

II. Einführung

Von der Aufklärung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Menschenrechte sind historisch erstmals in Westeuropa und Nordamerika formuliert worden und zu politischer Wirksamkeit gelangt. Dies gilt jedenfalls dann, wenn man die Menschenrechte im engeren Sinne als *politisch-rechtliche Ansprüche auf Durchsetzung gleicher Freiheit für jeden Menschen* definiert. An dieser Definition will ich mich im Folgenden orientieren. Bestimmend für das Verständnis der Menschenrechte ist demnach die Verbindung dreier Komponenten. Es sind dies: (1) der normative Universalismus, wonach die grundlegenden Rechte einem jedem Menschen aufgrund seiner inhärenten Würde zustehen; (2) eine emanzipatorische Ausrichtung auf die rechtliche Gewährleistung freier, gleichberechtigter Selbstbestimmung; schließlich (3) die Schaffung einer komplexen institutionellen Infrastruktur zur Durchsetzung der Rechte. Erst in der *Zusammensicht* dieser drei Komponenten erschließt sich das normative Profil der Menschenrechte. Für die so definierte Menschenrechtsidee gilt, dass ihr geschichtlicher Durchbruch an die großen demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich gebunden ist. (Dass in diesen ersten Formulierungen der menschenrechtliche Universalismus keineswegs konsequent zum Ausdruck kommt, sondern zum Teil dramatisch unterboten wird, sei sogleich konzidiert. Dazu Näheres weiter unten.) Zu den ersten Menschenrechtsdokumenten gehören beispielsweise die *Virginia Bill of Rights* von 1776 und die Menschen- und Bürgerrechtserklärung der Französischen Revolution vom August 1789.

Die Anerkennung der Tatsache, dass die Menschenrechte historisch zunächst in Europa und Nordamerika entstanden sind, darf nicht gleichgesetzt werden mit der Behauptung, die Menschenrechte seien das Ergebnis einer exklusiv „westlichen“ Kulturentwicklung und ergo ihrem Wesen nach „westliche Werte“. Diese Klarstellung ist mir besonders wichtig. Der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte resultiert gerade nicht aus einer angeblichen Überlegenheit der europäischen Kultur, sondern beruht auf der *inneren*

Plausibilität des Menschenrechtskonzepts selbst, das, wie sich zeigen lässt, Überzeugungskraft für Menschen aus den verschiedensten Kulturregionen der Welt entfaltet (vgl. Hutter, 114ff.). Historische Überlegungen zur Entstehung und Entwicklung dieses Konzepts dürfen deshalb nicht zu einer leitkulturellen Eingemeindung der Menschenrechtsidee führen. Eurozentrische *Copyright*-Ansprüche auf die Menschenrechte haben letztlich stets zur Folge, dass deren universalistischer Geltungsanspruch, gewollt oder ungewollt, kulturimperialistische Züge annimmt – als ginge es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 lediglich um die globale Durchsetzung spezifisch europäischer Kulturerrungenschaften oder eines westlichen *way of life*.

Wichtiger als der (partikulare) historische Ursprung der Menschenrechte in Nordamerika oder Westeuropa ist deshalb ihr *sachlicher Ursprung*. Auf welchen Problemdruck antworten die Menschenrechte? Was ist ihr Erfahrungshintergrund? Und welche Einsichten liegen den ersten Menschenrechtsforderungen zugrunde?

Menschenrechte als Antwort auf strukturelle Unrechtserfahrungen

Nach Johannes Schwartländer haben Menschenrechte ihren primären sachlichen Grund in Unrechtserfahrungen. Sie sind, genauer gesagt, eine *Antwort auf Erfahrungen strukturellen Unrechts*. Es lohnt sich, über diese These näher nachzudenken.

Unrechtserfahrungen sind nicht dasselbe wie Leidenserfahrungen. Zwar ist in jeder Unrechtserfahrung notwendig ein Leiden involviert; es gibt keine Unrechtserfahrung ohne ein Leiden, das indessen nicht unbedingt am eigenen Leib erlebt sein muss, sondern auch durch Sich-Hineinversetzen in die Bedrängnisse anderer Menschen übernommen werden kann. Unrechtserfahrungen gehen jedoch über bloßes Leiden – oder Mitleiden – hinaus, insofern sie eine spezifische *Interpretationsleistung* enthalten: Das jeweilige Leiden wird als *von Menschen verursacht* erkannt. Es ist Folge menschlichen Handelns oder Unterlassens, Ausdruck gesellschaftlicher Strukturen oder mentaler Ignoranz, es wird bewusst geschaffen oder zumindest halb bewusst bzw. unbewusst zugelassen.

Wie unterschiedlich die (direkten und indirekten) Modi menschlicher Verursachung im Einzelnen auch sein mögen – entscheidend ist die Einsicht, dass ein bestimmtes Leid jedenfalls nicht nur

schicksalhaft gegeben ist, sondern von Menschen verschuldet oder zumindest mitverschuldet wird. So wird es möglich, eine seit Menschengedenken praktizierte hierarchische Abstufung von Menschen nach Geburtsständen als *Unterdrückung* zu entlarven; eine lange Zeit als schlicht „natürlich“ angesehene fixe Rollenverteilung zwischen Frauen und Männern erweist sich als *Ausbeutungsverhältnis*; Partizipationshindernisse für Menschen mit Behinderungen werden als Ausdruck gesellschaftlicher *Vorurteile* und Ignoranzen kritisierbar; an sich vermeidbare Hungersnöte sind eben keine bloßen „Naturkatastrophen“ mehr; und auch manche Altersleiden zeigen womöglich Züge sozialer *Ausgrenzung*.

Der Schritt von der Leidenserfahrung zum Unrechtsbewusstsein ermöglicht den *Übergang von stummem Erleiden zum artikulierbaren Protest* und somit zur Veränderung. (Ob die intendierte Veränderung erfolgreich ist, hängt dann selbstverständlich von vielen weiteren Faktoren ab.) Wie schwierig indes schon dieser erste, unerlässliche Schritt sein kann, verdeutlichen aktuelle Praxisberichte aus der Beratung von Menschen, die von Zwangsverheiratung bedroht oder betroffen sind (vgl. Ter-Nedden). Manche dieser meist sehr jungen Frauen (oder gelegentlich auch Männer) haben *nicht einmal ein klares Bewusstsein des Unrechts*, das ihnen droht oder widerfährt. Natürlich leiden sie unter ihrer Situation; sie empfinden aber zugleich manchmal diffuse Schuldgefühle, weil sie den Eindruck haben, dass sie im Falle von Widerstand den Familienfrieden gefährden und elterliche Erwartungen enttäuschen. Erst wenn der Übergang vom passiven Erleiden zum Bewusstsein des widerfahrenen Unrechts geschieht – was ohne problemzentrierte Kommunikation praktisch kaum gelingen kann –, entsteht die Voraussetzung für mögliche Veränderungen der Situation.

Wo die Grenze zwischen Leidenserfahrung und Unrechtserfahrung im Einzelnen liegt, lässt sich nicht ein für alle Mal feststellen. Klar ist jedenfalls, dass keineswegs alles Leiden in Unrechtsbewusstsein überführt werden kann. (Es sei denn, es wird zur Anfrage an die Gerechtigkeit Gottes angesichts der offenkundigen Unvollkommenheit der Schöpfung – die klassische Theodizeefrage.) Es bleibt dabei, dass Menschen Krankheiten und Unfälle erleiden, durch die sie persönlich oder beruflich aus der Bahn geworfen werden können oder auch vor der Zeit aus dem Leben scheiden. Der Verlust nahe stehender Menschen gehört zu den Schicksalsschlägen, die

niemandem erspart bleiben. Kurz: Leiden gehört zur *conditio humana*. Dies zu bestreiten, wäre prometheische Vermessenheit.

Angesichts der letztlich unaufhebbaren Differenz zwischen Leiden und Unrecht stellt sich die Frage nach der Bewertung konkreter Leidenserfahrungen – d. h. nach der genauen Grenzziehung zwischen Leid und Unrecht – immer wieder aufs Neue. Oft sind die Antworten uneindeutig und umstritten. Die Frage, ob beispielsweise Arbeitslosigkeit eine Folge persönlichen Versagens oder Ausdruck ungerechter Behandlung ist oder ob man einfach „Pech gehabt“ hat, lässt sich im Einzelfall oft nur schwer beantworten. Unrechtserfahrungen sind deshalb alles anderes als trivial. Die Bestimmung der jeweiligen konkreten Grenze zwischen Leidens- und Unrechtserfahrungen bildet vielmehr *den ersten, unerlässlichen Schritt menschenrechtlicher Aufklärung*.

Hinzu kommt die Frage, ob ein konkret erlittenes Unrecht *strukturelle Gründe* hat. Nicht alle Ungerechtigkeiten sind struktureller Natur. Zum Beispiel lässt sich unfaires Verhalten innerhalb einer ehelichen Gemeinschaft in der Regel nicht mit Menschenrechtsforderungen adressieren – wohl aber gilt dies für gesellschaftliche Strukturen, die zur Folge haben, dass zwischen Frauen und Männern nach wie vor Chancenungleichheiten auf dem Arbeitsmarkt bestehen, die sich dann auch negativ im Eheleben auswirken können.

So schwierig es im Einzelnen ist, die Grenze zwischen Leidenserfahrungen und Unrechtserfahrungen zu bestimmen, so kompliziert ist es auch, die Differenz zwischen nichtstrukturellem und strukturellem Unrecht im konkreten Fall genau festzulegen. Nehmen wir an, dass die Entlassung einer Arbeitnehmerin eindeutig ungerecht ist, weil die betroffene Person sich immer hervorragend beruflich engagiert hat, so mag es gleichwohl *in concreto* schwierig sein festzustellen, ob die unverdiente Entlassung nur Ausdruck persönlicher Unfairness des Arbeitgebers ist oder ob sich darin die strukturelle Diskriminierung einer Bevölkerungsgruppe manifestiert. Es kann sein, dass eine klare Beantwortung dieser Frage nur auf der Grundlage umfangreicher statistischer Daten möglich wäre, die aktuell nicht zur Verfügung stehen.¹

Die Einsicht in etwaige strukturelle Gründe erlebten Unrechts bedeutet eine *Politisierung von Unrechtserfahrungen*. Dies ist der zweite, ebenfalls unerlässliche Schritt menschenrechtlicher Aufklärung. Auch dieser Schritt ist keineswegs trivial, weil die Grenze zwischen

strukturellem und nichtstrukturellem Unrecht in vielen Fällen eben nicht auf den ersten Blick evident sein mag, sondern umstritten bleibt.

Die Antwort der Menschenrechte

Bestehendes Unrechtsbewusstsein und seine Politisierung sind notwendige, aber noch keineswegs hinreichende Bedingungen für die Entstehung der Menschenrechte. Diese setzen neben Unrechtsbewusstsein auch eine Gerechtigkeitsidee, also ein *spezifisches Rechtsbewusstsein* voraus, das mehr ist als nur die Negation des Unrechts. Charakteristisch für die den Menschenrechten zugrunde liegende Gerechtigkeitsidee sind, wie bereits angedeutet, ihre universalistische und emanzipatorische Ausrichtung sowie der Ausbau institutioneller Durchsetzungsmechanismen. Die so umrissene Gerechtigkeitsvorstellung wiederum ist spezifisch modern. Sie geht über personale Appelle hinaus, indem sie rechtsverbindliche Ansprüche schafft, die über Gerichte und andere Institutionen wirksam durchgesetzt werden sollen, und sie unterscheidet sich von traditionellen, hierarchischen Gerechtigkeitsideen, insofern sie auf gleichberechtigte Selbst- und Mitbestimmung aller setzt.

Leitend für die Ausbildung dieser menschenrechtlichen Gerechtigkeitsidee ist die Einsicht, dass in modernen Gesellschaften der Rekurs auf traditionelle, oftmals religiös fundierte lebensweltliche Ethosformen *allein* nicht mehr ausreicht, um eine gerechte Ordnung zu schaffen. Weder lassen sich die Gefahren der Unterdrückung durch den modernen Staat und die ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel durch religiös-moralische Appelle in der Linie der vormodernen Fürstenspiegelliteratur bannen, noch reicht das traditionelle paternalistische Feudalethos dazu aus, die inhumanen Folgewirkungen des modernen Kapitalismus einzudämmen.²

Außerdem stellt sich in der modernen Gesellschaft die Aufgabe, normative Prinzipien und Institutionen des Zusammenlebens so zu formulieren und auszugestalten, dass sie dem irreversiblen *Pluralismus* der Religionen, Weltanschauungen und Lebensformen in der Gesellschaft gerecht werden können. Auch deshalb kommt der *alleinige* Rückgriff auf ein in bestimmten religiösen Traditionen oder geschlossenen kulturellen Narrationen gegründetes lebensweltliches Ethos in modernen Gesellschaften nicht in Frage; er könnte sogar zu einem Element von Ausgrenzung und Spaltung – und damit

zur Quelle neuen politischen Unrechts – werden.³ Der Menschenrechtsansatz eröffnet demgegenüber die Chance, den irreversiblen Pluralismus moderner Gesellschaften dadurch zu gestalten, dass er – gleichsam durch die Vielfalt der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Orientierungen der Menschen hindurch – die Verantwortungssubjektivität des Menschen als normativen Angelpunkt eines freiheitlichen und egalitären Rechtskonsenses begreift.

Menschenrechte bilden somit einen spezifisch *modernen Ansatz*, politische Gerechtigkeit zu artikulieren und institutionell wirksam auszugestalten. Sie orientieren sich an der Würde des Menschen, die – anders als in vormodernen Vorstellungen – nun systematisch als Anspruch auf Anerkennung der *Mündigkeit des Menschen* verstanden wird. Die Menschenrechte zielen darauf ab, die Würde eines jeden Menschen dadurch gesellschaftlich wirksam zur Geltung zu bringen, dass jedem Menschen die gleichen Grundfreiheiten rechtlich garantiert werden. Alle Menschenrechtsverbürgungen sind in diesem Sinne Manifestationen des Respekts vor der Würde des Menschen als eines zur Selbstbestimmung befähigten Subjekts; das macht ihren ethischen Gehalt als „unveräußerliche“ Rechte aus (vgl. Bielefeldt, Philosophie).

Ansätze menschenrechtlicher Aufklärung im 18. Jahrhundert

Die bisher vorgetragenen Überlegungen sollten deutlich machen, dass die Durchsetzung der Menschenrechte an anspruchsvolle Voraussetzungen gebunden ist, die in durchgreifenden gesellschaftlichen Lernprozessen erarbeitet werden müssen. Kurz: *Menschenrechte sind ohne Aufklärung nicht denkbar*. Ein solcher Aufklärungsprozess hat im Europa des 18. Jahrhunderts stattgefunden und schließlich zum ersten historischen Durchbruch der Menschenrechtsidee geführt. Es wäre ein Fehlschluss, wollte man daraus ableiten, dass die Menschenrechte entweder exklusiv an den europäischen Kulturraum gebunden wären oder nur im Zuge einer kulturellen „Verwestlichung“ der Welt eine globale Durchsetzungschance hätten. Um einem solchen, vielfach anzutreffenden kulturalistischen Fehlschluss entgegenzuwirken, habe ich Kernmomente menschenrechtlicher Aufklärung in aller gebotenen Kürze zunächst abstraktphänomenologisch bestimmt. Wenden wir uns nun einer knappen Skizze der historischen Entwicklung der Menschenrechtsidee zu.

Ein Hauptthema der Aufklärungsphilosophie des späten 17. und des 18. Jahrhunderts bildeten die gesellschaftlichen Verwerfungen durch religiösen Fanatismus und religionspolitische Fraktionsbildungen. Im Hintergrund standen die traumatisierenden Erfahrungen der Religionskriege, die die europäischen Gesellschaften im Gefolge von Reformation und Gegenreformation mehr als ein Jahrhundert lang zerrissen hatten. Die Religionskriege führten zu Massenmorden (etwa der Ermordung mehrerer tausend Protestanten allein in der „Bartholomäusnacht“ von 1572), religiösen Verreibungen und Massenfluchtbewegungen, Zwangsbekehrungen und Denunziantentum. Im Dreißigjährigen Krieg kam es zur Entvölkerung ganzer Landstriche in vielen Ländern Europas.

Die Überwindung der konfessionellen Bürgerkriege und die Etablierung einer stabilen Friedensordnung wurden vielfach zunächst von der Stärkung der politischen Macht erwartet. Am Ende des Dreißigjährigen Kriegs stand denn auch die politische Durchsetzung der modernen Souveränitätsdoktrin, philosophisch formuliert zunächst von Jean Bodin, Hugo Grotius, Baruch de Spinoza und Thomas Hobbes. Vor allem Hobbes ging dabei so weit, dass er um der Durchsetzungskraft der staatlichen Zentralgewalt willen eine totale rechtliche Abdankung der Individuen, Stände, Korporationen – kurz: der gesamten Gesellschaft – als unerlässlich aufzuweisen suchte. Er verkörperte damit die historische Verbindung von Aufklärung und Staatsabsolutismus, die ihre Plausibilität in der traumatischen Erfahrung der religiösen Bürgerkriege hatte (vgl. Kriele, 48ff.).

Das Bündnis von Aufklärung und Absolutismus konnte allerdings nicht von Dauer sein. Im Laufe der Zeit zeigte sich, dass die Konzentration allen Rechts in der staatlichen Zentralgewalt keine wirkliche Garantie vor dem Rückfall in religionspolitische Gewaltakte geben konnte. So setzte Ludwig XIV. die Konfessionskriege unter Nutzung des ihm mittlerweile verfügbaren Gewaltmonopols fort, als er das von Heinrich IV. 1598 erlassene Toleranzedikt von Nantes im Jahre 1685 aufkündigte und damit die Flucht von Hunderttausenden Hugenotten auslöste (von denen viele Aufnahme im Kurfürstentum Brandenburg fanden, vgl. Kriele 53ff.). Aber selbst wenn der vom Souverän erwartete Frieden erfolgreich zustande kam, war dies letztlich bloß ein Zwangsfrieden, erkaufte durch polizeistaatliche Kontrollpolitik und die rechtliche Entmündigung

der Bevölkerung. Der im Rahmen eines absolutistischen Staates ermöglichte *Zwangsfrieden* war eben kein Rechtsfrieden, sondern blieb bis zuletzt eine Form der Rechtlosigkeit.

Die Herausforderung bestand, systematisch gesehen, also darin, einen neuen substanziellen Rechtskonsens für die irreversibel pluralistisch gewordene Gesellschaft zu finden und auszubilden, der das Gemeinwesen einerseits vor dem Rückfall in religionspolitische Gewalt schützen und andererseits die Entmündigung durch den absolutistischen Staatsapparat überwinden konnte. Die rechtspolitischen Programmschriften der Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts sind Versuche, einen solchen neuen Rechtskonsens zu formulieren und zu begründen. Im Einzelnen gingen die Autoren dabei sehr unterschiedliche Wege.⁴

Während etwa Voltaire noch ganz der Programmatik des aufklärten Absolutismus verhaftet blieb und seine Hoffnungen auf einen durchsetzungsfähigen, gebildeten Fürsten (eine Zeitlang auf Friedrich II. von Preußen) setzte, übte – eine Generation zuvor – bereits John Locke fundamentale Kritik an der Anmaßung unumschränkter souveräner Herrschaft und postulierte die Geltung der „unveräußerlichen“ Grundrechte jedes Einzelnen auf Leben, Freiheit und Eigentum. Montesquieu trug mit seinen Beschreibungen fremder Länder und ihrer politischen Institutionen dazu bei, Vergleiche zwischen unterschiedlichen Staatsverfassungen zu ermöglichen; berühmt und für die verfassungspolitische Debatte relevant wurden seine Ausführungen über die freiheitsfördernde Funktion der Gewaltenteilung in England. Als Christian Wolf soweit ging, sogar die Gesellschaft der (nichtchristlichen) Chinesen als mögliches Vorbild für die Europäer in die Diskussion einzubringen, wurde er – unter Androhung der Todesstrafe – aus dem Preußen des pietistischen Soldatenkönigs ausgewiesen.

Moses Mendelssohn machte, unterstützt von seinem Freund Lessing, auf die Unterdrückung der (übrigens auch von den meisten Aufklärern verachteten) jüdischen Minderheit aufmerksam, die vielerorts nach wie vor auf eine Ghettoexistenz festgelegt war. Zur Überwindung der antijüdischen Diskriminierung forderte er die rechtliche Gewährleistung der Religionsfreiheit in einem religiös-weltanschaulich neutralen Staat. Condorcet gehörte zu den wenigen Schriftstellern des 18. Jahrhunderts, die auch die Geschlechterfrage kritisch thematisierten und die Ausgrenzung der Frauen aus

der Politik als sexistisches Vorurteil entlarvte. Rousseau attackierte den elitären Bildungsdünkel vieler Aufklärer und wurde damit gleichsam zum Propheten der egalitären Demokratie. Unter seinem Einfluss stand nicht zuletzt Kant, der seine praktische Philosophie der Klärung der sittlichen Autonomie widmete. Aus der jedem Menschen gleichermaßen zuzusprechenden Würde als eines sittlich autonomen Subjekts leitete er das Postulat gleicher Freiheitsrechte für alle ab.

Die europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts war alles andere als eine monolithische Bewegung. Voltaire und Rousseau hatten nichts als tiefe Verachtung füreinander übrig, und zwischen dem religiösen Agnostiker David Hume und dem frommen jüdischen Reformler Mendelssohn lagen Welten. Gleichwohl lässt sich die europäische Aufklärung insgesamt als *Prozess zunehmender Politisierung von Unrechtserfahrungen* beschreiben. In ihr artikulierte sich Widerstand gegen religiösen Fanatismus, gegen gesellschaftliche Vorurteile und gegen polizeistaatliche Willkür und die Entrechtung der Bevölkerung.

Gleichzeitig wurden von den Aufklärern Wege gesucht, wie man mit dem entstandenen Pluralismus der Gesellschaft zurende kommen konnte. Dabei wurde zusehends deutlich, dass ein substanzieller Rechtskonsens für die religiös und weltanschaulich heterogene Gesellschaft nur auf der Basis einer *Akzeptanz des Pluralismus* möglich sein konnte. Religiöse und weltanschauliche Vielfalt, dies war die entscheidende Einsicht, sollte nicht mehr als Defizit – das heißt als Aufkündigung eines religiösen Konsenses, als Gefahr von Abwechslertum oder Sektierertum – unter Verdacht gestellt werden, sondern Anerkennung als Manifestation menschlicher Würde und Freiheit finden.

Die Forderung nach Anerkennung des entstandenen Pluralismus ging über die Toleranzpolitik des aufgeklärten Absolutismus weit hinaus. Denn sie zielte nicht mehr nur auf die Duldung konfessioneller Abweichungen von der herrschenden Norm, sondern erhob die gleiche Freiheit aller zum Angelpunkt eines neuen normativen Bewusstseins. In den Beratungen über die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution gab Graf Mirabeau in diesem Sinne zu bedenken: „Das Vorhandensein einer Autorität, die die Macht hat zu tolerieren, ist ein Verstoß gegen die Gedankenfreiheit, und zwar gerade dadurch, dass sie tolerieren und genauso nicht to-

lerieren könnte“ (zit. n. Schnur, 121). Nicht mehr vom Herrscher gnädig gewährte Toleranz, sondern die *Anerkennung der Würde und Freiheit nach Maßgabe allgemeiner Gleichberechtigung* sollte fortan die normative Grundstruktur einer menschenrechtlichen Gesellschaftsordnung bilden.

Menschenrechtserklärungen im Kontext der demokratischen Revolutionen

Dass menschenrechtliche Ideen und Forderungen in den demokratischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts politisch wirksam werden konnten, war natürlich nicht nur der geistigen Vorarbeit der Aufklärung zu danken, sondern hing von weiteren Faktoren und – wie fast alle geschichtlichen Durchbrüche – auch von manchen Zufällen ab (zum Folgenden vgl. Hutter, 45ff.). In den Siedlerkolonien Neuenglands, die sich gegen die Bevormundung durch das Mutterland wehrten, ging es anfangs überhaupt nicht um die Durchsetzung universaler Menschenrechte, sondern um die konkreten politischen Mitwirkungsrechte der Siedler als englische Untertanen (*no taxation without representation*). Als der Konflikt schließlich zum Krieg um die Unabhängigkeit von England eskalierte, konnte man die politischen Forderungen fortan nicht mehr unter Berufung auf etabliertes englisches Recht vortragen, sondern sah sich gezwungen, sie in einem weiter gefassten Rahmen zu artikulieren. Aus dem Kampf um englische Untertanenrechte ergab sich somit eine ungeplante Dynamik in Richtung der Proklamierung allgemeiner Menschenrechte. Dass sich auf die Formel der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, wonach „alle Menschen vom Schöpfer gleich geschaffen und mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind“, in Zukunft auch die aus Afrika verschleppten Sklaven sowie die von Ausrottung bedrohte Urbevölkerung wenden berufen können, wurde zunächst kaum bedacht.

Die amerikanische Revolution übte eine starke Faszination auf viele freiheitlich gesonnene Menschen in Europa aus. Unmittelbare Auswirkungen hatte sie im revolutionären Frankreich. Die Menschen- und Bürgerrechtserklärung vom August 1789 ist nachweislich direkt von amerikanischen Vorbildern geprägt. Auch die Demokraten im Frankfurter Paulskirchenparlament von 1848 orientierten sich in ihren politischen Vorstellungen sehr an Amerika.

Zum Fortgang der menschenrechtlichen Lerngeschichte

Viele ideengeschichtliche Darstellungen zur Entwicklung der Menschenrechte vermitteln den Eindruck, als sei – von dramatischen Rückfällen wie dem Nationalsozialismus einmal abgesehen – menschenrechtliches Gedankengut in Europa seit der Französischen Revolution im Prinzip dauerhaft etabliert worden. Zu kurz kommt dabei die Tatsache, dass die Menschenrechte in Europa auch in der Folgezeit noch lange grundsätzlich umstritten blieben.

Eine erste systematische Menschenrechtskritik setzte bereits mit Edmund Burkes Abhandlung zur Französischen Revolution (1790) und den Kampfschriften der katholischen Gegenrevolution ein. Darin wurden die Menschenrechte als eine abstrakte rationalistische Konstruktion dargestellt, durch die alle historisch gewachsenen Rechte bedroht seien – mit den Folgen gesellschaftlicher Nivellierung und kultureller Barbarei. Ähnlich skeptische Gedanken äußerten im 19. Jahrhundert auch Hegel, Schopenhauer, Nietzsche und viele andere Philosophen. Zu den entschiedensten Gegnern der Menschenrechte in Europa zählten bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht zuletzt die christlichen Kirchen. Die Katholische Kirche machte offiziell erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) ihren Frieden mit der Religionsfreiheit, die in mehreren päpstlichen Dokumenten des 19. Jahrhunderts als Weg in den Atheismus und in religiöse Beliebigkeit verurteilt worden war (vgl. Heimbach-Steins, 26ff.).

In vielen ideengeschichtlichen Darstellungen kommen die prinzipiellen *Vorbehalte und Widerstände*, die lange Zeit in Europa gegen die Menschenrechte vorgebracht worden waren, allenfalls am Rande vor. Auch sie gehören aber zur westlichen Ideengeschichte der Menschenrechte. Vergewärtigt man sich die heftigen politischen Konflikte, die auf dem Wege der Anerkennung von Menschenrechten auch in Europa notwendig waren (und sind), wird deutlich, dass die Geschichte der Menschenrechte nicht angemessen als organische „Entfaltung“ eines in den Grunddokumenten des Abendlands gleichsam schon angelegten kulturellen Potenzials verstanden werden kann. Vielmehr handelt es sich bei der Erarbeitung der Menschenrechte um eine *komplizierte Lerngeschichte*, die im Übrigen auch im Westen nicht abgeschlossen ist.

Wesentlich unabgeschlossen ist diese Lerngeschichte nicht zuletzt auch deshalb, weil die Menschenrechte nicht nur immer wieder auf

grundsätzliche Vorbehalte oder inhaltlichen Widerstand stießen, sondern der menschenrechtliche Universalismus darüber hinaus schon in den historisch maßgeblichen Formulierungen der Menschenrechte selbst unterboten wurde. Die einschlägigen amerikanischen und französischen Dokumente aus dem 18. Jahrhundert sind ja bereits insofern doppelbödig, als sich die *rights of man* bzw. die *droits de l'homme* sowohl als „Menschenrechte“ wie als „Männerrechte“ übersetzen lassen. Fest steht jedenfalls, dass das abstrakte Subjekt der Menschenrechte zumindest faktisch als Mann imaginiert wurde und, abgesehen von seinen geschlechtsspezifischen Zügen, wohl auch mit anderen partikularen Eigenschaften – Bildungsstand, Herkunft, Hautfarbe – imprägniert war. Die Geschichte der Menschenrechte ist von Anfang an durch diesen fundamentalen Widerspruch gekennzeichnet. Es handelt sich um einen Widerspruch nicht nur zwischen Anspruch und Wirklichkeit, sondern um *eine Spannung auf der Ebene der Formulierung des Anspruchs* selbst, dessen universalistische Komponente faktisch nie frei von partikularistischer Kontaminierung war.⁵

Das Aufdecken dieses Widerspruchs konnte indes zum Anlass für eine kritische Weiterentwicklung der Menschenrechte werden. Paradigmatisch dafür ist die Frauen-Menschenrechtserklärung, die Olympe de Gouges 1791 veröffentlichte. Der Titel *Declaration des droits de la femme et de la citoyenne* lässt die polemische Stoßrichtung gegen die androzentrische Erklärung von 1789 erkennen.⁶ Dieser Titel täuscht zugleich aber. Denn tatsächlich ging es der Verfasserin nicht um das frauenzentrierte Gegenstück zur Männer-Menschenrechtserklärung, sondern darum, *gleiche Rechte für Frauen und Männer* zu verwirklichen. Sie nahm den menschenrechtlichen Universalismus also weit konsequenter ernst, als dies bei den Verfassern der 1789er-Erklärung der Fall war.

Auch der schreiende Widerspruch, der darin bestand, dass etliche *founding fathers* der verschiedenen amerikanischen Menschenrechtserklärungen gleichzeitig Sklaven besaßen, wurde schon im 18. Jahrhundert kritisch thematisiert. So führte ein Gerichtsurteil, das der Sklave Quok Walker im Jahre 1781 unter Berufung auf die *Bill of Rights of Massachusetts* angestrengt hatte, kurz darauf zur Abschaffung der Sklaverei in diesem Bundesstaat. Infolge der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution begann 1791 der Befreiungskampf afrikanischer Sklaven in der französischen

Überseekolonie Saint Domingue, wo 1804 die freie Republik Haiti proklamiert wurde (vgl. Bielefeldt, Apologetik).

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gewann die Forderung sozialer Rechte durch die gewerkschaftliche Arbeiterbewegung immer mehr an Bedeutung. Die bürgerlichen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts waren noch von der Erwartung geprägt gewesen, die Abschaffung von Zunftzwang und anderen feudalen Beschränkungen würde eine Gesellschaft vieler Kleinunternehmer freisetzen, zu der ein jeder mit etwas Fleiß und Glück Zugang haben könnte. Angesichts der Verschärfungen sozialer Ungleichheit und Abhängigkeit im Gefolge der industriellen Revolution hatten sich solche Vorstellungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts längst als illusionär erwiesen. In der Französischen Februarrevolution von 1848 wurden erstmals Forderungen nach einem Recht auf Arbeit und anderen sozialen Rechten laut und menschenrechtlich kodifiziert.⁷

Die Frauenrechtsbewegung, die Bestrebungen zur Abschaffung der Sklaverei und die Arbeiterbewegungen mit ihren Forderungen sozialer Menschenrechte bieten lediglich *Beispiele*, an denen sich illustrieren lässt, wie die Menschenrechte durch kritische Aufdeckung partikularistischer *biases* in den bis dato bestehenden Menschenrechtserklärungen weiterentwickelt worden ist. Dieser kritische Prozess geht auch heute weiter. Man denke etwa an die Dekonstruktion der heterosexuellen Norm durch die LGBT-Bewegung (*lesbians, gays, bisexuals and transsexuals*), die das – auch in vielen Menschenrechtsdokumenten vorausgesetzte – traditionelle Familienverständnis mit seinen Verengungen überwinden möchte, oder an die von Behindertenverbänden vorgebrachte Kritik an Ausgrenzungen, die durch ideologische Formen gesellschaftlicher Gesundheitsfixierung entstehen können. Auch die *postcolonial studies* mit ihrer Dekonstruktion eurozentrischer Verengungen des herrschenden Menschenrechtsdiskurses tragen zur Weiterentwicklung der Menschenrechte bei. Der menschenrechtliche Universalismus bleibt letztlich uneingelöst. Genauer gesagt: Er kann nur durch die Aufdeckung alter und neuer gesellschaftlicher Ausschlussmechanismen in Lernprozessen sukzessive, aber wohl nie vollständig, eingelöst werden.

Die Allgemeine Erklärung von 1948

Innerhalb der un abgeschlossenen Lerngeschichte, als die die Entwicklung der Menschenrechte sich insgesamt begreifen lässt, markiert die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 eine wichtige Zäsur (vgl. z. B. amnesty international). Natürlich handelt es sich auch bei ihr um ein historisches Dokument, in dem wir – 60 Jahre später – manches vermissen. Der in Artikel 1 beschworene „Geist der Brüderlichkeit“ klingt mittlerweile altmodisch. Man würde heute gewiss auf einer geschlechtsneutralen Formulierung bestehen und darüber hinaus vielleicht ganz auf die Familienmetaphorik verzichten und stattdessen zurückhaltender von „Solidarität“ sprechen. Das Diskriminierungsverbot in Artikel 2 enthält nicht ausdrücklich die Merkmale Behinderung, Alter und Geschlecht, über die erst in den letzten zwei Jahrzehnten international intensiver debattiert wird. Die in Artikel 1 verwendete Metapher der „angeborenen Rechte“ mutet angesichts der mittlerweile immens vorangeschrittenen Möglichkeiten des manipulativen Eingreifens in vorgeburtliches Leben naiv an. Gemeint ist damit, dass die Menschenrechte jedem Menschen aufgrund seines Menschseins zukommen. Dies ist in der Sache nach wie vor richtig. Bei der Darlegung dieser Einsicht würde man heute andere Formulierungen wählen.

Die historischen Umstände, unter denen die Erklärung erarbeitet wurde, waren keineswegs frei von Widersprüchen. Der Hauptwiderspruch bestand zweifellos darin, dass sich große Teile Asiens und praktisch das gesamte subsaharische Afrika noch unter europäischer Kolonialherrschaft befanden und die entsprechenden Länder nicht Mitglieder der Vereinten Nationen waren. Von jenem grundlegenden Widerspruch, der die Menschenrechtsgeschichte von Anfang an kennzeichnet – nämlich dass allgemeine Menschenrechte faktisch unter Ausschluss großer Gruppen von Menschen formuliert wurden – ist also auch die Erklärung von 1948 nicht verschont geblieben. Wie zuvor konnte dieser Widerspruch indes zum Katalysator einer kritischen Weiterentwicklung der Menschenrechte werden. Tatsächlich spielte die Berufung auf universale Menschenrechte in den antikolonialen politischen Bewegungen eine wichtige Rolle, und manche der neu entstandenen Staaten übernahmen einen Verweis auf die Allgemeine Erklärung von 1948 in ihre Verfassungsordnungen.

Auch wenn die Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen somit keine „Stunde Null“ für die internationale Menschenrechtentwicklung darstellt, ist und bleibt sie freilich ein historisches Dokument von überragender Bedeutung. Drei Aspekte möchte ich hervorheben.

Zum ersten repräsentiert diese Erklärung eine gewachsene *Ein-sicht in die Unumgänglichkeit einer menschenrechtlichen Rahmenordnung für die Welt*. Dahinter steht die weltweite moralische Erschütterung durch die beiden Weltkriege, den modernen Staatstotalitarismus und vor allem das nationalsozialistische Terrorregime und den von ihm durchgeführten Völkermord an den europäischen Juden. In der Präambel der Erklärung ist von „Akten der Barbarei“ die Rede, „die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen“. Der Schock der Megaverbrechen des 20. Jahrhunderts hat wesentlich dazu beigetragen, dass zum Beispiel auch die christlichen Kirchen ihre bis dato oft eher von Skepsis geprägte Haltung gegenüber den Menschenrechten grundlegend revidiert haben und sich seitdem aktiv zugunsten der Menschenrechte einsetzen. Allen Widersprüchen zum Trotz wird in der Erklärung erstmals ein weltweiter internationaler, interkultureller und interreligiöser Konsens über die Menschenrechte greifbar. Deshalb spielt die Erklärung bis heute eine herausragende Rolle für das Selbstverständnis nichtstaatlicher Menschenrechtsorganisationen wie *amnesty international*. Sie ist nach wie vor auch das zentrale Referenzdokument in der Menschenrechtsbildung. Dass der 10. Dezember weltweit als „Tag der Menschenrechte“ begangen wird, ist also berechtigt.

Zum zweiten bildet die Allgemeine Erklärung den *Auftakt für die rechtsverbindliche Verankerung der Menschenrechte im internationalen Recht*. Das neuzeitliche Völkerrecht war bis dahin, anders als der deutsche Begriff dies nahe legt, fast ausschließlich ein Recht souveräner Staaten gewesen, die ihre äußeren Angelegenheiten rechtlich untereinander geregelt und sich zugleich eine äußere Einmischung in ihre „inneren Angelegenheiten“ verboten hatten. Diese Ordnung ist durch die Aufnahme der Menschenrechte gründlich verändert worden. Im Gefolge der Allgemeinen Erklärung ist eine komplexe Struktur menschenrechtlicher Normen und Institutionen auf globaler, aber auch auf regionaler Ebene entstanden. Das Mutterdokument, auf das sich die meisten rechtsverbindlichen Menschenrechtskonventionen ausdrücklich beziehen, ist die Allgemeine Erklärung von 1948.

Wie jeder weiß, finden Menschenrechtsverletzungen auch heute noch in vielen Staaten der Welt in massiver Form statt. Und es gibt – zum Beispiel im Kontext des Kampfes gegen den Terrorismus – auch international Rückschritte und neue Gefährdungen. Gleichwohl kann heute niemand mehr vertreten, Menschenrechte seien eine „innere Angelegenheit“ einzelner Staaten, die den Rest der Welt nichts angingen. Die Einhaltung der Menschenrechte wird von internationalen unabhängigen Fachgremien geprüft, und Menschenrechtsverletzungen werden in internationalen Konferenzen besprochen. Sofern dies – wie man leider feststellen muss – oft nur halbherzig und inkonsequent geschieht, können nichtstaatliche Menschenrechtsorganisationen aktiv werden, die die Staaten zu mehr Engagement und Glaubwürdigkeit bei der Durchsetzung der Menschenrechte antreiben.

Schließlich hat die Allgemeine Erklärung von 1948 ihre Bedeutung auch darin, dass sie für einen *ganzheitlichen Ansatz* steht, in dem bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Menschenrechte einander ergänzen. Gerade die Vielfalt völkerrechtlicher Spezialkonventionen, die sich mit wichtigen Einzelfragen wie zum Beispiel der Abschaffung von Rassismus oder Sexismus oder der Ächtung und Überwindung von Folter beschäftigen, macht den Rückbezug auf ein sie verbindendes „Mutterdokument“ notwendig. Andernfalls droht die Gefahr einer Fragmentierung der Menschenrechte, deren vielfältige Spezialverbürgungen mittlerweile nur noch von Fachleuten überschaut werden können. Der Erklärung von 1948 kommt diese *unverzichtbare integrierende Funktion* zu, und nur sie kann diese Funktion erfüllen. Die Eingangsworte der Präambel, dass „die Anerkennung der innewohnenden Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der menschlichen Familie die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ bildet, sind in die meisten internationalen Menschenrechtskonventionen wörtlich übernommen worden. In leicht modifizierter Form finden sie sich übrigens auch in Artikel 1 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland wieder, das unter dem Eindruck eines menschenrechtlichen Neuanfangs der internationalen Beziehungen entstanden ist.

Abschlussbemerkungen

„Von der Aufklärung zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ – so lautet der Titel des vorliegenden Aufsatzes. Es sollte deutlich geworden sein, dass damit keine schlichte zeitliche Sequenz gemeint ist. Der Lernprozess menschenrechtlicher Aufklärung ist mit der Allgemeinen Erklärung von 1948 nicht beendet, sondern geht weiter. Genau genommen muss dabei jeder einzelne Schritt immer wieder aufs Neue geschehen: Die Artikulation gesellschaftlicher Unrechtserfahrungen ist angesichts der Beschwörung neuer quasi-natürlicher Schicksalsmächte („Globalisierung“, „Standortwettbewerb“, „Sachzwänge“ aller Art) genauso erforderlich wie ihre Politisierung durch zivilgesellschaftliche Mobilisierung. Die emanzipatorische Orientierung der Menschenrechte bleibt Gegenstand einer Menschenrechtsbildung, die den Anspruch auf Selbstbestimmung und Gleichberechtigung als praktisches *Empowerment* erfahrbar machen will. Und auch der normative Universalismus der Menschenrechte muss – zum Beispiel gegen deren eurozentrische Vereinnahmung in eine partikuläre „Leitkultur“ – immer wieder aufs Neue geklärt und verteidigt werden (dazu Bielefeldt, Einwanderungsgesellschaft).

Menschenrechte sind ohne Aufklärung nicht denkbar. Von den Menschenrechten her verstanden, ist die Aufklärung dabei nicht eine kulturelle Errungenschaft, auf die man lediglich selbstbewusst oder gar selbstgerecht zurückschauen kann. Vielmehr handelt es sich um eine Lerngeschichte, die unabgeschlossen bleibt – auch im „aufgeklärten“ Europa.

Literaturhinweise

- R. *Afshari*: An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights, in: Human Rights Quarterly 16 (1994), S. 235-276;
amnesty international (Hg.): Menschenrechte im Umbruch. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Neuwied 1998;
H. *Bielefeldt*: Philosophie der Menschenrechte, Darmstadt 1998;
H. *Bielefeldt*: Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007;
H. *Bielefeldt*: Zwischen Apologetik und Kritik: Sklaverei als Thema in der europäischen Geistesgeschichte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2008, S. 23-32;
U. *Gerhard*: Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht, München 1990;
W. *Heidelmeyer* (Hg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn, 31982;

M. *Heimbach-Steins*: Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz 2001;
 F.-J. *Hutter*: No rights. Menschenrechte als Fundament einer funktionierenden Weltordnung, Berlin 2003;
 M. *Kriele*: Einführung in die Staatslehre, Opladen 31988;
 R. *Schnur* (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 21974;
 J. *Schwartländer* (Hg.): Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978;
 C. *Ter-Nedden*: Zwangsverheiratung: Erfahrungen in der praktischen Unterstützung Betroffener und Empfehlungen für Politik und Verwaltung, in: Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.): Zwangsverheiratung in Deutschland. Konzeption und Redaktion: Deutsches Institut für Menschenrechte, Baden-Baden 2007, S. 348-374;
 B. *Waldenfels*: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2006.

¹ Die staatliche Verpflichtung, desaggregierte Daten zur Identifikation struktureller und indirekter Diskriminierungen zu erheben, ist von den für die Überwachung der unterschiedlichen Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen zuständigen Fachausschüssen immer wieder betont worden.

² In diesem Sinne versteht Reza Afshari die Menschenrechte „as a response to the almost universality of the modern state as a globally convergent mode of governance. [...] Although [human rights] originated in the West, their particular substantive foundation belongs to a moral vision that was the result of accumulated experiences in dealing with the abuses of the modern state and market economies“ (Afshari, 248).

³ Ein Beispiel: Während sich der Dominikanerbischof Bartholomé de Las Casas in seinem Kampf für das Lebensrecht der Indios im 16. Jahrhundert noch auf die Lehre des im katholischen Spanien autoritativ geltenden Thomas von Aquin berufen konnte, erweist sich eine solche Argumentation zweihundert Jahre später in den konfessionell immer mehr durchmischten Staaten als schwierig, ja als gefährlich, weil sie – gewollt oder ungewollt – die protestantischen oder sonstigen nichtkatholischen Bevölkerungsgruppen ausschließen würde.

⁴ Hinweise auf die Quellentexte der im Folgenden nur kursorisch angesprochenen Aufklärungsphilosophen würden den Rahmen der vorliegenden Darstellung sprengen. Generell verwiesen sei auf Bielefeldt, Philosophie.

⁵ Vgl. Waldenfels,113: „Schön wäre es, wenn ‚der Mensch‘ mit eigener Stimme spräche. Doch die Erfahrungen der Interkulturalität lehren uns nur zu gut, dass hinter einer solchen Stimme stets eine bestimmte Instanz steckt, die sotto voce für ‚den Menschen‘ spricht, ohne ihn in seiner Allgemeinheit verkörpern zu können. Und oft verbirgt sich hinter der Präntation auf Allgemeinheit ein hierarchisches Gefälle...“.

⁶ Abgedruckt ist die Erklärung der Olympe de Gouges – in Gegenüberstellung zur „offiziellen“ Menschenrechtserklärung der Revolution von 1789 – im Anhang der Studie von Gerhard, 263ff.

⁷ Vgl. Artikel 13 der Französischen Revolutionsverfassung von 1848: „Die Verfassung garantiert den Bürgern die Freiheit der Arbeit und des Gewerbes. Die Gesellschaft begünstigt und ermutigt die Entwicklung der Arbeit durch freien Elementarunterricht, Berufserziehung, Gleichheit der Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, die Einrichtungen der Fürsorge und des Kredits, die landwirtschaftlichen Einrichtungen, freiwilligen Gesellschaften und Staatseinrichtungen, Departements und Gemeinden, die öffentlichen Arbeiten, die geeignet sind, Arbeitslose zu beschäftigen; sie gewährt verlassenem Kindern sowie Kranken und mittellosen Alten, die ihre Familien nicht unterhalten können, Hilfe“ (zitiert nach Heidemeyer, 74f.).