

# I. Zwischen Theorie und Praxis – Menschenrechte

---

Ungeachtet vieler kritischer Stimmen angesichts des nur schwer messbaren Erfolgs einer aktiven Menschenrechtspolitik dürfen die Menschenrechte als ein weltweites Megathema gelten: Die Rate akademisch-wissenschaftlicher Diskurse zum Thema, aber ebenso die Zahl an Verständigungen in Recht, Politik und Wirtschaft sowie Debatten des Feuilletons, die menschenrechtliche Aspekte aufweisen und explizit thematisieren, nimmt seit mehreren Dekaden exponentiell zu. Markiert und befeuert wird diese Entwicklung durch politische Zäsuren wie die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948), die beiden großen UN-Menschenrechtspakte, welche den entscheidenden Schritt auf dem Weg der völkerrechtlichen Positivierung der Menschenrechtserklärung bilden (1966), die Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) mit ihren menschenrechtlich inspirierten Schlussdokumenten von Helsinki sowie die Weltmenschenerichtskonferenz der Vereinten Nationen von Wien im Jahr 1993, welche Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte als politische Zielvorgaben beschreibt. Nochmals beschleunigt wird der Trend einer zunehmenden Zentralstellung des Menschenrechtsthemas durch das Ende des Kalten Krieges. Nach dem Wegfall bisheriger Leitideologien füllen die Menschenrechte eine Leerstelle – zumindest erhoffen sich viele dies und sorgen für eine bis dahin ungekannte Konjunktur gesellschaftspolitischer Auseinandersetzungen, die entlang menschenrechtlicher Kriterien geführt werden.<sup>5</sup>

Das Menschenrechtsthema entfaltet aber nicht nur diskursprägenden Einfluss, sondern stimuliert auch zu politischen und zivilgesellschaftlichen Institutionenbildungen: Zahlreiche Nichtregierungsorganisationen gründen sich in den 1990er-Jahren, ebenso das deutsche „Forum Menschenrechte“ als organisatorische Plattform von über fünfzig Organisationen, die menschenrechtliche Aktivitäten in ihrem

---

5 Vgl. Matthias König, *Menschenrechte*, Campus: Göttingen, 2005.

Portfolio tragen oder sich sogar ausschließlich als Menschenrechtsorganisationen verstehen; auf Beschluss des Deutschen Bundestags wird im Jahr 2001 das „Deutsche Institut für Menschenrechte“ gegründet und erfährt seitdem eine für andere, mehrheitlich staatlich finanzierte Einrichtungen nicht vorstellbare Expansion seines Budgets<sup>6</sup>; auf europäischer Ebene wird eine „Europäische Grundrechteagentur“ eingerichtet, auf internationalem Niveau der seit 2003 arbeitende Internationale Strafgerichtshof in Den Haag sowie das Hochkommissariat der Vereinten Nationen für Menschenrechte, dessen Aktivitäten zunehmend in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung treten und in den Debatten zu Fragen der internationalen Politik nicht mehr so leichtfertig ignoriert werden können, wie dies noch vor kurzem der Fall war.

## 1. WIE ÜBER DIE MENSCHENRECHTE REDEN?

Aus der auf so vielen Feldern parallel feststellbaren Konjunktur des Themas darf aber nicht geschlossen werden, der Gegenstand würde hinsichtlich seiner semantischen Gehalte konsensuell diskutiert werden oder könne gar ein abgestimmtes praktisches Handeln initiiieren. Es ist strittig, welchen Schutzbereich die Menschenrechte im Einzelnen definieren, welche institutionellen Maßnahmen erforderlich sind, um den Schutzanspruch zu garantieren, und welche Verfahren am besten geeignet sind, um bei der Vielfalt der betroffenen Akteure und Sachfragen zu praktisch tragfähigen Lösungen zu kommen. In der Regel befördern solche Auseinandersetzungen notwendige Klärungen, die in der Natur der Sache liegen. Die Menschenrechte zielen auf eine Veränderung historisch-sozialer Kontexte menschlicher Existenz; eine je neue Implementierung des emanzipatorischen Freiheitsanliegens, das sie sachlich transportieren, macht Kontextualisierungen notwendig. Die Auseinandersetzung um den angemessenen Weg ihrer Einpassung in solche Kontexte bildet eine unverzichtbare Etappe des Wirksam-Werdens von Menschenrechten.

Nicht der Streit in der Sache ist es jedoch, der hier interessiert. Es sollen vielmehr die Dissonanzen zum politischen Status der Menschenrechte an sich betrachtet werden. Sie lassen sich nicht entlang einer Trennung in politisch-praktischen Umgang einerseits und theoretisch-wissenschaftliche Befassung mit den Menschenrechten andererseits wiederfinden, sondern begegnen quer zu solchen Einordnungen. Entscheidend ist jeweils die Zuordnung von menschenrechtlichem Anspruch und seiner Begründung, oder, anders formuliert, zwischen Theorie und Praxis der

---

6 Vgl. Frauke Seidensticker, „Das Deutsche Institut für Menschenrechte – Der Aufbau einer nationalen Menschenrechtsinstitution in Deutschland“, in: *Jahrbuch Menschenrechte 2004*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 2003, 312–315.

Menschenrechte. Damit ist die Fragestellung dieses Buches unmittelbar berührt. Ein Blick auf paradigmatische Modelle der Rede über die Menschenrechte vor dem Hintergrund des Theorie-Praxis-Zusammenhangs soll es erleichtern, die hermeneutische Option mitzuvollziehen, die im Anschluss daran vorgeschlagen wird.

## **1.1 Das Quid-pro-quo praktischer Menschenrechtsarbeit**

Die Menschenrechte gehören heute zu den wichtigsten Triebfedern zivilgesellschaftlichen Engagements. Während die sogenannten „Neuen Sozialen Bewegungen“ der 1970er- und 1980er-Jahre ihre Anliegen zumeist noch im Modus des öffentlichkeitswirksamen Protestes intonierten, entwickelte sich in den beiden darauffolgenden Dekaden ein Aktionstypus, der präziser nach Schnittstellen suchte, an denen bestimmte Ziele in die etablierten gesellschaftlich-politischen Vollzüge hineinvermittelt werden können. Mit den Menschenrechten schien ein beinahe ideales Instrument dafür gefunden. Der materielle Rechtsstaat, dessen Rechtsordnung den Werten von Freiheit und Gleichheit zu folgen hat, bietet die Gewähr, dass Interessen, die in Form und Sprache menschenrechtlicher Ansprüche vorgebracht werden, systematische Berücksichtigung finden müssen und von Politik und Recht nicht leichtfertig übergangen werden können.

Diese Lage ist zugleich verantwortlich für die spezifische Form menschenrechtlicher Rede, wie sie von Organisationen der Zivilgesellschaft praktiziert wird. Deren Handeln folgt einem Imperativ zur praktischen Implementierung und Operationalisierung. Ob im Kampagnenstil agiert wird oder die Ziele in Form diskreter Lobbyings vertreten werden, macht dabei keinen Unterschied. Die Akteure der Menschenrechtsarbeit bringen ihre Positionen in die Entscheidungs- und Gestaltungsprozesse von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft mit der Maßgabe ein, unmittelbare und praktische Veränderungen zu bewirken. Ein bestimmtes Umsetzungsparadigma steht Pate beim Umgang mit den Menschenrechten. Sichtbar wird dies in der Regel an der Sprache.

Das „Forum Menschenrechte“, eine nationale Plattform verschiedener Menschenrechtsorganisationen, legte zur Hälfte der 17. Legislaturperiode des Deutschen Bundestags im Herbst 2011 eine „Halbzeitbilanz“ vor. Mit dem Obertitel („Für eine transparente und glaubwürdige Menschenrechtspolitik“) wird insinuiert, man würde genau wissen, was eine „transparente Menschenrechtspolitik“ ausmacht. Die politischen Instanzen werden mit der Forderung belegt, ein stabiles Set menschenrechtlicher Forderungen „umzusetzen“; die Eindeutigkeit der Forderung trägt dazu bei, die politische Instanz als ein frontales Gegenüber zu konstituieren. Das Handeln von Regierung und Parlament wird ohne weiteres als „weder einheitlich noch schlüssig“

gekennzeichnet.<sup>7</sup> Erforderlich seien hingegen klare „Strategien zur Durchsetzung der Menschenrechte“, wie Volkmar Deile, ehemaliger Generalsekretär der deutschen Sektion von amnesty international, es ausdrückt.<sup>8</sup>

Auch in der politikwissenschaftlichen Forschung zu den Menschenrechten begegnet man einer ähnlichen Logik. Ohne methodologische Reflexion zu den Vorannahmen der beanspruchten Position geht Silke Voß in ihrer Studie über die menschenrechtspolitischen Tätigkeiten des Deutschen Bundestags von einem substantiellen Ideal der Menschenrechte aus, welches im Raum der Politik umzusetzen sei: „Auch die neue Bundesregierung wird sich im Parlament kritische Fragen gefallen lassen müssen, was sie dazu beträgt, um [den] idealen Vorstellungen näher zu kommen.“<sup>9</sup> In einer solchen Optik besteht die Zuordnung von Politik und Moral aus einem linearen Abbildungsverhältnis, das der Maxime folgt: „Was moralisch richtig ist, kann politisch nicht einfach falsch sein.“<sup>10</sup> Auslegungs- und Anpassungsfragen werden zu nebengeordneten Aspekten; Disput in der Sache, das heißt eine Auseinandersetzung, ob bestimmte Ansprüche überhaupt als legitime menschenrechtliche Schutzzüge gelten können, ist im Grunde nicht vorgesehen. Eine platonisch anmutende Urbild-Abbild-Logik führt allerdings dazu, die Ebene des Politischen latent abzuwerten. Wo es nur um eine „Umsetzung“ oder die „weltweite Verwirklichung“<sup>11</sup> einer offenbar anderswo abschließend definierten Angelegenheit geht, wird keine große Bereitschaft vorhanden sein, dem Momentum der Anwendung größere Bedeutung bei der Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Sache selbst einzuräumen.

Es wäre unangemessen, sich auf herablassende Art über Redeweisen zu mokieren, die ihre Form den Zwängen und Gesetzmäßigkeiten alltäglicher Praxis schulden. Akteure der Menschenrechtsarbeit stehen im politischen Krätfeld und damit unter einem hohen Druck, ihre prekäre strategische Position zu stabilisieren. Gegenüber den machtvollen Apparaten staatlicher Exekutive können sie nur die machtarme

---

7 Hier und zuvor: Forum Menschenrechte (Hg.), *Für eine transparente und glaubwürdige Menschenrechtspolitik. Halbzeitbilanz der Menschenrechtspolitik der Bundesregierung in der 17. Legislaturperiode (Dezember 2011)*, verfügbar unter: <http://www.forum-menschenrechte.de/1/aktuelles/stellungnahmen/dezember-2011-fr-eine-transparente-und-glaubwuerdige-menschenrechtspolitik.html> (zuletzt aufgerufen am 26.01.2012).

8 Volkmar Deile, „Strategien zur Durchsetzung der Menschenrechte – die Perspektive von amnesty international“, in: Klaus Dicke, Michael Edinger u. Oliver Lembcke (Hg.), *Menschenrechte und Entwicklung*, Duncker und Humblot: Berlin, 1997, 145–156, hier: 150.

9 Silke Voß, *Parlamentarische Menschenrechtspolitik. Die Behandlung internationaler Menschenrechtsfragen im Deutschen Bundestag unter besonderer Berücksichtigung des Unterausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe (1972–1998)*, Droste: Düsseldorf, 2000, 281.

10 Ebd., 282. So zitiert Voß als Resümee ihrer Studie Volkmar Deile.

11 Ebd., 282.

Logik moralischer Überzeugung ins Spiel bringen. Dass sie dies mit möglichst fugen-dichter Rollenprosa und ohne den Anschein grundsätzlicher Fraglichkeiten oder gar Zweifel in der Sache tun, ist nachvollziehbar. Die eigene politische Position in den engen und umkämpften Räumen, die überhaupt für erfolgreiches Lobbying zur Ver-fügung stehen, zu behaupten und gegebenenfalls durchzusetzen, führt dabei zu einer Komplexitätsreduktion. Der Sache nach bleibt dies problematisch, im Blick auf den Funktionszusammenhang zivilgesellschaftlicher Menschenrechtsarbeit aber ist ein solches Quid-pro-quo verständlich: Der Rollenzwang, im politischen Spiel bestehen zu müssen, verleitet dazu, ein unsicheres Wissen als ein eindeutiges zu behaupten. Alles andere wäre politisch unklug. Unbesehen wird damit allerdings eine episte-mologische Option zur Natur der Menschenrechte transportiert, die ansonsten in ganz anderen Kontexten beheimatet ist, etwa innerhalb eines auf historische Kon-tingenzen hin kaum flexiblen christlichen Naturrechts. Die Maxime praktischer Menschenrechtsarbeit lautet: „Was die Menschenrechte meinen, wissen wir. Es geht darum, sie umzusetzen.“

## **1.2 Menschenrechte als flexible Größen einer Moralpolitik?**

Ein ganz anderes Paradigma der Rede über die Menschenrechte begegnet im Be-reich der historisch forschenden Kultur- und Sozialwissenschaften sowie der sozio-logisch interessierten Geschichtswissenschaft. Der Theorie-Praxis-Zusammenhang erfährt hier eine Deutung von Seiten der Theorie her. Besonders in den letzten Jah-ren wird durch eine ganze Reihe von Beiträgen aus dem Feld der Zeitgeschichte ein neues Licht auf die Frage nach den Ursprüngen und der Entstehung der Menschen-rechte geworfen. Das Ziel solcher Bemühungen ist es, die Geschichtsschreibung der Menschenrechte in die eigenen Hände zu nehmen, nachdem aus dem Feld der Moral-philosophie, aber auch den Rechts- und Politikwissenschaften dazu über lange Zeit hinweg Annahmen aufgestellt wurden, die nicht länger tragbar erscheinen, etwa hinsichtlich der antiken oder christlich-religiösen Herkunft des Menschenrechts-ethos.<sup>12</sup> Vielfach, so die Annahme, wirken die Thesen zur langen Genealogie der Menschenrechte wie idealisierende Rückprojektionen der aktuellen Bedeutung der Menschenrechte, zielen aber an der wirklichen Geschichte dieses komplexen histo-rischen Gebildes vorbei. Stattdessen sei die Entstehung der Menschenrechte als eine höchst kontingente Konfliktgeschichte zu denken. Erst aus einem Verständnis der historischen Konstellationen solcher Konflikte und den darin wirksamen Interes-

---

12 Vgl. Lasse Heerten, Rezension zu: Samuel Moyn: The Last Utopia, Human Rights in History. Cambridge 2010, in: H-Soz-u-Kult, 21.03.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu.berlin.de/rezensionen/2011-1-207> (zuletzt aufgerufen am 28.01.2014).

senslagen heraus sei die gegenwärtige Stellung der Menschenrechte als eine „*lingua franca of global moral thought*“ (Martti Koskeniemi) nachvollziehbar.

In dem von ihm herausgegebenen Band „*Moralpolitik*“ versammelt Stefan-Ludwig Hoffmann zahlreiche Beiträge zu einer solchen „Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert“. Die Absicht des Projektes ist es, die Illusion einer „sich kaskadenhaft entfaltende[n] Eigenlogik der Menschenrechte“ auszuschließen, die so typisch ist für Ansätze, die eine emotionale oder moralische Teleologie der Menschenrechtsentwicklung voraussetzen.<sup>13</sup> In Abgrenzung von Erklärungsversuchen, wie sie etwa Lynn Hunt, Paul Gordon Lauren oder Micheline R. Ishay vorgelegt haben, werden die Menschenrechte als ein „kontingenter Gegenstand von Politik“ verstanden, der erst in der höchst wechselhaften Geschichte des 20. Jahrhunderts seinen Durchbruch als leitendes Narrativ in Politik und Recht gefunden hat.

Nachdem im Zuge der Französischen Revolution das Menschenrechtsmotiv als politisches Leitbild erstmals breite Verwendung gefunden habe, sei nach 1800 das Gegenteil festzustellen. Als politische Kategorie verschwinde es beinahe von der Bildfläche und werde durch andere Begriffe – etwa das Konzept von Zivilisation und Zivilisierung – ersetzt. Erst mit der Dreyfus-Affäre werde es wiederentdeckt, gerate allerdings in der Folge schnell in einen Kampf um seine rechte Interpretation: Die Konkurrenz zwischen liberaldemokratischen, sozialistischen und postkolonialen Konzepten der Menschenrechte sei prägend für die Karriere des Begriffs als politische Kategorie nach 1945. Hoffmann benennt vier Konstellationen, welche in der Folge für eine bis heute anhaltende Konjunktur des Menschenrechtsthemas sorgen: Kalter Krieg, Dekolonialisierung und Verrechtlichungsbestrebungen auf internationalem Niveau, die im Zuge eines „neuen Humanitarismus“ sich entfaltenden „globalen Moralkampagnen“ sowie der Zerfall des Kommunismus als negative Hypothek westlichen Selbstverständnisses bescheren dem Konzept der Menschenrechte eine prominente Stellung als Leitinstrument politisch-moralischer Selbstverständigung. Erst in den letzten zwanzig Jahren, so Hoffmanns Resümée, sind die Menschenrechte dann unter dem Einfluss dieser Faktoren zur neuen „Doxa“ geworden, das heißt zu den „Überzeugungen einer Gesellschaft, die als verinnerlichte, evidente Ordnung stillschweigend vorausgesetzt werden und den Raum des Denkbaren und Sagbaren umgrenzen.“<sup>14</sup>

Auch andere betonen die je individuellen Konstellationen, unter denen allein die Menschenrechte sich zu dem heute so bedeutenden Orientierungskonzept entwickeln konnten. Mark Mazower erkennt in ihnen die vielleicht bedeutendste Frie-

---

13 Hoffmann, *Moralpolitik*, 13.

14 Hoffmann, *Moralpolitik*, 7.

densdividende seit dem Ende des Kalten Krieges<sup>15</sup> und Samuel Moyn bezeichnet sie als Teil eines „re-recasting of bourgeois Europe“, mit dem die christdemokratischen Strömungen Europas auf der Basis des christlichen Personalismus für einige Zeit die politisch-geistige Agenda des Kontinents bestimmen konnten – bevor die Menschenrechte schließlich, dieser geistigen Wurzeln beraubt, zu einem Thema der säkularen Linken werden konnten.<sup>16</sup> Den Blick auf die historischen Entwicklungsbedingungen gerichtet spricht Hoffmann mit einer gewissen Konsequenz auch von der „westlichen Sichtweise auf die Menschenrechte“, die von Europa als Instrument eines globalen Hegemonieanspruchs genutzt wurden. Nur aufgrund bestimmter zeithistorischer Rahmenbedingungen hätten die Menschenrechte in der jüngsten Zeit ihre heute so prominente Stellung erlangt:

„Erst jetzt entdecken die aufgeklärten Experten und Manager des Globalen – westliche Völkerrechtler, Sozialwissenschaftler, NGOs – sie ganz für sich. Und erst jetzt wurde von dieser kosmopolitischen Elite damit begonnen, den Menschenrechten eine Geschichte zu erfinden, die bis in die Antike zurückreicht und den evolutionären Fortschritt von Moral und Recht bezeugen soll.“<sup>17</sup>

Samuel Moyn bezweifelt gar pauschal ihre reale Wirkmächtigkeit: „After all, they have done far more to transform the terrain of idealism than they have the world itself.“<sup>18</sup>

Der bei Hoffmann, Moyn und anderen ansichtig werdende Umgang mit den Menschenrechten gleicht einem Befreiungsschlag. Die kontextualisierende Historisierung des Menschenrechtsethos widerlegt jede Behauptung einer teleologischen Zwangsläufigkeit, sei diese mit einer Entwicklungsgeschichte der Gefühle, der Moral oder der Ideen begründet. Im Gegenzug aber hat dieser Ansatz auch seine Kosten. Denn so contingent und kontextuell die Entstehung der Menschenrechte beschrieben wird, so schwer vermittelbar wird auch die Plausibilisierung ihres universalen Geltungsanspruchs und ihrer Wirksamkeit. Hoffmann erkennt dies selbst:

„Denn wie können die Menschenrechte universal sein, wenn sie historisch geworden sind, wenn sie [...] das Produkt einer globalen Gewalt- und Konfliktgeschichte sind, einer Geschichte von ‚hegemonic contestations‘ (Martti Koskeniemi), die kein Telos besitzt und auch ganz anders hätte verlaufen können? Eine Geschichte, die zeigt, dass es nicht einen,

15 Mark Mazower, „Ende der Zivilisation und Aufstieg der Menschenrechte. Die konzeptuelle Trennung Mitte des 20. Jahrhunderts“, in: Hoffmann, *Moralpolitik*, 41–62, hier: 41f.

16 Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Harvard University Press: Cambridge u.a., 2010, 78. Vgl. auch: Ders., „Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte“, in: Hoffmann, *Moralpolitik*, 63–91.

17 Hoffmann, *Moralpolitik*, 36.

18 Moyn, *Utopia*, 9.

sondern mehrere, moralpolitische konkurrierende Universalismen gab, die sich auf die Menschenrechte berufen konnten? Die feststellt, dass die Genese des globalen Rechts im 20. Jahrhundert einher ging mit einer Fragmentierung seiner Geltung?“<sup>19</sup>

Diese Fragen werden zu Recht erhoben, die Antworten bleibt Hoffmann aber schuldig. Dies sollte ihm nicht zur Last gelegt werden. Die Historisierung des Siegeszuges der Menschenrechte in der Moderne ist ein notwendiger Beitrag zum Verständnis der Menschenrechte, weil er und andere mit der überspannten Version einer überzeitlichen und stabilen Existenz der Menschenrechte aufräumen. Zugleich wird aber nicht hinreichend deutlich gemacht, worin sich der Anspruch, den diese Rechte formulieren, erschöpft und wie er sich artikuliert. Auch Hoffmann betont ja, dass die Einsicht in die Genese der Menschenrechte nicht unbedingt eine Minderung ihrer Geltung bedeuten müsse. Allerdings zeigt er nicht mehr, was das bedeutet und welche Folgerungen daraus abzuleiten wären. Er beschränkt sich darauf, die konkurrierenden Entwürfe einer Konfliktgeschichte gegeneinander antreten zu lassen, ohne den im Anschluss daran notwendigen nächsten Schritt selbst noch zu gehen.

Es ist richtig, den Zusammenhang gesellschaftlicher Rahmenbedingungen und politischer Konstellationen für die Emergenz der Rede von den Menschenrechten beispielhaft aufzuzeigen. Schlüssig wäre es dann aber auch, die ins Licht gehobene Wechselwirkung zwischen Politik und Entstehung auf die Frage nach der Wirkung des menschenrechtlichen Anspruchs auszuweiten. Konkrete, widersprüchliche menschliche Erfahrungen sind es, an denen sich dieser Anspruch bewähren muss – die diesen Anspruch aber auch erst formen und formulierbar machen. Der Blick auf historische Kontexte kann deshalb ohne Zweifel Auskunft geben über die Entstehung der Menschenrechte. Aber für die Frage, wie die Menschenrechte ihre Wirkung entfalten können, ist die präzise Lektüre historischer Kontexte eben genauso relevant. Dieser aktuell gewählte Ausschnitt aus der Menschenrechtsdebatte zeigt einmal mehr den Bedarf nach Reflexion innerhalb eines Rahmens, der mit den Studien von Hoffmann, Moyn und anderen zwar eröffnet worden ist, aber noch nicht konsequent genug ausgefüllt wird.

### **1.3 Die Ambivalenz kirchlich-theologischer Rede von den Menschenrechten**

Es erscheint nicht notwendig, die wechselhafte, lange Zeit problematische, zuletzt aber entspannte und konstruktiv verlaufende Geschichte des Verhältnisses von Christentum und Menschenrechten an dieser Stelle eigens in Erinnerung zu rufen.

---

19 Hoffmann, *Moralpolitik*, 36f.

Die notwendige wissenschaftliche<sup>20</sup>, aber auch kircheninstitutionelle Aufarbeitung<sup>21</sup> dieser Beziehung hat stattgefunden und markiert wohl einen Diskussionsstand, hinter den auch restaurativ gesinnte Kräfte innerhalb des Christentums nicht mehr so leicht zurückkommen.

Die anfänglich vehemente Gegnerschaft zu den Menschenrechten wurde im Rückblick als ein Fehler bewertet. Der einstmalige Widerstand hat sich heute gar ins Gegenteil verkehrt: Theologisch-ethisch wird in vielen Fällen ein breites Band gesehen zwischen dem theologisch zu beschreibenden Sinnhorizont der religiösen Botschaft und den menschenrechtlich zu entfaltenden Konsequenzen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, die diese Botschaft erforderlich macht. Menschenrechte und christlicher Glaube, so scheint es auf den ersten Blick, kommen nicht nur widerspruchsfrei miteinander aus, sondern bilden eine organische, von der Sache her notwendige programmatiche Allianz. Bei genauerem Hinsehen erkennt man jedoch, dass trotz aller semantischen Komplementarität zwischen menschenrechtlichem und biblisch-theologischem Ethos eine tiefgründige Spannung innerhalb der religiösen Positionierung zu den Menschenrechten fortbesteht und besonders die kirchliche Rede, mit etwas Abstand aber auch die theologische Reflexion zum Anspruch der Menschenrechte prägt. Dies sei im Folgenden zusammenfassend nachgezeichnet.

---

20 Vgl. exemplarisch: Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität*, Patmos: Düsseldorf, 1991; Wolfgang Huber, Artikel „Menschenrechte“, in: TRE 22, 577–602; Johannes Schwartländer (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, Grünewald u. Kaiser: Mainz u. München, 1981; Marianne Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*, Grünewald: Mainz, 2001. An der Stellung des Katholizismus zur Religionsfreiheit wird im Konkreten deutlich, wie sich die Kirche theologisch mit der Herausforderung der Menschenrechte auseinandersetzt.

Vgl. dazu Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler, *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Schöningh: Paderborn, 2010; Marianne Heimbach-Steins, *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Schöningh: Paderborn, 2012; von staatsrechtlicher Seite: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Lit: Münster, 2004.

21 Die Position der Katholischen Kirche zu den Menschenrechten hat sich nach einer langen Phase der Ablehnung seit der Mitte des 20. Jahrhunderts fundamental geändert. In zahlreichen lehramtlichen Dokumenten werden die Menschenrechte positiv bewertet und als politisch-soziale Konsequenz der eigenen religiösen Botschaft interpretiert. Besonders zu erwähnen sind die Enzyklika *Pacem in Terris* (1953), die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (1965), die Antrittsenzyklika von Papst Johannes Paul II., *Redemptor hominis* (1979), sowie die Enzyklika *Centesimus annus* (1991) anlässlich des hundertsten Jahrestages der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum*.

Glaubwürdig ist die kirchlich-theologische Wertschätzung der Menschenrechte, indem sie überhaupt die Berechtigung einer säkularen, aber dennoch werthaltigen Rede über den Menschen anerkennt. Nach langem Ringen wird endlich zugestanden, dass Menschenrechte nicht ein vermeintliches „Gottesrecht“ verletzen, sondern legitimer Ausdruck welthaft wahrgenommener Verantwortung sind. Menschenrechte, so kann jetzt in den Blick treten, wollen nicht eine religiöse Sinnebene ersetzen, sondern beanspruchen lediglich, die sachgemäße Sprache für denjenigen Gegenstand bereit zu halten, dem sie entsprechen – der Mensch und seine weltliche Existenz. Die Weltlichkeit der Welt – eben das Prinzip der Säkularität – muss nicht länger als Widerspruch zur Religion gelten, sondern wird sogar als ein Momentum christlicher Weltsicht lesbar.<sup>22</sup>

Mit den Bewegungen kirchlicher Positionen und theologischer Denktraditionen wurde zwar ein neuer Blick auf die Menschenrechte gewonnen, die eingeleitete hermeneutische Wende bleibt allerdings auf halbem Wege stecken. Denn so erfreulich eine Klärung hinsichtlich der theologischen Möglichkeit der Menschenrechte an sich auch ist, so wenig ist damit zur sachlichen Vorstellung des Gegenstandes gesagt. Es bleibt weithin offen, was genau die Menschenrechte meinen, wie sie auszulegen sind und welche Bedeutung ihrer Interpretation und Einpassung in konkrete Kontexte überhaupt zukommt. Bei diesen Fragen zeigt sich die theologische und lehramtliche Tradition bei weitem nicht so anpassungsfähig und dialogbereit wie bei der Frage nach dem Status von Menschenrechten an sich. Vielmehr kommt ein naturrechtliches Erbe zum Tragen, welches, mal direkt, mal indirekt, die religiöse Hermeneutik der Rede von den Menschenrechten axiomatisch bestimmt. Das zeigt sich daran, dass der Schlüsselpunkt einer theologischen Erschließung der Menschenrechte in einer vorgeordneten Kategorie zu finden ist, nämlich im Bild von der Menschenwürde.

Die biblischen Aussagen zur gleichen Würde der Geschöpfe, der Verpflichtung sozialer Gemeinschaft zu einem Miteinander in Gerechtigkeit und Fürsorge sowie zur vorrangigen Option für die sozial Randständigen wurzelt in der theologischen Basisaussage von der Ebenbildlichkeit Gottes. Durch sie wird das Interesse des christlichen Glaubens am konkreten Menschen grundgelegt. Die Würde des Menschen ist eine Kurzformel für die Annahme, jeder menschlichen Existenz komme eine individuell besondere und unveräußerliche Wertigkeit zu. Die Menschenrechte wiederum lassen sich theologisch als mögliche Konkretionen eines Ethos, das in der Menschenwürde sein Fundament hat, verstehen, aber in ihrer Natur als positivierbare Rechtsansprüche stellen sie doch ein ganz anderes Genus mit anderem Zielgehalt und Sinnanspruch dar, als es die biblischen Texte mit ihrer religiösen Botschaft bilden.

---

22 Vgl. Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt*, Grünwald: Mainz, 1968.

Diese Verankerung des Zugangs zu den Menschenrechten im theologischen Leitbild der Menschenwürde ist riskant: Der sachliche Gehalt der Menschenrechte wird schnell als eine lineare Verlängerung aus dem Metaphernkreis, der mit der Kategorie der Menschenwürde vorliegt, gesehen. Die Menschenrechte werden dann als „Umsetzung“ der biblisch-theologischen Menschenwürde ausgelegt; es ist nicht weit bis zum Fehlschluss, sie seien nichts weiter als eine „Anwendung“ vorgängig definierter Setzungen zur Natur des Menschen, die man der biblischen Rede von der Menschenwürde unmittelbar entnehmen könne. Aus einem Pfund, mit dem man wuchern könnte, wird eine Verwundbarkeit. Mit dem Bild der Menschenwürde wird nicht das Worumwillen der Menschenrechte dargelegt und damit überhaupt die Möglichkeit menschenrechtlicher Ansprüche plausibel gemacht, sondern die biblisch transportierten thematischen Aussagen zum Menschen werden als erste inhaltliche Entfaltungen menschenrechtlicher Ansprüche hergenommen.<sup>23</sup> Gerade die Tatsache, dass verfassungsgeschichtliche Traditionen, aber auch die philosophische Auseinandersetzung Menschenrechte und Menschenwürde auf enge Weise miteinander verknüpfen, erhöht die Versuchung anzunehmen, über den eigenen, wertgesättigten Zugang zur Kategorie der Menschenwürde auch über ein sachgemäßes Verständnis der Menschenrechte zu verfügen.

Diese Tendenz wird über die Tradition des christlichen Naturrechts vermittelt und nochmals verschärft. Naturrechtliche Annahmen steuern zwar die theologische Argumentation selbst in der Regel nicht mehr auf direkte Weise. Stil und Habitus kirchlicher Rede, gerade wenn diese sich auf politisch-soziale Sachverhalte bezieht, sind jedoch weiterhin davon geprägt. Sichtbar wird dies etwa an Stellungnahmen und Äußerungen kirchlich-religiöser Organisationen zu politischen Fragen. Die politischen Forderungen, die darin erhoben werden, scheinen in einer unverbrüchlichen Anthropologie begründet, aus der ein hohes Maß an Urteilsvermögen und -sicherheit hinsichtlich konkreter politischer Konsequenzen, die einzulösen sind, bezogen wird. Über die „Natur des Menschen“ und deren Bedürfnisse, so der Eindruck, gibt es keinen Zweifel; hermeneutische Kautelen, die eine Ermittlung der notwendigen Konsequenzen verkomplizieren würden, müssen nicht weiter berücksichtigt werden.<sup>24</sup> Mit dem Unterpfand der Menschenwürde in der Hand erliegt man

---

23 Zu den unterschiedlichen Paradigmen, Menschenwürde und Menschenrechte einander zuordnen vgl. Arnd Pollmann, „Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsauslösenden Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte“, in: *zfmr* 1/2010, 26–45.

24 Besonders auffallend ist dies in Stellungnahmen der kirchlichen Hilfswerke (Misereor, Missio, Adveniat) oder derjenigen Gremien der amtlich verfassten Kirchen, die sich mit Fragen internationaler Gerechtigkeit oder Weltwirtschaft befassen. Die in Anspruch genommene Sicherheit eines Wissens über die Natur des Menschen, für den Schutz reklamiert wird, macht hingegen auch die Stärke dieser Akteure im politischen Lobbygeschäft aus: Der vorgebliche Zugang zu einer anthropologischen Tiefenerkenntnis er-

der Illusion, auch bereits zu wissen, worin genau sich der Anspruch der Menschenrechte erschöpft. Theorie und Praxis stehen in einem starren, unflexiblen Verhältnis: Die Schau des Fundamentums schlechthin – die Schöpfungsnatur des Menschen – verhindert einen Blick auf die Kontexte, in denen sich menschliche Existenz immer schon vorfindet. Für ein Verstehen der Menschenrechte spielt deren Praxis keine wirkliche Rolle, weil in der Theorie bereits alle Elemente gegeben sind, die einen Umgang mit der Kategorie ermöglichen.<sup>25</sup>

Sicher kann aus den so beschriebenen Aspekten einer Rede über und zu Menschenrechten kein umfassendes Resümée über die kirchlich-theologische Kompetenz zur Würdigung der Menschenrechte gezogen werden. Es soll allerdings ein Erbe sichtbar gemacht werden, das heute explizit oft keine Rolle spielt, welches aber im Hintergrund theologischer Reflexion aufgrund dieses Herkunftsverhältnisses vorhanden bleibt und, besonders in den Verlautbarungen religiöser Institutionen, immer wieder vernehmbar wird. Diese Prägung ist auch der Grund für den manchmal rasch erzielten Konsens zwischen einer in der Tradition Kants vernunftrechtlich formulierten und einer christlich inspirierten Menschenrechtsbegründung. Beide machen sich an einem starken Begriff der Menschenwürde fest. Wo im Gefolge der praktischen Philosophie Kants die Unhintergehbarkeit moralischer Normen auf dem Verzweckungsverbot des menschlichen Individuums ruht, sorgt auf christlicher Seite der Schöpfungsglaube für eine ähnlich absolute Vorrangstellung der menschlichen Person. Die Würde des Menschen macht sich das eine Mal im Gebot fest, jeden anderen stets nur als Zweck, nicht als Mittel zur Verwirklichung anderer Zwecke zu gebrauchen, das andere Mal wird Menschenwürde als eine unableitbare Qualität der Abkünftigkeit aller Geschöpfe von Gott ausgesagt.

Beide Male handelt es sich um deontologische, nicht teleologische normative Aussagen. Dies macht eine Verständigung zwischen dem aufklärerischen und dem christlichen Menschenbild so einfach, aber es ist zugleich der Grund für die hier gerade problematisierte Seite einer bestimmten Handhabung der Menschenrechte: Weil der sachliche Gehalt, um den es den Menschenrechten geht, offenbar so unverbrüchlich festliegt, ist eine Wertschätzung des Zwischenraumes, der den begründenden Pol – die Menschenwürde – und das konkrete Schutzbau – die Existenz des Menschen – auf Abstand hält, kaum möglich. Dieser Zwischenraum ist der Raum des Politischen, in dem sich Begründung und Ziel des Schutzes, den die Menschenrechte versprechen, miteinander vermitteln müssen. Was die Menschen-

---

möglich es angeben zu können, weshalb bestimmte politische Maßnahmen des Menschenrechtsschutzes unbedingt erforderlich sind.

25 Prächtig herausgearbeitet hat diesen Zug katholischen Denkens bereits Ernst Troeltsch in seiner Untersuchung zum mittelalterlichen Katholizismus. Vgl. ders., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr Siebeck: Tübingen, 1994, 178ff. (Neudruck der Ausgabe Tübingen 1912, Teilband 1).

rechte wirklich bedeuten, konkretisiert und verkörpert sich erst auf diesem Feld des Politischen, für das die Hauptlinie kirchlich-theologischer Tradition unsensibel ist.

Zurück bleibt ein ambivalenter Eindruck: Die Menschenrechte gehören längst zum Gegenstand sozialethischer Traktate und sind ein Instrument kirchlicher Sozialverkündigung geworden. Noch angetan über die begehbar werdenden thematischen Brücken zwischen christlichem Ethos und Ethos der Menschenrechte konzentriert sich die theologische Ethik darauf, die zahlreichen Anschlussstellen zwischen beiden Bereichen zu beleuchten, etwa in Gestalt einer Wirtschafts-, Umwelt- oder Bildungsethik. Alternativ müht man sich mit den Begründungsarbeiten eines verrenkten Verhältnisses. Dies schlägt sich nieder in den zahlreichen theologisch-ethischen Auseinandersetzungen zum Verhältnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit, oder aber in einer Problematisierung der Frage, ob überhaupt die Menschenrechte ein verpflichtender Topos christlichen Gesellschaftsdenkens sein können.<sup>26</sup> Wirklich systematische Erschließungen liegen bislang kaum vor, allenfalls im Modus abstrakt bleibender Strukturanalogen zwischen einer vermeintlich menschenrechtlichen und einer fundamentaltheologischen gemeinsamen „heterotopischen“ Tiefengrammatik entlang der Differenz von Macht und Ohnmacht.<sup>27</sup>

Auch in der traditionsreichen Geschichte der katholischen Sozialverkündigung zur Arbeiterfrage und den Prozessen wirtschaftlicher Modernisierung liegt der Fokus weniger auf dem *Wie*, das heißt den Wegen, die zur Verwirklichung bestimmter werthaltiger Ziele geeignet und ihnen angemessen sind, als vielmehr auf der sachlichen Ermittlung dieser Ziele selbst. Kern des Interesses war es stets danach zu fragen, *was* denn eine in sozialethischer Sicht sinnvolle sozialpolitische Aussage sein könnte und unter welchen Umständen sie als gerecht gelten dürfte. Hinsichtlich einzelner politischer Forderungen galt diese Sozialverkündigung deshalb als „emanzipativ“ oder „modern“. Betrachtet man die hinter diesen politischen Aussagen stehende sozialethische Erkenntnistheorie aus der Tradition des Naturrechts, wird ersichtlich, dass die katholische Soziallehre und ihre begleitende schultheologische Reflexion jedoch mit methodischen Scheuklappen auftritt, wenn es um ein Verstehen und normatives Wertschätzen des politischen Prozesses an sich geht. Nicht ohne Grund ist es ein zwar katholisch geprägter, aber ganz und gar nicht in der Tradition der theologisch-naturrechtlichen Schule stehender Staatsrechtler wie Carl

26 Dies wird zumeist mit konservativ orientiertem theologischen Interesse gefragt. Vgl. Alexander Saberschinsky, „Menschenrechte und christliches Menschenbild“, in: *Die Neue Ordnung* 56 (2002), 84–95. Vgl. auch ders., *Die Begründung universeller Menschenrechte. Der Ansatz der katholischen Soziallehre*, Schöningh: Paderborn, 2002, sowie: Josef Punt, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Schöningh: Paderborn, 1987.

27 Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Quaestiones disputatae 178, Herder: Freiburg/Br. u.a., 1999.

Schmitt, der zu einer Zeit, in der sich die Katholische Soziallehre auf ihrem Höhepunkt befand und der katholisch-personalistische Denker Jacques Maritain seinen „Humanisme integral“ veröffentlichte, gleichsam als Kontrapunkt über den „Begriff des Politischen“ nachdachte<sup>28</sup>. Ohne hier die von ihm getroffenen Optionen bewerten zu wollen, erscheint dies doch als ein bemerkenswerter Indikator für das festgestellte Defizit.

Es wäre deshalb ehrlich, die latent vorhandene Fühllosigkeit theologischen Sozialdenkens für den Prozesscharakter und die eigene Natur des Politischen von vornherein zuzugestehen.<sup>29</sup> Man läuft das Risiko blind zu sein für die historische Kontingenz, die damit möglichen Bedeutungsverschiebungen und den sozialen Wandel, denen menschenrechtliche Kategorien ausgesetzt sind. Wie sollte man auf geschichtlich neue Herausforderungen der menschlichen Würde – biopolitische Fragen, Angriffe auf die informationelle Selbstbestimmung, neue Erkenntnisse zur Entwicklung sexueller Identität – reagieren, die nicht im traditionellen Prisma naturrechtlicher Interpretative liegen?<sup>30</sup> Die Politische Ethik müsste als ein Traktat der christlichen Sozialethik demnach neu buchstabiert werden – jenseits ihres naturrechtlichen Erbes.

- 
- 28 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Duncker und Humblot: Berlin, 1991.
- 29 Bernhard Sutor räumt immerhin ein, dass in der Tradition der katholischen Soziallehre das Denken des Politischen vernachlässigt worden ist; im Vordergrund stehe allenfalls der Staat als institutionelles Instrument zur Durchsetzung naturrechtlich ermittelter Zielvorgaben. Vgl. ders., *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Schöningh: Paderborn, 1991, 11f. Sein Ansatz ist allerdings nicht von dem Bestreben geprägt, einen wirklichen Neuansatz zu formulieren, sondern beschränkt sich darauf, die Themenpalette der politischen Ethik in der Lektüre lehramtlicher Dokumente wiederzufinden und systematisiert zu Wort zu bringen. Vgl. auch ders., *Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite*, Schöningh: Paderborn, 2013.
- 30 Man mag einwenden, dass es neben der naturrechtlichen Tradition eine zweite, genuin katholisch geprägt Traditionslinie gebe, die zu den Menschenrechten führe, nämlich der in den 1930er- und 40er-Jahren entstehende christliche Personalismus eines Emmanuel Mounier und, vor allem, Jacques Maritain, der im Sozialdenken Karol Wojtylas und der Krakauer Schule eine späte Fortsetzung fand. Samuel Moyn, „Personalismus, Gemeinschaft und die Ursprünge der Menschenrechte“, in: Hoffmann, *Moralpolitik*, 63–91, zeigt auf, wie sehr in dieser Tradition an der Dualität von Individuum und Gemeinschaft gearbeitet wurde und auf welche Weise – gerade in der Person Maritains – dieses Denken auch zum Stimulus einer bestimmten Spielart der Menschenrechte wurde und sogar die völkerrechtliche Behandlung der Menschenrechte prägte. Im Ganzen aber, so Moyn, blieb diese Linie randständig, gerade was das katholisch-theologische Denken anbelangte. Es wird deshalb hier nicht vertieft darauf eingegangen.

## 1.4 „Affirmative Genealogie“ als Vermittlungsangebot

Zieht man eine kurze Zwischenbilanz der bisher angestellten Überlegungen, wird deutlich: Wichtige Paradigmen der zeitgenössischen Rede über die Menschenrechte gehorchen einer Innen-Außen-Logik. Ein vermeintlich identifizierbarer thematischer Kern der Menschenrechte wird von seiner „Anwendung“ und „Umsetzung“ auf Praxisfeldern und in Kontexten außerhalb dieser Sache geschieden. Sowohl im Bereich der praktischen Menschenrechtsarbeit als auch in den abstrakteren Redeweisen über die Menschenrechte, wie sie durch die Traditionsbestände des christlichen Naturrechts vermittelt werden, kommt eine solche Hermeneutik zum Tragen. Dargestellt worden war dies entlang der Theorie-Praxis-Unterscheidung: Die Praxis, in der man dem Anspruch begegnet, Menschenrechte wirksam werden zu lassen, ist einer Theorie untergeordnet, welche diese Ansprüche in einem vermeintlichen Ideal definiert.

Wenn Historiker sich daran machen, eine Geschichte der Entwicklung der Menschenrechte zu schreiben, wird eine Fährte aufgenommen, die den Zusammenhang von Politik und Menschenrechten auf eine andere Art und Weise als in der Logik von Unter- und Überordnung sichtbar macht. Auf die Wirkkräfte unterschiedlicher mentaler oder sozialer Einflüsse hinzuweisen oder Interessenskonstellationen aufzuzeigen, die für den Durchbruch der Menschenrechte im 20. Jahrhundert gesorgt haben, ist ein notwendiger Schritt zu einem volleren Verständnis der Bedeutung der Menschenrechte; dennoch greifen auch diese Bemühungen zu kurz.

Es gilt danach zu fragen, ob sich aus den kontingenten Entstehungsbedingungen des Komplexes der Menschenrechte ein auch über diese Kontexte hinaus gültiger moralischer Anspruch formulieren lässt. Mit anderen Worten: Es muss eigens dargelegt werden, weshalb die Herausbildung eines menschenrechtlichen Anspruchs innerhalb eines bestimmten historischen und sozialen Kontextes nicht zugleich ein Argument *gegen* die universale Gültigkeit dieses Anspruchs ist. Was also führt dazu, dass die geschichtliche Verwurzelung und Einbettung der Menschenrechte nicht sogleich auch der Grund ihrer nur partikularen, höchst begrenzten Aussagekraft und Tragweite ist, ja von „Menschenrechten“ im eigentlichen Sinne dann gar nicht gesprochen werden dürfte? Diese Fragen stehen unmittelbar im Raum, wenn auf der einen Seite Historiker die je besondere Entstehungsgeschichte einzelner Rechtsansprüche eruieren, und auf der anderen Seite Moralphilosophen und normativ interessierte Sozialwissenschaftler nach den überzeitlichen Geltungsgründen der Menschenrechte fragen und diese in natur- oder vernunftrechtlichen Teleologien identifizieren.

Das Ziel dieses Buches ist es, über die Historisierung der Menschenrechte hinaus die Frage nach der Rolle der konkreten, historisch-sozialen Bedingungen für das Verständnis dieser Rechte zu stellen und daraus einen Vorschlag zu unterbreiten, wie der Anspruch der Menschenrechte schlüssiger und kohärenter als bisher

dargelegt werden kann. Der Begriff des Politischen soll dabei als eine Kurzformel für die jeweils unterschiedlich ausfallende, kontextuell geformte Praxis der Menschenrechte verwendet werden. Das Ausbleiben einer gelungenen, und das heißt einer theoretisch weiterführenden Vermittlung der Dimension des Politischen, war bislang mehr festgestellt worden, als dass untermauert und erhärtet werden konnte, weshalb dies ein Defizit ist. Es blieb ein Verdacht, eine begründete Vermutung, dass die Modalitäten der Implementierung und Ausübung der Menschenrechte oder auch ihre fehlende Praxis etwas mitzusagen hätten über die Sache der Menschenrechte selbst. Sobald allerdings eingeräumt wird, dass dies so ist, bekommt die Dimension des Geschichtlichen eine wesentliche Rolle. Denn es sind die historischen Fälle, in denen sich die Praxis – das Politische – der Menschenrechte zeigt. Das Feld der Geschichte und die einzelnen dort beschreibbaren Situationen, in denen der Anspruch der Menschenrechte sich Bahn bricht, formuliert wird oder auch scheitert, sind das Material einer politischen Modellierung des moralischen Anspruchs, der in diesen Rechten liegt. Das weitere Vorgehen ist nun davon geprägt, dem Verdacht nachzugehen, dass diese politische Formung des menschenrechtlichen Anspruchs im Prisma einer historischen Situation möglich ist und einiges für das Verständnis menschenrechtlicher Geltung austrägt.<sup>31</sup>

Eine wesentliche Klärung in dieser Richtung wird durch das von Hans Joas in die Debatte gebrachte Konzept von der „affirmativen Genealogie“ vorgenommen.<sup>32</sup> Weil damit einiges von den erkenntnistheoretischen Prämissen dieser Studie sichtbar wird und im Anschluss daran gezeigt werden kann, was der originäre Beitrag dieses Buches sein soll, sei die Figur, die Joas in der Verarbeitung von Überlegungen von Ernst Troeltsch formuliert, kurz vorgestellt. Joas sucht einen Ausweg aus der Spannung zwischen historischer Genese der Menschenrechte und ihrer zeitgenössischen Geltung. Er möchte zeigen, dass die exklusive Trennung der beiden Sphären, wie sie oftmals – implizit oder explizit – behauptet wird, ein Fehler ist und in eine Sackgasse führt. Sein Versuch zu zeigen, dass beide Größen nur in Bezug

---

31 Mit der klassischen juristischen Terminologie könnte man sagen: Aus Rechtsgeltung muss Rechtswirklichkeit werden, ansonsten nutzt die formale Geltung an sich auch nicht viel. Freilich hinkt das Bild an einer Stelle, denn der Begriff der Geltung bezeichnet in der Rechtswissenschaft bereits den durch das positive Recht gesetzten Anspruch auf Gesetzesgehorsam, in der hier verwendeten Redeweise war aber stets eher von „Geltungsansprüchen“ die Rede, die auf der Ebene des moralischen Rechts liegen. Dass die Dimension des Politischen auch im Recht eine vorrangige Bedeutung spielt, zeigt sich u.a. daran, wie umstritten die Interpretation der Menschenwürde-Formel im Grundgesetz ist. Vgl. die Übersicht bei: Heiner Bielefeldt, *Auslaufmodell Menschenwürde?*, Herder: Freiburg/Br., 2011, 13ff.

32 Vgl. Joas, *Sakralität*, besonders 147–203.

aufeinander recht verstanden werden können, hat seinen systematischen Ankerpunkt in Troeltsch' These vom Faktum der Idealbildung.

„[Damit] wird statt auf immerwährende Geltung auf die unvorhersehbare Entstehung der Werte, aber auch auf die Bedeutung des denkerischen Rückgangs auf diese Entstehung aufmerksam gemacht, wenn erfasst werden soll, worum es sich bei einem entstandenen Wert überhaupt handelt.“<sup>33</sup>

Es geht Troeltsch – und mit ihm Joas – nicht darum, historische Sachverhalte einer bewertenden Beurteilung zu entziehen. Eine solche Beurteilung soll aber nicht ihrerseits unhistorische Maßstäbe anwenden, sondern ihre Kriterien in der Diskussion mit dem historischen Stoff gewinnen. Die bei Troeltsch begegnende Formel hierfür lautet: „Selbstgewissheit ohne Zeitlosigkeit“.<sup>34</sup>

Methodisch wird es zur Aufgabe, die Individualität historischer Phänomene angemessen zu berücksichtigen. Im historisch beobachtbaren Handeln des Menschen, so die Annahme, wird sichtbar, auf welche Weise sich Faktisches und Ideales, Natürliches und umständsmäßig Gegebenes miteinander vereinigen. Der Mensch, so Joas, erweist sich in seinem Handeln als fähig, Neues und Schöpferisch-Kreatives herzubringen; sein Handeln ist nicht das einzelne Datum eines teleologischen Strahls. Es folgt einem kreativen Prozess, in dem die Ausstrahlung von Werten und Idealen mit den Bedingungen und Kontexten der historischen Situation zusammengehen. Troeltsch' Begriff der Entwicklung als „kontinuierlicher Werdezusammenhang“ erfährt von daher seine Bedeutung:

„Wenn nun also Individuen, Kollektive und Institutionen ohne Idealbildung unvorstellbar sind und wenn ihre spezifische, über die biologische Individualität weit hinausgehende, sinn- und wertbezogene historische Individualität gerade dadurch konstituiert wird, dann heißt das auch, dass die Gegenstände historischer Betrachtung nie als ruhend aufgefasst werden dürfen. Wer ein Ideal hat, kann nicht umhin, sich selbst im Verhältnis zu diesem zu verorten; er wird auch notwendig von anderen in dem damit aufgespannten imaginären Raum verortet werden.“<sup>35</sup>

---

33 Joas, *Sakralität*, 155. Joas bezieht sich auf die beiden Schriften von Troeltsch, in denen dieser sich mit dem methodologischen und erkenntnistheoretischen Anspruch des Historismus auseinandersetzt: Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), 2 Bde., De Gruyter: Berlin, 2008 (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 16.1 und 16.2); ders., *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland* (1924 als *Der Historismus und seine Überwindung*), De Gruyter: Berlin, 2006 (= Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17).

34 Zitiert nach Joas, *Sakralität*, 162.

35 Ebd., 173.

Werte, für die man Geltung beansprucht, werden also niemals außerhalb historischer Situationen gewählt, auf die man sie etwa erst nachträglich anwenden würde. Ideal und Wirklichkeit, oder, mit anderen Worten, Geltung und Genese, sind innerlich miteinander verbunden. Historie ist kein „ruhender Gegenstand“. Durch eine entsprechende Lektüre historischer Quellen und Zeugnisse ist es möglich, das der Geschichte innewohnende Potential an Geltung zu ent bergen und in seiner Aussagekraft für die Gegenwart sichtbar zu machen. Eduard Spranger spricht von der Haltung eines „Existentiellen Historismus“, den er in diesen Prämissen bei Ernst Troeltsch erkennt.<sup>36</sup>

Hans Joas schließt an diese bereits bei Troeltsch zu beobachtende Gleichsetzung von Geschichtsrekonstruktion und Gegenwartsorientierung an. Wo Troeltsch dem Handelnden einen Willen zu „eigener verantwortlicher Idealbildung“ unterstellt und die historisch beschreibbaren Situationen menschlichen Handelns geltungstheoretisch aufwertet, steht bei Joas die Rede von der „affirmativen Genealogie“. Geltung wird nicht – wie bei Nietzsche – durch die Betonung ihrer Genese entkräftet. Im Gegenteil – bei der Betrachtung der Geschichte kommt es darauf an, sich selbst nicht nur in ein Verhältnis zur Faktizität, sondern auch zu den auf dem Spiel stehenden, eingelösten oder uneingelösten Geltungsansprüchen dieser Geschichte zu setzen. Eben dieser Bezug zu einer der geschichtlichen Situation inhärenten Geltungsdimension wird als „affirmativ“ bezeichnet:

„Affirmativ“ soll diese genealogische, das heißt kontingenz-bewusste Vergangenheitsrekonstruktion nun aber heißen, weil der Rückgang auf die Prozesse der Idealbildung, die Entstehung von Werten, unsere Bindung an diese nicht negiert oder uns in einen Zustand souveräner Entscheidung über unsere Wertbindungen erhebt, sondern weil er uns gegenüber dem Appelcharakter historisch verkörperten Sinns öffnet.“<sup>37</sup>

Mit dem unter Umständen missverständlichen Begriff des „Affirmativen“ ist also nicht gemeint, dass bestimmte Gegebenheiten in der Gegenwart aus dem Rückgriff auf ihre vermeintliche Vergangenheit pauschal legitimiert werden sollen. Die Bezeichnung bezieht sich vielmehr auf den „Appelcharakter“ der Vergangenheit, von dem Joas spricht. Von der Gegenwart aus werden – im Rückblick auf bestimmte geschichtliche Stationen – diejenigen Werte, die man für evident empfindet und denen man sich verpflichtet fühlt, auf ihre historische Entstehung hin untersucht. Die Lektüre der einzelnen historischen Situation erlaubt eine kritische Beurteilung über den gegenwärtigen Stand dieser einst entstandenen Ideale. Aus der historischen Rückschau erwächst ein auch heute wirksam werdendes Reservoir normativer Orientierung, indem sichtbar wird, mit welcher Sinngebung Ideale einst entstanden,

---

36 Ebd., 183.

37 Ebd., 190.

welche Potentiale sie bergen, welche Ressourcen an Sinn unter Umständen verschütt gingen oder gar nicht erst gehoben wurden.

Das methodische Interesse einer affirmativen Genealogie, so Joas, gilt deshalb den „schöpferischen Knotenpunkten und den an ihnen entspringenden Tendenzen“<sup>38</sup>. Ein Blick auf die einzelne historische Situation und ihren Kontext hat zu prüfen, ob und auf welchen Wegen aus dieser Situation Linien in die Gegenwart führen, die auch gegenwärtig als Orientierung dienen.<sup>39</sup> Dabei darf diesen Tendenzen oder Linien an sich aber kein teleologischer Charakter unterstellt werden. Eine Verbindung entsteht erst aus „unsere[m] revitalisierenden Bezug zum Appellcharakter der historisch gezeigten Ideale“<sup>40</sup>. Denn von Seiten der Gegenwart gibt es ein Interesse, sich diesen oder jenen Situationen in der Geschichte zuzuwenden. Der Grund dafür liegt in der Dimension subjektiver Erfahrung. In „Gefühlen subjektiver Evidenz bei affektiver Intensität“ bildet sich ein Status an Selbstgewissheit, der zu Wertbindungen führt. Nicht so sehr Begründungen sind das erste Moment, sondern die Erfahrung, von bestimmten Ansprüchen „ergriffen“ zu sein und diesen im eigenen Handeln Ausdruck verleihen zu wollen – ihnen damit den Status eines Wertes zuzumessen.<sup>41</sup> Der Blick in die Geschichte dient dazu, die reine subjektive Evidenz in den Dialog mit den historisch erhobenen „schöpferischen Knotenpunkten“ zu versetzen. Erfahrungen und darauf beruhende Wertbindungen in der Gegenwart erhalten

38 So lautet die direkte Übernahme eines Zitats von Troeltsch bei Joas, *Sakralität*, 191.

39 Die Herausforderung, Vergangenheit und Gegenwart miteinander zu vermitteln und auszusagen, weshalb ein Geschehen in der Vergangenheit legitimatorische Funktion für normative Orientierungsbemühungen der Gegenwart einnehmen kann, korrespondiert für Troeltsch mit der theologischen Diskussion seiner Zeit. Joas weist auf die zeitgenössische Auseinandersetzungen um die theologische Relevanz der protestantischen historisch-kritischen Bibellexegese hin. Deren Historisierung biblischer Texte müsse, so Troeltsch, nicht zu einer dogmatischen Erstarrung des biblischen Gehalts führen. Die historische Herangehensweise ermögliche sogar eine Revitalisierung des Glaubens, indem die historische Methode für den Appellcharakter sensibilisiere, der dem geschilderten Fremden innenwohne. Joas weist darauf hin, dass Troeltsch gerade in der theologischen Problemkonstellation ein „Muster allen produktiven Geschichtsverständnisses“ findet. Vgl. Joas, *Sakralität*, 188. Hingewiesen wird dort auch auf: Trutz Rendtorff, „Geschichte durch Geschichte überwinden. Beobachtungen zur methodischen Struktur des Historismus“, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Geschichte durch Geschichte überwinden*. *Ernst Troeltsch in Berlin* (Troeltsch Studien, Neue Folge, Bd.1), Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 2006, 285–325.

40 Joas, *Sakralität*, 192.

41 Vgl. ebd., 163. Umfassend hat Joas diese Überlegungen zum Prozess der Wertebindung dargelegt in seinem Buch: *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp: Frankfurt/M., 1997. Troeltsch selbst spricht davon, dass der Handelnde einen Willen zu „eigener verantwortlicher Idealbildung“ habe und sich darin bewusst zu Werten bekennt, deren Anspruch auf Geltung er mit subjektiver Evidenz erfahren hat. Vgl. Joas, *Sakralität*, 155ff.

dadurch eine auch argumentative Gestalt, weil sie als Fortsetzung, Unterbrechung oder schöpferische Verarbeitung von Impulsen und Bewegungen verstanden werden können, die bereits zuvor in der Geschichte gewirkt haben:

„Was zu Beginn bloße subjektive Evidenz war, wird durch denselben Prozess zu historisch gesättigter argumentativer Klarheit geläutert, die aber nie eine Sphäre geschichtsenthobener reiner Geltungsbegründung erreichen kann.“<sup>42</sup>

Es zeigt sich nun die Relevanz dieser Überlegungen für die Anlage der vorliegenden Studie. Joas selbst spricht von der wechselseitigen Verwiesenheit von Werten, Institutionen und Praktiken. In deren Wechselspiel schält sich heraus, welche Relevanz und welche soziale Bedeutung ein bestimmter Geltungsanspruch wirklich erlangt. So wenig es genügt festzustellen, eine gegenwärtige Erfahrung würde mit Evidenz und im Modus affektiver Intensität einleuchten, so wenig hilft eine ein-dimensionale Betrachtung der Geschichte.

„Die Reinterpretation des historisch verkörperten Sinns ist damit nur das eine; wenn diesem entsprochen werden soll, wenn der Appell nicht nur gehört, sondern verwirklicht werden soll, dann heißt das auch, ein realistisches Bild der Bedingungen der Gegenwart für die Verwirklichung der historisch entstandenen Ideale und ihres unabgegoltenen Potentials zu gewinnen. Die Werte dürfen nicht bloß Werte bleiben. Sie leben nur, wenn sie als Werte argumentativ verteidigt, vor allem aber von Institutionen getragen und in Praktiken verkörpert werden.“<sup>43</sup>

Auch in der historischen Analyse sind demnach die Beziehungen zwischen Werten, Institutionen und Praktiken zu betrachten. Erst daraus lässt sich ein Bild gewinnen, das die „Tendenzen“ in die Gegenwart hinein sichtbar werden lässt, von denen bei Troeltsch die Rede ist.

Die so skizzierte Hermeneutik beschreibt einen Raum – den Zwischenraum, der durch das Wechselspiel von Werten, Institutionen und Praktiken gebildet wird und den man den Raum des Politischen nennen könnte. Gerade bei einem Wert- und

---

42 Joas, *Sakralität*, 191. Die Frage nach der Universalität solchermaßen gewonnener Begründungen steht hier nicht im Vordergrund. Joas macht deren universalisierbaren Status daran fest, dass Individualität im historischen Sinn etwas anderes ist als Subjektivität im Sinne eines Gegensatzes zu Objektivität und Allgemeingültigkeit. Es geht um eine systematische Berücksichtigung der notwendigen Situationsbezogenheit von Geltungsansprüchen. Der Appell, „der von historisch verkörperte Sinn ausgeht, [ist] eben nicht ein Appell an uns in unserer bloßen Subjektivität, sondern ein Appell an alle, der uns einleuchtet, weil in ihm ein Anspruch erhoben wird, der auch unabhängig von uns gilt. Wenn wir einen Wert erfahren, erfahren wir ihn eben als an sich gültig, und wenn wir ihn als an sich gültig erfahren, dann sind wir zu seiner Anerkennung verpflichtet.“ Joas, *Sakralität*, 192.

43 Ebd., 203.

Normenkomplex wie den Menschenrechten legt sich eine solche Begriffswahl nahe: Der Anspruch der Menschenrechte zielt in direkter Weise auf die Gestaltung des sozialen Feldes und eine entsprechende Ausrichtung der politischen Instrumente. In der Rede von Menschenrechten treffen individuelles Handeln, Wertbindungen, die aus historischer Erfahrung gewonnen wurden, sowie rechtlich formalisierte Leitbilder für gesellschaftlich-politische Ordnung zusammen und müssen miteinander vermittelt werden. Kaum ein Thema bietet sich mehr an als die Menschenrechte, um in der Perspektive von Joas untersucht zu werden.

So sehr damit eine mögliche Interpretationsfolie für die Untersuchung eines bestimmten menschenrechtlich konnotierten und historisch bezeugten Erfahrungsfeldes gegeben ist, so wenig ist mit der Feststellung einer solchen Hermeneutik schon gewonnen. Die theoretische Operation ist damit noch nicht selbst durchgeführt, sondern nur als Möglichkeit entworfen. Es steht aus, sie „am Material“ zu erproben.<sup>44</sup> Joas demonstriert allerdings eine hohe Sensibilität für die Defizite, die zahlreiche Formen zeitgenössischer Rede über Menschenrechte aufweisen. Es ist eine Sensibilität für den Zusammenhang der Geltung moralisch-normativer Ansprüche und der stets situations- und kontextbezogenen Genese dieser Geltung. Während Joas diese Verbindung mit dem Leitbegriff der „affirmativen Genealogie“ konzeptualisiert, wird hier eine Terminologie vorgeschlagen, die den Zusammenhang noch prägnanter zum Ausdruck bringen soll: Bei den betrachteten historischen Situationen soll der Blick jeweils auf den Raum des *Politischen* gerichtet sein, der auf so frappierende Weise ins Auge sticht und in dem über Wohl und Wehe des menschenrechtlichen Anspruchs entschieden wird. Vom *Recht* des Politischen ist die Rede, weil es sich um eine nicht zu leugnende, nicht anderweitig abstrahierbare Dimension jener Orte handelt, an denen Menschenrechte im Spiel sind. Denn erst im Bereich des Politischen entscheidet sich, wie mit dem Anspruch der Menschenrechte umgegangen wird, welche Wirkung sie entfalten und wie die handelnden Akteure sich zum moralisch-rechtlichen Anspruch verhalten. Hier wird über die

---

44 Joas widmet sich in seinem Buch zwar auch einzelnen historischen Stationen wie etwa dem Abolitionismus oder den Diskussionen, die zur Formulierung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen im Jahr 1948 geführt haben. Sie sollen exemplarisch veranschaulichen, wie aus Erfahrungen Rechte werden und wie der Prozess einer Wertgeneralisierung verstanden werden kann. Damit sind wertvolle erste Spuren gelegt, die den angedeuteten Weg eines Umgangs mit historischen Erfahrungen, die für die Gegenwart orientierend werden können, einschlagen, aber es bleibt doch der Eindruck zurück, dass eine grundständige Durchführung der Theorie an einem historischen Topos noch aussteht. Dies liegt wohl am vergleichsweise geringen Umfang, der den entsprechenden Passagen in Joas' Buch zukommt. Es scheint aber auch eine Rolle zu spielen, welche Quellen und Verweise aus dem historischen Feld herangezogen werden, um Herkunft und Geltung miteinander zu vermitteln. Diesen Versuch in erster Linie anhand von subjektiven Erfahrungszeugnissen zu unternehmen, ist die Option dieser Arbeit.

Potentiale, ja über die Sache des Anspruchs selbst verhandelt. Indem man anhand der historischen Situation eine bestimmte Zuordnung des Umgangs mit Werten, dem Handeln von Institutionen und der Praxis von Individuen beobachten kann, wird die Betrachtung der Geschichte ja überhaupt erst interessant.

Wie könnte man dieses Wechselspiel besser beschreiben als mit der Kategorie des „Politischen“? Das Historische interessiert nicht als Historisches, sondern aufgrund der Tatsache, dass sich an anderer Stelle, zu einer anderen Zeit, eine solche Disposition des Politischen beobachten und beschreiben lässt, die mit der vermeintlichen – von den einen behaupteten, von den anderen geleugneten – Bedeutung der in dieser historischen Situation auf dem Spiel stehenden Ansprüche interferiert. Auch in der Gegenwart findet sich der Anspruch der Menschenrechte in einem politisch-gesellschaftlichen Kräftefeld wieder und es bleibt zu klären, wie er sich angemessen artikulieren kann. Diese Schaltstelle des Politischen nicht zu berücksichtigen war der Redeweise von der „Umsetzung“ eines vorgängig erworbenen menschenrechtlichen Bedeutungsgehaltes zur Last gelegt worden. Wird die Dimension des Politischen aber als eine Ebene eingestuft, die das Verständnis der Menschenrechte elementar mitbestimmt, wird damit auch eine Aussage über den Begriff der Menschenrechte selbst getroffen. Gegenüber seinen klassischen Fassungen in Recht und Philosophie erfährt er eine signifikante Erweiterung. Diese gilt es noch einmal systematisch zu beleuchten, bevor das Feld der theoretischen Verständigung vorerst in Richtung Historie verlassen wird. Mit dem Leitbild von der „Revolution der Menschenrechte“ bringen Christoph Menke und Francesca Raimondi ein solches verändertes Verständnis der Menschenrechte auf den Begriff.

## **2. DER BLINDE FLECK – POLITIK UND MENSCHENRECHTE**

Eigentlich ist es seltsam, auf den inneren Zusammenhang von Menschenrechten und Politik eigens hinweisen zu müssen. Dass die Menschenrechte unmittelbar etwas mit der Ebene des Politischen zu tun haben, liegt schon darin begründet, dass sie mehr und mehr zu positivem Recht geworden sind. Ihre Ansprüche und Forderungen haben im Laufe der Zeit immer tieferen Eingang in nationale und internationale Rechtskörper gefunden. Damit erreicht der Forderungsgehalt der Menschenrechte eine neue Qualität. Denn wo ein Anspruch als ein Recht niedergelegt ist, tritt die politische Praxis der Rechtsbefolgung und -interpretation als notwendiges Momentum menschenrechtlicher Geltung in den Vordergrund.<sup>45</sup> Im Reden über die

---

45 Vgl. Heinhard Steiger, „Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?“, in: Hauke Brunkhorst, Wolfgang Köhler und Mat-