

Die neuzeitliche Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung

von Uwe Voigt

Vorbemerkung

Von der geschichtlichen Entwicklung einer Idee zu sprechen scheint paradox zu sein. Gehört es nicht zum klassischen Begriff der Idee, daß sie unveränderlich ist?¹ Als etwas Unwandelbares, das sich selbst immer gleich bleibt, scheint eine Idee daher keine wie auch immer geartete Entwicklung durchlaufen zu können. Anders verhält es sich jedoch, wenn es sich bei einer bestimmten Idee um einen Komplex von Ideen handelt, der als solcher schon nicht mehr vollkommen einfach ist². Liegt eine Vielzahl von Ideen vor, so impliziert dies die Möglichkeit einer Entwicklung zumindest in dem Sinne, daß diese vielen Ideen aus je verschiedenen Perspektiven erfaßt werden können, was ihre wechselseitigen Beziehungen jeweils anders hervortreten läßt.

Auf eine exemplarische Weise trifft dies auf »die« Idee der Menschenrechte zu. Wie bereits der Sprachgebrauch nahe legt, treten die Menschenrechte stets im Plural auf. Zudem werden sie gleichnishaft gerne als individuelle Sterne an der Himmelssphäre verortet. Indem etwa Antigone in der gleichnamigen Tragödie des Sophokles ihr Recht darauf einfordert, ihren Bruder zu bestatten³, beruft sie sich auf die schöne und zugleich rechte Ordnung des Kosmos, in den das ungeschriebene Gesetz als Vorläufer der neuzeitlichen Menschenrechtsideen eingeschrieben ist⁴. »Wenn der Ge-

¹ Vgl. Platon, *Symposion*, 210 E 4 ff.; ders., *Phaidon*, 78 D 1 ff.

² Vgl. ders., *Sophistes*, 251 A 5 ff.

³ Vgl. Sophokles, *Antigone*, in: ders., *Werke in zwei Bänden*, Bd. 1, übers. u. hg. v. Dietrich Ebener, S. 226 (Verse 450-460).

⁴ Vgl. Nikolitsa Georgopoulou-Nikolakakou, *Die Geburt des Menschenrechtsgedankens in der europäischen (griechisch-römischen) Antike*, in: Verf. (Hg.), *Die*

drückte nirgends Recht kann finden, / Wenn unerträglich wird die Last – greift er / Hinauf getrost in den Himmel / Und holt herunter seine ew'gen Rechte, / Die droben hangen unveräußerlich / Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst«, läßt Friedrich Schiller den Stauffacher im »Wilhelm Tell« sagen⁵.

Der in der irdischen Wirklichkeit bedrängte, um sein Recht betrogene Mensch blickt und greift dort hinauf, im Vertrauen darauf, daß die himmlischen Wesenheiten allen zugänglich, aber keinem korrumpierenden Einfluß ausgesetzt sind. Die einzelnen Menschenrechte bilden dabei zusammengekommen gewissermaßen ein Sternbild, eine Konstellation⁶. Und wie im Fall der Sternbilder kann auch die von den Menschenrechten gebildete Struktur auf unterschiedliche Weisen erkannt werden – was für die einen der Große Wagen ist, halten die anderen für eine große Schöpfkelle. Wie wir heute zudem wissen, sind Sternbilder nicht unveränderlich. Ihre Gestalt wandelt sich aufgrund der Eigenbewegung der Gestirne unmerklich über erdgeschichtliche Epochen hinweg. Die »wahre« Gestalt der Konstellationen kann daher erst von einer Vielzahl von Standpunkten her ermittelt werden, die über Raum und Zeit verteilt sind: Die vielen möglichen Perspektiven leisten jeweils ihren Beitrag dazu, den Ort und den einzelnen Impuls der Sterne herauszufinden und auf dieser Grundlage zu berechnen, wie sich der Anblick des jeweiligen Sternbildes allmählich kinematisch verändert.

Von einer Entwicklung der Idee der Menschenrechte im skizzierten Sinne zu reden, führt also nicht zu einem radikalen Pluralismus (ebenso wenig freilich zu einem plumpen Objektivismus). Diese Rede legt es vielmehr nahe, daß jede einzelne der vielen Perspektiven notwendig ist, um das Gesamtphänomen auf eine möglichst objektive Weise in den Blick zu bekommen – auch wenn dabei jeweils nur, bzw. immerhin, eine asymptoti-

Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt am Main u.a. 1998, S. 63-72, dort S. 63 f.

⁵ Vgl. Friedrich Schiller, Wilhelm Tell, hg. v. Gerd Ebersberg, Hollfeld 1997, S. 47 (Zweiter Aufzug, zweite Szene, Verse 1275-1280).

⁶ Zu Ideen als Konstellationen bzw. Konfigurationen vgl. Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1978, S. 17 ff.

sche Annäherung an eine allgemein verbindliche Erkenntnis geleistet werden sollte und der Erkenntnisprozeß dabei für das Einnehmen neuer, noch nicht berücksichtigter Perspektiven offen bleibt. In der Folge soll die Untersuchung dieses Prozesses auf die okzidentale Neuzeit begrenzt bleiben, nicht zuletzt deshalb, weil die heute geltenden Menschenrechtsdokumente in einer Phase politisch-ökonomischer Dominanz der westlichen Kulturen entstanden sind. Damit soll nicht behauptet werden, diese Kulturen hätten einen »privilegierten Zugang« zum Phänomen der Menschenrechte; ihr Standpunkt ist lediglich als derjenige eines bislang übermächtigen Mitgestalters von gewissem Interesse.

Was zeichnet sich innerhalb der genannten Grenzen als vorläufiges Resultat dieses Erkenntnisprozesses ab? In der Folge wird die These vertreten, daß sich die geschichtliche Entwicklung der Idee der Menschenrechte in der europäischen Neuzeit nach den Elementen der bekannten Parole der Französischen Revolution »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit« strukturiert. Zwar ist dieser Slogan bekanntlich auf eher zufällige Weise zustande gekommen⁷. Aber daraus zu folgern, daß sich deshalb darin nur kontingente Gehalte ausdrücken, wäre ein genetischer Fehlschluß. Auch ein Satz, der sich durch das zufällige Arrangement von Buchstaben auf Spielsteinen ergibt, kann eine bestimmte Bedeutung besitzen, die durch jenes zufällige Entstehen nicht entwertet wird.

1. Die Phase der Freiheit (14.-18. Jh.)

In der frühen Neuzeit vertieft sich in Europa das Bewußtsein einer Freiheit, die primär als negativ erfahren wird: als Freiheit des Menschen gegenüber der Natur, gegenüber seinen Mitmenschen und gegenüber den religiösen Traditionen. Die »Würde des Menschen« besteht dabei gerade darin, nicht von vornherein an eine bestimmte Ordnung gebunden zu sein und daher all seine Bindungen freiwillig eingehen und auch wieder revidieren zu können. Diese Befreiung wird unterstützt von einer Technologie, die keine streng verpflichtenden Vorgaben mehr kennt, weil sie im Zuge des spät-

⁷ Vgl. Mona Ozouf, *Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit*. In: dies., *Das Pantheon / Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit*. Zwei französische Gedächtnisorte. Dt. v. Hans Thill, Berlin 1996, S. 39-93, insbes. 45ff.

mittelalterlichen Nominalismus die Annahme vorgegebener Wesensformen zurückweist⁸.

Durch die technische Arbeit an der Natur manifestiert der Mensch seine eigene »Herrlichkeit« und besteht deshalb darauf, auch seinerseits von seinen Mitmenschen nicht als bloßes Objekt behandelt zu werden. Prinzipiell jeder Mensch kann und soll vielmehr den Anspruch erheben, in seiner subjektiven Eigenständigkeit anerkannt zu werden. Dies gilt insbesondere im Bezug zu Institutionen und Traditionen, die nunmehr als Hervorbringungen des menschlichen Geistes gelten und diesem gegenüber daher keine überlegenen Rechte besitzen können. Das Individuum hat Recht – im Zweifelsfall auch und gerade gegen die Instanzen, die das öffentliche Zusammenleben prägen. Die herrschenden Institutionen geraten zunehmend unter den Verdacht, die Freiheit des Menschen zu gefährden, weil auch sie nicht mehr an verbindliche Vorgaben gebunden sind. Dieser Verdacht betrifft selbst die kirchlichen und staatlichen Hierarchien, insofern sie nur noch als menschliche Machtmittel verstanden werden. Die in ihrem Bestand bedrohten Hierarchien versuchen ihrerseits, sich als harte politische Realitäten zu etablieren, was wiederum den Widerstand gegen sie verschärft. Diese Entwicklung erfährt ihre erste Eskalation bereits 1378, als ein Papstschisma die religiöse Einheit Europas jahrzehntelang zerrüttet und der Tod Karls IV. die allmähliche Auflösung der politischen Ordnung des Spätmittelalters einleitet⁹.

Die sich herausgefordert fühlende Freiheit wendet sich nun gegen alles, was sie potenziell einschränken oder gar vernichten könnte. Daher realisiert sie sich als eine Menge negativer Freiheiten, als deren primärer Träger immer mehr das Individuum herausgearbeitet wird. Zunächst geschieht dies noch innerhalb der ständischen Ordnung des Mittelalters als ein Streben nach »Freiheiten« für die einzelnen Stände¹⁰. Je länger, desto intensiver

⁸ Vgl. dazu Verf., »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit«: Die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in der Neuzeit unter geschichtsphilosophischem Aspekt, in: ders. (Hg.), Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt am Main u.a. 1998, S. 83-104, v.a. 86f.

⁹ Vgl. Karl Seibt, Karl IV. Ein Kaiser in Europa 1346 bis 1378, Nachdr. d. 5. Aufl., München 1994, S. 398ff.

¹⁰ Vgl. Gerhard Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1978, S. 27.

wendet sich das Freiheitsstreben jedoch gegen die vorgefundenen Ordnungen als solche, die als Erbe mittelalterlichen Hierarchiedenkens auch von den neuzeitlichen Institutionen angegriffen werden und daher von zwei Seiten her unter Druck geraten. In der Aufklärungszeit zielen die Rechtsgarantien schon nicht mehr auf die Stände ab, sondern darauf, den Einzelnen aus der Standesordnung herauszuberechen¹¹.

Durch die schrittweise Entfaltung seiner Freiheiten gegen alle Hemmnisse erlebt sich der neuzeitliche Mensch also selbst. Aus diesem Erleben heraus artikuliert er seine Menschenrechte als Freiheiten. Bei Martin Luther begegnet zunächst die »Freiheit eines Christenmenschen«. Es ist dies die Freiheit des Menschen, den die göttliche Gnade aus dem bloß natürlichen, nach wie vor von Herrschaftslogik geprägten Bereich der Natur heraushebt. Diese primär religiöse Freiheit bringt jedoch auch politische Freiheiten mit sich: Religionsfreiheit und Freizügigkeit als Rechte des Einzelnen Reichsbürgers gegenüber seiner Territorialherrschaft. Ab 1555 dürfen Individuen im Römischen Reich Deutscher Nation einen Herrschaftsbereich verlassen, dessen Konfession sie nicht teilen. Jean Calvin fordert darüber hinaus das Recht auf freie Mitgestaltung des politischen Lebens, allerdings noch vor dem Hintergrund der mittelalterlich-ständischen Lehre vom Recht auf Widerstand gegen eine ungerechte Obrigkeit¹².

Die Erfahrungen mit institutioneller Gewalt, von denen die frühe Neuzeit geprägt ist – Religionskriege, Standeskriege, Durchsetzung des absolutistischen Staates – führen daher zu einem Ringen um »Menschenrechte ... als Abwehrrechte«¹³. Exemplarisch schlagen sich diese Bemühungen in der englischen Habeas-Corpus-Akte von 1679 nieder, die Schutz vor willkürlicher Verhaftung gewährt und dabei – anders als vorausgehende mittelalterliche Dokumente – für englische Staatsbürger beliebigen Standes und sogar in den Kolonien gilt¹⁴. Sie verbürgt dem Einzelnen insbesondere das

¹¹ Vgl. Gerd Kleinheyer, Gleichheit in Aufklärung und Vormärz. In: Ernst-Wolfgang Bockenförde u.a. (Hg.), Von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit, Berlin 1980, S. 7-31.

¹² Vgl. G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 30ff.

¹³ Vgl. Frank Pietzcker, Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1981, S. 20.

¹⁴ Vgl. Wolfgang Heidelberg (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn u.a. 1997, S. 53f.

Recht auf körperliche Unversehrtheit und garantiert ihm dadurch die dauerhafte Beheimatung in seiner Lebenswelt, aus der ihn Folter herauszureißen droht¹⁵. Dieser zunächst englische Menschenrechtsdiskurs reichert sich im Lauf der Zeit an um das explizite Recht auf Sicherheit der Person, das Recht auf Eigentum und das Recht auf Freiheit (»life, liberty, property«) als die drei prinzipiell und absolut gültigen Menschenrechte¹⁶.

Heute gelten diese Menschenrechte als Freiheitsrechte (Unversehrtheit von Leib und Leben). Freiheit wird hier in Gestalt von negativen Freiheiten konkret, die auch ohne revolutionäre Umschwünge dem jeweiligen Staat abgetrotzt und eingeschrieben werden können. Der zunächst absolute Machtanspruch des Staates wird dabei durch die Gegenmacht der Rechtsstaatlichkeit (»rule of law«) begrenzt¹⁷. Dadurch sollen individuelle Freiräume entstehen, die jeglicher obrigkeitlicher Willkür entzogen bleiben.

Aus dieser Freiheits-Bewegung heraus ist auch die Gründung der Vereinigten Staaten von Amerika zu verstehen. Deren Grunddokument, die ›Virginia Bill of Rights‹, verkündet die von Natur aus gegebene Freiheit und Unabhängigkeit aller Menschen und entwirft auf dieser Grundlage die Konzeption eines Staates, in dem sich individuelle Freiheit ungefährdet und möglichst uneingeschränkt vollziehen kann¹⁸. Der Staat wird dadurch in einem konstituiert und restringiert; so ist eher die Rede davon, was ein Staat unterlassen sollte, als von seinen positiven Zielbestimmungen. »Life, liberty and pursuit of happiness« des Individuums bilden den Kerngehalt des amerikanischen Traums. Die erste Phase des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens erlebt ihren Höhepunkt demnach auf dem Boden der »Neuen Welt«.

Natur, Gesellschaft und Religion stellen sich demzufolge in der europäischen Neuzeit immer mehr als Erfahrungssphären menschlichen Freiheitsstrebens dar; der letzte Sinn dieser Sphären scheint eben darin zu bestehen, menschlicher Freiheit zu dienen. Zwar sprachen auch vorneuzeitliche

¹⁵ Vgl. Gustav Keller, *Die Psychologie der Folter*, Frankfurt am Main 1981, S. 51ff.

¹⁶ Vgl. Ludger Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte*, Bonn 1991, S. 48ff.; Manfred Bröcker, *Die Grundlegung des liberalen Verfassungsstaates. Von den Levellern bis zu John Locke*, München 1995.

¹⁷ Vgl. G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 64.

¹⁸ Vgl. W. Heidemeyer (wie Anm. 14), S. 15 f.

Denkrichtungen dem Menschen Freiheit zu, banden diese aber gleichzeitig wieder an philosophische oder theologische Ordnungsvorstellungen zurück. Nun dreht sich diese Perspektive um: Die Freiheit ist das Wesen des Menschen¹⁹, woraus alle anderen seiner Bestimmungen erwachsen.

Im Kontext dieser Freiheit stehen auch die beiden in der frühen Neuzeit vorherrschenden philosophischen Strömungen: Der *Rationalismus* sieht im Menschen ein geistiges Subjekt spontaner Handlungen, das die Sinnstrukturen der erfahrbaren Welt erst hervorbringt und daher über den innerweltlichen Bedingungen steht²⁰. Der Mensch wird so »Herr und Eigentümer der Natur«²¹, der selbst keinem Sach-Zwang unterworfen ist. Für den *Empirismus* ist der Mensch das jeweilige Zentrum konkreter Erfahrungen und Willensakte, die sich nicht durch als rein sekundär geltende Allgemeinbegriffe oder Ideen erfassen lassen, und soll sich dementsprechend als ein derartiges Zentrum bewahren²². Gegen die Subsumierung des konkre-

¹⁹ Vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*. Lat.-dt., übers. v. Norbert Baumgarten, hg. v. August Buck, Hamburg 1990, S. 4/5 ff.; G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 65.

²⁰ Vgl. René Descartes, *Discours de la Méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Frz.-dt., übers. u. hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1960, S. 66/67 (V, 1); ders., *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. v. Lüder Gäbe, Hamburg 1977, S. 78/79-82/83 (III, 19-21); dazu Jordino Assis dos Santos Marques, *Einige Aspekte des Menschenbildes bei Descartes*, o.O., o.J. (Diss. Freiburg im Breisgau), v.a. S. 188 ff.

²¹ R. Descartes, *Discours* (wie Anm. 20), S. 101 (VI, 2).

²² Vgl. Francis Bacon, *Neues Organon*. Lat.-dt., Teilbd. 2, hg. v. Wolfgang Krohn, Hamburg 1990, S. 280/281; John Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. I-II, Hamburg 1981, v.a. Bd. I, S. 11; dazu Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau*, München 1984, S. 32 ff., v.a. S. 34; 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, S. 440 ff.; Peter Zerf, *Zur Semantik gesellschaftlicher Freiheit. Eine Analyse des Freiheitsbegriffs bei Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Paine und John Stuart Mill*, Frankfurt am Main 1987, S. 11 ff.; Siegfried König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, München 1990, S. 69 ff.

ten Individuums unter verfremdende Allgemeinbegriffe richtet sich etwa bei Locke und Voltaire der Appell an die öffentliche Meinung angesichts ganz bestimmter Menschenrechtsverletzungen²³. Die Gestaltung dieser Position variiert abhängig von den jeweiligen Erfahrungen der Theoretiker²⁴: Teils lassen sie mit Hobbes das Recht des Menschen lediglich darin bestehen, sich gegen extreme Einschränkung und Auslöschung seines Lebens wehren zu dürfen²⁵; teils schreiben sie dem Menschen das Recht darauf zu, sein Leben in individueller Freiheit auf der Grundlage selbst erworbenen Eigentums²⁶ innerhalb einer von ihm selbst bestimmten Staatsform²⁷ zu führen.

Auch und gerade bei Immanuel Kant, der Rationalismus und Empirismus zu einer Synthese bringt, artikuliert sich das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein im Gegenüber zur Natur. Ihm zufolge lehrt die erwachende Vernunft 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 in 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

²³ Vgl. W. Röd (wie Anm. 22), S. 171 ff.

²⁴ Vgl. Hermann Schmidt, *Seinserkenntnis und Staatsdenken. Der Subjekts- und Erkenntnisbegriff von Hobbes, Locke und Rousseau als Grundlage des Rechtes und der Geschichte*, Tübingen 1965; Gerhard Streminger, *David Hume. Sein Leben und sein Werk*, Paderborn u.a. 1994, S. 341 ff.

²⁵ Vgl. Wolfgang Röd, *Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*, München 1978, S. 164 ff.; S. König (wie Anm. 22), S. 84 ff.; Peter Cornelius Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandrecht*, Tübingen 1965, S. 83 ff.

²⁶ Vgl. John Locke, *Two Treatises of Government. A Critical Edition With an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett*, Cambridge 1964, S. 303 ff. (Treat. II, Chap. C: »Of Property«); dazu Johannes Hahn, *Der Begriff des *property* bei John Locke. Zu den Grundlagen seiner politischen Philosophie*, Frankfurt am Main u.a. 1984; S. König (wie Anm. 22), S. 150 ff.

²⁷ Vgl. G. Streminger (wie Anm. 24), S. 220 f.

zu Erreichung seiner beliebigen Ansichten ansah«²⁸. Mit der »Natur des Menschen« meint Kant dabei die rein formale Vernunftanlage, deren Entfaltung den Menschen aus den ihn umgebenden naturalen Bindungen löst²⁹. Im Anschluß an Kant thematisieren auch Johann Gottlieb Fichte³⁰ und Friedrich Wilhelm Joseph Schelling³¹ den Menschen als Person, d.h. als ein von Freiheit gekennzeichnetes Wesen, das zum einen der Welt überlegen gegenübersteht und zum anderen stets in eine konkrete innerweltliche Situation eingebunden ist. In dieser Situation hat sich die individuelle Freiheit jeweils angesichts der Freiheit der anderen innerweltlich begegnenden Personen einzuschränken und deren gleiche Freiheit anzuerkennen. Damit stehen diese Ansätze des Deutschen Idealismus für eine Wende des Menschenrechtsdenkens, die sich Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts vollzieht und neben der Freiheit die Gleichheit in den Mittelpunkt des Interesses rückt.

- ²⁸ Immanuel Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. IV, S. 90 f.
- ²⁹ Vgl. ebd., S. 88 ff.; siehe 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 (Hg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main 1993, S. 234-252; S. König (wie Anm. 22), S. 186 ff.
- ³⁰ Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre novo methodo*. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99, hg. u. eingel. v. Erich Fuchs, Hamburg 1982, S. 49 ff. (§§ 3 ff.); dazu Wolfgang H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, v.a. S. 83 ff.; Adalbert Meyer, *Freiheit als Prinzip des Bewußtseins. Vergleichende Untersuchung zur einheitsstiftenden Funktion des Freiheitsbegriffs in den Schriften J. G. Fichtes*, Frankfurt am Main u.a. 1990, S. 13 ff.
- ³¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, eingel. v. Walter Schulz, Hamburg 1986, S. 238 ff.; dazu Joseph A. Bracken, *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Freiburg-München 1972, S. 19 ff.; Siegbert Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main 1995, S. 130 ff.

2. Die Phase der Gleichheit (von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg)

Die zunehmende Betonung der Gleichheit der Menschenrechte beruht gerade auf dem Triumph des Freiheitsstrebens, der die immanenten Probleme des Freiheitsgedankens zutage treten läßt: Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 war auch dazu gedacht, den freiheitlichen Duktus der früheren amerikanischen Dokumente noch zu übertreffen. Freiheit wurde nunmehr zu einem für Staat und Gesellschaft konstitutiven Prinzip erhoben. Daraus resultierte aber auch ein zunehmendes Bewußtsein der Probleme des in die politische Wirklichkeit umgesetzten Freiheitsbegriffs³². Gerade dadurch, daß die Freiheit zum höchsten Prinzip erhoben wurde, fiel es zunehmend schwer, ihre vorhergehende implizite Einheit mit Gleichheit und Brüderlichkeit zu bewahren³³.

Vor allem entstand dadurch folgendes Dilemma: Entweder mußte die Gleichheit zur bloßen rechtlichen Funktion der Freiheit erklärt werden und damit als rein formale Größe dazu dienen, faktisch bestehende Ungleichheiten zu sanktionieren; oder aber, gerade um derartige Ungleichheiten bekämpfen zu können, mußte die Gleichheit gewissermaßen materialisiert, d.h. als je konkreter Anspruch auf die gerechte Teilhabe an bestimmten Gütern verstanden werden³⁴, was wiederum die Freiheit zu gefährden drohte. Der Kampf gegen vorhandene Ungleichheit führt sogar zu dem Paradoxon, daß die Freiheit im Namen der Freiheit eingeschränkt wird – was wiederum Ungleichheiten heraufbeschwört. Beispielsweise verzichtet die Französische Verfassung von 1791 im Namen der Freiheit auf die Gleichheit des Wahlrechts für alle Zensusklassen, um Stimmenkauf zu vermeiden³⁵.

³² Vgl. G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 63.

³³ Vgl. Ulrich Scheuner, Begriff und rechtliche Tragweite der Grundrechte im Übergang von der Aufklärung zum 19. Jahrhundert, in: E.-W. Böckenförde (Hg.), Von der ständischen Gesellschaft zur bürgerlichen Gleichheit, Berlin 1980, S. 105-110, v.a. S. 107.

³⁴ Vgl. M. Ozouf (wie Anm. 7), S. 51.

³⁵ Vgl. E. Jacobi, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. Vorgeschichte und Verlauf der Französischen Revolution von 1789, Frankfurt am Main 1989, S. 66 f.

Die der Theorie und der Verfassung nach Freien, konkret aber ihrer Freiheit Beraubten bzw. deren Vertreter wie die Jakobiner und der Kreis um Babeuf versuchen nun, gleiche Freiheit für alle mit Hilfe des Staates zu erringen³⁶. Der Staat wird jetzt nicht mehr als bedrohliche Gegeninstanz der Freiheit erfahren, sondern als ein Instrument zur Abwehr von Bedrohungen der Gleichheit, die aus dem außerstaatlichen Bereich stammen³⁷. Dies geht so weit, daß die Jakobiner planen, die Freiheit von in irgendeiner Hinsicht überlegenen Individuen staatlich zu begrenzen, damit sie ihre weniger begabten Mitbürger nicht unterdrücken können. Bezeichnenderweise rangiert in Robespierres Verfassungsentwurf von 1793 Gleichheit vor Freiheit³⁸. Im Namen dieser Gleichheit soll der Staat die Opfer gesellschaftlicher Mißstände entschädigen und ein freies Bildungswesen gewährleisten. Die Folgezeit, das 19. und frühe 20. Jahrhundert, ist geradezu vom Kampf um Gleichheitsrechte geprägt: Benachteiligte Gruppen, etwa Arbeiter und Frauen, fordern die ihnen vorenthaltenen Rechte ein, etwa volle Koalitions- und Partizipationsrechte und das allgemeine Stimmrecht³⁹.

Die zuvor naive, da weitgehend im Hinblick auf ihre faktische Begrenztheit nicht reflektierte Freiheit tritt sich nun gleichsam selbstkritisch gegenüber. Zuvor bedeutete relative Gleichheit eine Voraussetzung der Inanspruchnahme der Freiheit; nun wird die Freiheit zu einem Moment der Gleichheit. Die vorher erstrebte Freiheit war Nicht-Unfreiheit und damit ein unendlicher, positiv beliebig zu bestimmender Begriff. Die jetzt geforderte Gleichheit besteht in einem exakt bestimmbar Maß an Freiheitsrechten, die sich zunehmend positiv füllen. Dabei handelt es sich nicht mehr nur um Abwehrrechte im Interesse der bürgerlichen Freiheit, sondern auch um Ansprüche einzelner Individuen und Gruppierungen auf je gleiche Chancen zu freier Selbstbestimmung⁴⁰.

³⁶ Vgl. M. Ozouf (wie Anm. 7), S. 49.

³⁷ Vgl. G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 9.

³⁸ Vgl. W. Heidemeyer (wie Anm. 14), S. 59; dazu M. Ozouf (wie Anm. 7), S. 45.

³⁹ Vgl. F. Pietzcker (wie Anm. 13), S. 47.

⁴⁰ Vgl. Claus-E. Bärsch, Die Gleichheit der Ungleichen. Zur Bedeutung von Gleichheit, Selbstbestimmung und Geschichte im Streit um die konstitutionelle Demokratie, München 1979, v.a. S. 43 ff.

Diese Ansprüche richten sich an die Gesellschaft und verwenden den Staat als Instrument ihrer Durchsetzung, weil die Situation der Modernisierung einen neuen Typ von Rechtsanspruch hervorbringt: »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«⁴¹.

In der für diese Periode exemplarischen Verfassung der Französischen Republik von 1848 finden sich dementsprechend unter anderem die Rechte auf Teilhabe am freien Elementarunterricht (Art. 9), Schaffung menschengerechter Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt und soziale Fürsorge (Art. 13) aufgelistet⁴². Anders als 1789 handelt es sich bei diesen Rechte nun allerdings nicht mehr als allgemeine *Menschenrechte*, sondern um *Bürgerrechte*, die nur innerhalb des jeweiligen Staates gelten, da nur dieser in seinem Binnenraum Gesellschaft und Wirtschaft entsprechend regulieren kann. Auch die Grundrechte der Verfassung des Deutschen Reiches, die von der Verfassungsgebenden Nationalversammlung in Frankfurt am Main (der »Paulskirche«) 1849 verkündet wurden, kamen lediglich »jedem Deutschen« bzw. »allen Deutschen« zu⁴³. Immerhin wird darin zukunftsweisend auch den »nicht deutsch redenden Volksstämmen Deutschlands« das Recht eingeräumt, ihre kulturelle Identität zu bewahren⁴⁴.

Zwar berufen sich die Advokaten der Gleichheit immer auch auf die Idee der Freiheit, die gerade durch die Gleichheit aller Freien universal verwirklicht werden soll. Doch stößt dieser Versuch an eine Grenze: Rechtsstaatli-

⁴¹ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1994, S. 485; dazu auch Eibe Riedel, *Menschenrechte der dritten Dimension*, in: *Europäische Grundrechte Zeitschrift* 16 (1989) 9-21.

⁴² Vgl. W. Heide Meyer (wie Anm. 14), S. 69 f.

⁴³ Vgl. ebd., S. 73-80.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 79.

che Gleichheitsforderungen lassen sich eben nur im Rahmen eines konkreten Staats durchsetzen. Als Gleichheitsrechte werden die Menschenrechte daher gewissermaßen verstaatlicht: Die einzelnen Staaten deklarieren jeweils in ihrem Territorium geltende Grundrechte, aber keine vor- und überstaatlichen Menschenrechte⁴⁵.

Diese Tendenz ist eng mit zwei philosophischen Strömungen des 19. Jahrhunderts verflochten: dem Idealismus Georg Wilhelm Friedrich Hegels und dem Positivismus auf dem Gebiet der Rechtswissenschaft. Laut Hegel vermag sich der abstrakte, von allen konkreten Gegebenheiten absehende Freiheitsanspruch des Einzelnen in der Neuzeit nur als Terror gegen eben diese Gegebenheiten realisieren, wodurch die Freiheit der anderen und letzten Endes auch die je eigene Freiheit vernichtet wird⁴⁶. Erst indem sie sich selbst auf die rechtliche Ordnung im Rahmen eines Staates verpflichtet, gewinnt die individuelle Freiheit Bestand⁴⁷. Das positive Recht des Staates dient dazu, angesichts der vielfältigen Unterschiede unter den Menschen die je gleiche Personwürde des Einzelnen zu schützen: »Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist«⁴⁸. Der Rechtsstaat, unter dem Hegel die konstitutionelle Monarchie versteht, hat die Rechtssicherheit zu wahren und dadurch dafür zu sorgen, daß alle Untertanen einander gleiche Freiheits-

⁴⁵ Vgl. L. Kühnhardt (wie Anm. 16), S. 77, 87 ff.

⁴⁶ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, neu hg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, S. 385 ff. (»Die absolute Freiheit und der Schrecken«).

⁴⁷ Vgl. ders., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, hg. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1995, v.a. S. 34 ff. (§ 3) und S. 297 f. (§ 149).

⁴⁸ Ebd., S. 360 (§ 209); zu diesem viel zitierten Satz vgl. 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 (Hg.), *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. 65 ff.

spielräume gewähren⁴⁹. Der Positivismus wiederum erklärt nur solche Rechte für gültig, die von einer empirisch greifbaren Instanz – eben dem Staat – verkündet worden sind; »Ungeschriebenes« gilt ihm als unwirklich⁵⁰.

In der Phase der Gleichheit erscheint es demnach als geboten, Menschenrechte zu staatlich gewähren Grundrechten zu transformieren. Aus dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte wird so das »Selbstbestimmungsrecht der Völker«⁵¹, das es den Völkern einzelner Staaten anheim stellt, welche Grundrechtskataloge sie für sich jeweils wählen.

3. Die Phase der Brüderlichkeit bzw. Geschwisterlichkeit (seit 1945)

»Da ... die Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben«⁵², wurden seit 1945 neue Wege des Schutzes der Menschenrechte gesucht und beschritten. Ausgangspunkt dieser Suchbewegung waren nach wie vor die beiden ersten, in der europäischen Neuzeit entwickelten Dimensionen der Menschenrechte: Freiheits- und Gleichheitsrechte⁵³. Diese sollten in zahlreichen Dokumenten für die Staatengemeinschaft verbindlich festgeschrieben werden. Dabei war die Akzentuierung (Freiheit oder Gleichheit) zwischen den Blöcken des Kalten Krieges umstritten: Als Repräsentant des neuzeitlichen Freiheitsstrebens vertraten die USA schon mit der Deklaration der »Vier Freiheiten« von 1941 gleichsam den Freiheitspol⁵⁴; die Staaten des Ostblocks sahen sich als Vorkämpfer sozialer Gleichstellung im Inneren und politischer Gleichberechtigung vor allem der bisherigen Kolonialvölker nach außen. Bei der Konferenz, die zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte führen sollte, »zeigten sich die gewaltigen Spannungen in

⁴⁹ Vgl. G. W. F. Hegel (wie Anm. 47), S. 398 ff. (»Dritter Abschnitt: Der Staat«).

⁵⁰ Vgl. Arthur Kaufmann, Problemgeschichte der Rechtsphilosophie, in: ders. / Winfried Hassemer (Hg.), Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg ¹⁹⁸⁹, S. 25-142, dort S. 111 ff.

⁵¹ Vgl. L. Kühnhardt (wie Anm. 16), S. 87 ff.

⁵² Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, Präambel, in: W. Heilmeyer (wie Anm. 14), S. 209.

⁵³ Vgl. Felix Ermacora, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. I: Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Wien 1974, S. 539.

⁵⁴ Vgl. W. Heilmeyer (wie Anm. 14), S. 31.

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‹⁵⁵.

Trotz dieser Polarisierung kam es zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, die 1966 durch die »UN-Pakte über staatsbürgerliche und politische Rechte« (»Zivilpakt«) sowie »über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte« (»Sozialpakt«) ergänzt wurden⁵⁶. Damit erhielten, mit Ausnahme der Garantie des Eigentums, alle zentralen Forderungen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 völkerrechtliche Verbindlichkeit⁵⁷.

Diese drei UN-Dokumente gelten als »Universal Bill of Rights«⁵⁸. In ihnen und insgesamt in der neuesten Geschichte des Menschenrechtsgedankens setzen sich die Errungenschaften, damit aber auch die immanenten Spannungen des neuzeitlichen Ringens um und zwischen Freiheit und Gleichheit fort⁵⁹. Immerhin boten diese Dokumente die Grundlage für Ausgestaltungen auf regionaler Ebene, wobei insbesondere die »Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten« zu nennen ist. Durch sie »wurde der internationale Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten Bestandteil der Völkerrechtsordnung« und »wandelte sich das Individuum zum Völkerrechtsobjekt, und schließlich wurde ein wirksames Rechtsschutzsystem gebaut«⁶⁰, das in der Europäischen Menschenrechts-Kommission und in dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gipfelt⁶¹.

⁵⁵ G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 120.

⁵⁶ Vgl. W. Heidelberg (wie Anm. 14), S. 235 ff.

⁵⁷ Vgl. F. Ermacora (wie Anm. 53), S. 541 ff.; E. Riedel (wie Anm. 41) 12.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Vgl. G. Oestreich (wie Anm. 10), S. 120.

⁶⁰ Ebd., S. 122.

⁶¹ Vgl. ebd.

Darüber hinaus erlangt 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«, weil nun der Mensch und nicht mehr der Staat die Grundlage des Völkerrechts darstellt⁶². Nach ihrer vorstaatlichen Universalität und der darauf folgenden einzelstaatlichen Implementierung in Gestalt von Grundrechten gewinnen die Menschenrechte dadurch eine neue überstaatliche Universalität, die auf der Verpflichtung aller Staaten durch das Völkerrecht beruht.

Nach der Französischen Revolution ließ der (zumindest theoretische) Erfolg des Prinzips der Freiheit das Problem entstehen, daß Freiheit konkret nur im Hindurchgang durch die Gleichheit zu erreichen war. Enthielten nach dem Ersten Weltkrieg die westlichen Siegermächte den farbigen Völkern noch die Anerkennung ihrer Gleichheit vor und verhinderten dadurch, daß eine Menschenrechtscharta des Völkerbundes zustande kam, so sind heute die Ansprüche auf Freiheit und Gleichheit aller Menschen völkerrechtlich verbrieft. Wieder drängt das erfolgreiche Prinzip – diesmal die Gleichheit – jedoch über sich selbst hinaus. Gerade außerhalb des westlichen Kulturkreises macht sich die Einsicht breit, daß Freiheits- und Gleichheitsrechte nur dann angemessen wahrgenommen werden können, wenn das Menschenrecht auf eine umfassende Entwicklung hinzukommt⁶³. Diese Forderung richtet sich konstruktiv auf eben jene drei Bereiche, die auf eher negative Weise auch den Beginn des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens in Europa charakterisierten: auf die Erhaltung und Regenerierung der Natur, auf die Bewahrung und Weiterentwicklung der gesellschaftlichen Be-

⁶² Ebd., S. 9; siehe auch Bardo Fassbender, Der Schutz der Menschenrechte als zentraler Inhalt des völkerrechtlichen Gemeinwohls, in: Europäische Grundrechte Zeitschrift 30 (2003) 1-16.

⁶³ Vgl. Johannes Hoffmann (Hg.), Die Vernunft in den Kulturen – das Menschenrecht auf kultureigene Entwicklung, Frankfurt am Main 1995; Holger Scharpenack, Das »Recht auf Entwicklung«. Eine völkerrechtliche Untersuchung der konzeptionellen und normativen Strukturen eines »Menschenrechts auf Entwicklung«, Frankfurt am Main u.a. 1996; Oliver Neß, Das Menschenrecht auf Entwicklung. Sozialpolitisches Korrektiv der neoliberalen Globalisierung, Münster 2004.

ziehungen sowie auf den Schutz und die Entfaltung des kulturellen und religiösen Erbes⁶⁴.

In diesen drei Bereichen sah übrigens bereits der mährische Universalgelehrte Johann Amos Comenius (1592-1670) die drei »res humanae«, die Aufgaben, denen sich die Menschheit um der Erhaltung und Entfaltung des Menschseins willen zu widmen habe. Sein zentraler Gedanke war dabei das universale Menschenrecht auf Bildung und Erziehung, das alle Menschen befähigen solle, sich diesen Aufgaben in »allgemeiner Beratung« zu stellen⁶⁵.

Auch die heute im westlichen Kulturkreis vorherrschenden philosophischen Ansätze zur Fundierung der Menschenrechte gehen vom Faktum einer verbindlichen Verbundenheit aus. John Rawls leitet dies als eine minimale Menge von Fairnessregeln aus einem Urzustand her, in dem die real bestehenden Ungleichheiten hinter einem »Schleier des Nichtwissens« verborgen bleiben⁶⁶. Rawls weiß darum, daß er dabei mit kulturell geprägten Grundannahmen arbeitet. Er setzt jedoch darauf, daß sich westliche Menschenrechtsstandards durch einen Prozeß des Ausgreifens auf die jeweils strukturell am nächsten stehenden anderen Kulturen weltweit durchsetzen können⁶⁷. Jürgen Habermas beruft sich dagegen auf die Analyse verständigungsorientierter rationaler Kommunikation, die allen Kulturen zugrunde liegt⁶⁸. Beiden Positionen gemeinsam ist die Zentrierung um das in der westlichen Geschichte freigesetzte individuelle Subjekt, wie

⁶⁴ Vgl. Otfried Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt am Main 1996, S. 46.

⁶⁵ Vgl. Verf., »Allen alles auf allseitige Weise lehren« (Johann Amos Comenius). Das Menschenrecht auf Bildung als Bedingung und Inhalt eines interreligiösen Dialogs, in: Manfred Brocker / Mathias Hildebrandt (Hg.), *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Wiesbaden 2008, 85-97.

⁶⁶ Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, dt. v. Hermann Vetter, Frankfurt am Main ⁸1994, v.a. S. 140 ff.

⁶⁷ Vgl. ders., *Das Völkerrecht*, in: Stephen Shute / Susan Hurley (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt am Main 1996, S. 53-103.

⁶⁸ Vgl. J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main ⁴1994, v.a. S. 151 ff.

insbesondere Kritiker aus außerwestlichen Kulturkreisen betonen⁶⁹. Um eine umfassende Konzeption solidarischer Verbindlichkeit – von Brüderlichkeit bzw. korrekter Geschwisterlichkeit – zu entwickeln, ist daher der Dialog mit anderen Sichtweisen des Menschen dringend geboten, wie sie in außerwestlichen Kulturen anzutreffen sind. Diese Dringlichkeit verschärft sich noch dadurch, daß die gleiche Freiheit von Vertretern aller Kulturen wiederum zu neuen Konflikten führt, die seit einiger Zeit als Konflikte der Kulturen interpretiert⁷⁰ und in harte politische und militärische Realität umgesetzt werden. Eine Konsequenz dieser Entwicklung ist eine drastische Vorsorgepolitik auf nationaler wie internationaler Ebene, wodurch die geltenden Menschenrechte unter dem – möglicherweise durchaus ernst gemeinten – Vorsatz ihrer Erhaltung drastische Einschränkungen erfahren⁷¹.

Für den erforderlichen Dialog stehen dem Westen zunehmend selbstbewußte Gesprächspartner zur Verfügung. Überwunden ist die Episode, 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«⁷². Heute sind sich diese Länder der inneren Widersprüchlichkeit westlicher Menschenrechtskataloge sowie der Bedeutung ihrer eigenen kulturellen Traditionen wohl bewußt. Im Gegenzug ist auch innerhalb der westlichen Kultur die Erkenntnis anzutreffen, daß die

⁶⁹ Zu Rawls vgl. Antonio Pérez Estévez, Interkultureller Dialog als Weg zu den Menschenrechten. Eine Auseinandersetzung mit John Rawls aus lateinamerikanischer Perspektive, in: Verf. (Hg.), Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt u.a. 1998, S. 341-349; zu Habermas vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik. Dokumentation des Seminars: Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung, Aachen 1993.

⁷⁰ Vgl. Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, übers. v. Holger Fließbach, München u.a. 1996.

⁷¹ Vgl. Cass R. Sunstein, Gesetze der Angst. Jenseits des Vorsorgeprinzips, übers. v. Robin Celikates u. Eva Engels, Frankfurt am Main 2007.

⁷² F. Ermacora (wie Anm. 53), S. 604.

Menschenrechte zwar in dieser Kultur, immer aber auch gegen erheblichen Widerstand immanenter kultureller Faktoren erkannt und artikuliert worden sind und daher keinen unablösbaren Besitz jener Kultur darstellen⁷³.

Die anzustrebende Verbindung von Freiheit und Gleichheit auf der Grundlage des gemeinsamen und gemeinsam zu bewahrenden Menschseins gerade in seiner kulturellen Vielfalt eröffnet eine neue Perspektive der Geschwisterlichkeit. Diese besteht im Einsatz der je eigenen Freiheit, die es sich zum Ziel setzt, das gleichberechtigte Anderssein des Anderen zu wahren und zu entfalten. Dies entspricht den ethischen Postulaten, die führende Vertreter der Postmoderne aufgestellt haben⁷⁴ – auch wenn diese Vertreter sich nicht als Teilnehmer des Menschenrechtsdiskurses betrachten, da sie diesen nur im Hinblick auf seine potenziell repressiven und anti-pluralistischen ersten beiden Phasen zur Kenntnis nehmen.

Da Freiheit diese Verantwortung nur als freie Antwort übernehmen kann, läßt sich dieses positive Ziel der Freiheit nicht als eine einklagbare rechtliche Bestimmung aufstellen; es ist und bleibt eine moralische Soll-Bestimmung. Diese Erkenntnis drückt sich schon in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aus: »Alle Menschen *sollen* einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen«, besagt deren erster Artikel; jedem Menschen gesteht sie den »Anspruch« – nicht das *Recht* – »auf eine soziale und internationale Ordnung« zu, »in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können« (Art. 28)⁷⁵.

Die entsprechenden »Menschenrechte der dritten Dimension« sind aus dem dynamischen Wechselspiel der beiden zuvor entfalteten Dimensionen hervorgegangen und dürfen daher nicht als deren Konkurrenten erachtet werden. Daher ist die Bezeichnung »Menschenrechte der dritten Generation« unglücklich, da sie das allmähliche Absterben der ersten beiden Gene-

⁷³ Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, v.a. S. 115 ff.; ders., Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, S. 43 ff.

⁷⁴ Vgl. z.B. Jean-François Lyotard, Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, München 1987; Emmanuel Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989.

⁷⁵ Zit. nach W. Heidemeyer (wie Anm. 14), S. 209 u. 214 (Hervorh. Verf.).

rationen, der Freiheits- und Gleichheitsrechte, nahe legt⁷⁶. Geschwisterlichkeit ohne Freiheit ist jedoch genauso absurd wie Geschwisterlichkeit ohne Gleichheit; Geschwisterlichkeit ist vielmehr die wechselseitige Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit.

Bezog sich das Freiheitsstreben der ersten Phase auf ein überpositives, vorstaatliches Recht und das Gleichheitsstreben der zweiten Phase auf größtmögliche Positivierung, so entspricht es der Intention der »neuen« Menschenrechte, die bereits erreichten Positivierungen in einen offenen interkulturellen Dialog einfließen zu lassen. Dieser Dialog kann und soll von keiner einzelnen Seite vorherbestimmt werden; sofern er überhaupt stattfindet, ist er selbst schon der Ort, an dem sich die Menschenrechte als gelebte Praxis in ihrem formalen Rechtscharakter selbst übersteigen⁷⁷. Damit ist die Geschwisterlichkeit das vollendende Ideal der Entwicklung der Idee der Menschenrechte, wie wir sie bisher kennen. Zugleich stellt sie gleichsam einen Horizont dar, in dem die schon erreichten Menschenrechte verwirklicht und weiter entwickelt werden können.

4. Ausblick

Im späten 19. Jahrhundert wurde die Sequenz »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit« als ein konventionelles Bildungsgut kanonisiert⁷⁸ und dadurch zugleich banalisiert⁷⁹. Im Hinblick auf die Entwicklung der Idee der Menschenrechte erweist sich diese Trias allerdings, wie gesehen, als alles andere als banal. Dies erschließt sich jedoch erst aus einer interkulturellen Perspektive bzw. richtiger: einer interkulturellen Vielfalt von Perspektiven. Das Potenzial zur Bewahrung und weiteren Entwicklung der Menschenrechte, das in der westlichen Kultur nach wie vor enthalten ist, läßt sich nur als ein Erbe der gesamten Menschheit auf umfassende Weise erkennen und nutzen. Der Westen, wie er sich in der Neuzeit herausgebildet hat, kann und muß sich zugestehen, daß er die Pflicht dazu und das Recht darauf

⁷⁶ Vgl. E. Riedel (wie Anm. 41), passim.

⁷⁷ Vgl. O. Höffe (wie Anm. 64), S. 54.

⁷⁸ Vgl. M. Ozouf (wie Anm. 7), S. 82.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 39 f.

besitzt, sich auch von anderen ergänzen zu lassen und zugleich anderen die Teilhabe an den eigenen Errungenschaften zu ermöglichen⁸⁰.

Die Fähigkeit des Westens, dies zu tun, zeigt sich deutlich an den NGOs («non-governmental organizations»), die sich gegenwärtig in aller Welt für die Menschenrechte engagieren. Sie sind zwar westlichen Ursprungs, haben diesen aber hinter sich gelassen und zugleich integriert. Sie sind damit zu globalen Organisationen geworden, in denen sich der überstaatliche Charakter der Menschenrechte manifestiert. Beispielsweise war es ein britischer Rechtsanwalt, der amnesty international 1961 gründete, zunächst als eine britische Institution. In den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts hatte amnesty international mit Pierre Sané einen Afrikaner als Generalsekretär und verzeichnete zunehmende Aktivitäten der außerwestlichen Mitglieder⁸¹. Derartige weltweite Netzwerke stellen den Ansatz einer neuen, zivilgesellschaftlichen Weltöffentlichkeit dar⁸², die den geeigneten Rahmen für den geschwisterlichen Menschenrechtsdialog der Weltkulturen bieten könnte.

Auch wenn, besser: gerade weil die rein neuzeitlich-westliche Entwicklungsphase der Idee der Menschenrechte an ihr Ende gekommen ist, steht diese Idee heute auf interkultureller Ebene an einem neuen Anfang. Dies trägt dazu bei, daß die innere Vielfalt und der Reichtum jener Konstellation von immer mehr Menschen erkannt und in eine menschenfreundliche Wirklichkeit umgesetzt werden kann.

⁸⁰ Vgl. Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller*, München 1993, S. 127 f.

⁸¹ Vgl. amnesty international Jahresbericht 1997, S. 581.

⁸² 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 am Main 1996, S. 192-236, dort S. 205 f.