

Menschenrechte – Erosion einer Idee?

Die Menschenrechte sind weltweit unter Druck – Verletzungen elementarer Rechte sind in vielen Ländern an der Tagesordnung. Selbst in Europa schwindet der Konsens darüber, dass es solche unveräußerlichen Rechte gibt. Diese nicht sehr hoffungsvolle Situation war der Grund dafür „Menschenrechte“ als Thema der Philoso-

phischen Tage vom 5. bis zum 7. Oktober 2017 zu wählen und dabei die Idee der Menschenrechte philosophisch zu beleuchten, sie aber auch aus anderen wissenschaftlichen und praktischen Perspektiven anzuschauen. Sechs Referate, Arbeitskreise und eine Exkursion in das NS-Dokumentationszentrum standen auf dem Programm.

Menschenwürde – Wesensmerkmal, Recht oder Haltung?

Eva Weber-Guskar

Dass zwischen Menschenwürde und Menschenrechten ein Zusammenhang besteht, ist klar. Weniger klar ist jedoch, welcher Zusammenhang genau zwischen beiden besteht. Häufig wird angenommen, dass Menschenwürde die Menschenrechte begründet und zwar, grob gesagt, in folgendem Sinn: Weil Menschen Würde haben, gelten die Menschenrechte. Ich bin ebenfalls überzeugt, dass es einen Zusammenhang zwischen der Idee der Menschenwürde und der Idee der Menschenrechte gibt. Allerdings bin ich skeptisch, ob die Würdeidee, wenn man sie genau nimmt, diese Begründungsrolle tatsächlich übernehmen kann. Vielmehr scheint es mir gute Gründe dafür zu geben, der Idee der Menschenwürde eine andere Rolle zuzusprechen, nämlich jene, ein Bild davon zu zeichnen, worauf mit den Menschenrechten unter anderem abgezielt wird: und zwar darauf, was für ein Leben es ist, das unter anderem durch die Einhaltung der Menschenrechte ermöglicht werden soll, nämlich ein Leben in Würde. Diesen Gedanken möchte ich im Folgenden erläutern, in dem ich vor allem skizziere, was ein präzises, plausibles Verständnis des Begriffs der Menschenwürde sein kann.

Vorausgeschickt sei dabei noch, dass ich als Moralphilosophin argumentiere. Als solche kann ich den Begriff der Menschenwürde anders in den Blick nehmen als Juristen und Juristinnen. Diese müssen bei der Erläuterung von der „Würde des Menschen“ – wie es bekanntlich im Deutschen Grundgesetz heißt – und beim Auftauchen verwandter Ausdrücke in verschiedenen Gesetzestexten immer den gesamten Gesetzestext mitberücksichtigen. Das heißt, sie müssen bei der Erläuterung etwa darauf achten, was mit der Einführung des Begriffs beabsichtigt wurde und welche Folgen eine bestimmte Erläuterung für



PD Dr. Eva Weber-Guskar, Philosophisches Seminar der Universität Göttingen

die Konsistenz und das Funktionieren eines Gesetzeswerks hat. Als Moralphilosophin kann ich einen allgemeinen Blick auf den Begriff werfen, in dem seine Verwendungen in der Geistesgeschichte und im Alltag genauso wichtig sind wie die Verwendung im Gesetzestext.

In diesem Sinn beginne ich mit einem Beispiel aus der politischen Welt. Der SPD-Politiker Martin Schulz war im März des vergangenen Jahres noch Präsident des Europäischen Parlaments. In dieser Rolle hat er damals zu einer, wie er selbst sagte, „ungewöhnlichen Maßnahme“ gegriffen: Er hat den griechischen Abgeordneten Eleftherios

Synadinos aus einer Sitzung ausgeschlossen. Mit sofortiger Wirkung. Vorlaufenden Kameras forderte Schulz Synadinos auf, den Saal zu verlassen – was dieser schließlich, unter Protest, tat. Warum hat Schulz zu dieser drastischen Maßnahme gegriffen? Synadinos hatte sich am Morgen im Parlament rassistisch diskriminierend über Türken geäußert. Schulz sah in diesen Äußerungen eine schwerwiegende Verletzung der Werte und Grundsätze der Europäischen Union und hielt sie deshalb für „unbedingt sanktionierbar“ (im Sinne von Artikel 165 der Geschäftsordnung). Es sei ein Zwischenfall, bei dem das Europäische Parlament reagieren müsse, das sei „unvermeidlich für die Würde des Hauses“.

Dieser Vorfall ist einschlägig, wenn man sich über die Bedeutung von Menschenwürde klar werden will, denn bei diesem Vorfall spielt „Würde“ in zwei Hinsichten eine Rolle.

Zum einen beruft sich Schulz auf die Würde des Europäischen Parlaments. Diese nähme Schaden, wenn keine Gegenmaßnahme ergriffen wird, sobald ein Mitglied den Grundsätzen dieser Institution nicht entspricht. Diesen Grundsätzen widersprochen hat Synadinos, indem er sich abwertend verallgemeinernd über „die Türken“ geäußert hat, denen nicht anders als „mit der Faust“ beizukommen sei – um nur einen harmloseren Teil der Äußerung zu zitieren.

Zum anderen spielt die Würde des Menschen indirekt eine Rolle, insofern sie zu den angesprochenen Werten und Grundsätzen gehört. Sie steht im Artikel 1 der Grundrechtscharta der EU als etwas, das zu schützen und zu achten sei. Und eben dagegen verstößt der Abgeordnete, wenn er sich diskriminierend gegenüber Türken äußert. Dieser Zusammenhang liegt nahe, auch wenn er nicht ausdrücklich in der Charta steht. Nicht-Diskriminierung ist eigens der Artikel 21 in der Charta gewidmet, und man kann sich aussuchen, ob es sich im vorliegenden Fall um eine rassistische oder eine Diskriminierung aufgrund von Staatsangehörigkeit handelt. Beides ist geächtet. Diskriminierung ist geächtet, so lässt sich die Charta verstehen (Artikel 1 und 21), weil sie die Würde von Menschen verletzt.

Wir haben es hier also mit zwei Beispielen von Verwendungsweisen des Wortes Würde zu tun; einmal als Würde einer Institution, einmal als Würde von Menschen. Diese Beispiele sollen dazu dienen, Ihnen meinen Ausgangspunkt für meine folgenden Überlegungen deutlich zu machen.

Mein Thema ist die Frage, was genau unter „Menschenwürde“ zu verstehen ist, worüber in der Philosophie derzeit eine rege Diskussion herrscht. Um einen Vorschlag dazu zu machen, gehe ich von dreierlei aus. Erstens setze ich – mit dem Beispiel des Europäischen Parlaments – voraus, dass wir offensichtlich auch von Würde jenseits des Kompositums der Menschen-Würde sprechen. Deshalb meine ich, dass es ein allgemeines Verständnis von Würde geben muss, das verschiedentlich verwendet werden kann. Zweitens gehe ich entsprechend davon aus, dass bei einer Erläuterung des Begriffs der Menschenwürde deutlich werden sollte, inwiefern dieses Kompositum mit der allgemeinen Idee von Würde verbunden ist. Drittens soll die Erläuterung von Menschenwürde selbstverständlich sowohl konsistent mit möglichst vielen anderen normativen Grundannahmen sein als auch möglichst viele Phänomene, die wir mit ihr alltagssprachlich beschreiben, angemessen einfangen können.

Mit diesen Prämissen will ich eine klärende Schneise schlagen in das Dickicht der verschiedenen konkurrier-

enden philosophischen Ansätze dazu, und zwar in folgenden Schritten: Zuerst biete ich eine strukturelle Erläuterung von dem erwähnten allgemeinen Verständnis von Würde an. Der Deutlichkeit halber spreche ich von „Würde an sich“. Dann zeige ich, wie bisherige Ansätze von Menschenwürde daran anknüpfen, aber auch, in welche Probleme sie damit kommen. Dabei unterscheide ich zwischen antiken und klassischen Ansätzen. Anschließend mache ich einen Vorschlag dazu, den ich „progressiv“ nenne, mit dem man, wie ich zeigen will, die genannten Probleme der bisherigen Ansätze vermeiden kann. Dazu gehört, dass man klar herausarbeitet, was die Rolle des Begriffs im moralischen Diskurs sein kann: eine, die eine Begründung von Normen liefert oder eine, die ein Ziel beschreibt, das zu erreichen Normen ermöglichen sollen.

I. Würde an sich

Ich unterscheide also zwischen Würde an sich und verschiedenen Anwendungen bzw. Einbettungen dieses Begriffs; dazu gehört die Würde des Parlaments wie auch die Menschenwürde. Zunächst zur Würde des Parlaments aus dem Eingangsbeispiel: Wenn wir dies als Ausgangspunkt für ein Verständnis von Würde an sich nehmen, ist zunächst offensichtlich, dass Würde zu haben damit verbunden ist, dass jemand oder etwas gewissen Normen entspricht. Im Beispiel heißt das: Das Europäische Parlament behält seine Würde nur, wenn es darauf achtet, dass seine konstitutiven Grundsätze (die in der Grundsatzcharta festgehalten sind) von seinen Mitgliedern (wie natürlich vom Parlament als Ganzem, in Entschlüssen und ähnlichem) beachtet werden. Allgemeiner können wir sagen: Jemand (oder etwas) hat Würde, wenn er, sie oder es sich gewissen Standards entsprechend würdig erweist, und das tut man, indem man in seinem Verhalten gewissen Normen entspricht. Das passt auch zu den Ausdrücken von „würdigem Verhalten“ von Beteiligten auf einer Feierlichkeit und ähnlichen Beispielen.

Dies kann man als Kerngedanken von Würde begreifen. Ich denke jedoch, er muss noch etwas erweitert werden, um auch weitere Konnotationen der Würde-idee einzufangen. Zu diesen Konnotationen gehört, so scheint es mir, dass wir nicht bei allen Fällen von erfüllten Standards an Würde denken, sondern in der Regel nur bei etwas, dem wir einen gewissen Wert oder normativen Status zuschreiben. Das trifft auf das Europäische Parlament als zentrales politisches Organ der Europäischen Gemeinschaft zu; nicht jedoch beispielsweise auf einen Karnevalsverein oder eine Kinderbande. Das heißt: Würde taucht nicht im Bereich des Trivialen, sondern im Bereich des Wichtigen auf. Außerdem hängen mit Würde in der Regel nicht nur Normen zusammen, die an die Würdeträger selbst gerichtet sind, sondern auch welche, die an das Umfeld gerichtet sind. Das liegt daran, dass Würdeträger in der Erfüllung der relevanten Normen oft nicht souverän sind, sondern auch abhängig davon sein können, wie sie von anderen behandelt werden. So ist das Parlament in seiner Würde nicht nur vom Verhalten der eigenen Mitglieder abhängig, sondern auch davon, dass z.B. andere Institutionen seine Funktion im politischen Prozess anerkennen und es dadurch nicht daran hindern, seinen Standards zu entsprechen.

Wenn wir alle diese Konnotationen ernst nehmen, ergibt sich eine Erläuterung von „Würde an sich“, die sich in folgendem Überblick schematisch zusammenfassen lässt:

Würde hat, wer

- a) einen gewissen Wert/Status hat,
- b) welcher mit bestimmten Normen verbunden ist und zwar einerseits das eigene Verhalten betreffend und andererseits das Verhalten anderer einem selbst gegenüber betreffend,
- c) deren Erfüllung dazu führt, sich in einer bestimmten Verfassung zu befinden.

Dieses Schema sollte auf verschiedene Fälle angewandt werden können; es kann, wie gesehen, auf Institutionen angewandt werden; wir gehen davon aus, dass es auf Menschen angewandt werden kann und es ist auch nicht von vornherein auszuschließen, dass es auf andere lebendige Wesen, auf nicht-menschliche Tiere, wie manche auch sagen, angewandt werden kann. Betrachten wir aber zunächst den geläufigen Fall, dass es mit Bezug auf Menschen in bestimmten sozialen Rollen ausgeführt wird. Ein naheliegenderes Beispiel dafür ist die Amtswürde des Bundespräsidenten. Er besitzt die präsidiale Würde, insofern er das im politischen Kontext wertvolle Amt des Bundespräsidenten innehat; welches ihn zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet, nämlich dem, den Aufgaben und Standards des Amtes gerecht zu werden; und was gleichzeitig mit dem Anspruch an andere verbunden ist, sich so zu verhalten, dass sie die Stellung anerkennen und ihn sich so verhalten lassen, dass er sich angemessen verhalten kann; sodass der Bundespräsident schließlich, wenn beide Forderungen erfüllt sind, sich tatsächlich in einer bestimmten Verfassung befindet, die seine Würde im Ganzen letztlich ausmacht.

Wie kann nun die Idee der Menschenwürde auf Basis von Würde, verstanden im Sinn dieser Gedankenfigur, erläutert werden? Was für eine Würde kann für alle Menschen gleichermaßen relevant sein, unabhängig von ihrer sozialen Rolle, ihrem sozialen Status? Nehmen wir an, wir sind uns einig, dass Menschenwürde eine grundlegende moralische Kategorie meint, die mit wichtigen moralischen Normen verbunden ist, also allgemeinen, gleichen und gegenseitigen Normen. Vor diesem Hintergrund gibt es (mindestens) drei verschiedene Möglichkeiten, menschliche Würde zu erläutern. Diese stelle ich im Folgenden genauer vor. Ich will sie die antike, die klassische und die progressive Erläuterung nennen.

II. Menschenwürde nach dem antiken Ansatz: Würde als zu verwirklichendes Wesensmerkmal

Als Vertreter des antiken Ansatzes ist der römische Philosoph Marcus Tullius Cicero zu nennen. Er hat in seinem Werk *De officiis* als erster von der *dignitas* nicht nur als einer herausgehobenen Stellung von bestimmten Amtsträgern mit ihren Rechten und Pflichten gesprochen, sondern hat dieses Modell auf alle Menschen, beziehungsweise den Menschen an sich ausgeweitet (wobei damals freilich Frauen und Sklaven einfach noch unberücksichtigt blieben). Dabei konnte er alle Elemente des skizzierten Schemas ausfüllen. Cicero behauptete, dass der Mensch aufgrund seiner Vernunftfähigkeit einen normativen Status innehat, nämlich eine Stellung oberhalb der Tiere in der Ordnung des Kosmos. Und deshalb sei der Mensch verpflichtet, diese Vernunft auch auszuüben, so wie andere angehalten wären, ihn in dieser Fähigkeit anzuerkennen und nicht zu schädigen. Wenn beides beachtet würde, könnte der Mensch insgesamt vernünftig leben und würde sich damit in einer bestimmten Verfassung

befinden. Menschenwürde scheint hier verstanden als ein „zu verwirklichendes Wesensmerkmal“, wie ich es in Anschluss an Franz Josef Wetz nennen möchte.

Diese Weise, das Schema auszufüllen, findet sich auch in der Theologie. So behaupten Thomas von Aquin und andere, der Mensch sei aufgrund seiner Vernunftfähigkeit Gott ähnlich wie kein anderes Wesen auf dieser Erde und deshalb mit einem besonderen Wert beschenkt, dessen er sich aber auch würdig erweisen müsse – eben indem er die Vernunft auch ausübe und noch gottgleicher werde, als er es durch die Anlage selbst schon ist. Die Schutzansprüche sind in diesen Ausführungen gegenüber den Pflichten gegen sich selbst zweitrangig. Dennoch kann man sie angelegt sehen, wenn man bedenkt, dass gottesfürchtig zu leben auch bedeutet, moralisch richtig zu leben, also Regeln für das Verhalten anderen gegenüber beinhaltet. Und so fallen, könnte man sagen, die beiden oben auseinander gehaltenen Normenbereiche zusammen.

Wichtig für eine Beurteilung dieser Weise, Menschenwürde zu erläutern, ist jedoch zu beachten, dass es sich um eine anthropologisch teleologische Gedankenfigur handelt; das heißt, die Gedankenfigur basiert auf der Annahme, dass der Mensch von seiner Natur her für ein gewisses Ziel bestimmt sei. Genauer nimmt man in diesem Zusammenhang damit an, dass man den Menschen für begabt hält mit einer bestimmten Eigenschaft, die bestimmte Verhaltensnormen begründet; Verhaltensnormen, die darauf abzielen, dass diese Eigenschaft erhalten, ja mehr noch, in der Regel erst ganz entfaltet wird.

Das Problem bei einer solchen Erläuterung von Menschenwürde ist: Ein solch teleologisches Menschenbild, wie wir es auch von Aristoteles kennen, leuchtet spätestens seit Darwin und anderen heute immer weniger ein. So scheint mir: Wir haben nicht mehr die normativen Ressourcen in unseren moralphilosophischen Grundüberzeugungen, um die skizzierte Gedankenfigur von Menschenwürde so auszufüllen, wie es früher getan wurde. Es leuchtet weder ein, warum der Mensch als Naturwesen, das er immer bleibt, über den Tieren in einer Wertskala stehen sollte. Noch leuchtet ein, warum eine Eigenschaft des Menschen an sich so wertvoll sein sollte, dass sie es unbedingt verdient, entfaltet zu werden. Wir sind nicht nur zur Vernunft fähig, sondern auch zur Grausamkeit. Warum sollte die eine, aber nicht die andere unserer Eigenschaften an sich wertvoller sein als die andere?

Zumindest ist klar: Wenn man kein teleologisches Menschenbild für plausibel hält, dann ist die antike Weise, Menschenwürde zu verstehen, nicht überzeugend. Entsprechend wurde in den Diskussionen im 20. Jahrhundert das Würde-Schema zur Erläuterung von Menschenwürde nicht mehr in dieser kompletten Weise ausgefüllt, bei der mit Würde ein Sein gemeint wäre, das zugleich die Begründung für ein Ziel und dieses Ziel selbst wäre. Vielmehr füllt man das Schema auf reduzierte Weise aus. Das heißt, man konzentriert sich nun auf bestimmte Aspekte und klammert andere eher aus. So kann man zunächst den klassischen Ansatz erklären, den ich im Folgenden skizziere.

III. Menschenwürde nach dem klassischen Ansatz: Würde als Wert oder Status, genauer – Recht

Wenn man das teleologische Moment der Würde-Idee nicht weitertragen will, hat man zwei Optionen. Anstatt Würde als Anfangs- und Endpunkt eines

Entfaltungsprozesses mit eigenen inhärenten Normen zu verstehen, kann man damit nun entweder den Ausgangs- oder den Endpunkt bezeichnen. Das heißt, man konzentriert sich entweder auf Würde als Basis, wie ich zusammenfassend sagen will, also Würde als Status oder Wert, oder auf Würde als Ziel, also auf Würde als eine Art von Verfassung, in der sich Menschen befinden können. Zu den klassischen Ansätzen zähle ich alle, die sich auf Würde als Basis fokussieren, also auf Würde als Wert oder Status. Davon gibt es verschiedene Varianten. Jedem solchen klassischen Ansatz sind grundsätzlich vor allem drei Fragen zu stellen:

1. Warum hat der Mensch diesen Wert oder Status? Das ist die Frage nach einer zugrundeliegenden Eigenschaft bzw. nach einer ersten normativen Prämisse.
2. Wie hängt dieser Wert oder Status mit spezifischen Normen zusammen?
3. Um welche spezifischen Normen handelt es sich?

Darauf geben verschiedene Ansätze verschiedene Antworten. Ich beschäftige mich heute mit einer Variante, die es ermöglicht, die ersten beiden Fragen auflösen vor zu lassen und die griffig und auf den ersten Blick plausibel ist.

Die Idee besteht einfach darin zu sagen, mit Menschenwürde ist nichts anderes als ein bestimmter *Anspruch* auf eine bestimmte Behandlung gemeint, wie es etwa Peter Schaber vertritt. Das heißt, zum Wert/Status werden die damit verbundenen Normen *hinzugezogen*, sodass man sagt: Wenn wir von der Würde des Menschen sprechen, meinen wir, dass er grundsätzlich bestimmte *Rechte* besitzt (wie er von anderen zu behandeln ist). Dieser Ansatz kann erst einmal der Kritik entgehen, die z.B. auch insbesondere Rüdiger Bittner an der Idee der Menschenwürde äußert, dass nämlich Menschen eine erhabene Stellung innehaben. Von Rechten, zunächst moralischen Rechten, wird viel in der zeitgenössischen Moralphilosophie gesprochen. Wie und warum genau diese Menschen zuzuschreiben sind, ist eine eigene Frage, diese aber soll hier außen vor gelassen werden, mit einiger Zuversicht, dass sich darauf eine Antwort finden lässt.

Bestehen bleibt aber die dritte genannte Frage: Welchen Inhalt hat dieses Recht? Um welche Normen geht es? Bei dieser Frage nun enden die Ansätze in der Regel in der einen oder anderen Sackgasse, so ist mein Eindruck. Auf der einen Seite droht, dass der Begriff im moralischen Diskurs überflüssig wird, auf der anderen Seite droht, dass er auf problematische Weise doppeldeutig verwendet wird. Beides erläutere ich im Folgenden.

Das Problem der Überflüssigkeit

Überflüssig wird der Begriff der Menschenwürde dann, wenn man eine Strategie in Anschluss an Kant verfolgt. Kant wird häufig so gelesen, dass er mit Menschenwürde den spezifischen Wert meint, den Menschen als vernunftfähige, das heißt autonomiefähige Wesen haben, als welche sie sich selbst Gesetze geben können und damit moralfähig sind. Denn Moralität ist nach Kant der eigentliche Wert und so hat der Mensch Wert, insofern er moralfähig ist. Das heißt wiederum nichts anderes, als dass Menschen einen spezifischen moralischen Status haben, der mit bestimmten moralischen Regeln verbunden ist; der besagt, was ihnen anzutun verboten und was geboten ist. Genau das wäre eine erste Möglichkeit, den Rechtsstatus zu erläutern, der in der klassischen Variante

die Idee von Menschenwürde explizieren soll: Gemeint wäre das Recht, moralisch berücksichtigt zu werden.

Zum Problem kommt es aber, wenn wir uns klar machen: Von diesem Recht wissen wir ohnehin, sobald wir überhaupt im moralischen Diskurs sind und annehmen, dass Menschen eben in der Moral zu beachten sind – anstatt dass ein utilitaristisches Kalkül das Maß aller Dinge wäre. Dann *erinnert* man mit Verweis auf Menschenwürde nur noch einmal daran; man hat einen klangvolleren Namen für eine vorhergehende grundlegende moralische Überzeugung. Für die hier relevante Frage nach dem Inhalt der Rechtsnormen heißt das: Die Menschenwürde betreffenden Normen fallen mit den moralischen Regeln in eins. Mit Menschenwürde so verstanden sind keine *spezifischen* moralischen Regeln verbunden, sondern alle, die den Menschen betreffen. Deshalb wird der Begriff in dieser Erläuterung überflüssig. Die Normen, die damit verbunden sind, sind nur die allgemeinen moralischen Normen, wie wir sie in einer im weitesten Sinn deontologischen bzw. vertragstheoretischen Ethik kennen.

Und das halte ich für ein Problem. Es ist nämlich dann ein Problem, wenn wir den Begriff der Menschenwürde als einen *genuin* bedeutsamen Begriff im moralischen Diskurs stark machen wollen. Und die Verwendungsweisen des Begriffs von Menschenwürdeverletzungen sprechen dafür, darunter *spezifische* moralische Verletzungen zu verstehen und nicht alle. Jede Lüge oder jeder Diebstahl mag ein moralisches Vergehen sein, aber nicht jede Lüge oder jeder Diebstahl ist eine Menschenwürdeverletzung. Oder auch: Jede Körperverletzung ist in der Regel ein Verstoß gegen die Moral, aber nicht unbedingt gegen die Menschenwürde. Folter führt zu Menschenwürdeverletzung. Dabei geht es nicht nur um die Gewalt, sondern eine spezifische Gewalt. Diese ist mit einer starken Erniedrigung eines Menschen durch einen anderen verbunden. Solch eine Erniedrigung gibt es auch ohne solche Gewalt: z.B. als die Nazis Juden zwangen, mit Zahnbürsten die Straße zu reinigen, wobei sich lauter Gaffer um sie herum sammelten und auf sie herabsahen. Deshalb sollte man auch versuchen, so denke ich, eine genuine Bedeutung von Menschenwürde klar zu machen bzw. zu zeigen, welche spezifischen Normen damit verbunden sind.

Das Problem der Doppeldeutigkeit

Um zu klären, was diese spezifischen Normen sind, bietet es sich also an, genauer zu untersuchen, was eine Menschenwürdeverletzung bedeutet. Um dazu etwas zu sagen, wird im Rahmen der klassischen Ansätze, die mit Würde als Basis beginnen, doch wieder mit Würde als Ziel Bezug genommen. Würde wird dann erläutert als das Recht, nicht in seiner Würde verletzt oder nicht am Aufrechterhalten seiner Würde gehindert zu werden. Auf Anhieb wirkt das wie ein tautologischer Satz, der zirkulär wird und deshalb nicht zur Erklärung dessen beitragen kann, was es heißt, die Würde zu achten. Würde wäre dann das Recht, nicht in seiner Würde verletzt zu werden, also nicht in seinem Recht, in seiner Würde verletzt zu werden usw.

An dieser Stelle muss aber schon klar sein, dass es sich um Würde mit zweimal verschiedenen Bedeutungen handeln muss. „Würde als Basis“ ist das Recht darauf, so behandelt zu werden, dass man in „Würde als Ziel“ leben kann. Häufig wird so nur implizit argumentiert, dann ist es definitiv problematisch, weil es regelmäßig zur Verwirrung führt, weil nicht klar ist, wann man von

was spricht und was mit was genau gemeint ist. Wenn man es explizit macht, und mit Index oder auf andere Weise den Unterschied markiert, ist es weniger problematisch. Doch dann bleiben zwei Anforderungen, denen eine überzeugende Erläuterung genügen muss.

Zum einen muss ganz offensichtlich nun eigens entwickelt werden, was unter Würde als Ziel zu verstehen ist; also das, was im ersten Schema der dritte Aspekt ist, Würde als Verfassung. Daran hängt der Inhalt von Menschenwürde als Recht und damit das ganze Prinzip von Menschenwürde, das auf Würde als Basis aufbaut. Denn bisher sind wir nur soweit, dass man sagen kann: Menschenwürde ist das Recht, so behandelt zu werden, dass man in Würde leben kann. Wenn man wissen will, um welche Normen es sich genau handelt, muss man ausbuchstabieren, was mit der „Würde“, in der man leben kann, gemeint ist. Zum anderen muss man erklären, warum es wirklich notwendig sein sollte, daran festzuhalten, den Begriff der Würde mit zwei ganz verschiedenen Bedeutungen zu belegen. Eine Überprüfung, wie sinnvoll das ist, wird sich unter den Ausgangsannahmen dieses Vortrags auch daran orientieren, wie weit die jeweiligen Verwendungen der Idee von „Würde an sich“ entsprechen oder nicht.

Ein Vorschlag, der eine Doppelverwendung des Würdebegriffs offensiv vertritt, stammt von Ralf Stoecker und Christian Neuhäuser. Sie sprechen in einem jüngeren Aufsatz insgesamt von Menschenwürde als „universalem Adel“, und darunter zweimal von Würde. Einmal von Menschenwürde und einmal von „Würde im eigentlichen Sinn“ („dignity proper“, wie sie schreiben). Allerdings meinen sie mit Würde im eigentlichen Sinn nicht ein allgemeines Verständnis von Würde, wie ich es eingangs in dem Schema skizziert habe, sondern das, was in anderen Texten als soziale Würde oder kontingente Würde bezeichnet wird: einen Begriff also, der gleich eine bestimmte menschliche Verfassung beschreibt.

Würde im eigentlichen Sinn wird folgendermaßen charakterisiert: Sie sei fragil, muss verdient werden und kann verloren werden, ist ungleich verteilt und vielleicht verbunden mit sozialen Bedingungen wie dem sozialen Status. Dagegen setzen sie für Menschenwürde Folgendes voraus, dass es sich um ein wesentliches Merkmal der Menschheit handle, angeboren, unverletzlich und von allen Männern und Frauen geteilt werde.

Ziel des Textes von Neuhäuser und Stoecker ist es, einen Zusammenhang zwischen beiden Würde-Begriffen aufzuweisen. Das scheint zunächst dem Anliegen, das ich an dieser Stelle habe, entgegenzukommen: Ich halte es ja für angebracht, eine beliebige Doppelbedeutung des Begriffs der Würde bei der Erläuterung von Menschenwürde zu vermeiden. Was also ist ihr Vorschlag dafür? Der Zusammenhang kann bei ihnen nicht darin bestehen, dass Menschenwürde eine bestimmte Art von Würde im eigentlichen Sinn ist – das ist einfach aufgrund der genannten gegensätzlichen Eigenschaften nicht möglich. So schreiben sie auch explizit, dass Menschenwürde keine besondere Art von eigentlicher Würde sei, vielmehr: „human dignity [...] stands for the general value of having dignity proper respected and supported“.

Ich verstehe sie so, dass sie Menschenwürde als Recht oder Anspruch darauf erläutern, auf bestimmte Weise behandelt zu werden, wohingegen Würde im eigentlichen Sinn eine Verfassung von Menschen ist, in der sie genau dann sind, wenn dieses Recht erfüllt ist. Recht oder Anspruch werden hier zwar nicht



Foto: akg-images

Marcus Tullius Cicero hat in seinem Werk *De officiis* als erster von der dignitas nicht nur als einer herausgehobenen Stellung von bestimmten Amtsträgern mit ihren Rechten und

Pflichten gesprochen, sondern hat dieses Modell auf alle Menschen ausgeweitet. Diese Handschrift aus dem 15. Jahrhundert ist eine besonders schöne Ausgabe von *De officiis*.



Die Philosophischen Tage standen wieder unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler, Professor am Institut für Christliche Philosophie der

Universität Innsbruck. Hier leitet er das Podiumsgespräch mit Dr. Eva Weber-Guskar.

ausdrücklich genannt, aber wenn man unter Menschenwürde etwas Inhärentes, allen Menschen gleich Eigenes versteht, das mit diesem Wert, der hier genannt wird, verbunden ist, so scheint mir dies eine angemessene Lesart.

Wenn das eine angemessene Lesart ist, dann heißt das, bezogen auf das Problem der Doppeldeutigkeit: Menschenwürde und Würde im eigentlichen Sinn haben nach diesem Vorschlag *begrifflich* nichts miteinander zu tun. Sie teilen keinerlei Strukturmerkmal. Das eine ist eine abstrakte moralische Größe, das andere ist ein konkretes, erlebbares Phänomen. Die Verbindung, die Stoecker und Neuhäuser durchaus betonen wollen, liegt also nur in der Sache, nicht im Begriff. Der sachliche Zusammenhang ist der, dass Menschenwürde als das Recht verstanden wird, so behandelt zu werden, dass Würde im eigentlichen Sinn respektiert und unterstützt wird – was wohl so zu verstehen ist, dass diese eben nicht verletzt werden soll bzw. dass die nötigen Bedingungen von außen dazu nicht vorenthalten werden sollen. Dabei stellen sie in Anschluss an Niklas Luhmann heraus, dass hierbei die Möglichkeit, eine eigene Persönlichkeit zu entwickeln und aufrecht zu erhalten, entscheidend ist.

Mit diesem Ansatz vermeiden Stoecker und Neuhäuser das Problem der Überflüssigkeit, da es nicht um alle, sondern spezifische moralische Normen geht. Allerdings scheint mir das Problem der Doppeldeutigkeit nicht ideal gelöst. Sie machen die Doppeldeutigkeit zwar explizit und unterscheiden beides, indem sie von Menschenwürde einerseits und Würde im eigentlichen Sinn andererseits sprechen. Jedoch bin ich der Meinung, man sollte, wenn irgend möglich, nicht ein Wort in *einem* Kontext auf zwei ganz verschiedene Weisen erläutern, ohne jeden *semantischen*, nur mit einem *sachlichen* Zusammenhang. Zumal es anders möglich ist. Ich frage mich einfach, warum man einerseits ausdrücklich von „Würde im eigentlichen Sinn“ spricht und andererseits eine Erläuterung von „Menschenwürde“

vorschlägt, die mit diesem Begriff semantisch nichts zu tun hat. Soweit ich sehe, gibt es keinen Grund, das *Recht* darauf, in seiner Würde geschützt zu werden, *selbst* Menschenwürde zu nennen. Vielmehr scheint es mir Missverständnissen im Diskurs Vorschub zu leisten. Und andererseits scheint mir viel dafür zu sprechen, auch viel von dem, was Stoecker und Neuhäuser selbst schon ausgearbeitet haben, nämlich Würde im Sinne von Würde als Ziel weiter auszubuchstabieren und zu sagen: Genau das verstehen wir unter Würde. Das ist das Phänomen, das sich beschreiben lässt, ein fragiles Gut, das wir in unserem menschlichen Leben schätzen. Und weil wir es schätzen, gibt es Gründe, es zu schützen. Deshalb liegt es dann nahe, eine moralische Norm für plausibel zu halten, welche eben diese Würde unter Schutz stellt.

Wenn man die Überlegungen bis hierher plausibel findet, dann spricht also vieles dafür, Würde als Ziel, genauer als eine Verfassung, ausbuchstabieren. Damit könnte man dann die speziellen Normen benennen, um die es geht, wenn man die Achtung und den Schutz der Menschenwürde fordert. Darüber hinaus scheint mir die Idee von Würde als Verfassung gut dafür geeignet, am meisten von dem Schema von Würde an sich, wie ich es eingangs skizziert habe, bewahren zu können.

So komme ich zum dritten und damit zu meinem eigenen Vorschlag, wie das Schema von Würde an sich für die Idee von Menschenwürde ausgefüllt werden könnte.

IV. Menschenwürde nach dem progressiven Ansatz: Würde als Haltung

Diesen dritten Vorschlag nenne ich einen progressiven Ansatz. Damit soll keine Wertung verbunden sein, sondern ich suche einen Begriff, der sich von „klassisch“ absetzt. Der Vorschlag besteht darin, nicht von Würde als Basis auszugehen, sondern sich ganz auf Würde als Ziel zu konzentrieren, den Würdebegriff also für den dritten Aspekt aus dem Schema zu reservieren:

die Verfassung, in der man sich befindet, wenn gewissen Normen entsprochen wird. In anderen Worten: die Verfassung, in der man ist, wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind und man diese auf gewisse Weise nutzt.

Wie diese Verfassung zu erläutern ist, kann ich hier nur kurz andeuten. Wichtig ist mir, mit dem Bisherigen deutlich gemacht zu haben, dass und warum überhaupt ein positives Bild von Würde als Verfassung zu zeichnen ist und man nicht nur negativ vorgehen sollte, wie es die bisherigen Ansätze, die in diese Richtung gingen, oft getan haben. Etwa, wenn Peter Schaber vom Recht darauf spricht, nicht erniedrigt zu werden. Ich will zeigen, was vorauszusetzen ist, dass es zu einer Erniedrigung kommen kann, und denke, diese ist eben als eine Verletzung dessen zu erläutern, was wir Würde nennen können.

Mein Vorschlag lautet, Menschenwürde als eine Haltung zu verstehen. Unter einer Haltung verstehe ich grundsätzlich eine Art von Selbstverhältnis. In einer Haltung nimmt man ein Verhältnis zu sich selbst ein (das freilich auch im Zusammenhang mit dem jeweiligen Verhältnis zur Welt steht). Genauer spreche ich von der reflexiven Gestaltung von Emotions- und Handlungsdispositionen. Tugenden sind ein Beispiel für Haltungen. Menschenwürde ist von Tugenden und Lastern insofern strukturell zu unterscheiden, als sie nicht in der Gestaltung von einzelnen Emotions- oder Handlungsdispositionen besteht, wie es etwa bei der Tugend der Tapferkeit der Fall ist, die die Gestaltung der Dispositionen von Furcht und Tollkühnheit betrifft, sondern das Verhältnis der Dispositionen insgesamt.

Würde hat ein Mensch bzw. in Würde lebt ein Mensch, so die erste These der Erläuterung, wenn man auf diese Weise der Gestaltung von Dispositionen im Einklang mit sich steht. Dieser Einklang kann noch spezifiziert werden, und damit komme ich wieder auf das Ausgangsbeispiel für Würde an sich zurück. Dort habe ich gesagt, offenbar hat Würde damit zu tun, bestimmten Normen zu entsprechen. Dieser Gedan-

ke kann in verschiedene Formen gefüllt werden. Das Europäische Parlament bewahrt seine Würde, wenn es seinen Grundsätzen entspricht. Der Mensch zu Ciceros Zeiten tut es, wenn er sich seiner Stellung im Kosmos entsprechend verhält; der gläubige Christ tut es, wenn er sich gottgefällig verhält. Für ein säkulares, zeitgemäßes Verständnis von Menschenwürde schlage ich nun vor, unter Würde die Haltung zu verstehen, mit der man lebt, wenn man insofern mit sich in Übereinstimmung ist, als man seinem eigenen Selbstbild entspricht. Und zwar, das ist auch wichtig: unter anderen Menschen, vor denen man sich als die zeigen kann, die man ist. Insofern hat Menschenwürde auch einen sozialen Aspekt.

Zu diesem Selbstbild gäbe es natürlich viel mehr zu sagen. Hier nur ganz kurz: Es ist ein (schwach) normatives Selbstbild gemeint, in dem das enthalten ist, was zu verfehlen für mich bedeuten würde, dass ich mich nicht mehr als die verstehen kann, die ich bin bzw. bisher zu sein glaubte. Es ist also kein rein deskriptives Selbstbild, in dem ich mich zu einem Zeitpunkt richtig beschreiben würde, sondern eines, in dem festgehalten ist, was mir für mein Selbstverständnis besonders wichtig ist, und zwar auch an Standards, die ich nicht immer erfülle. Vor allem aber legt es untere Grenzen dessen fest, unter die zu gehen ein Schaden für mich bedeuten würde, insofern es mich nicht mehr als die verstehen ließe, die ich zu sein überzeugt bin, bzw. die ich „aus ganzem Herzen“ sein will, wie es Harry Frankfurt sagen würde. Zugleich darf es nicht als ein idiosynkratisches verstanden werden, also als eines, das inhaltlich völlig beliebig und anderen völlig unverstänlich sein könnte; vielmehr ist es als ein sozial eingebettetes zu verstehen, wie es sich entwickelt, wenn man in einer moralischen Gemeinschaft aufwächst.

Die so beschriebene Würde des Menschen ist ein fragiles Phänomen, das auf vielerlei Weise gefährdet ist. Als soziale Wesen sind wir vielfach von anderen Menschen und Umständen abhängig, insofern, als sie uns daran hindern können, mit uns selbst im Einklang zu stehen. Wenn Menschen daran gehindert werden, ihre politische, sexuelle oder andere mit starken Werten behaftete Identität zu leben, dann sind das Menschenwürdeverletzungen. Wenn Menschen daran gehindert werden, überhaupt als Menschen zu leben, da sie wie Vieh in einen Waggon gepfercht werden oder über Wochen in einem verschlammten Zeltlager ohne Sanitäreinrichtungen verbringen müssen – geschweige denn, ohne Nahrung, dann sind das Menschenwürdeverletzungen. Und die schlimmsten Verletzungen von Menschenwürde sind wohl jene, die den Menschen die Möglichkeit nehmen, überhaupt wieder eine Würde aufzubauen, nachdem sie einem einmal genommen wurde, wie unter der Folter, unter der man nicht mehr sein kann, was man je sein wollte, weil man ganz in den Händen von anderen ist, vollkommen deren Willen und Grausamkeit ausgeliefert. Folter und anderes können Traumata auslösen, die es einem verunmöglichen, wieder ganz zu sich zu finden, weil man ein Stück seiner Geschichte nicht in das Bild von sich integrieren kann. Menschenwürdeverletzungen im eigentlichen Sinn sind es, wenn die in sich stimmige Verfassung einer Person ge- oder zerstört wird. Darüber hinaus gibt es etwas, was ich Menschenwürdemissachtungen nennen will. Diese bestehen darin, Menschen daran zu hindern, Würde wiederzuerlangen, wenn sie sie verloren haben, oder überhaupt erst aufzubauen, wenn sie erst Kinder sind.



Foto: dpa/Fotograf: Rolf Haid

Sitzung des Europaparlaments in Straßburg: Um die „Würde“ des Parlaments und die „Würde“ des Menschen zu verteidigen, wurde ein Abgeordneter nach rassistischen

Äußerungen von den Sitzungen ausgeschlossen. Zwei Beispiele von Verwendungsweisen des Wortes Würde: einmal als die einer Institution, einmal als die von Menschen.

Vor diesem Hintergrund lassen sich auch Diskriminierungen als Menschenwürdeverletzung beschreiben. Damit komme ich auf das Anfangsbeispiel zurück, die Diskriminierung der Türken durch den griechischen EU-Abgeordneten Synadinos. Diskriminierung bedeutet Unterscheidung, Absonderung, Aussonderung; für die Betroffenen bedeutet sie konkret Isolation. Sie verhindert (oder erschwert es zumindest deutlich), dass eine Person mit sich unter anderen im Einklang stehen kann, und zwar insofern, als das, was sie von sich sichtbar machen will, einfach nicht anerkannt, stattdessen missachtet wird. Rassistische Äußerungen wie die von Herrn Synadinos belegen alle Türken mit einem extrem negativen Vorurteil, das ihnen schlechte Eigenschaften zuschreibt und sie von den Standards zwischenmenschlichen und diplomatischen Umgangs ausschließt – völlig unangesehen der einzelnen Person und ihrer konkreten Eigenschaften und ihres konkreten Verhaltens. Diese werden darin völlig ignoriert und können so nicht als die, die sie sind, überhaupt in Erscheinung bzw. in Austausch mit anderen treten.

Soweit Andeutungen dazu, wie mit diesem Würdeverständnis klar gemacht werden kann, was die spezifischen Normen sind, die bei Menschenwürdeverletzungen nicht beachtet werden.

Diese Erläuterung von Würde hat eine große Nähe zu Erläuterung von Würde als Selbstachtung, wozu es auch schon einige Literatur gibt. Überhaupt stehe ich hier in der Linie einer Entwicklung philosophischer Gedanken zu Menschenwürde, die mit Avishai Margalit begonnen hat und insbesondere von Arnd Pollmann, aber auch Peter

Bieri und den zitierten Stoecker und Neuhäuser fortgeführt wurde. Im Unterschied zu den zuletzt Genannten aber bezeichne ich nicht auch das Recht darauf, in Würde zu leben, als Würde bzw. Menschenwürde. Menschliche Würde ist die Haltung, in der ein Mensch lebt, wenn er seinem Selbstbild entspricht. Wenn er die im Selbstbild enthaltenen Normen entspricht, lebt er in Würde – das ist in Graden möglich, es gilt kein ganz oder gar nicht. Wir hatten oben zwei mit Würde verbundene Normen unterschieden: die einen das eigene Verhalten betreffend, die anderen das Verhalten anderer einem gegenüber betreffend. Diese zweiten sind die moralischen Normen, an die wir meist bei Menschenwürde denken. Sie sind zwar ausgehend von dem Phänomen der Menschenwürde zu verstehen, insofern sie da sind, um es zu ermöglichen oder zu schützen, aber sie ziehen ihre Begründung nicht allein daraus, sondern müssen darüber hinaus auf andere normative Ressourcen zurückgreifen. Wie das möglich ist, das ist eine eigene Geschichte, die ich hier nur ganz kurz andeuten kann.

Die spezifisch moralische Norm, die von der moralischen Orientierungsgröße Menschenwürde ausgeht, kann folgendermaßen ausformuliert werden: Es ist moralisch geboten, die Würde eines jeden Menschen zu achten, d.h. nicht zu zerstören, und das Bemühen um Würde nicht zu verhindern.

Um diese Norm zu begründen, liegt es nahe, von folgenden zwei Prämissen auszugehen:

Erstens: Niemand soll daran gehindert werden, ein gutes Leben zu führen,

wenn er dabei niemand anderen in relevanter Hinsicht einschränkt.

Zweitens: Würde ist wesentlicher Bestandteil eines guten Lebens.

Wenn wir diese beiden Prämissen annehmen, dann können wir die Norm begründen, dass niemand jemand anderen daran hindern soll, in Würde zu leben. Soweit also mein Vorschlag zu Menschenwürde als Haltung und einer daran anschließenden moralischen Norm.

Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, wie man mit dem Ansatz von Würde als Haltung auf zwei Probleme reagieren kann, die sich bei klassischen Ansätzen zur Erläuterung des Begriffs stellen. Das war zum einen das Problem der Frage, welche Normen genau mit dem Würdeverständnis verbunden sind und zum anderen das Desiderat, dass „Menschenwürde“ semantisch verbunden sein sollte mit „Würde an sich“, wie der Begriff auch in anderen Kontexten bzw. in anderen Fällen angewandt wird. Der Lösungsvorschlag war, dass man von Würde als Haltung spricht und damit ein spezifisches Gut beschreibt, das zu schützen ist: nämlich das Gut, in wichtigen Aspekten in Einklang mit sich leben zu können.

Auf diese Konzeption von Würde als Haltung trifft nun zu, was ich anfangs angekündigt habe: Menschenwürde übernimmt im moralischen Diskurs eine andere Funktion als es nach der antiken oder klassischen Konzeption der Fall ist und anders, als es übliche Intuitionen zum Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechte implizieren. So heißt es nicht: Weil der Mensch be-

stimmte Eigenschaften hat, ist er besonders wertvoll, so dass ihm bestimmte Rechte zukommen. Sondern: Weil der Mensch bestimmte Eigenschaften hat, ist er auf besondere Weise verletzlich, und um solchen Verletzungen vorzubeugen, müssen bestimmte Rechte beachtet werden. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass alle Menschen moralisch berücksichtigungswerte Wesen sind und dass es vieles gibt, was Menschen anzutun allein deshalb moralisch verboten ist. Um das einzusehen und zu beschreiben, brauchen wir allerdings nicht den Begriff der Würde. Der Begriff der Würde, so die Hauptthese dieses Textes, ist vielmehr zur Beschreibung eines anderen Phänomens einschlägig. Die Idee ist, dass es eine weitere Hinsicht gibt, in der Menschen verletzlich sind, worin sie sich von anderen Wesen, die über keine Selbstbilder und die Fähigkeit, dem zu entsprechen, verfügen, unterscheiden: Sie können in ihrer Würde verletzt werden. Diese Würde ist als ein Gut ein ganz wesentliches Element des menschlichen Lebens. Menschen darin zu treffen, also sie zu demütigen, zu erniedrigen, heißt, spezielle moralische Verstöße zu begehen. Umgekehrt heißt, Menschen zu helfen, in Würde zu leben, und zwar angepasst an ihre je eigenen individuellen Fähigkeiten dazu beizutragen, dass sie ein gutes menschliches Leben führen können. □

Eine detailliertere Ausarbeitung dieses Verständnisses von Menschenwürde findet sich in: Weber-Guskar, Eva (2016): Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde. Münster, Mentis

Eine kleine Systematik der Menschenrechte

Peter Koller

I. Die Semantik der Menschenrechte

Die Struktur von Rechten im Allgemeinen

Menschenrechte sind eine Teilmenge der im juristischen Sprachgebrauch so genannten subjektiven Rechte, weil sie einzelnen Personen, nicht aber ganzen Kollektiven zukommen. Solche Rechte lassen sich allgemein als interpersonelle normative Relationen verstehen, die zum Schutz wichtiger Interessen oder der Wahlfreiheit der Personen dienen, denen die Rechte zukommen. Jede derartige Relation hat die folgende Struktur, die drei Elemente – die Inhaber, Adressaten und Inhalte der Rechte – miteinander verknüpft:

Der Inhaber hat gegenüber dem Adressaten das Recht auf den Inhalt. Jedes der drei Elemente kann diverse Variationen annehmen, woraus eine große Vielfalt möglicher Formen von Rechten resultiert. So können die Rechtsinhaber bestimmte Einzelpersonen sein (wie z.B. bei jemandes Eigentumsrecht an einer konkreten Sache) oder eine Mehrzahl, ja überhaupt alle Menschen (wie bei den Menschenrechten). Ebenso kann sich die Menge der Adressaten von bestimmten Einzelpersonen (wie gewöhnlich bei vertraglichen Rechten) bis zur Gesamtheit aller Menschen (wie im Fall der Eigentumsrechte) erstrecken. Und schließlich kann auch der Inhalt von Rechten in zwei Hinsichten variieren: in Hinsicht auf die Modalität des Rechts und in Hinsicht auf seinen Gegenstandsbereich. Was die Modalitäten von Rechten angeht, so kommen die folgenden vier in Betracht: Ansprüche, die sich in entsprechenden Pflichten der Adressaten niederschlagen; Freiheiten, die aus dem bloßen Nichtverbotensein von Handlungen resultieren; Kompetenzen, also Befugnisse zur verbindlichen Regelung des Handelns der Adressaten; und Immunitäten, die festlegen, dass ihre Inhaber eben nicht der Befehlsgewalt der Adressaten unterworfen sind.

Die sich aus diesen Variationen ergebenden elementaren Formen von Rechten können ihrerseits wieder auf vielfältige Weisen miteinander kombiniert werden, woraus mehr oder minder komplexe Konfigurationen von Rechten entstehen. Tatsächlich erweisen sich so gut wie alle prominenten Rechte, die im Recht vorkommen oder moralisch postuliert werden, wie etwa Eigentumsrechte, vertragliche Rechte, Eltern- und Kinderrechte und eben auch Menschenrechte, bei näherer Betrachtung als recht komplexe Bündel von elementaren Rechten. Ob solche Rechte begrifflich notwendig auch entsprechende Wege und Mittel ihrer Einforderung und Durchsetzung gegen ihre Adressaten einschließen, ist umstritten. Dessen ungeachtet wird man sagen können, dass Rechte, die nicht eingefordert und im Fall ihrer nachweisbaren Verletzung nicht durchgesetzt werden können, unvollständig bzw. imperfekt sind. Davon ausgehend kann nun der Begriff der Menschenrechte näher bestimmt werden.

Die Beschaffenheit der Menschenrechte

Menschenrechte sind nach allgemeiner Auffassung universelle, unveräußer-



Prof. Dr. Dr. Peter Koller, Professor em. für Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie an der Universität Graz

liche und besonders gewichtige Anspruchsrechte, nämlich Rechte, die gleichermaßen allen Menschen bedingungslos, d.h. unabhängig von ihren jeweiligen speziellen Lebensumständen von Geburt an zukommen, weder entzogen noch aufgegeben werden können und jeder Person gegenüber der sozialen Umwelt Anspruch auf die Wahrung ihrer grundlegenden Interessen verschaffen. Diese Auffassung, die auf der Annahme des grundsätzlich gleichen Werts aller Menschen beruht und damit deren Recht auf Gleichheit im Recht notwendig einschließt, stellt vor allem auf die Inhaber der Menschenrechte ab und lässt deren Adressaten und Gegenstandsbereiche weitgehend offen. Um diese Bereiche in erster Annäherung in den Blick zu nehmen, ist es hilfreich, eine gebräuchliche Einteilung der Menschenrechte in Erinnerung zu rufen, die folgende Sorten umfasst:

(a) liberale Rechte: auf Leben, körperliche Integrität und bürgerliche Freiheiten (Bewegung, Religion, Meinung, Berufswahl, Eigentum, Vertragsverkehr etc.);

(b) politische Rechte: auf Freiheit der politischen Betätigung (Vereinigung, Versammlung), Beteiligung und Mitsprache (gleiches Wahlrecht u.dgl.);

(c) soziale und wirtschaftliche Rechte: auf Arbeit, angemessene Entlohnung und Arbeitsbedingungen, Koalitionsbildung, soziale Sicherung, Bildung usw.;

(d) kulturelle Rechte: auf Teilnahme am kulturellen Leben (Gebrauch der Muttersprache, Pflege kultureller Tradition), Schutz geistigen Eigentums. Diese Sorten von Menschenrechten, die oft auch als „Generationen“ bezeichnet werden, weil sie, grob genommen, den sukzessiven Stufen der historischen Entfaltung dieser Rechte entsprechen, lässt zugleich deren fortschreitende Expansion erkennen, mit der nach und nach wachsende Verbindlichkeiten der jeweiligen Adressaten einhergehen. Vor einer näheren Bestimmung dieser Adressaten und ihrer Pflichten soll aber noch ein markanter

Wesenszug der Menschenrechte hervorgehoben werden: ihre Doppelnatur.

Zu sagen, dass es Menschenrechte gibt oder dass sie existieren, kann nur heißen, dass diese Rechte als Normen gelten bzw. Geltung besitzen. Von der Geltung von Normen kann nun aber in einem zweifachen Sinn die Rede sein: einerseits im Sinn ihrer idealen Geltung als moralischer Normen, für die triftige Gründe sprechen, sowie andererseits im Sinn ihrer realen Geltung kraft ihrer faktischen Anerkennung und Beachtung, was insbesondere auch auf rechtliche Normen zutrifft, die aufgrund ihrer Verankerung im positiven Recht gelten. Was nun die Menschenrechte angeht, so werden sie seit ihrer Entdeckung oder Erfindung jedenfalls als moralische Rechte verstanden, nämlich als solche, die nicht allein Anspruch auf öffentliche Anerkennung als Normen der konventionellen Moral erheben, sondern auch nach rechtlicher Institutionalisierung verlangen. Und insoweit sie tatsächlich durch positives Recht institutionalisiert werden, sind sie zugleich spezifische legale Rechte, nämlich solche, die sich auf sehr gewichtige moralische Gründe stützen, derentwegen sie dem Belieben der staatlichen Macht entzogen bleiben.

Als legale Rechte brauchen die Menschenrechte, um effektive Geltung entfalten zu können, freilich auch entsprechende Rechtswege, die es ermöglichen, sie bei Bedarf gegen ihre Pflichtadressaten einzufordern und nötigenfalls mit Mitteln rechtlichen Zwangs durchzusetzen. Aber gerade in diesem Punkt stoßen die Menschenrechte, was den sich aus ihrer Universalität ergebenden Anspruch auf globale Geltung betrifft, in einer in viele Staaten geteilten Welt vielfach auf kaum überwindliche Grenzen, weil ihre wirksame Gewährleistung in erster Linie den einzelnen Staaten obliegt, von denen sie vielerorts nicht nur nicht geschützt, sondern oft sogar notorisch verletzt werden, und weil auch die bestehende internationale Ordnung keine hinreichenden Möglichkeiten bietet, die Achtung dieser Rechte seitens der Staaten gegen ihren Willen zu erzwingen. Dieser prekäre Sachverhalt findet im Übrigen auch im moralischen Diskurs über Menschenrechte insofern Niederschlag, als es darin vielfältige Unsicherheiten bezüglich der näheren Bestimmung aller drei Elemente dieser Rechte gibt.

Der Gehalt der Menschenrechte als moralischer Ansprüche

Wenn man es unternimmt, die drei erwähnten Elemente von Menschenrechten – deren Inhaber, Adressaten und Inhalte – im Detail zu konkretisieren, so scheinen einige Aspekte heute weitgehend klar und gesichert zu sein, während über eine ganze Reihe weitergehender Fragen weder Klarheit noch Einigkeit besteht.

Bezüglich der Inhaber der Menschenrechte ist so viel klar, dass diese Rechte uneingeschränkt allen Bürger/innen eines jeden Staats in und gegenüber diesem Staat zukommen. Mehr oder minder unsicher und umstritten ist aber, inwieweit sie auch den sich im Land aufhaltenden Fremden, wie Besuchern, Immigranten und Asylanten, zugestanden werden müssen. In den entwickelten Demokratien wird heute zwar weithin anerkannt, dass Fremden zumindest die wesentlichen liberalen Rechte zugestanden werden müssen, doch ob und inwieweit ihnen auch politische, soziale und kulturelle Rechte zukommen, ist weder sicher noch ausgemacht.

Zu den Adressaten der Menschenrechte gehören sicher die einzelnen Staaten, die ja in erster Linie zur Gewährleistung dieser Rechte zumindest

ihrer eigenen Bürger, zum Teil aber auch der sich in ihnen aufhaltenden Fremden verpflichtet sind. Ferner liegt es nahe, zu den Adressaten auch die Staatengemeinschaft zu zählen, weil es dieser obliegt, eine internationale Ordnung zu etablieren, welche die Menschenrechte überall auf der Welt so gut wie möglich sichert. Und in dem Maße, in dem sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts sowohl auf regionaler als auch auf globaler Ebene transnationale Systeme des Menschenrechtsschutzes entwickelt haben, kommen auch deren Akteure als Adressaten in Betracht. Da jedoch alle diese Institutionen – Staaten ebenso wie internationale Institutionen – letztlich nur durch ein entsprechendes kollektives Handeln der einzelnen Menschen zustande kommen und Bestand haben können, stellt sich die Frage, ob und inwieweit nicht auch alle privaten Verbände und politischen Akteure, ja sogar alle Einzelpersonen im Maß ihrer Einflussmöglichkeiten als Adressaten der Menschenrechte betrachtet werden sollen.

Was die Inhalte der Menschenrechte betrifft, so findet im Laufe der Zeit eine zunehmende Expansion dieser Rechte statt, die von relativ bescheidenen, weil national begrenzten negativen Freiheitsrechten zu sehr anspruchsvollen Rechten führt, die jedem Menschen nicht nur gegenüber dem eigenen Staat vielfältige positive Ansprüche auf politische Teilhabe und soziale Sicherung garantieren sollen, sondern auch zunehmend durch transnationale Regelsysteme verbürgt werden. Diese Entwicklung hat unvermeidlich eine Zunahme von Fällen zur Folge, in denen Menschenrechte miteinander und mit öffentlichen Interessen in Kollision geraten, womit sie zugleich an Bestimmtheit verlieren. Ein Weg, den daraus resultierenden Problemen zu begegnen, besteht darin, jenen Rechten, die dem Schutz besonders elementarer Interessen jedes Menschen dienen, so vor allem den Rechten auf Leben, körperliche Integrität und Bewegungsfreiheit, in Kollisionsfällen Vorrang vor anderen, weniger gewichtigen zu geben und sie damit gewissermaßen notstandsfest und nicht-derogierbar zu machen.

II. Die rechtliche Gewährleistung der Menschenrechte

Die Menschenrechte im nationalen Kontext

Als legale Rechte finden die Menschenrechte in erster Linie in den nationalen Rechtsordnungen ihren Platz. Und in funktionierenden Verfassungsstaaten bilden sie als Grundrechte auch ein tragendes Fundament der Grundordnung dieser Staaten. Dies legt es nahe, zuerst die Menschenrechte, wie sie in den Verfassungsstaaten garantiert werden, in der Reihenfolge ihrer sukzessiven Stufen kurz Revue passieren zu lassen.

Die liberalen Menschenrechte zielen darauf ab, die bürgerliche Freiheit aller Bewohner/innen eines Staates einschließlich der Fremden zu sichern, indem sie jeder dieser Personen gegenüber den Institutionen des jeweiligen Staates die folgenden Ansprüche verleihen, die entsprechende Pflichten der betreffenden staatlichen Gewalten bedingen: 1. den Anspruch auf die grundlegenden formell-rechtlichen Bedingungen individueller Handlungsfreiheit, so insbesondere das Verbot willkürlicher Gewalt und die Freistellung von Handlungsmöglichkeiten, insoweit diese weder mit öffentlichen Interessen noch mit den Rechten Anderer in Konflikt geraten, wie Religion, Meinungsäußerung, Vereinigung, Eigentum, Vertragsverkehr und Berufswahl; 2. den Anspruch, im

Gebrauch der Freiheiten weder durch den Staat noch durch Dritte gehindert zu werden; und schließlich 3. den Anspruch auf die Absicherung dieser Freiheiten durch geeignete rechtliche Institutionen und faire Verfahren, welche die Einforderung und Durchsetzung der Rechte ermöglichen.

Im Unterschied dazu werden die politischen Menschenrechte, jedenfalls die auf politische Beteiligung und Mitsprache, im nationalen Kontext nicht allen sich in einem Land aufhaltenden Personen, sondern nur dessen mündigen Bürger/innen zugestanden. Dank dieser Rechte haben alle Bürger/innen eines Staates gegen diesen die folgenden Ansprüche: 1. auf freie Teilhabe am politischen Leben, d. h. auf gleiche Teilnahme an der öffentlichen Meinungs- und Entscheidungsbildung über allgemeine Angelegenheiten; 2. auf staatlichen Schutz vor Behinderungen ihrer betreffenden Aktivitäten durch Dritte; 3. auf faire Verfahren der politischen Meinungs- und Entscheidungsbildung, insbesondere der Wahlen repräsentativer Körperschaften und politischer Abstimmungsprozesse; und 4. auf geeignete Rechtswege zur Durchsetzung jener Ansprüche.

Dass die sozialen und ökonomischen Menschenrechte hinsichtlich ihrer Inhaber und ihres Umfangs nicht unerheblich von Land zu Land variieren, hat nicht nur mit den Ungleichheiten ihrer wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit, sondern auch mit ihren unterschiedlichen Systemen der sozialen Sicherung zu tun. Zwar gilt das Recht auf ein Existenzminimum als ein zentrales Menschenrecht, wonach jeder Staat nach Möglichkeit allen seinen Bürger/innen, aber auch den sich in ihm aufhaltenden Fremden bei Bedarf wenigstens eine ihre Existenz sichernde Grundversorgung garantieren muss. Doch welche Leistungsansprüche dieses Recht im Einzelnen inkludiert, ist ebenso kontingent wie die Ausgestaltung der das Existenzminimum übersteigenden sozialen Leistungsansprüche, etwa bei Krankheit, bei Arbeitslosigkeit oder im Alter. Und Ähnliches gilt für andere soziale Menschenrechte, wie das Recht auf angemessene Arbeitsbedingungen.

Ungeachtet dieser Unterschiede ist den sozialen Menschenrechten die folgende Struktur gemeinsam: Alle Personen, die berechtigt sind, am Wirtschaftsleben eines Landes teilzunehmen, haben gegenüber dessen Staat und Gesellschaft, abgesehen vom Recht auf das Existenzminimum, Anspruch: 1. auf Zugang zu einer daseinssichernden Erwerbstätigkeit, 2. auf menschenwürdige Arbeitsbedingungen, 3. auf ausreichende soziale Sicherung bei Arbeitslosigkeit, Arbeitsunfähigkeit sowie im Alter und 4. auf geeignete Rechtswege, um die Erfüllung jener Ansprüche durch den Staat nötigenfalls auch durchsetzen zu können.

Während die liberalen und politischen Menschenrechte in wohlfunktionierenden Rechtsstaaten in hohem Maße verfassungsrechtlich verbürgt sind, trifft das selbst in solchen Staaten auf die sozialen Rechte gewöhnlich nicht zu. Und das ist umso weniger in der Vielzahl jener Staaten der Fall, die nicht einmal bei den bürgerlichen Rechten rechtsstaatliche Standards erfüllen. Da sich dieser Befund mit dem Universalitätsanspruch der Menschenrechte nicht gut verträgt, besteht auch Bedarf nach einer rechtlichen Sicherung dieser Rechte auf internationaler Ebene. Dabei sind zwei Ebenen des internationalen Menschenrechtsschutzes zu unterscheiden: einerseits die Ebene des globalen Menschenrechtsschutzes im Rahmen des universellen, weltweit verbindlichen Völkerrechts, und andererseits die Ebene regionaler, nämlich länderübergreifender, aber regional begrenzter Systeme,

von denen vor allem das europäische System interessiert.

Elemente des globalen Menschenrechtsschutzes

Im Rahmen des universellen Völkerrechts hat sich nach dem 2. Weltkrieg ein recht komplexes System des globalen Menschenrechtsschutzes entwickelt, das folgende Komponenten inkludiert: allgemeine Proklamationen, internationale Abkommen, transnationale Institutionen, globale NGOs und Massenmedien. Mit der UN-Charta von 1945 setzt eine Vielzahl von allgemeinen Proklamationen der Staatengemeinschaft ein, die den weltweiten Schutz der Menschenrechte als eine vordringliche Aufgabe der internationalen Ordnung postulieren. Obwohl diese Proklamationen, darunter vor allen anderen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (UDHR) von 1948, keine Rechtsverbindlichkeit haben, spielen sie im politischen Diskurs eine nicht unerhebliche Rolle, weil sie zentrale Ziele der näheren Gestaltung der globalen Ordnung formulieren, die Menschenrechte als fundamentale Grundsätze einer legitimen staatlichen Ordnung bekräftigen und an die Selbstverpflichtung der Staaten zur Achtung dieser Rechte erinnern. Konkretisiert werden sie durch eine Reihe völkerrechtlicher Abkommen, die meist bestimmte Sorten von Menschenrechten betreffen und heute im Prinzip weltweit rechtliche Geltung besitzen, da sie von einer dafür ausreichenden Zahl von Staaten ratifiziert wurden. Dazu gehören, um nur die wichtigsten zu nennen, die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 und die zwei Menschenrechtspakte von 1966 (in Kraft seit 1976): zum einen der Zivilpakt, der die bürgerlichen und politischen Rechte umfassend und detailliert regelt und dabei unter anderem die Verbote von Folter, Sklaverei und Zwangsarbeit als standsfeste Erfordernisse statuiert; zum anderen der Sozialpakt, der wie der Zivilpakt ein allgemeines Diskriminierungsverbot und die Gleichberechtigung der Geschlechter sowie darüber hinaus eine ausführliche und anspruchsvolle Liste von wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechten postuliert.

Um diesen Abkommen, deren reale Umsetzung infolge der Souveränität der Staaten ja weitgehend diesen selbst überlassen bleibt, dennoch eine gewisse Bedeutung zu verschaffen, wurde ein System transnationaler Institutionen etabliert, welche die Menschenrechtspraxis der Einzelstaaten regelmäßig beobachten, überprüfen und dokumentieren sowie notorische und krasse Menschenrechtsverletzungen anprangern können. Dazu gehören, abgesehen von der Generalversammlung, insbesondere die folgenden Einrichtungen der UNO: der Menschenrechtsausschuss (CCPR), der die Mitgliedsstaaten des Zivilpakts anhand periodischer Berichte bewertet; der Menschenrechtsrat (UNHRC), der die Staaten bezüglich der Erfüllung ihrer menschenrechtlichen Verpflichtungen regelmäßig überprüft, bei Bedarf auch spezielle Untersuchungen über die Situation in einzelnen Ländern durchführt und Beschwerden über gravierende Menschenrechtsverletzungen behandelt; und nicht zuletzt die Hochkommissariate für Menschenrechte (UNHCHR) und für Flüchtlinge (UNHCR), welche die menschenrechtlichen Aktivitäten der UNO koordinieren und sie auch durch ihre Öffentlichkeitsarbeit fördern sollen. Die meisten dieser Institutionen können zwar bis zu einem gewissen Grad relativ unabhängig von strategischen Machtkalkülen der Großmächte agieren, verfügen aber über keine effektiven Sanktionsmöglichkeiten gegen Staaten, die sich schwerer

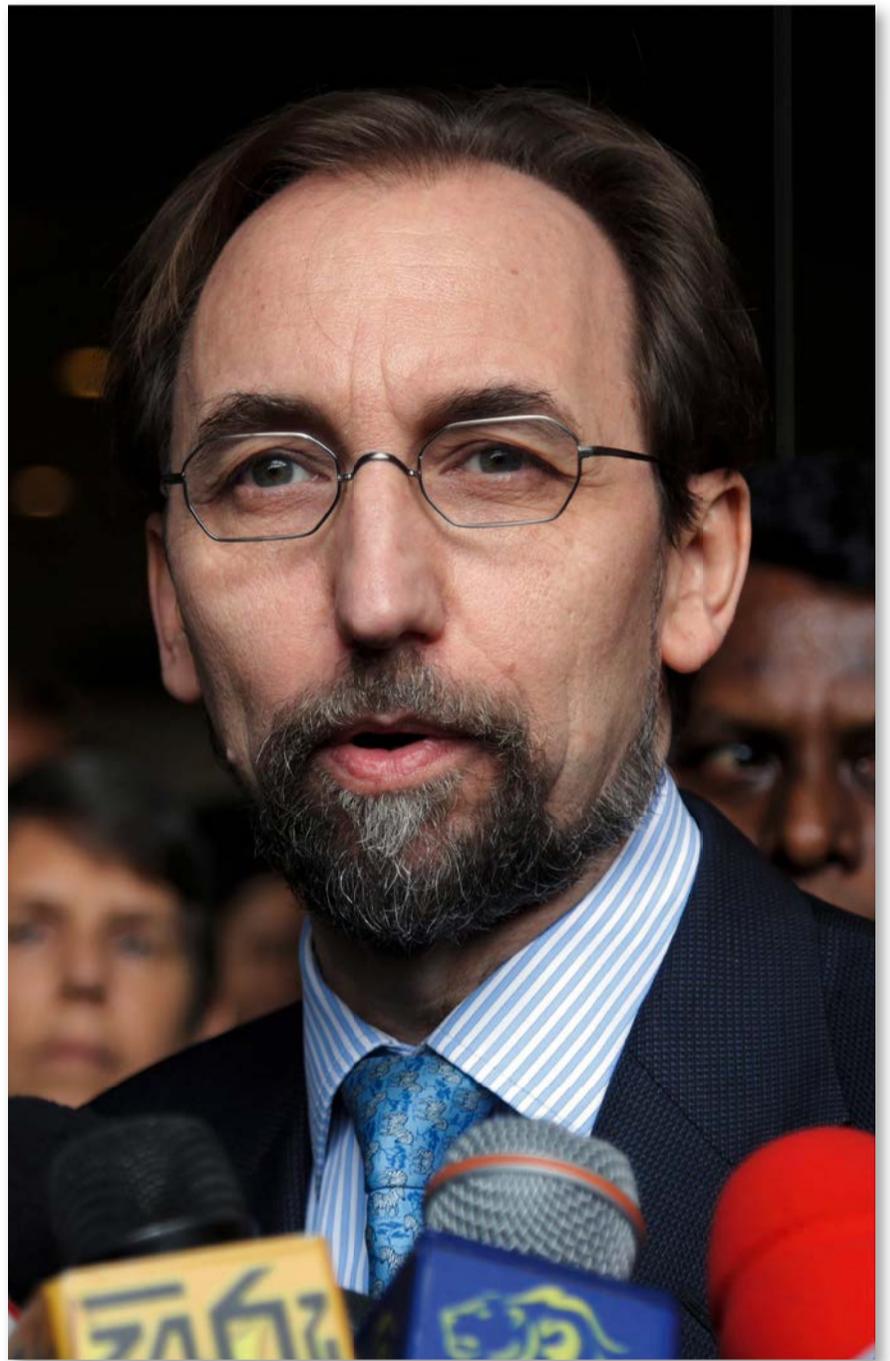


Foto: dpa/ M. A. Pushpa Kumara

Seit dem 1. September 2014 ist der jordanische Diplomat Prinz Zeid Ra'ad Zeid al-Hussein Hoher Kommissar für Menschenrechte der Vereinten Nationen.

Prinz Zeid ist der siebte UN-Menschenrechtskommissar und sowohl der erste Muslim als auch der erste Araber in diesem Amt.

Menschenrechtsverletzungen schuldig machen.

Davon gibt es zwei Ausnahmen, die das Ergebnis rezenter Entwicklungen des Völkerrechts sind: erstens die humanitäre Intervention, d. h. der militärische Eingriff in ein Staatsgebiet zur Beendigung einer humanitären Notlage, so vor allem schwerer Menschenrechtsverletzungen, aufgrund eines Beschlusses des Sicherheitsrates; und zweitens die subsidiäre strafrechtliche Verfolgung von schweren Kriegsverbrechen oder Verbrechen gegen die Menschlichkeit, wie Völkermord, durch den Internationalen Strafgerichtshof (ICC). Beide Varianten sind allerdings der Gefahr machtpolitischer Verzerrungen ausgesetzt: die erste, weil die Entscheidungen des Sicherheitsrats viel eher von machstrategischen Kalkülen seiner Mitglieder als von moralischen Erwägungen geleitet sind; und die zweite deswegen, weil der Internationale Strafgerichtshof von einer Reihe von Staaten boykottiert wird, so dass sich deren politische oder militärische Führer der strafrechtlichen Verantwortung leicht entziehen können.

Das skizzierte System des globalen Menschenrechtsschutzes, das wegen

seines Mangels an zwingenden Sanktionsmechanismen, abgesehen von den erwähnten Ausnahmen, im Wesentlichen den Charakter von „soft law“ hat, würde allein nicht viel ausrichten, fände es nicht Rückendeckung und Unterstützung durch zwei zivilgesellschaftliche Machtfaktoren, die relativ unabhängig von den strategischen Kalkülen der internationalen Politik operieren, nämlich NGOs und Massenmedien. So tragen zahlreiche globale Nichtregierungsorganisationen, die sich, wie z. B. das Rote Kreuz, Amnesty International, Ärzte ohne Grenzen oder Oxfam, dem Kampf für Menschenrechte verschrieben haben, durch ihre konkreten Hilfsaktionen für Opfer von Menschenrechtsverletzungen wie auch durch ihre Pressekampagnen und Publikationen nicht nur zur Linderung der Not vieler Menschen, sondern auch zur Ächtung der Täter bei. Und Ähnliches gilt für seriöse Massenmedien, deren Berichte über Menschenrechtsverstöße, sei es im eigenen oder in einem anderen Land, mitunter zu einer Mobilisierung der Öffentlichkeit führen, die unter günstigen Umständen den Menschenrechten zu mehr Beachtung verhelfen kann, sei es vermögende entsprechender Reformen im eigenen Land



In den Pausen fanden Teilnehmer der Philosophischen Tage Gelegenheit, mit den Referenten zu sprechen. Professor Koller ging gerne auf Fragen und Anregungen ein.

oder mittels angemessener internationaler Reaktionen auf die inkriminierten Menschenrechtsverletzungen in anderen Ländern.

Das europäische Menschenrechtssystem

Neben dem globalen System des Menschenrechtsschutzes existieren ferner diverse regionale Systeme, darunter etwa die sich auf die Länder Mittel- und Südamerikas erstreckende Amerikanische Menschenrechtskonvention oder die afrikanische Banjul Charta. Aus diesen Systemen sticht im Hinblick auf ihre Rechtsqualität, Breitenwirkung und Effektivität eines deutlich hervor: das europäische System, das heute aus zwei sich überlappenden und ergänzenden Komponenten besteht: dem System des Europarates und dem der Europäischen Union. Im Zentrum des ersten steht die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) von 1950 (in Kraft seit 1953), die sich zwar nur auf die bürgerlichen und politischen Rechte erstreckt, aber durch eine Reihe weiterer Abkommen ergänzt wird, darunter die Europäische Sozialcharta (1961, 1965) und das Rahmenübereinkommen zum Schutz nationaler Minderheiten (1995, 1998). Das System der EU (bzw. ihrer Vorläufer) stützte sich ursprünglich ebenfalls auf die EMRK, findet heute noch eine weitere Fundierung durch die Grundrechtecharta (2000, 2009), die auch soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte einbezieht.

Insgesamt hebt sich das europäische System von anderen regionalen Systemen durch die folgenden Vorzüge ab: 1. Seine Grundlage bildet eine gelungene rechtliche Kodifikation der Menschenrechte in Gestalt der EMRK, der Grundrechtecharta und weiterer Abkommen. 2. Seine Wirksamkeit wird durch eine weitgehend unabhängige Gerichtsbarkeit garantiert, für die zwei Gerichte zuständig sind, deren Rechtsprechung zwar manchmal voneinander abweicht, im Wesentlichen aber doch harmonisiert: der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR) des Europarats, der bei vermuteten Verstößen gegen die EMRK von den beteiligten Staaten wie auch von deren Bürger/innen angerufen werden kann und über deren Beschwerden bindende Entscheidungen trifft, welche jedoch von manchen Staaten mitunter nur zum Teil

oder gar nicht umgesetzt werden; sowie der Europäische Gerichtshof (EuGH) der EU, bei dem zwar nur die Bürger/innen der EU ihre Menschenrechte nach Erschöpfen des nationalen Instanzenzugs einklagen können, im positiven Fall aber ein durchsetzbares Urteil erwirken. 3. Die große Breitenwirkung des europäischen Systems verdankt sich nicht zuletzt dem Umstand, dass ein Kriterium für den Beitritt eines Staates zur Europäischen Gemeinschaft bzw. Union dessen sichtbare Achtung und Gewährleistung der Menschenrechte gemäß der EMRK war und ist – ein Umstand, der nicht wenige europäische Staaten veranlasst hat, ihre nationalen Rechtssysteme mit den menschenrechtlichen Anforderungen der EMRK zumindest bis zum Beitritt in die EG/EU in Einklang zu bringen.

In diesem Zusammenhang sollte auch ein weiteres System des internationalen Menschenrechtsschutzes regionalen Zuschnitts erwähnt werden, das gegen Ende des 20. Jahrhunderts die Bürgerrechtsbewegungen in den real-sozialistischen Ländern in erheblichem Maße gefördert hat: das System der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) und der daraus resultierenden Helsinki-Schlussakte (1975). In diesen Schlussakten hat der so genannte Ostblock im Interesse einer Verbesserung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit dem Westen eine Reihe von Rechten seiner Bürger/innen zugestanden, die deren Möglichkeiten des Reisens, der Meinungsäußerung, der Kommunikation mit dem Ausland und der kulturellen Betätigung sehr erweitert haben.

III. Realität und Ideal der Menschenrechte

Die triste Realität der Menschenrechte

Es ist offensichtlich, dass die skizzierten Systeme des Menschenrechtsschutzes, die heute in entwickelten Rechtsstaaten und im europäischen Raum existieren, zumindest die liberalen und politischen Rechte der Bürger/innen im Großen und Ganzen wirksam gewährleisten, während die sozialen und kulturellen Rechte, aber auch die Rechte von Fremden rechtlich schlechter gesichert sind. Es spricht ferner viel dafür, dass auch das globale Menschenrechtssystem nicht ohne jede Wirkung ist, auch wenn

es schwer ist, den Grad seiner Wirksamkeit näher zu bestimmen, da man dafür wissen müsste, wie es mit den Menschenrechten ohne dieses System stünde. Dennoch bietet sich, wenn man den realen Zustand der Welt insgesamt in den Blick nimmt und ihn an den großartigen Ansprüchen menschenrechtlicher Proklamationen misst, ein ziemlich tristes Bild. Nicht nur werden diese Rechte in vielen Ländern notorisch missachtet oder sogar in größtem Maße verletzt, sondern sie finden in großen Teilen der Welt auch keine hinreichend effektive Förderung oder Unterstützung durch ein regionales oder das globale System. Betrachten wir die Missstände etwas näher, wozu es hilfreich ist, zwischen der nationalen und der internationalen bzw. globalen Ebene zu differenzieren.

Was die *nationale* Ebene betrifft, so reicht die Skala der menschenrechtlichen Defizite von horrenden Menschenrechtsverbrechen bis zu einer schleichenden Erosion erreichter menschenrechtlicher Standards. Über die schlimmsten, weil die fundamentalsten Ansprüche vieler Menschen verletzender Vorkommnisse berichten mit beunruhigender Regelmäßigkeit die Massenmedien. Immer wieder erfahren wir: dass irgendwo auf der Welt eine ethnisch motivierte Vertreibung einer Volksgruppe oder sogar ein Genozid geschieht; dass eine Regierung eine großflächige Verfolgungsaktion gegen oppositionelle Gruppen oder religiöse Minderheiten durchführt, indem sie deren Mitglieder töten, in Haft halten oder vertreiben lässt, Folterungen anordnet oder duldet und kritische Stimmen zum Schweigen bringt; dass manche Regierungen die Bewohner ganzer Landstriche um ihren Grund und Boden bringt, um ihn gegen bare Münze an ausländische Firmen zu verpachten; dass in vielen Weltregionen die Frauen in weitgehender Rechtlosigkeit und Abhängigkeit von ihren Vätern oder Ehemännern leben und im Fall ihres Aufbegehrens gnadenloser Bestrafung ausgeliefert sind; dass in manchen Ländern, darunter auch sehr reichen, wenig qualifizierte ausländische Arbeitssuchende von ihren Arbeitgebern mit dem Einverständnis des Staates in ausbeuterische und entwürdigende Arbeitsverhältnisse gedrängt werden, die den Charakter von Zwangsarbeit haben; dass viele der fremden Frauen in solchen Verhältnissen von ihren Arbeitgebern zu sexuellen Diensten genötigt und dann, wenn sie dafür nicht mehr von Nutzen sind, ohne Abfindung verjagt, ja nicht selten getötet werden; dass Scharen von Frauen aus armen Regionen von organisierten Zuhälter-Banden durch falsche Versprechen in reichere Länder gelockt und dort zur Prostitution gezwungen werden, wogegen die staatlichen Behörden dieser Länder nicht energisch genug einschreiten; und viele andere Dinge dieses Kalibers mehr.

Gegenüber diesen krassen Menschenrechtsverletzungen nehmen sich die in zahlreichen Staaten der Welt systematisch praktizierten Beschränkungen der bürgerlichen und politischen Freiheiten, vor allem der Meinungsäußerung, der Medien, der Vereinigung und Versammlung sowie der politischen Teilhabe, nahezu harmlos aus. Aber sicher sind diese Missstände ebenso ernst zu nehmen, da sie nicht nur von den betroffenen Menschen als gravierende Freiheitsverluste empfunden werden, sondern auch den Nährboden staatlicher Korruption bilden, die dann vielfach weitere und viel gravierendere Menschenrechtsverletzungen mit sich bringt.

Doch auch in den Ländern mit einer soliden Rechtsstaatlichkeit und einem funktionierenden System des Men-

schenschutztes ist keineswegs alles in bester Ordnung. Denn in den meisten dieser Länder findet gegenwärtig eine schleichende Erosion dieses Systems in zweifacher Hinsicht statt: erstens, weil die erreichten Standards der Sicherung der sozialen und wirtschaftlichen Rechte unter dem Druck der fortschreitenden ökonomischen Globalisierung und im Sinne der sich damit zugleich verbreitenden neoliberalen Ideologie nach und nach abgesenkt werden, was auf keine großen Hindernisse stößt, da diese Rechte in den meisten nationalen Rechtssystemen nicht im Verfassungsrang stehen und auch nicht im Rahmen der internationalen Systeme einklagbar sind; und zweitens, weil die wachsenden Ströme von Flüchtlingen und Arbeitsmigranten, die aus den von Kriegen, wirtschaftlichen Nöten und klimatischen Desastern geplagten Regionen des Südens in begünstigte Länder drängen, nicht nur deren Systeme der sozialen Sicherung in Bedrängnis bringen, sondern infolge des wachsenden Arbeitskräfteangebots überdies die Macht der Gewerkschaften schwächen und damit den Abbau wirtschaftlicher Rechte erleichtern.

Die ganz erheblichen Defizite des Menschenrechtsschutzes auf internationaler und globaler Ebene sind ebenfalls wohlbekannt. Sie bestehen, wenn man vom europäischen System absieht, zum einen in den Schiefen und Verzerrungen der bestehenden Schutzsysteme durch die überwiegend von machstrategischen Interessen beherrschte internationale Politik und zum anderen in der notorischen Schwäche und mangelnden Durchsetzungskraft dieser Systeme. Infolgedessen pflegen sich die Großmächte, deren Politik nicht selten krasse Verletzungen der Menschenrechte unterstützt oder sogar betreibt, weder durch die Regeln des globalen Schutzsystems noch durch kritische Äußerungen der zuständigen Institutionen beeinträchtigen zu lassen, es sei denn, es handelt sich um Demokratien, deren Regierungen auf die öffentliche Meinung ihres Wahlvolks Rücksicht nehmen müssen. Und noch weniger pflegen sich die Regime waffenstarrer Despotien, die sich durch den Verkauf von natürlichen Ressourcen ihrer Länder finanzieren, um die Menschenrechte zu scheren oder von internationaler Kritik beeindrucken zu lassen. So werden von machbesessenen politischen Führern immer wieder kriegerische Konflikte ausgelöst, durch die zahllose Menschen ums Leben kommen oder schwere Verletzungen an Leib und Seele erleiden, aus der Heimat vertrieben werden und zu einem elenden Dasein als unerwünschte Flüchtlinge verdammt sind.

Zu diesen skandalösen Missständen tragen aber mehr oder minder indirekt auch die entwickelten Rechtsstaaten bei, auch wenn sie sich in Sonntagsreden zur Universalität der Menschenrechte bekennen. Sie fördern nämlich die Existenz der sich in diversen Weltregionen behauptenden despotischen Regime schon insofern, als sie ihnen durch den Kauf dortiger Naturressourcen wie Erdöl oder Mineralien die finanziellen Mittel verschaffen, mit denen sich diese Regime in den entwickelten Staaten die Waffen beschaffen, die es ihnen erst ermöglichen, die Bevölkerungen der betroffenen Regionen gewaltsam zu unterdrücken und konkurrierende Warlords zu bekriegen. Ferner pflegen auch die entwickelten Rechtsstaaten stets dann, wenn es in ihrem Interesse liegt, auf ihre Souveränität zu pochen, wodurch sie zugleich das bestehende System der Staatensouveränität bekräftigen, welches Sanktionen gegen repressive und ausbeuterische Regime schwierig und das globale System des Menschenrechtsschutzes machtlos macht. Und

schließlich spielen gerade auch die wohlhabenden demokratischen Staaten des Nordens bei internationalen und globalen Handelsabkommen ihre größere Verhandlungsmacht immer wieder gegen die Entwicklungsländer aus, um aus dem Welthandel möglichst großen Vorteil zu ziehen, oft zum Schaden vieler dieser Länder, deren Wirtschaftsleistung in der Folge eher sinkt oder stagniert statt zu wachsen.

Diese Befunde legen die Schlussfolgerung nahe, dass die vielfältigen Defizite des gegenwärtigen Zustands weder allein auf Mängel der rechtlichen Sicherung der Menschenrechte, noch bloß auf deren Missachtung durch viele nationale Regierungen zurückzuführen ist, sondern wesentlich auch im bestehenden Weltsystem mit seinen großen politischen Machtunterschieden, ökonomischen Ungleichheiten, zwischenstaatlichen Interessenkonflikten und rechtlichen Unebenheiten wurzeln. Diese Schlussfolgerung sollte jedoch nicht zu einer resignativen Haltung gegenüber den bestehenden Missständen verleiten, weil man damit überhaupt jede sich vielleicht einmal bietende Chance verspielen würde, die bestehenden Verhältnisse nach Möglichkeit zu verbessern. Es ist daher sicher lohnend, darüber nachzudenken, wie ein Idealzustand einer weltweiten Gewährleistung der Menschenrechte aussehen könnte.

Ein Ideal des globalen Menschenrechtsschutzes

Wie die rechtliche Verfassung einer globalen Ordnung, die die Menschenrechte überall auf der Welt garantiert, aussehen könnte, ist gar nicht schwer zu sagen. Denn dafür kann das europäische System durchaus als Modell dienen. Wenn es gelänge, ähnliche regionale Systeme in allen Weltteilen zu etablieren und diese überdies durch ein einigermaßen ausgewogenes und wirksames globales System zu stärken, dann wäre viel gewonnen.

Doch das Projekt, eine solche Ordnung zu realisieren, kann nur in Verbindung mit einer tiefgreifenden Reform des bestehenden Systems der internationalen Beziehungen in Richtung auf deren gerechtere Gestaltung gelingen.

Dazu ist freilich eine Vorstellung internationaler und globaler Gerechtigkeit vonnöten, über die jedoch keine Einigkeit besteht. Die diesbezüglichen Auffassungen reichen von der Utopie eines nach dem Vorbild eines föderalen Nationalstaats verfassten Weltstaats, der über ein globales Gewaltmonopol verfügt und die Menschenrechte überall auf der Welt wirksam gewährleistet, bis zum Projekt einer Rückkehr zum klassischen System vollsouveräner Nationalstaaten, die ohne Einmischung von außen schon in ihrem eigenen Interesse die Rechte ihrer Bürger/innen achten. Darauf soll hier aber nicht weiter eingegangen werden. Im vorliegenden Kontext genügt es, einige grundlegende und selbstverständliche Erfordernisse der Gerechtigkeit in Erinnerung zu rufen, aus denen sich relativ einfache Richtlinien für eine Reform des bestehenden Weltsystems ergeben. Zu diesem Zweck sind mehrere Arten der Gerechtigkeit, die sich auf verschiedene Felder des sozialen Handelns beziehen, zu unterscheiden, nämlich Tausch-, politische, distributive und korrektive Gerechtigkeit.

Die Tauschgerechtigkeit bezieht sich auf Tauschverhältnisse, also bilaterale Vertragsgeschäfte, von denen sie verlangt, dass sie dem allseitigen Vorteil der beteiligten Parteien dienen, wozu sie von diesen unabhängig von möglichen Ungleichheiten ihrer sozialen Macht aus freien Stücken in Kenntnis der dafür relevanten Informationen geschlossen werden müssen. Dass der



Foto: dpa/Matti Tapola

Die Helsinki-Schlussakte wurde 1975 in der finnischen Hauptstadt unterzeichnet. Letzte Gespräche führten US-Außenminister Henry Kissinger,

Generalsekretär Leonid Breschnew, Präsident Gerald Ford und der sowjetische Außenminister Andrei Gromyko (v.l.n.r.).

internationale Wirtschaftsverkehr diesem Erfordernis nicht genügt, ist dank der verbreiteten Kritik am bestehenden Welthandelssystem weithin bekannt und wird auch von den allermeisten Anhängern des Freihandels nicht bestritten. Die sich daraus ergebenden Ungerechtigkeiten des Weltwirtschaftssystems, die nicht zuletzt auch zu den wachsenden ökonomischen Ungleichheiten unserer Welt beitragen, ließen sich in technischer Hinsicht leicht verringern, wenn die reichen Länder in ihren Wirtschaftsbeziehungen mit ärmeren Regionen nicht bloß ihre eigenen nationalen Interessen, sondern vielmehr das gemeinsame Interesse aller Völker an wirtschaftlicher Wohlfahrt verfolgen würden.

Die politische Gerechtigkeit hat Herrschaftsverhältnisse zum Gegenstand und verlangt, dass mit Befehlsgewalt verbundene Herrschaft über andere Menschen, so auch jede rechtliche Gewalt, nur dann und insoweit ausgeübt werden darf, wenn und soweit sie unparteiischen Regeln folgt und im vernünftigen Interesse der Beherrschten liegt. Es ist evident, dass die existierenden internationalen Machtverhältnisse, aber auch die unausgewogenen Entscheidungsverfahren der Institutionen der Vereinten Nationen zu diesem Erfordernis in Widerspruch stehen. Und darauf ist nicht zuletzt auch die ungleiche Verhandlungsmacht der Staaten bei internationalen Abkommen zurückzuführen, die es den mächtigeren und reicheren Nationen erlaubt, den schwächeren oder ärmeren in allen möglichen weltpolitischen, wirtschaftlichen, ökologischen und kulturellen Belangen ihren Willen aufzuzwingen. Obwohl es technisch sehr leicht möglich wäre, wenigstens die größten Verzerrungen der Entscheidungsprozesse in den Institutionen der UNO, etwa im Sicherheitsrat, abzubauen, besteht heute wohl wenig Aussicht, dies auch politisch zu erreichen. Dennoch sollte man diesen Aspekt nicht aus dem Auge verlieren.

Die distributive Gerechtigkeit bezieht sich auf Gemeinschaftsverhältnisse und erfordert eine ausgewogene, d.h. für alle Gemeinschaftsmitglieder bei rechter Betrachtung akzeptable Verteilung gemeinsamer Güter und Lasten. Welche Güter und Lasten allen Völkern der Welt gemeinsam zukommen, ist zwar kontrovers, aber die folgenden zwei Dinge wird man wohl dazu rechnen können: zum einen die natürlichen Ressourcen unserer Welt (Meere, Bodenschätze, klimatische Gegebenheiten der Atmosphäre u.dgl.), sowie zum anderen die kulturellen und intellektuellen Erbenschaften der Menschheit (Kenntnisse, Technik, Bildungsgüter, Kunst). Hinsichtlich der Verteilung der sich auf diese Dinge beziehenden Rechte und Pflichten leidet das bestehende internationale System an erheblichen Ungerechtigkeiten: Während die reichen Nationen aus der rücksichtslosen Ausbeutung der Weltmeere und aus ihrer den Klimawandel forciierenden Lebens- und Wirtschaftsweisen Nutzen ziehen, tragen die armen den Schaden davon; und während die vermögenden Länder sich die kostspieligsten Bildungssysteme und Forschungseinrichtungen leisten, um ihre wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung zu fördern, fehlen vielen armen Völkern die Mittel, um allen Kindern eine elementare Grundschulausbildung zu ermöglichen. Eine gerechtere Verteilung der im Gemeineigentum aller Völker stehenden Natur- und Kulturgüter ließe sich technisch wiederum ohne große Schwierigkeiten bewerkstelligen: zum Beispiel durch eine Belastung aller wirtschaftlichen Aktivitäten mit den tatsächlichen Kosten ihrer schädlichen ökologischen Auswirkungen, und ferner durch eine ausreichende Direktfinanzierung von Schulen, Ausbildungsstätten und Forschungseinrichtungen in armen Ländern aus Mitteln, zu denen alle reichen entsprechend ihrer Wirtschaftskraft beitragen müssten.

Die korrektive Gerechtigkeit stellt auf Unrechtsverhältnisse ab, d.h. auf in-

terpersonelle Verhältnisse im Gefolge eines von Beteiligten begangenen Unrechts, das nach einer Korrektur in Form einer angemessenen Strafe und/oder Wiedergutmachung verlangt. Die Geschichte der internationalen Beziehungen ist bekanntlich voll von großen Verbrechen, die einzelne Nationen bzw. deren Mitglieder im Auftrag und Einvernehmen mit der jeweiligen Staatsmacht gegen Angehörige oder Einrichtungen anderer Völker begangen haben, ohne jemals dafür irgendeine Art von Wiedergutmachung geleistet zu haben. Zu diesen in der Vergangenheit liegenden Verbrechen kommt aber noch das andauernde Unrecht, das vielen Völkern durch die erwähnten Ungerechtigkeiten ständig zugefügt wird. Dennoch dürfte es aus pragmatischen Gründen ratsam sein, nicht allzu sehr auf die korrektive Gerechtigkeit zu pochen, weil die Entschädigungen, die sie erfordern mag, kaum zu beziffern sind und weil die Herausbeschwörung früherer Verbrechen einzelner Nationen eher internationale Konflikte schürt als eine Versöhnung der beteiligten Völker herbeiführt. Die Erinnerung an solche Verbrechen kann aber vielleicht als ein Zusatzargument dienen, das die aus den anderen Ungerechtigkeiten resultierenden Ansprüche stärkt.

Nimmt man alle diese Erfordernisse internationaler und globaler Gerechtigkeit, von denen jede für sich allein als relativ moderat erscheinen mag, zusammen, so ergibt sich ein durchaus gehaltvolles und anspruchsvolles Ideal einer gerechten Weltordnung, in der die Menschenrechte nicht nur dem Namen nach, sondern auch in der Realität universelle Geltung erlangen könnten. Dieses Ideal hat überdies den Vorzug, dass man sich ihm auch graduell durch viele kleine Schritte annähern kann, die zumindest partielle Verbesserungen der Lage der Menschenrechte bringen, auch wenn das ideale Endziel wohl unerreichbar bleibt. □

Gefährlicher Einsatz für die Menschenrechte

Ingrid Bausch-Gall

I. Zum Geltungsbereich der Menschenrechte

Die Schaffung einer Welt, in der den Menschen, frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteilwird, war das idealistische Ziel der vor siebzig Jahren von den Vereinten Nationen verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Dass diese trotz der Formulierung entscheidender Grundsätze zur Einhaltung von Menschenrechten auf globaler Ebene tragi-scherweise oftmals verletzt werden, bestätigte Sahil Shetty, der Generalsekretär von Amnesty International, offiziell im Februar 2017 im Jahresbericht der Nichtregierungsorganisation (NGO). Seine markante These, die Welt sei 2016 finsterner und unsicherer geworden, bezieht sich in erster Linie auf die politische Instabilität der gegenwärtigen Weltlage, die durch schwache Staaten, Terrorismus, anhaltende Kriegszustände, Hungersnöte, Umweltkatastrophen und daraus resultierende Massenflucht und Migrationsbewegungen charakterisiert ist.

Der medial stets präsente Einsatz von Amnesty und Menschenrechtsverteidiger ist infolge der beschriebenen Zustände ein hoch gefährlicher. Dies wird vor allem dadurch belegt, dass innerhalb eines einzigen Jahres, genauer von 2015 auf 2016, die Anzahl von getöteten Menschenrechtsverteidigern weltweit rapide gestiegen ist, wodurch die Problematik eine hohe aktuelle Brisanz gewinnt.

Um die Gefährdung von Menschenrechtsverteidigern in ihrer Komplexität zu begreifen, bedarf es zunächst einer Einführung in die Entstehungsgeschichte und Arbeit von Amnesty. Prägnante Beispiele, die das Wirken einzelner Menschenrechtsverteidiger näher beleuchten, sollen anschließend einen Einblick in ihren gesellschaftspolitischen Einsatz und in die eklatanten Folgen desselben verschaffen.

II. Geschichte und Struktur von Amnesty

Die Entstehung von Amnesty lässt sich im Rahmen dessen verorten, was der deutsche Politikwissenschaftler Karl-Peter Fritzsche als einen explosionsartigen Anstieg von menschenrechtlichen NGOs in den letzten fünfzig Jahren definiert. Sie geht nicht aus einer Organisationsgründung im eigentlichen Sinne hervor, sondern ist vielmehr als erstaunliche Reaktion auf einen Artikel des Rechtsanwalts Peter Benenson zu verstehen. In „The Forgotten Prisoners“, der im Mai 1961 in *The Observer* erschien, setzte sich der Brite für zwei ihm fremde Studenten ein, die in einem Lissaboner Café gemeinsam auf die Freiheit angestoßen hatten und daraufhin vom damals autoritären Regime Portugals zu sieben Jahre Haft verurteilt worden waren.

Der Artikel begann mit den Worten „Schlagen Sie Ihre Zeitung an irgendeinem beliebigen Tag auf, und Sie werden eine Meldung aus irgendeinem Teil der Welt lesen: Ein Mensch ist eingekerkert, gefoltert, hingerichtet worden, weil seine Ansichten oder religiösen Überzeugungen nicht mit denen der Regierung übereinstimmen.“ Benensons Aufruf,



Dr. Ingrid Bausch-Gall, langjähriges Vorstandsmitglied der deutschen Sektion von Amnesty International, München

mit Appellschreiben öffentlichen Druck auf die Regierungen zu machen und von ihnen die Freilassung politischer Gefangener zu fordern, erfuhr eine überwältigende Resonanz, die als sogenannte „Appeal for Amnesty“ den Beginn von Amnesty markierte. Rasch verbreitete sich die Menschenrechtsorganisation auch in anderen Ländern. In Deutschland traf sich bereits im Juni desselben Jahres eine Gruppe unter Führung des Auslandskorrespondenten Gerd Ruge und der WDR-Radioredakteurin Carola Stern.

Laut „amnesty.org“ beträgt die Zahl der gegenwärtigen Unterstützer etwa sieben Millionen weltweit, während die Organisation global durch 140 Sektionen vertreten wird.

Zu Beginn setzte sich Amnesty primär für sogenannte Gewissensgefange-ne ein, also jene Menschen, die auf gewaltfreie Weise ihren Überzeugungen Ausdruck geben und infolgedessen der Freiheit beraubt werden. Als Arbeitsgrundlage dienten lediglich einzelne Artikel der Menschenrechtserklärung, worunter vor allem der zur Freiheitssphäre des Einzelnen (Art. 12), der zur Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), der zur Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 19) und der zur Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (Art. 20) zu nennen sind. Erst im Laufe der Jahre wurden diese um weitere ergänzt, wodurch beispielsweise der Einsatz gegen Folter und Todesstrafe (Art. 3 und 5) in allen behandelten Fällen in das nähere Blickfeld rückte.

Für ihren Einsatz erhielt Amnesty 1977 den Friedensnobelpreis. In der Begründung hierfür hieß es, Amnesty zeichne sich dezidiert durch eine klare

Haltung aus: „Nein zu Gewalt, Folter und Terrorismus. Auf der anderen Seite ein Ja zur Verteidigung der Menschenwürde und Menschenrechte“. Für diese Werte setzt sich Amnesty auch heute ein. In der unverrückbaren Überzeugung, dass Menschenrechte unteilbar sind, engagiert sich Amnesty seit Mitte der 1990er Jahre weltweit für alle Menschenrechte, die in der UNO-Menschenrechtserklärung verankert sind, die neben den politischen Rechten auch soziale, wirtschaftliche und kulturelle Rechte umfasst. Laut *amnesty.org* beträgt die Zahl der gegenwärtigen Unterstützer etwa sieben Millionen weltweit, während die Organisation global durch 140 Sektionen und Strukturen vertreten wird.

In ihrer Bezeichnung inhärent, repräsentieren NGOs als nichtstaatliche Akteure die Zivilgesellschaft. Auf vorwiegend ehrenamtlicher Basis leisten sie – so Fritzsche – Menschenrechtspolitik von unten, da sie die Perspektive der Opfer und Betroffenen näher beleuchten können. Entsprechend spielen in der Arbeit von Amnesty, nämlich dass alle Menschen ein Leben frei von „Furcht und Not“ führen sollten, individuelle Schicksale und Fälle eine entscheidende Rolle. Versucht wird stets, Untersuchungen und Aktionen zu forcieren, die schwere Menschenrechtsverletzungen beenden, wodurch das Recht eines jeden auf körperliche und geistige Unversehrtheit garantiert werden soll. Konkret bedeutet dies, das Recht auf Leben, Asyl, Bildung, Gesundheit, Meinungs-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu verteidigen sowie für die Abschaffung von Folter, Todesstrafe, Sklaverei, Unterdrückung, grausamer und erniedrigender Behandlung und letztendlich die Behebung von extremer Armut zu plädieren. Zusätzlich zur geschilderten Interventionsarbeit handelt Amnesty auch präventiv, was an ihrem Einsatz für Menschenrechtsverteidiger deutlich wird.

Geprägt wurde der Begriff der Menschenrechtsverteidiger durch das UNO-Hochkommissariat für Menschenrechte. Nach einer deutschen Umschreibung von *humanrights.ch* bezeichnet er „alle Personen, die sich alleine oder in einer Gruppe für Menschenrechte einsetzen und diese verteidigen, schützen und fördern.“ Menschenrechtsverteidiger sind einer Vielzahl von Gefahren ausgesetzt, darunter neben willkürlicher und auch illegaler Tötung und Inhaftierung, auch das sogenannte „Verschwindenlassen“. Die in der UN-Konvention enthaltene „Erklärung zum Schutz aller Personen gegen das Verschwindenlassen“ (Art. 2) definiert das „Verschwindenlassen“ als „die Festnahme, den Entzug der Freiheit, die Entführung oder jede andere Form der Freiheitsberaubung durch Bedienstete des Staates oder durch Personen oder Personengruppen, die mit Ermächtigung, Unterstützung oder Duldung des Staates handeln, gefolgt von der Weigerung, diese Freiheitsberaubung anzuerkennen, oder der Verschleierung des Schicksals oder des Verbleibs der verschwundenen Person, wodurch sie dem Schutz des Gesetzes entzogen wird“.

Darüber hinaus bestehen viele weitere staatliche Repressionsmaßnahmen wie die tatsächliche Schließung jener Organisationen, in denen Menschenrechtsverteidiger aktiv sind. Hierunter zählen nicht allein NGOs, sondern beispielsweise auch politische und religiöse Zusammenschlüsse. Ferner gelten verschiedene Formen der Schikane, kurzfristige Befragungen durch Behörden, öffentliche Hetzkampagnen, Reise- und Einreiseverbote und der Entzug der Finanzierungsgrundlagen zu probaten Mitteln der staatlichen Bekämpfung von Oppositionellen.

Gesetze zur systematischen Behinderung von NGOs bestehen unter anderem in Indien, Ungarn, Ägypten, der Türkei, China und Russland. Unter dem Vorwand einer unmittelbaren Terrorismusgefahr werden Antiterrorgesetze unter anderem auch erlassen, um die Einschränkung des Freiheits- und Versammlungsrechts zu begründen, unerwünschte politische Organisationen zu verbieten und eine dystopische Massenüberwachung zu legalisieren. Wie an den Beispielen Türkei, Bahrain, Äthiopien, USA und EU ersichtlich ist, werden solche Maßnahmen nicht nur in autoritären und semiautoritären, sondern auch offenkundig demokratischen Ländern ergriffen. Entscheidend ist an dieser Stelle die Mahnung des deutschen Diplomaten Walther Linder, nach dem es „keine Legitimierung von Menschenrechtsverletzungen unter dem Etikett der Terrorismusbekämpfung geben“ darf.

III. Menschenrechtsverteidigung in Aktion

Um der Arbeit von Amnesty, die sich – wie oben erwähnt – insbesondere individuellen Schicksalen widmet, gerecht zu werden, sollten im Folgenden eben-solche anhand von Fallbeispielen näher in den Blick genommen werden. Ein Fokus wird hierbei auf Medien-, Bildungs- und Kirchenvertreter gesetzt.

In Hinblick auf die Auseinandersetzung mit Menschenrechtsverteidigern, die als Journalisten oder IT-Experten tätig sind, sollte die spannungsgeladene Ambivalenz von Print- und Digitalmedien betont werden. Denn einerseits können diese individuelle Meinungsfreiheit in höchstem Maße ermöglichen, andererseits als Mittel zur Instrumentalisierung und Pervertierung von Nachrichten gänzlich freiheitseinschränkend wirken.

Die NGO „Reporter ohne Grenzen“ schätzt, dass im Winter 2017/2018 etwa 30 Prozent der 326 Journalisten, die weltweit inhaftiert worden sind, in der Türkei festgehalten werden.

Jene Journalisten, die beispielsweise in der Türkei Protest äußern und wirksam machen, sind infolge neuer Medien- und Antiterrorgesetze willkürlichen Verhaftungen ausgesetzt. Der staatlich geäußerte rechtliche Vorwurf, Terrororganisationen zu unterstützen oder als Mitglieder der islamischen Gülen-Bewegung aktiv zu sein, soll die hohe Anzahl an Inhaftierungen im Land legitimieren. Die NGO Reporter ohne Grenzen (*reporter-ohne-grenzen.de*) schätzt, dass im Winter 2017/2018 etwa 30 Prozent der 326 Journalisten, die weltweit inhaftiert worden sind, in der Türkei festgehalten werden. 65 Journalisten wurden 2017 bei der Ausübung ihrer Tätigkeiten getötet.

Erstmals wurden auch Amnesty-Aktivistinnen verhaftet, worunter erschreckenderweise Taner Kilic, der ehrenamtliche Vorsitzende der türkischen Sektion von Amnesty fällt. Der Fall belegt die strategische Absicht, durch die Verhaftung bedeutender NGO-Exponenten Menschenrechtsorganisationen weltweit einschüchternd zu warnen und an ihrer weiteren Arbeit zu hindern. Taner wurde aufgrund einer App auf seinem Handy im Juni 2017 der „Mitgliedschaft in einer bewaffneten Terrororganisation“ bezichtigt und daraufhin verhaftet. Im Januar 2018 wurde er kurzfristig freigelassen, um beim Verlassen des Gefäng-

THE UNITED NATIONS UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS

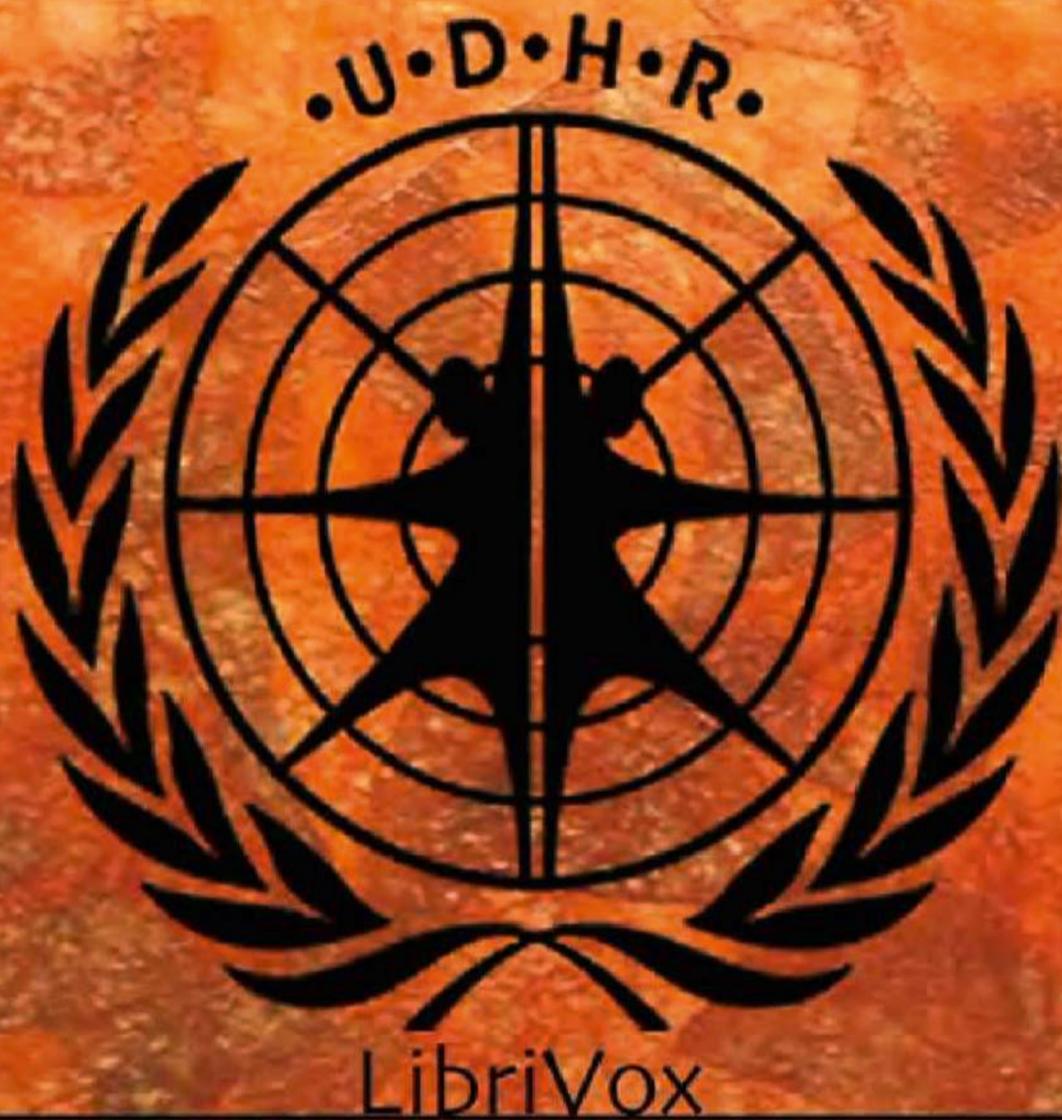


Foto: Wikipedia

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, das wichtigste Dokument, auf das sich die Arbeit von amnesty international stützt, wurde von der UN-Vollversammlung am 10. Dezember 1948 verabschiedet.

nisses unmittelbar wiederverhaftet zu werden. Dessen Schicksal teilten zeitweise zehn weitere Menschenrechtsverteidiger, die im Juli 2017 friedvoll einen Workshop zum Thema „Wie kann die Menschenrechtsarbeit sicherer gemacht werden?“ besucht hatten und infolgedessen inhaftiert wurden, darunter die türkische Direktorin von Amnesty İdil Eser und der deutsche Politologe Peter Steudtner. Eser und Steudtner sind inzwischen frei, bleiben jedoch weiter angeklagt.

Menschenrechtsverteidiger, die hauptsächlich das Internet als Oppositionsplattform nutzen, müssen mit weitreichenden Folgen rechnen. Bekannt ist der saudische Blogger Raif Badawi, der bereits seit 2012 inhaftiert ist und nach mehreren Gerichtsverfahren am 7. Mai 2014 vom Strafgericht in Jeddah wegen der Gründung und Verwaltung seiner Webseite der „Saudi-Arabischen Liberalen“ und Beleidigung des Islam zu zehn Jahren Haft, 1.000 Peitschenhieben und einer Geldstrafe von einer Million Saudi-

Rial (etwa 195 000 Euro) verurteilt worden ist.

Besonders gefährdet sind auch sogenannte Whistleblower. Öffentlichkeitswirksam war der Fall des US-amerikanischen Informatikers und ehemaligen Geheimdienstmitarbeiters Edward Snowden, der 2013 im Zentrum eines weltweiten Whistleblowing-Skandals stand. Seine Enthüllungen lenkten die öffentliche Aufmerksamkeit auf ein komplexes Netz von Überwachungs- und Spionagesystemen aufseiten von

Geheimdiensten auf, wodurch eine heikle internationale Debatte zum Privatsphärenschutz ausgelöst wurde. So betonte Widney Brown, Abteilungsleiterin für Internationales Recht und politische Strategien im internationalen Sekretariat von Amnesty International in London, diesbezüglich im Jahr 2013: „Niemand darf dafür angeklagt werden, dass er durch die US-Regierung begangene Menschenrechtsverletzungen offenlegt“. Als politische Folge entstanden neue Gesetze zur fairen und transparenten



Foto: alamy stock

Im Jahr 1977 erhielt amnesty international den Friedensnobelpreis. Der damalige Journalist Thomas Hammerberg von der schwedischen Sektion der Gefangenenhilfsorganisation nahm

damals den Preis stellvertretend entgegen. Später wurde er Generalsekretär von amnesty international und von 2006 bis 2012 Menschenrechtskommissar des Europarats.

Regulierung von personenbezogenem Datenschutz. In der globalen Presse einerseits als Held tituliert und andererseits als Verräter beschuldigt, droht Snowden, der sich gegenwärtig abseits der Öffentlichkeit im Moskauer Asyl befindet, bei Verurteilung eine jahrzehntelange Haft. Amnesty setzt sich seit Jahren für seine Begnadigung ein. Das Thema Menschenrechte im digitalen Zeitalter (Human Rights in the Digital Age) ist seit-

her eines der Schwerpunkte von Amnesty.

Den Blick von den Vereinigten Staaten auf Zentralafrika lenkend, tritt die Verhaftung von drei jungen kamerunischen Menschenrechtsverteidigern, namentlich die Schüler Ivo Feh, Azah Lewis und Avu Nivelle Nfor, in den Vordergrund. Weder als Journalisten online tätig, noch als Informatiker aktiv, bedienten sich diese des Internets, um

eine harmlos-sarkastische Nachricht über die terroristische islamistische Gruppierung Boko Haram zu verbreiten. Von ihrem Lehrer, der den humoristischen Textinhalt nicht als solchen wahrnahm, bei der Polizei denunziert, verurteilte das Militärgericht Kameruns sie zu einer zehnjährigen Haft. Laut Urteilsbegründung, die ihre rechtliche Legitimierung in der Antiterrorgesetzgebung findet, hätten es die Schüler unter-

lassen, terroristische Handlungen zu melden. Der internationale Appell zu ihrer Freilassung traf bis dato zwar auf große öffentliche Resonanz, blieb jedoch gleichsam von den lokalen Autoritäten unberücksichtigt.

Ein Großteil humanitärer Leistungen ist Geistlichen zuzuschreiben, die sich im Sinne religiöser Werte und Normen auf globaler Ebene für Menschenrechte

Von ihrem Lehrer, der den humoristischen Textinhalt nicht als solchen wahrnahm, bei der Polizei denunziert, verurteilte das Militärgericht Kameruns die Schüler zu einer zehnjährigen Haft.

einsetzen. Auch diese sind dem immensen Risiko der strafrechtlichen Verfolgung ausgesetzt. So endete beispielsweise der mutige Einsatz zweier christlicher Exponenten der „Kachin Baptist Convention“, die von der birmanischen Armee begangene Menschenrechtsverletzungen mediale Wirksamkeit in Myanmar verschafften, mit ihrer Verhaftung im Jahr 2016. Der Diffamierung angeklagt, sollen Dumdaw Nawng Lat und Langjau Gam Seng nun eine achtjährige Freiheitsstrafe verbüßen. Ihren Fall weiterhin an die Öffentlichkeit zu tragen und damit nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, ist Aufgabe und deklariertes Ziel von Amnesty.

IV. Auswertung

Die bisherige Schilderung der politisch-militärischen Gräueltaten, mit denen sich zahlreiche Menschenrechtsverteidiger konfrontiert sehen, widerspiegelt einerseits die Fragilität der jetzigen Weltlage, die Amnesty – auch hier in Bezug auf das Jahr 2016 – als eine „des anhaltenden Elends und unablässiger Angst“ beschreibt. Andererseits betont sie, so die Leiterin des Bereichs Politik bei Amnesty International Deutschland Andrea Berg, die „entscheidende Kontrollfunktion [von Menschenrechtsverteidigern] in allen Gesellschaften“. Damit einhergehend erscheint es umso notwendiger, diese bestmöglich zu schützen. Amnestys Einsatz für internationale Rechte, für die Stärkung internationaler Gerichtshöfe und die Schaffung eines öffentlichen Bewusstseins für Menschenrechtsverletzungen ruft die Bedeutung der Menschenrechtserklärung, die sich 2018 zum siebzigsten Mal jährt, in Erinnerung. Geschützt werden hiermit mutige Menschenrechts- und Gewissensverteidiger, deren Schicksale der öffentlichen Vergessenheit entzogen werden. □

An diesem Text wirkten mit:
Erica Lorenzoni und Sonja Gall.

Armut als Bedrohung der Menschenwürde? Die Frage der sozialen Menschenrechte

Arnd Pollmann

Die oft als „Schere“ bezeichnete Kluft zwischen Arm und Reich ist augenscheinlich eine doppelte: Sie zeigt sich sowohl innerhalb der unterschiedlichsten Nationen und Gesellschaften, und zwar jeweils vor Ort, wie auch im internationalen Vergleich und damit im Weltmaßstab. Nach Schätzungen des Statistischen Bundesamtes leben allein in Deutschland etwa 16,7 Prozent der Gesamtbevölkerung, das heißt etwa jede sechste Person, an oder unterhalb der Armutsgrenze. Hierzulande gilt als arm, wer lediglich 60 Prozent und weniger des durchschnittlichen Nettoeinkommens zur Verfügung hat (in 2015: 1033 Euro pro Monat). Die ärmeren 50 Prozent der Bevölkerung besitzen laut Schätzungen der Deutschen Bundesbank nur etwa 2,5 Prozent des gesamten Reichtums in diesem Land. Nach Schätzungen des World Food Programme hingegen leiden weltweit etwa 800 Millionen Menschen unter den Folgen extremer, das heißt langfristig tödlicher Armut. Diese Armut wiederum wird seitens der Weltbank durch eine Nettokaufkraft von unter 1,90 US-Dollar definiert. Dabei sollen die reichsten 10 Prozent der Bevölkerung über etwa 79 Prozent des weltweit vorhandenen Reichtums verfügen. Und nach Schätzungen von Oxfam sollen gar nur 8 (!) Milliardäre ebenso viel Vermögen wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung besitzen.

Vergleiche dieser Art jedoch provozieren umgehend den fraglos berechtigten, mitunter aber regelrecht empört vorgetragenen Einwand, man könne wohl kaum die Armut in der so genannten Dritten Welt mit der sozialen Ungleichverteilung in einem derart reichen Land, wie eben Deutschland, vergleichen. Denn während die extreme Armut in der Dritten Welt stets tödliche Risiken birgt, brauche hierzulande ja „niemand verhungern“. Mit diesem naheliegenden Einwand ist umgehend die empirische, aber auch begrifflich schwierige Frage aufgeworfen, ob man diese unterschiedlichen Formen von Armut überhaupt vergleichen kann; ob es sich bei den hier skizzierten Vergleichen gar um ganz unterschiedliche Begriffe von Armut handelt und welche Konsequenzen sich daraus für die „universellen Menschenrechte“ ergeben mögen, die es sich spätestens seit 1948 auch international auf die Fahne geschrieben haben, möglichst allen Menschen weltweit ein Leben in „Menschenwürde“ zu ermöglichen.

I. Zwei Gesichter der Armut

Jede empirische Untersuchung nationaler oder aber globaler Reichtumsverteilung muss eine bestimmte Definition von Armut voraussetzen. Und jeder Versuch, diese Armut monetär, das heißt durch die Angabe einer konkreten Einkommens- oder Lebensunterhaltsgrenze, zu bestimmen, führt rasch in enorme methodische Schwierigkeiten. Bestimmt man nämlich diese monetäre Grenze jeweils nur unwesentlich anders (zum Beispiel 55 statt 60 Prozent des durchschnittlichen Nettoeinkommens oder aber 1,50 statt 1,90 US-Dollar reale Kaufkraft), so führt dies umgehend zu



PD Dr. Arnd Pollmann, Bereich Philosophie der Universität Magdeburg

markant anderen Ergebnissen. Aus einer eher begrifflich-normativen und damit weniger empirischen Sicht auf Armutprobleme bietet sich daher ein ganz anderes Vorgehen an. Diese Methode führt zwar nicht umgehend zu verlässlichen Zahlen und Statistiken, wohl aber zu einem genaueren Verständnis des Problems der Armut. Im Folgenden soll vorgeschlagen werden, eben dieses Problem wie folgt zu bestimmen: Armut kann definiert werden als ein Mangel an fundamentalen Lebensmöglichkeiten und als gravierende Knappheit an Grundgütern, Fähigkeiten, Lebensaussichten und/oder Sozialbeziehungen. Demnach wäre arm, wer nicht genug von dem hat, was man zum Leben braucht; zum Beispiel Ressourcen, Bildung, Chancen und/oder Anerkennung.

Dem zu Anfang erwähnten Verdacht, dass Armut in Deutschland, zumindest teilweise, etwas ganz anderes bedeuten kann als beispielsweise Armut in Nairobi, will die sozialwissenschaftliche Armutsforschung regelmäßig dadurch gerecht werden, dass sie zwischen einem „absoluten“, das heißt objektiven und vornehmlich physischen Mangel und einem „relativen“, das heißt kontextabhängigen und vornehmlich sozialen Mangel unterscheidet. So hilfreich diese begriffliche Unterscheidung auch ist: Wo genau die qualitativen und quantitativen Grenzen zwischen absoluter und relativer Armut liegen, ist umstritten; zumal dann, wenn man diese Grenzen erneut, wie das eben zumeist geschieht, monetär zu bestimmen versucht. Aus einer spezifisch menschenrechtlichen Sicht jedoch erscheint es sinnvoll, Armutprobleme von vornherein auf den für den Menschenrechtsdiskurs insgesamt zentralen Begriff der Menschenwürde und mithin des „menschenswürdigen Lebens“ zu beziehen.

Dieser Vorschlag kann auf empirische Kalkulationen und Berechnungen zunächst verzichten. Auch dann ergeben sich zwar keine verlässlichen Zahlen und Statistiken, wohl aber ein verbessertes

Verständnis des Armutproblems, das ersichtlich zwei grundverschiedene Gesichter hat: Absolute Armut bezeichnet dann die Grenze, unterhalb derer menschenwürdiges Leben nicht mehr möglich ist. Relative Armut hingegen bezeichnet die Schwelle, unterhalb derer menschenwürdiges Leben unmöglich wird. Wer absolut arm ist, läuft Gefahr, an dieser Armut mittel- oder langfristig zu sterben. Aber man kann leben, ohne zugleich menschenwürdig zu leben. Dann ist man unter Umständen relativ arm. Anders gesagt: Wer absolut arm ist, hat so wenig, dass sie oder er nicht einmal das hat, was man – langfristig gesehen – zum „nackten Überleben“ braucht. Wer dagegen relativ arm ist, hat nicht das, was man benötigt, um im jeweils konkreten kulturellen und sozialen Kontext – das heißt verglichen mit seinen Mitmenschen vor Ort – einen menschenwürdigen „Lebensstandard“ zu genießen.

II. Universelle Ansprüche?

Erst aus dieser nicht länger monetären, sondern problemorientierten Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Armut ergibt sich ein gewisses Verständnis für die zu Anfang erwähnte Empörung, mit der viele Menschen auf den Vergleich von Armutproblemen innerhalb reicher Ländern mit Armutphänomenen im globalen Maßstab reagieren: Während wir es in Deutschland und in vielen anderen reichen Ländern, die soziale Sicherungssysteme aufweisen, meist „nur“ mit Problemen relativer Armut zu tun haben, ist das oft tödliche Risiko weltweiter Armut ein Problem mit absolutem Mangel. Wenn man nun aber aus menschenrechtlicher Sicht Armut derart als objektive und kontextuell abhängige Bedrohung der Menschenwürde interpretiert, ergibt sich gleichwohl das Problem, dass eine Antwort auf die Frage, was es konkret heißt, ein Leben in Würde, das heißt oberhalb der doppelten Armutsgrenze, zu führen, nicht unabhängig von den ungleichen Lebensumständen vor Ort formuliert werden kann. Armut in Deutschland ist dann eben – zumindest teilweise – etwas ganz anderes als Armut in Nairobi, Brasilien, Japan, Russland, Peru oder Australien. Wie aber verträgt sich ein derart kontextsensibler Begriff menschenwürdigen Lebens mit der Idee „universeller“ Menschenrechte, die doch für alle das Gleiche zu fordern scheinen? Pointierter gefragt: Ist die deutsche Menschenwürde am Ende eine andere als die Menschenwürde in Nairobi, Brasilien oder Japan?

Dies wäre fraglos eine für den Diskurs um universelle Menschenrechte katastrophale Konsequenz. Wenn man folglich, so wie hier vorgeschlagen, die Menschenrechte immer auch zur Armutbekämpfung verpflichten und dabei auf den Begriff „menschenswürdiges Leben“ beziehen will, so wird man dazu einen Begriff der Würde benötigen, der sich menschenrechtlich operationalisieren, das heißt anwenden lässt, ohne den für die Menschenrechte zentralen Anspruch aller Menschen weltweit auf gleiche Berücksichtigung als Mensch zu verletzen. Derzeit aber kursiert innerhalb der menschenrechtlichen Debatte eine Vielzahl von äußerst divergenten Interpretationen der Würdeidee. Dies lässt eine baldige Einigung auf einen universell akzeptierten und damit konzeptionell alternativlosen Würdebegriff vollends unrealistisch erscheinen.

Der philosophische Mainstream freilich versteht unter der Würde des Menschen eine Art natürliche oder auch göttlich verfügte „Mitgift“, einen „inhärenten Wert“, den der Mensch „immer schon“ und „angeboren“ aufweist oder in sich trägt und folglich auch nicht

verlieren kann. Die Würde ist dem Menschen qua Menschsein mitgegeben – und sie kann einem auch nicht genommen werden. Versteht man die Menschenwürde auf diese Weise, so wird jedoch rasch fraglich, warum und inwiefern Armutprobleme überhaupt eine Bedrohung für die Menschenwürde darstellen sollen. Wenn man doch die jeweils eigene Würde, diesen inhärenten Wert aller Menschen, ohnehin nicht einbüßen kann, dann kann diese Würde auch nicht von Armut oder anderweitig depravierten Lebensumständen bedroht sein. Was nicht zu verlieren ist, kann einem auch nicht genommen werden. Und daraus folgt: Ein solcher Mitgift-Begriff der Würde hilft an dieser Stelle nicht weiter, weil er sich gar nicht operationalisieren lässt.

III. Eine Frage der Würde

Als weitaus fruchtbarer erweist es sich aus Sicht der Philosophie der Menschenrechte, den universellen Würdebegriff – und damit auch das Armutproblem – auf ein typisch menschliches Bedürfnis nach einem Leben in „Selbstachtung“ zu beziehen: Weil jeder Mensch ein Interesse an sozialen Verhältnissen hat, in denen er seine Selbstachtung bewahren kann, weil er sich von seinen Mitmenschen als ein gleichwertiger Mensch wie jeder andere geachtet weiß, müssen die Menschenrechte derartige Verhältnisse allererst schaffen und dann schützen. Ein entsprechender Würdebegriff, der auf der Idee der Selbstachtung aufruht, könnte in aller Kürze wie folgt umrissen werden: Als mögliche Kandidaten für den Besitz von Menschenwürde kommen zunächst alle Menschen, und zwar allein aufgrund ihres Menschseins, in Frage. Alle Menschen haben aus menschenrechtlicher Sicht einen Anspruch darauf, insofern als „gleiche“ geachtet zu werden, als niemand, in seiner Eigenschaft als Mensch, mehr fundamentale Rechte oder aber weniger als jeder andere Mensch hat. Die spezifische Form sozialer Anerkennung, die wir uns als Menschen wechselseitig zukommen lassen, wenn wir uns als derart gleiche Menschen anerkennen, wird in der Philosophie gemeinhin „Achtung“ genannt. Und wer sich von anderen Menschen und auch von Seiten öffentlicher Institutionen hinreichend geachtet fühlt, mag dieses Annerkantsein zu einer inneren Einstellung der „Selbstachtung“ transformieren. Das bedeutet: Der für die Menschenwürde zentrale Aspekt der Selbstachtung ergibt sich auf jeweils individueller Seite aus der sozialen Erfahrung, von anderen Menschen hinreichend als ein gleichwertiger Mensch anerkannt zu sein und sich entsprechend dann auch so zu fühlen.

Allerdings ist mit diesem begrifflichen Zusammenhang von Menschenwürde und Selbstachtung erst einmal noch nicht sehr viel gewonnen – weder für den menschenrechtsdiskurs insgesamt noch für den Armutdiskurs im Besonderen. Der gesuchte systematische Ertrag dieser begrifflichen Verknüpfung ergibt sich erst dann, wenn man den Umstand berücksichtigen will, dass Menschen in ihrer Selbstachtung verletzt werden können und dann entsprechend auch an Selbstachtung einbüßen mögen. Die gesellschaftlichen und auch institutionellen Verhältnisse, in denen man als Mensch lebt, bringen keineswegs immer oder auch nur oft die menschenrechtlich zentrale Botschaft zum Ausdruck, dass alle Menschen als gleichwertig zu achten sind. Menschen etwa, die in Armut leben, thematisieren die jeweils eigene Lebenslage sehr häufig als „Demütigung“, „Erniedrigung“, „Missachtung“ oder auch mit Begriffen wie „Minderwertigkeit“, „Nutzlosigkeit“,



Foto: alamy stock/Charles O. Cecil

Ein Township bei Kapstadt in der Südafrikanischen Republik: Dort sind die „absolut“ Armen zu Hause.

„Ohnmacht“, „Respektlosigkeit“, „Unsichtbarkeit“, „Scham“ oder eben „Würdelosigkeit“. Es sind die in diesen Begriffen zum Ausdruck kommenden Erfahrungen, in denen sich ein möglicher Verlust an Selbstachtung und damit dann entsprechend auch Einbußen an Würde andeuten. Anders gesagt: Unter gesellschaftlich potenziell entwürdigenden Lebensumständen, wie sie etwa bei der Armut vorherrschen, kann auf Seiten der Betroffenen die Überzeugung verloren gehen, ein voll- und gleichwertiger Mensch zu sein.

Damit liegt allerdings sogleich auch ein grundsätzlicher Einwand gegen eine

allzu enge Bindung der Armut an den Würdebegriff nahe. Denn bisweilen wird die Ansicht vertreten, dass es „nicht viel braucht“, um ein Leben in Würde zu führen. Historische Beispiele von „Eremiten“, „Bettelmönchen“ oder „Fastenkünstlern“, so heißt es, würden beweisen, dass es sehr wohl möglich sei, „in Würde arm zu sein“ und entsprechend auch die eigene Selbstachtung zu bewahren. Armut führe damit keineswegs notwendig zum Würdeverlust. Es gebe – auch heute noch – viele Menschen, die ihre Armut in Würde tragen. Auch wenn es schwer sein mag, als armer Mensch ein Leben in Würde zu

führen – unmöglich sei es nicht. Daher gebe es keinen Automatismus zwischen der Armut und dem Verlust der Selbstachtung. Aber wie plausibel ist dieser Einwand?

Um diesen Einwand differenziert bewerten zu können, bedarf es erneut der zu Anfang skizzierten Unterscheidung zwischen absoluter und relativer Armut: Richtig scheint zu sein, dass man in relativer Armut leben kann, ohne seine Würde einbüßen zu müssen. Auch wenn ein sozial unangemessener Lebensstandard stets eine Bedrohung für die eigene Selbstachtung darstellen mag, gelingt es vielen relativ armen Menschen dennoch, ihre Selbstachtung und Würde zu bewahren. Falsch an dem besagten Einwand scheint jedoch zu sein, dass man auch in einem absoluten Sinn arm sein kann, ohne seine Würde zu verlieren. Wenn das Leben selbst bedroht ist, so wird ein Leben in Selbstachtung bereits in elementar vitaler Hinsicht unmöglich. Und mit den existenziellen Grundlagen „nackten Überlebens“ und einem Dasein in Betracht einer ständigen „Todesdrohung“ schwinden dann eben doch auch zwingend die Grundbedingungen eines menschenwürdigen Lebens in Selbstachtung.

IV. Die sozialen Menschenrechte

Auch wenn der begriffliche Zusammenhang von Menschenwürde und Armut komplizierter ist, als auf den ersten Blick vermutet: Bedroht ist die Menschenwürde nicht nur in absoluter, sondern auch schon in relativer Armut; obgleich damit zwei sehr unterschiedliche und mithin unterschiedlich gravierende Arten von Bedrohung markiert sind. Wenn nun aber die universellen Menschenrechte insgesamt dem Schutze der Menschenwürde verpflichtet sind, dann müssen sich diese Menschenrechte auch dem sowohl nationalen als auch internationalen Problem einer teilweise extremen Ungleichverteilung von Vermö-

gen widmen. Nach gängiger Auffassung lassen sich die Menschenrechte inhaltlich in drei Klassen aufteilen: „liberale Freiheitsrechte“, „politische Teilhaberechte“ und „soziale Teilhaberechte“, wobei es diese dritte und historisch zuletzt erkämpfte Klasse von sozialen Rechten ist (Bildung, Gesundheit, Arbeit, soziale Sicherheit, kulturelle Teilhabe u.a.), die gemeinhin die Aufgabe zugewiesen bekommt, einen insgesamt „angemessenen Lebensstandard“ zu ermöglichen und damit ein sowohl in absoluter wie auch in relativer Hinsicht menschenwürdiges Leben oberhalb der (doppelten) Armutsgrenze zu garantieren.

Wenn das Leben selbst bedroht ist, so wird ein Leben in Selbstachtung bereits in elementar vitaler Hinsicht unmöglich.

Insofern nun die mit Menschenrechten ganz allgemein einhergehenden Pflichten vornehmlich an Staaten bzw. Regierungen und subsidiär an die internationale Staatengemeinschaft adressiert sind, erweisen sich menschenrechtliche Forderungen nach einer aktiven Bekämpfung von Armut zumindest dann als gerechtfertigt, wenn gezeigt werden kann, dass diese Staaten und Regierungen – entweder ursächlich oder aber durch unterlassene Hilfeleistungen – mitverantwortlich dafür sind, dass Menschen unfreiwillig in Not sind und nicht länger ein Leben in Würde und Selbstachtung zu führen vermögen. Demnach wollen die sozialen Menschenrechte sowohl auf jeweils nationaler Ebene wie auch im Weltmaßstab eine teilweise massive Ungleichverteilung vermeiden, und zwar so lange, bis jeder Mensch weltweit ein Leben ohne demütigende Armut und somit in Würde zu leben vermag. Abgesehen von der geradezu utopischen „Realitätsferne“ dieser normativen Überlegungen in realpolitischer Hinsicht, sind mindestens zwei Fragen in der aktuellen Menschenrechtsdebatte sehr umstritten:

(1) Sind die sozialen Menschenrechte gleichrangig? Nach gängiger Auffassung generiert die erste inhaltliche Klasse der liberalen Freiheitsrechte „negative Unterlassungspflichten“, während die dritte inhaltliche Klasse der sozialen Menschenrechte „positive Hilfspflichten“ auf den Plan ruft. Diese positiven Pflichten weisen insofern über das „Soll“ rein negativer, passiver Abwehrleistungen hinaus, als sie all jene Menschen, die unfreiwillig unterprivilegiert sind, aktiv in den Stand versetzen sollen, ein menschenwürdiges Leben zu führen. An diesen Pflichten wird häufig kritisiert, sie führten zu einem überhöhten Anspruchsdenken; sie seien zudem „unvollkommen“ in dem Sinn, dass ihre Konsequenzen vollends unterbestimmt seien; und man müsse die mit ihnen einhergehenden Forderungen ohnehin bloß als „supererogatorisch“, das heißt fakultativ, und damit im Grunde nicht einmal als „Pflichten“ im strengen Sinn verstehen. Kurzum: Die sozialen Menschenrechte seien schwächer begründet und gegenüber negativen Abwehrrechten zweitrangig. Aber diese Auffassung ist falsch, denn es lässt sich zeigen, dass schlicht jedes Menschenrecht sowohl negative als auch positive Pflichtdimension aufweist. Nur ein Beispiel: Das liberale Abwehrrecht auf Meinungsfreiheit generiert keineswegs bloß negative Unterlassungspflichten. Selbstredend muss der Staat die Unterdrückung oder Zensur von Meinungen unterlassen, aber er muss immer auch aktiv zum



Prof. Dr. Winfried Nerdinger, der Gründungsdirektor des NS-Dokumentationszentrums, führte die Teilnehmer der Philosophischen Tage durch sein

Haus. Dort konnte man sich über die mannigfaltigen Verletzungen der Menschenrechte im München der NS-Zeit informieren.

Aufbau einer meinungsbildenden Öffentlichkeit beitragen; zum Beispiel durch die Bereitstellung eines öffentlich-rechtlichen Rundfunks. Beispiele wie diese machen deutlich: Wenn sich positive Hilfspflichten nicht gleichrangig mit negativen Unterlassungspflichten begründen lassen, dann wird sich keines der Menschenrechte hinreichend begründen lassen.

(2) Gilt die völkerrechtliche „responsibility to protect“ auch in Armutsfragen? Wie schon angedeutet, liegt eine Menschenrechtsverletzung mit Blick auf Armutprobleme immer dann vor, wenn ein Staat – oder subsidiär die Staatengemeinschaft – gravierende Armut zwar bekämpfen könnte, es aber dennoch nicht hinreichend tut. Nun ist es aber auf dem UN-Gipfel 2005 und im Jahre 2009 dann auch im Rahmen einer eigenen UN-Resolution (A/RES/63/308) zur Anerkennung einer völkerrechtlichen „responsibility to protect“ gekommen. Diese durchaus umstrittene, weil nationalstaatliche Souveränitätsansprüche erheblich einschränkende Idee besagt: Kommt es in irgendeinem Land zu massiven Menschenrechtsverletzungen, so ist die Völkerrechtsgemeinschaft in der menschenrechtlichen Pflicht, politisch zu intervenieren und einzugreifen, und zwar notfalls mit Gewalt. Noch umstritten ist derzeit aber, ob diese völkerrechtliche Verantwortung auch in

Kommt es in irgendeinem Land zu massiven Menschenrechtsverletzungen, so ist die Völkergemeinschaft in der menschenrechtlichen Pflicht, politisch zu intervenieren und einzugreifen, und zwar notfalls mit Gewalt.

Armutfragen gelten soll. Man könnte jedenfalls die These vertreten, dass es aus Sicht der Menschenrechte keinen erheblichen Unterschied macht, ob hunderttausende Menschen deshalb sterben, weil sie Opfer eines ethnischen Konflikts sind, den ihre Regierung nicht hat verhindern wollen, oder ob diese Menschen an vermeidbarer Armut zugrunde gehen. Die völkerrechtliche „responsibility to protect“ wäre demnach auch dann gut begründet, wenn die massenhafte Missachtung von Leben und Würde die Folge staatlich mitverschuldeter Armut ist; zumindest dann, wenn es sich um absolute, das heißt letztlich tödliche Armut handelt.

V. Ausblick

Wenn die zu Anfang zitierten Schätzungen zutreffend sind und derzeit allein 800 Millionen Menschen weltweit in absoluter Armut leben bzw. sterben, so dürfte das politisch vollends unzureichend bekämpfte Armutproblem das weltweit derzeit gravierendste Menschenrechtsproblem sein. Daher sollten die folgenden Einsichten weitaus stärker in den Fokus der für die Menschenrechte noch weiter zu sensibilisierenden Weltöffentlichkeit rücken:

- Meist sind die im weltweiten Vergleich besonders stark von absoluter Armut betroffenen Staaten als Nationen keineswegs „arm“, sondern oftmals schlicht nicht willens, die Armut in ihrem Land zu beseitigen. Stattdessen wird sehr häufig ein teilweise obszöner Reichtum korrupter Eliten direkt auf



Foto: dpa/Viktor

Blick auf den Yachthafen und die Silhouette von Monaco. Es gibt Berechnungen, dass die acht reichsten Milliardäre ebenso viel besitzen wie die ärmeren 50 Prozent der Weltbevölkerung.

Kosten der Leiden der Gesamtbevölkerung akkumuliert.

- Die betreffenden Länder verdienen aus völkerrechtlicher Sicht nicht länger den Respekt, den man ihnen traditionell durch das nationalstaatliche „Recht auf Nicht-Einmischung“ zuteil werden ließ. Vielmehr fordern die Menschenrechte spätestens seit 1948 auch in Armutsfragen eine gewisse weltpolitische Einmischung seitens der internationalen Staatengemeinschaft.

- Kommt es gar zu einem armutsbedingten Massensterben in bestimmten Regionen dieser Welt, und erweisen sich die dortigen Regierungen als unfähig oder auch nicht willens, diese absolute und tödliche Armut zu bekämpfen, können als ultima ratio selbst humanitäre Interventionen gerechtfertigt sein, um dieses Massensterben zu verhindern.

- Führt absolute Armut zu Flucht- und Migrationsbewegungen, so ergeben sich menschenrechtliche Pflichten für alle Länder, die helfen können. Menschen, die unfreiwillig in lebensbedrohlicher Not sind, haben ein Menschenrecht auf Unterstützung, Versorgung und Aufnahme. In menschenrechtlichen Fragen der Bekämpfung absoluter Armut gibt es keine „Obergrenze“.

- Allerdings darf das global massenhafte Problem absoluter Armut nicht darüber hinwegtäuschen, dass selbst die „entwickelten“ und reichen Länder dieser Welt relative Armutprobleme aufweisen, die ebenfalls eine Bedrohung für die Menschenwürde darstellen und entsprechende menschenrechtliche Pflichten der Bekämpfung auch dieser Armut generieren.

So sehr man auch im Einzelnen politisch darüber streiten müssen, was genau und im Einzelnen die weltweite

Realisierung sozialer Menschenrechte beinhalten würde und für wie realistisch man die Aussicht auf deren weltweite Durchsetzung zu halten hat: Dass solche menschenrechtlichen Ansprüche auf einen angemessenen Lebensstandard sehr viel mehr erfordern, als die Staaten dieser Welt und mithin die Staatengemeinschaft derzeit zu tun bereit sind, liegt auf der Hand. Es würde laut World Food Programme täglich nur etwa 20 Cent kosten, jedem Kind eine Schulmahlzeit mit wichtigen Vitaminen und Nährstoffen zur Verfügung zu stel-

len, die es braucht, um gesund aufzuwachsen. Tagtäglich aber sterben weltweit mehr als 30.000 Menschen an den Folgen einer vermeidbaren Armut. Dies zu verhindern, ist ein Gebot der Menschenwürde. □



Die Referenten, wie hier Dr. Arnd Pollmann, boten zusätzlich zu ihren Referaten auch Arbeitskreise an, in denen einzelne Fragen vertieft werden konnten.

Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck

Marianne Heimbach-Steins

I. Religionsfreiheit ist ein kostbares, aber umkämpftes Gut

Religiöse ebenso wie nicht-religiöse weltanschauliche Überzeugungen sind auf das Engste mit den Praktiken von Individuen und Gemeinschaften verknüpft. Überzeugungen, aus denen heraus Menschen ihre Welt- und Wirklichkeitserfahrung deuten, gewinnen konkrete Gestalt im individuellen und gemeinschaftlichen Handeln, in sozialem und politischem Engagement und prägen dadurch den Charakter einer Gesellschaft mit. Sie gehen in Legitimationsdiskurse für persönliches Tun und Lassen und für die Programmatik korporativer religiöser und weltanschaulicher Akteure ein und begründen dadurch Schwerpunkte und Modi sozialen Handelns. Sie artikulieren sich im Werben für die je eigenen Werte, Handlungsmuster und Wahrheitseinsichten und provozieren dadurch Diskurse um Wertoptionen und -prioritäten sowie um Lösungsansätze normativ aufgeladener Fragen des Zusammenlebens. Indem um religiöse und weltanschauliche Überzeugungen öffentlich gerungen wird, indem mit ihnen und gegen sie gesellschaftliche Ziele diskutiert und bestimmt werden, erweisen sich Religionen und Weltanschauungen grundsätzlich als wichtige Ressourcen für die Orientierung und Entwicklung der Gesellschaft. Dass daraus in weltanschaulich pluralen Konstellationen unvermeidlicher Weise Spannungen erwachsen, ist nicht per se beunruhigend. Eine freiheitliche, demokratisch strukturierte Gesellschaft verfügt über Mittel, solche Spannungen und Konflikte im Rahmen der rechtsstaatlichen Ordnung grundsätzlich friedfertig auszutragen.

Eben dafür steht in prominenter Weise das Menschen- beziehungsweise Grundrecht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit. Es schützt ein kostbares, jedoch weltweit vielfach gefährdetes, gegenwärtig auch in liberal-demokratischen Gesellschaften Europas angefochtenes Gut. Auf diesen letzten Aspekt möchte ich meine Überlegungen fokussieren.

Das Recht auf Religionsfreiheit ist deshalb – so meine These – nach zwei Seiten hin zu schützen und zu verteidigen: gegen den Verdacht, es diene bloßen Partikularinteressen oder Privilegien, und gegen Versuche, Religionsfreiheit tatsächlich partikular für religiöse Interessen zu vereinnahmen und/oder sie politisch zu instrumentalisieren, sei es zur Legitimation fragwürdiger politischer Ziele auf staatlicher Ebene oder als Projektionsfolie für Fremdenfeindlichkeit bestimmter gesellschaftlicher Gruppen oder Parteien. Beide Arten, das Recht auf gleiche religiöse und weltanschauliche Freiheit sowie Gewissensfreiheit infrage zu stellen, unterlaufen dessen spezifisch menschenrechtlichen Charakter. Angesichts entsprechender Tendenzen, die den Charakter des menschenrechtsbasierten, freiheitlichen Gemeinwesens freiheitlich-demokratischer Gesellschaften insgesamt im Kern herausfordern, ist nach Status und Stellenwert sowie nach den Möglichkeiten und Grenzen des Rechtes auf Religionsfreiheit als eines Rechtes gleicher Freiheit für alle Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft zu fragen.



Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaft an der Universität Münster

Aus der fachlichen Perspektive der christlichen Sozialethik argumentiere ich im Folgenden für die Stärkung des Rechtes auf Religionsfreiheit als Grundlage und zu schützendes Gut, dem eine zeitgemäße Religionspolitik Rechnung tragen muss. Es darf in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht aufs Spiel gesetzt oder zur Disposition gestellt werden, weil und insofern es den Schutz und die Verwirklichung einer grundlegenden Dimension menschlicher Freiheitentfaltung gewährleistet. Mein sozialetisches Interesse richtet sich nicht nur auf die normativen Implikationen des Rechtes auf Religionsfreiheit für den Staat, sondern auch für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure und Verantwortungsträger. Individuelle und korporative Religionsfreiheit sind grundsätzlich als miteinander verknüpft zu betrachten, insofern das religiöse Freiheitsrecht der Person nicht nur die Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, sondern auch die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübung umfasst, die aber notwendigerweise an bestimmte Kriterien der Freiheitlichkeit gebunden ist. Meine Argumentation bezieht sich schwerpunktmäßig auf den staatlichen, religionspolitischen und gesellschaftlichen Kontext der Bundesrepublik Deutschland.

II. Was schützt das Recht auf Religionsfreiheit?

Das Recht auf „Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“ ist in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (Art. 18) formuliert. Es ist völkerrechtlich verbindlich verankert im Pakt für bürgerliche und politische Rechte der Vereinten Nationen (Art. 18), in einer Reihe von UN-Konventionen ebenso wie in der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) und in den Verfassungen vieler moderner Staaten. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 4) schützt die „Freiheit des Glaubens,

des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“ als „unverletzlich“ und gewährleistet „die ungestörte Religionsausübung“. Zudem schützt es die Gewissensentscheidung gegen den Dienst mit der Waffe.

Die Trias von Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit bildet gemäß dem modernen Menschenrechtsethos einen konstitutiven Bestandteil der Freiheitsrechte jedes Menschen. Damit sind weitreichende Implikationen für die allgemeine Handlungsfreiheit individueller Personen und – mittelbar – korporativer Akteure verbunden. Geschützt sind die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit („forum internum“) sowie die individuelle und gemeinschaftliche Religionsausübungsfreiheit („forum externum“) gegen jeden Zwang in religiösen Dingen, einschließlich der Freiheit der Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder nach den eigenen Überzeugungen und der Freiheit, das religiöse Bekenntnis beziehungsweise die Weltanschauung zu wechseln. Gewährleistet ist die positive ebenso wie die negative Religionsfreiheit, also sowohl die Freiheit des Individuums, einen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren, als auch die Freiheit, keinen Glauben zu haben, zu bekennen und zu praktizieren. Der Staat muss den fairen und diskriminierungsfreien Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt garantieren. Er ist daher darauf verpflichtet, weltanschaulich neutral zu bleiben. Er darf sich folglich weder an ein bestimmtes religiöses Bekenntnis, etwa den christlichen Glauben beziehungsweise eine seiner konfessionellen Ausprägungen, noch an eine bestimmte, zum Beispiel säkularistische oder laizistische Weltanschauung binden. Unter dem Vorzeichen des Grundrechtes auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit sind der Staat und seine Organe deshalb gehalten, den Religionen und Weltanschauungen in der Haltung „respektvoller Nicht-Identifikation“ (Heiner Bielefeldt) zu begegnen. Den Gläubigen beziehungsweise Anhängern bestimmter Weltanschauungen sind gleichberechtigte Entfaltungsmöglichkeiten ihrer individuellen und gemeinschaftlichen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und Praxen zu sichern, ohne dass sich der Staat selbst mit einer dieser Optionen identifizieren darf. In diesem Sinne ist der Staat gerade als Grundrechtsstaat in einem normativen Sinne säkular.

III. Religionsfreiheit ist ein Recht der Person, nicht der Religion

Das Recht auf Religionsfreiheit schützt nicht abstrakt „Religion“ oder „Weltanschauung“, sondern die Freiheit der Person, sich zu einer Religion und/oder Weltanschauung zu verhalten. Der Staat ist der erste Adressat der Verpflichtung, die religiöse und weltanschauliche Freiheit sowie die Gewissensfreiheit der Bürgerinnen und Bürger zu achten und zu schützen. Aber auch die religiösen Institutionen sind aufgrund des Rechtes auf Religionsfreiheit verpflichtet, die Freiheit des Glaubens, der Religionsausübung und sogar des Religionswechsels ebenso wie die Freiheit, nicht zu glauben und keine Religion zu praktizieren, als Freiheit der jeweils Anderen zu respektieren. Darin liegt für alle – religiösen oder nicht-religiösen – Bekenntnisgemeinschaften, die einen Wahrheitsanspruch erheben, eine erhebliche Herausforderung. Die Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht verlangt also den einzelnen Gläubigen wie den Bekenntnisgemeinschaften ab, die von ihnen vertretene Wahrheitsauffassung nicht anders anzubieten als „kraft der Wahrheit selbst“, wie es explizit in der

Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“ festgehalten wird, und das heißt zugleich: im Respekt vor der Freiheit der Adressaten.

Gegen ein tiefes Missverständnis ist zu betonen: Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit dient nicht dazu, eine Religion als solche (welche auch immer) unter „Artenschutz“ (Jürgen Habermas) zu stellen, sondern es schützt die Freiheit der Person, einen religiösen Glauben oder eine weltanschauliche Überzeugung zu haben oder nicht zu haben, den eigenen religiösen Glauben oder die eigene weltanschauliche Überzeugung auch öffentlich zu bekennen und individuell und gemeinschaftlich zu praktizieren. Die im 19. Jahrhundert von der katholischen Kirche vehement vertretene, heute eher im Kontext islamischer Staaten anzutreffende Auffassung, der Staat habe mit seinen Rechtsinstrumenten eine bestimmte Religion zu etablieren und zu schützen, deren Wahrheits- und Orientierungsanspruch durchzusetzen und deren Dominanz zu sichern, verfehlt Anspruch und Charakter der Religionsfreiheit im Kern. Das Gleiche gilt etwa auch für Systeme, die den Staat auf eine anti-religiöse beziehungsweise säkularistische Position festlegen, oder für staatskirchliche Systeme. Alle diese Konstellationen unterlaufen die Norm der „respektvollen Nicht-Identifikation“ und negieren die gleiche Freiheit aller Personen sowie mittelbar aller religiösen und weltanschaulichen Vereinigungen, ein Bekenntnis und eine Überzeugung nicht nur im „Seelenkammerlein“ zu haben, sondern auch öffentlich zu bekennen und zu praktizieren.

Das Menschen- beziehungsweise Grundrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit basiert auf der Voraussetzung eines personalisierten Verständnisses von Religion: Als religiöser Glaube, als Bekenntnis und Praxis bildet sie ein spezifisches Potenzial der individuellen und gemeinschaftlichen Identitätsbildung und kann die Fähigkeit, das eigene Leben zu verantworten und zu reflektieren, unterstützen. Unter solchen Vorzeichen ist Religion nicht als Relikt vormoderner Zeiten abzutun, das zu überwinden schon per se ein Symptom gesellschaftlicher Modernität wäre. Religion und Weltanschauung bergen in der Pluralität ihrer Erscheinungsformen Potenziale der Humanität, deren Entfaltung durch die staatlich garantierte gesellschaftliche Ordnung zu ermöglichen und zu fördern ist. Dass Religion und Weltanschauung auch in das Gegenteil umschlagen können, ist kein Gegenargument, zwingt aber dazu, die grundlegende Ambivalenz menschlicher Freiheit und die Erfahrung ernst zu nehmen, dass religiöse wie weltanschauliche Potenziale immer dem Risiko des Missbrauchs und der Perversion ausgesetzt sind.

Der aus dem Recht auf religiöse und weltanschauliche Freiheit erwachende Anspruch an den Staat, die Möglichkeit des öffentlichen Ausdrucks solcher Überzeugungen zu sichern, bedeutet nicht, diese seien von Staats wegen vor Provokationen und Infragestellungen zu bewahren. Religiöse wie nicht religiöse Traditionen, Überzeugungen und Argumente müssen sich dem Streit der Überzeugungen stellen. Sie müssen bereit sein, das Eigene, für das Respekt eingefordert wird, nach Möglichkeit zu plausibilisieren und angesichts von Bestreitungen zu rechtfertigen. Ein Beispiel für solche Bemühungen religiöser Akteure um Plausibilisierung des Eigenen bot die heftige öffentliche Debatte, die das Kölner OLG-Urteil zur religiösen, im konkreten Fall: muslimischen Knabenbescheidung (2012) auslöste. Betroffen waren nicht nur die Muslime, sondern

auch die jüdische Gemeinde in Deutschland. Verantwortungsträger aus den betroffenen Religionsgemeinschaften, aber auch aus den Kirchen mobilisierten theologische Expertise, um in einer aggressiv aufgeheizten Debattenlage die innerreligiöse Bedeutung dieser symbolischen Praxis zu erklären und zu rechtfertigen.

Die Bereitschaft öffentlicher Rechtfertigung des Eigenen ist jedoch von religiösen wie nicht-religiösen Überzeugungen zu erwarten. Es widerspräche dem Anspruch auf Fairness, Diskriminierungsfreiheit und Gleichbehandlung, nur religiöse Überzeugungen unter eine besondere Legitimationspflicht zu stellen und ihnen damit per se die Legitimität streitig zu machen – sei es im Zeichen eines Rationalitätsverständnisses, das für Religion keinen Sensus hat, oder im Zeichen eines Generalverdachts der sozialen Unverträglichkeit, der gegen Religion erhoben wird.

Respekt vor weltanschaulicher und religiöser Vielfalt schlägt sich in einer menschenrechtlichen Ordnung nieder, die dem herausfordernden Umgang mit der Pluralität und der Konkurrenz von Überzeugungen und Bekenntnissen einen Rahmen gibt. Sie schützt religiöse und nicht-religiöse Überzeugungen grundsätzlich in gleicher Weise und nimmt die politischen Gemeinwesen in die Pflicht, den öffentlichen Raum so zu entwickeln und zu pflegen, dass die Einzelnen ihre Freiheitsrechte in einer komplexen Gesellschaft individuell und gemeinschaftlich wahrnehmen können.

Wie ist dann aber mit der Forderung nach dem Schutz religiöser Identitäten umzugehen, sei es im Konflikt zwischen Ansprüchen verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Bekenntnisse oder im Konflikt mit anderen Grundrechtsansprüchen? Entsprechende Forderungen können sich auf die Behauptung traditioneller Mehrheiten beziehen, die in europäischen Kontexten zum Beispiel unter Berufung auf die prägenden christlichen Traditionen mit Formeln wie „christliches Abendland“, „christliche Leitkultur“ oder ähnliches geltend gemacht werden. Oder es kann der Schutz von Minderheiten eingefordert werden, beispielsweise von den beziehungsweise für die in verschiedene europäische Gesellschaften eingewanderten Musliminnen und Muslimen, für die in Deutschland gegenwärtig erneut antisemitischen Ressentiments (unter anderem von Muslimen) ausgesetzten Juden, aber auch für kleinere Gruppen wie die Bahai oder die Yeziden.

Die Sicherung der Freiheit zur Religionsausübung kann zwar in bestimmten Konstellationen Maßnahmen zum Schutz religiöser Minderheiten erfordern. Dabei ist jedoch Vorsicht geboten gegenüber der Gefahr, unterschiedliche Kategorien – etwa Ethnie, Kultur und Religion – miteinander zu verwechseln oder zu vermischen. Auch wenn es gerade im Zusammenhang mit dem Schutz von Minderheiten empirisch plausible Gründe gibt, eine gewisse Nähe von Religion und Ethnizität anzunehmen, ist eine Ethnisierung des Religionsbegriffs, wie sie zum Beispiel in der Programmatik der AfD in Bezug auf den Islam zu beobachten ist, höchst bedenklich. Religiöse Bekenntnisse und Überzeugungen können in anderer Weise zum Gegenstand kritischer Diskurse werden als ethnische Merkmale: Letztere werden eher „im Modus narrativer Selbstvergewisserung“ (Heiner Bielefeldt) zum Thema. Hingegen müssen die Anhänger eines religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses wie auch die Gegner der Religion die grundsätzliche Pluralität von Religion und Weltanschauung ertragen und sich gegebenenfalls der Auseinandersetzung in der Gesellschaft stellen, wollen sie ihren Positionen und



Foto: Robert Kiderle

Das Recht auf Religionsfreiheit schützt nicht abstrakt eine „Religion“ oder „Weltanschauung“, sondern die Freiheit der Person, sich zu einer Religion zu bekennen und sie frei auszuüben.

Öffentliche Fronleichnamsprozessionen – wie hier im Jahr 2017 durch München – sind ein Ausdruck dieser Religionsfreiheit.

Wertoptionen öffentlich Ausdruck und Anspruch auf Geltung verleihen.

Aus dem gleichen Grund darf Religionsfreiheit auch nicht vorschnell und harmonistisch mit Religionsfrieden gleichgesetzt werden. Das Streben nach einer respektvollen Austragung religiöser und weltanschaulicher Differenzen ist etwas grundlegend Anderes als ein Diskussionsverbot „de rebus religionis“, das auf eine Art Tabuisierung hinausläuft. Ein Harmoniekonzept zu postulieren, das eventuell sogar staatlich „behütet“ werden sollte, würde die Freiheit

der Religionsausübung gefährden. Prüfstein der Freiheitlichkeit sind sowohl auf Seiten des Staates als auch auf Seiten der Religionsgemeinschaften selbst insbesondere der Umgang mit Mission und Konversion. Religionsfreiheit als Recht der Person schützt grundsätzlich beides. Indem sie auch hier die Freiheit des Subjekts an die erste Stelle setzt, nicht etwa das Interesse einer Religionsgemeinschaft, Mitglieder zu werben, erlegt sie den Religionsgemeinschaften aber Grenzen des rechtlich wie ethisch Zulässigen auf.

IV. Das Recht auf Religionsfreiheit ist in der religiös und weltanschaulich heterogenen Gesellschaft umstritten

Dem Staat obliegt es, die in unserer Verfassung durch Art. 4 GG umschriebenen religiösen Freiheiten zu achten, zu schützen und zu gewährleisten. Sie bilden – so meine These – den grundlegenden Maßstab der Religionspolitik. Diese Verhältnisbestimmung und der entsprechende Auftrag an den Grundrechtsstaat blieben weitgehend unbestritten, solange die Gesellschaft in welt-



Auch junge Menschen interessierten sich für das Thema Menschenrechte.

anschaulicher und religiöser Hinsicht als relativ homogen wahrgenommen wurde, die überwiegende Mehrheit ihrer Mitglieder einer christlichen Großkirche angehörte und sich andersreligiöse, a-religiöse oder anti-religiöse weltanschauliche Ansprüche kaum offensiv artikulierten. Erst unter den Bedingungen gesteigerter religiöser und weltanschaulicher Pluralität und Heterogenität sowie der Herausforderung, mit als „fremd“ erfahrenen religiösen Traditionen umzugehen, ist das religiöse Freiheitsrecht verstärkt zum Gegenstand juristischer, politikwissenschaftlicher und ethischer Debatten sowie periodisch aufflammender öffentlicher und immer wieder auch gerichtlicher Auseinandersetzungen geworden. Der grundlegende Charakter des religiösen Freiheitsrechts für eine (zurückhaltende, Freiräume sichernde) Religionspolitik des Staates steht nicht mehr außer Frage.

Entsprechende Debatten sind keineswegs akademische Glasperlenspiele. Sie betreffen die gegenwärtig herausfordernde religionspolitische Lage in Deutschland. Einige Beispiele: Rechtspopulistische Kräfte wollen das Recht auf Religionsfreiheit des deutschen Grundgesetzes einem Kulturvorbehalt unterwerfen; führende Politiker der C-Parteien haben eine generelle staatliche Kontrolle muslimischer Gottesdienste und Predigten gefordert; die in der Tradition des Judentums wie des Islams tief verankerte religiöse Praxis der rituellen Beschneidung von Knaben wurde im Jahr 2012 durch ein Gerichtsurteil kriminalisiert, dessen Begründung die Religionsfreiheit den anderen relevanten Grundrechten generell unterordnet und damit als Grundrecht faktisch außer Kraft setzt. Die Beispiele verdeutlichen: Ansprüche aus dem Recht auf Religionsfreiheit können mit konkurrierenden Grundrechtsansprüchen in Konflikt geraten. Die Wahrscheinlichkeit, dass notwendige Auseinandersetzungen zulasten der Religionsfreiheit ausgetragen werden, scheint unter den Bedingungen stark ausgeprägter weltanschaulicher Pluralität und Heterogenität zu wachsen. Prominente Konfliktlinien betreffen in diesem Zusammenhang unter anderem das Verhältnis von Religions-, Meinungs- und Kunstfreiheit sowie die Frage nach der Deutungshoheit über das, was zum Schutzbereich der Religionsfreiheit gehört.

V. Religionsfreiheit ist mehr als Meinungsfreiheit

Gegenüber der Religionsfreiheit als Menschenrecht wird immer wieder ein-

gewendet, sie sei eigentlich nur ein Unterfall der Meinungsfreiheit – so wie schon die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus dem Jahr 1791 kein eigenes Recht auf Religionsfreiheit kodifizierte, sondern „selbst die religiösen“ Ansichten dem Schutzbereich der Meinungsfreiheit zuordnete (Art. 10). In der Aufnahme des Rechtes auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit in den Kanon der modernen Menschenrechte, in eine Reihe internationaler rechtlicher Normenkodizes und in viele daran orientierte Staatsverfassungen hat die Erfahrung Ausdruck gefunden, dass diese Unterordnung offenbar zu kurz greift. Dafür spricht der spezifische Charakter des Schutzgutes der Religionsfreiheit: Die Freiheit der Religion und der Weltanschauung werden als grundlegendes Potential für die Selbstentfaltung der Person geschützt. Glaube sowie religiöser und weltanschaulicher Selbstaussdruck betreffen die Frage des Menschen nach sich selbst, nach Sinn und Ziel seines Daseins und des Seins im Kern. Damit ist eine Qualität, Tiefe und Dichte der als schutzwürdig behaupteten Überzeugungen angesprochen, die nicht mit dem Schutzbereich der Meinungsfreiheit identisch gesetzt werden kann. Weit über die Freiheit, eine Meinung zu haben und zu äußern, hinaus geht es lebensgeschichtlich umfassender um die Freiheit, sich auf den existenziellen Ebenen der inneren Überzeugung („forum internum“) wie der kultischen beziehungsweise rituellen und der ethischen Praxis („forum externum“) durch den eigenen Glauben oder die eigene Weltanschauung bestimmen zu lassen und dies auch im Raum des Sozialen nicht verbergen zu müssen.

Für die Glaubens- und Gewissensfreiheit gilt aus eben diesem Grund absoluter Schutz. Der Schutz der Religionsausübungsfreiheit kann hingegen nie absolut sein, denn hier muss mit konkurrierenden Freiheitsansprüchen (Dritter) gerechnet werden, sodass ein fairer Ausgleich zwischen den berechtigten Ansprüchen gesucht werden muss. In einer freiheitlichen rechtsstaatlichen Ordnung sind Freiheitseinschränkungen jedoch streng als Ausnahme von der Regel zu behandeln und unterliegen einer Rechtfertigungspflicht. Sie müssen auf einer gesetzlichen Regelung basieren, transparent, nachvollziehbar und verhältnismäßig sein und auf das geringstmögliche Maß limitiert bleiben. Eine Beschränkung der Religionsausübungsfreiheit darf diese zudem nicht einfach aufheben. Und im Zweifelsfall soll die

Regel – also die religiöse Freiheit als Recht jedes Menschen – gelten.

Spektakuläre Konflikte um das Verhältnis der Grundrechte von Religions-, Meinungs- und Kunstfreiheit – oder eher: um die Legitimität religionskritischer Meinungsäußerungen – beschäftigen seit dem Streit um die in der dänischen Zeitung Jyllands Posten (2005) veröffentlichten Mohammed-Karikaturen immer wieder die mediale Öffentlichkeit, in einigen Fällen auch Gerichte. Vor allem mit der Diskussion um die Abschaffung des Blasphemie-Paragrafen kam das Thema auch auf die politische Tagesordnung. Mit der islamistischen Gewalteskalation gegen das französische Satiremagazin „Charlie Hebdo“ 2015 hat sich diese Auseinandersetzung dramatisch zugespitzt. Bereits die Drohungen gegenüber dem Autor der dänischen Karikaturen, erst recht aber die Terrorakte von Paris negieren gewaltsam die Meinungs-, Presse- und Kunstfreiheit als solche und berufen sich dafür – missbräuchlich – auf die Religion. Sie sprengen damit den menschenrechtlichen Anspruch überhaupt, der nur als unteilbarer Zusammenhang personaler Freiheit(en) denkbar ist. Selbst wenn dieser Antagonismus nicht mit physischer Gewalt beziehungsweise mit Waffengewalt ausgetragen wird (wodurch der angeblich religiöse Anspruch sich nach allgemeinem Dafürhalten ohnehin delegitimiert), liegt darin nicht nur ein Angriff auf die Freiheit der Presse, der Kunst und der Meinungsäußerung. Ebenso handelt es sich um einen Angriff auf die Glaubens- und Religionsfreiheit selbst, weil und insofern ein hegemonialer Anspruch gegenüber den geistigen Freiheiten im Namen einer Wahrheit, im Namen Gottes oder des Propheten behauptet wird.

VI. Konflikte um religiöse Symbole manifestieren das Ringen um gleiche Religionsfreiheit

In den Streitigkeiten darüber, wann und wo religiöse Symbole und kultische Praktiken erlaubt oder verboten sind oder sein sollen, schlägt sich das gesellschaftliche Ringen um gleiche Freiheit der Religionsausübung sinnenfälliger und öffentlichkeitswirksamer nieder. Seit mehr als zwei Jahrzehnten beschäftigen Konflikte um das christliche Kreuz, um religiöse Kleidervorschriften und andere sichtbare Zeichen der Präsenz von Religion Gesetzgeber, Gerichte und mediale Öffentlichkeit europäischer Gesellschaften: Ob Kreuze und Kreuzfixe in Schulen und Gerichtsgebäuden mehrheitlich christlich geprägter Gesellschaften hängen dürfen; ob muslimische Mädchen und Frauen in der Öffentlichkeit ein Kopftuch tragen dürfen; ob die Ganzkörperverschleierung muslimischer Frauen toleriert, generell oder in bestimmten Kontexten des öffentlichen Lebens verboten werden soll; wie es sich mit religiösen Kleiderordnungen für Staatsbedienstete in Schulen und Gerichten verhält – und wie in diesen sensiblen Fragen der gleichen Religionsfreiheit Genüge getan wird; ob und unter welchen Bedingungen in westeuropäischen Städten Moscheen – mit oder ohne Minarett – gebaut werden dürfen.

Bei den angesprochenen Streitgegenständen geht es einerseits um die Durchsetzung gleicher Religionsfreiheit und andererseits um die kontextuell zu klärende Reichweite der Religionsausübungsfreiheit im Verhältnis zu beziehungsweise im Konflikt mit konkurrierenden Freiheitsansprüchen. Die Präsenz religiöser Symbole ist ein öffentliches Konfliktthema, das immer wieder durch neue Auseinandersetzungen befeuert wird. Nicht immer werden im Raum der gesellschaftlichen Debatte Lösungen gefunden, die den Ansprü-

chen aller Beteiligten gerecht werden und sozial befriedend wirken. In entsprechenden Konflikten werden häufig die Gerichte angerufen. Vor allem bei neuartigen Konfliktlagen, bei einer gerichtlichen Neubewertung religiös motivierter Praktiken oder in einer die religionspolitischen Erwartungen der Bevölkerung erheblich verändernden gesellschaftlichen Gesamtlage ist der Gesetzgeber gefragt.

Dass es keineswegs immer und ausschließlich um „den Islam“ als „fremde“ Religion geht, zeigen die vor nationalen und europäischen Gerichten ausgetragenen Streitfälle um Kreuze in Schulen. Die Frage nach dem legitimen Ort der Bekundung religiöser Überzeugungen und Bekenntnisse – sichtbar repräsentiert in ihren Symbolen – wird offenbar in einer religiös und weltanschaulich heterogenen Gesellschaft insgesamt neu gestellt. Sie ist geeignet, die Gemüter, seien sie religiös oder areligiös, gottgläubig oder atheistisch, zu erhitzen und die Gesellschaft zu polarisieren. Allerdings werden religionsbezogene Auseinandersetzungen gegenwärtig häufig durch islamfeindliche Regungen veranlasst oder geschürt, die nicht zwischen Islam und Islamismus unterscheiden, notwendige Differenzierungen in polemischer Absicht negieren und mit simplifizierenden und diskriminierenden Wahrnehmungsmustern populistisch agitieren.

Mit der islamistischen Gewalteskalation gegen das französische Satiremagazin „Charlie Hebdo“ 2015 hat sich die Auseinandersetzung dramatisch zugespitzt.

Wenn die Präsenz religiöser Symbolik in der Öffentlichkeit zum Streitgegenstand wird, drängt sich die Frage auf, wem die Deutungshoheit darüber zukommt. Darf oder muss, wenn religiöse Selbstdeutungen durch externe Interpretationen in Frage gestellt werden, der Staat in Gestalt der Jurisdiktion als „neutraler“ Dritter dazwischentreten, oder wird damit das Gebot der weltanschaulichen Neutralität des Staates gerade verletzt? Antworten darauf sind nicht einfach zu geben: Einerseits darf der Staat die Individuen und die religiösen Akteure, die ihre Religion sichtbar auszudrücken wünschen, als erste Interpreten ihrer Ausdrucksformen nicht „enteignen“. Andererseits kann er beziehungsweise können die staatlichen Gerichte als Schlichter gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen um konkurrierende Geltungsansprüche religiöser Selbst- und Fremddeutungen aber auch nicht völlig auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem umstrittenen Symbol verzichten. Alle Beteiligten stehen hier vor hohen Anforderungen, um die zur Debatte stehenden, typischerweise nicht konfliktfrei auszutarierten Ansprüche im gegenseitigen Respekt vor der grundrechtlichen Gleichheit der Betroffenen zu einem Ausgleich zu bringen.

Die Frage nach der Deutungshoheit über religiöse Symbole verweist schließlich darauf, dass auch Grundrechtsansprüche nicht „freischwebend“ existieren, sondern in konkreten gesellschaftlich-kulturellen Kontexten geltend gemacht werden, die immer auch durch religiöse und/oder weltanschauliche Traditionen mitgeprägt sind, sich im gesellschaftlichen Wandel je neu bewähren oder der Überprüfung aussetzen müssen. Ein – von Konnotationen zum

Islam vollkommen unabhängiges – Beispiel für solche Auseinandersetzungen ist der im Herbst 2016 vehement geführte Streit zwischen der Vereinten Dienstleistungsgewerkschaft ver.di und den Kirchen auf der einen Seite und den Interessenvertretungen des Handels und der Kommunen auf der anderen Seite um Beschränkung beziehungsweise Abschaffung verkaufsoffener Sonntage.

VII. Fazit: Religionsfreiheit fordert den Staat und die Gesellschaft heraus

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich ein vielschichtiges Bild: Die grundsätzliche Trennung zwischen den Sphären von Politik und Religion, Staat und Kirchen sowie Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, politischen Regelungs- beziehungsweise Durchsetzungsansprüchen und religiösen beziehungsweise weltanschaulichen Wahrheits- und Geltungsansprüchen im modernen Grundrechtsstaat konstituiert einen gesellschaftlichen Raum weltanschaulicher und religiöser Freiheit. In diesem staatlich geschützten und garantierten Raum, in dem geistige Freiheiten öffentlichen Ausdrucks finden und in Handeln umgesetzt werden können, treffen Überzeugungen und Bekenntnisse religiöser wie nicht-religiöser Provenienz aufeinander. Mit der im Grundrechtsstaat gegebenen Freiheitsgarantie wird in der Gesellschaft die Möglichkeit gesichert, dass Religionen und Weltanschauungen als Quellen existentieller Orientierung und sinnstiftender Praxen wirken können. Zugleich liegt darin der Anspruch an alle Rechtsgenossen, anerkennend mit der gleichen Freiheit der Verschiedenen umzugehen und in einem dauerhaften Prozess einen zwar kaum spannungsfreien, gleichwohl friedfertigen Ausgleich zwischen konkurrierenden Freiheitsansprüchen und Konzeptionen des Zusammenlebens zu suchen. Das individuelle Recht auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit fordert mithin staatliche wie gesellschaftliche Akteure als Verantwortungsträger heraus.

Der Staat ist als Garant des Freiheitsrechts gehalten, um der Freiheit der Bürgerinnen und Bürger willen gegenüber den Inhalten religiöser Bekenntnisse und weltanschaulicher Überzeugungen grundsätzlich abstinenz zu bleiben; gleichzeitig kommt er aber weder als gesetzgebende noch als rechtsprechende Gewalt umhin, zumindest formale Kriterien dessen zu bestimmen, was als Religion oder Weltanschauung unter den Schutzbereich des Rechts fällt, und muss Schutzansprüche oder deren Verweigerung der Sache nach begründen können.

So sehr der Schutz der Religionsfreiheit primär Aufgabe des Rechtsstaates ist, so wenig kann die reale Freiheit des Glaubens und des Gewissens sowie der Religionsausübung allein durch Recht und Gesetz gesichert werden. Die Anerkennung wechselseitiger Rechtsansprüche durch die religiös beziehungsweise weltanschaulich verschiedenen Mitglieder einer Gesellschaft verlangt vielmehr auch von diesen selbst zumindest eine Haltung des gegenseitigen Respekts. Sie ist weder durch das Recht zu ersetzen noch voll und ganz durch Recht einzuholen und zu garantieren. Komplementär dazu sind die Mitglieder einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft sowie die gesellschaftlichen Repräsentationsinstanzen religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen herausgefordert, die geistigen Freiheiten eines jeden Menschen – gleich welchen Bekenntnisses und welcher Überzeugung – zu achten und zur Verwirklichung und Pflege eines gesellschaftlichen Klimas beizutragen, in dem Konkurrenz und



Foto: dpa/Michael Kappeler

Nach einem erneuten antisemitischen Übergriff demonstrierten Berliner Bürger am 25. April 2018 unter dem Motto „Berlin trägt Kippa“ gegen diese und andere Angriffe auf die Religionsfreiheit in ihrer Stadt.

Konflikt im wechselseitigen Respekt und in Anerkennung dieser jedem Menschen eigenen, gleichen Freiheit ausgeht werden können.

Der Bereitschaft der Bürgerinnen und Bürger, den Vertreterinnen und Vertretern nicht geteilter Überzeugungen Respekt entgegenzubringen, entspricht die Haltung der Toleranz gegenüber deren nicht geteilten, gegebenenfalls ausdrücklich abgelehnten Überzeugungen, solange diese nicht ihrerseits die Grundlagen eines respektvollen Miteinanders untergraben, wie im Fall von (antireligiöser) Hassrede und jeder Form von Gewaltanwendung gegen Andersglaubende beziehungsweise -denkende.

Insofern gilt grundlegend: An der für moderne westliche Gesellschaften charakteristischen religiösen Pluralisierung muss sich nicht nur die rechtliche Garantie der Religionsfreiheit, sondern auch die den gesellschaftlichen Diskurs tragende Überzeugung vom menschenrechtlichen Charakter der Religions-, Gewissens- und Weltanschauungsfreiheit bewähren. Mein sozialetisches Plädoyer für die Verteidigung der Religionsfreiheit als Grundrecht schließt deshalb ein Plädoyer für einen verantwortlichen Umgang aller Gesellschaftsmitglieder mit dem religiösen Freiheitsrecht ein. Damit sind beträchtliche Herausforderungen an ein gesellschaftliches Ethos der Religionsfreiheit verbunden: Es geht um die (sozial-)moralischen Voraussetzungen, die gesichert und gepflegt werden müssen, damit Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit in der weltanschaulich und religiös heterogenen Gesellschaft gelebt werden und gelingen kann. Die Grenze dessen, was in der weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit Platz hat, verläuft nicht zwischen Religion und Nicht-Religion, sondern zwischen der Bereitschaft zur respektvollen Konfliktaustragung auf der

einen Seite und dem Versuch, das Eigene hegemonial, gegebenenfalls gewaltsam gegen konkurrierende Überzeugungen durchzusetzen, auf der anderen Seite. Weltanschauliche und/oder religiöse Spannungen werden nicht dadurch gelöst, dass irritierende Überzeugungen durch staatliches Eingreifen in die Privatsphäre verwiesen und aus dem öffentlichen Raum verbannt werden. Die Auseinandersetzung um konkurrierende Geltungsansprüche gehört grundsätzlich in den Raum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit.

In weltanschaulich pluralen Gesellschaften, in denen keine selbstverständliche „kulturelle Affinität“ zu einer bestimmten Religion, Religionsgemeinschaft beziehungsweise Kirche vorausgesetzt werden kann, tragen deshalb auch Kirchen und Religionsgemeinschaften ebenso wie nicht religiöse Weltanschauungsgemeinschaften als gesellschaftliche Akteure und als Repräsentanten religiöser Bekenntnisse und Überzeugungen eine Verantwortung für das Gut der religiösen und weltanschaulichen Freiheit. Sie bezieht sich vor allem darauf, ihr jeweiliges Selbstverständnis zumindest in Grundzügen öffentlich nachvollziehbar zu erschließen. Sie müssen darlegen können, wofür die von ihnen repräsentierten Gläubigen den Schutz ihrer religiösen Freiheit beanspruchen – anders gesagt, inwiefern das von ihnen repräsentierte Bekenntnis und dessen (öffentliche) Ausdrucksgestalten schützenswert sind.

An dem in meinem Argumentationsgang mehrfach aufgerufenen Beispiel der Auseinandersetzung um die religiös motivierte Knabenbeschneidung wird dies exemplarisch deutlich: Die Bedeutung einer in der Gesellschaft umstrittenen (und auch in Teilen der betroffenen religiösen Gemeinschaften diskutierten) Praxis erschließt sich für Außenstehende nicht „von selbst“. Was sie für das

religiöse Selbstverständnis und die religiöse Zugehörigkeit bedeutet, können authentisch nur die „Insider“ beziehungsweise deren Repräsentanten erschließen. Indem sie sich darum bemühen, können sie zwar nicht damit rechnen, Kritiker zu überzeugen. Es geht jedoch um eine Voraussetzung wechselseitigen Respekts: dem Gegenüber die Möglichkeit zu eröffnen, die Binnenlogik des Religiösen zumindest kennen zu lernen und das, was dem religiösen Selbstverständnis heilig ist, wenn nicht Anerkennung, so doch ein Mindestmaß an Achtung zu verschaffen. Je weniger damit gerechnet werden kann, dass die Gesellschaftsmitglieder einen Bezug zu bestimmten Bekenntnissen und Überzeugungen haben und je weniger eine Gesellschaft „religiös alphabetisiert“ ist, umso wichtiger wird es, dass die religiösen Akteure sich nicht in eine Aura des Geheimnisvollen zurückziehen, sondern versuchen, die Eigenlogik religiöser Überzeugung und ihrer Ausdrucksformen öffentlich zu plausibilisieren, wenn denn der zuvor besprochene Anspruch, Konflikte im Sinne des gleichen religiösen Freiheitsrechtes respektvoll und im Geist der Toleranz gegenüber den nicht geteilten Bekenntnissen zu lösen, eine Chance auf Gelingen haben soll. □

Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags erschien im März 2018 unter dem Titel „Gleiche Religionsfreiheit. Status und Stellenwert eines komplexen menschenrechtlichen Anspruchs“, in: Daniel Gerster/Viola van Melis/Ulrich Willems (Hg.): Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland, Herder Verlag Freiburg.

Meinungsfreiheit in Zeiten von Hassrede und Fake News

Alexander Filipović

I. Einleitung

Das Grundrecht der Meinungsfreiheit gilt als einer der wichtigsten Maßstäbe für den Zustand eines demokratischen Rechtsstaates. Die Meinungsfreiheit oder Meinungsäußerungsfreiheit ist das gewährleisteteste individuelle Recht auf freies Sprechen und (öffentliche) Verbreitung einer Meinung in allen Übertragungsmitteln. Englische Ausdrücke sind „Freedom of Expression“ oder „Freedom of Speech“. Es handelt sich um ein individuelles Grundrecht gegen die Staatsgewalt. Oft ist damit das Ziel verbunden zu verhindern, dass die öffentliche Meinungsbildung und damit auch die öffentliche Auseinandersetzung mit Regierung und Gesetzgebung beeinträchtigt werden.

Dieses Grundrecht steht unter Druck oder wenigstens in dauernder Diskussion. Totalitäre Staaten oder Staaten, die auf dem Weg dahin sind, schränken für gewöhnlich dieses Recht als erstes ein. Andersdenkende und Publizisten einzusperren widerspricht unserem Verständnis von Demokratie massiv. Ein Beispiel für die dennoch stattfindenden Diskussionen wäre die „Affäre“ Jan Böhmermann: Dieser hatte ein als „Schmähkritik“ titulierte Gedicht in seiner Sendung vorgetragen und darin den türkischen Präsidenten massiv beleidigt. Diese Performance war eine Antwort auf die Reaktion Erdogans zu einem Beitrag in der Sendung „extra3“: Der türkische Präsident war über den recht harmlosen Beitrag so verärgert, dass er den deutschen Botschafter zweimal ins türkische Außenministerium in Ankara einbestellte. Böhmermann hat in seiner Performance deutlich gemacht, dass es Grenzen für Satire gibt, aber die extra3-Sendung eben diese Grenzen nicht überschritten hatte. Böhmermann zeigte mit seiner Aktion, was nicht erlaubt ist, also was nicht gedeckt ist durch Grundrechte. In genialer Weise trieb er die Satire damit künstlerisch auf die Spitze und brachte damit – wie beabsichtigt – die Situation mit Erdogan zur Eskalation. Interessant war zu beobachten, wie Politik, Medien und Öffentlichkeit damit ziemlich überfordert waren. Kurz: Satire ist immer ein schwieriger Fall für die Meinungsfreiheit; das Ausreizen des Grundrechtes irritiert, ist aber vielleicht als Kritikform notwendig.

Wenn wir über das Gewähren von Sprachrechten, aber auch das fallweise Einschränken und Regulieren von Sprechen und Meinen nachdenken, fällt uns die aktuelle, sehr sensible öffentliche Diskussion darüber auf: „Das wird man ja wohl noch sagen dürfen“ ist ein vielgesagter Satz heutzutage. Und in Foren und auf Social-Media-Plattformen erleben wir an einigen wenigen Orten eine hasserfüllte, aggressive Sprache, die dem unbedarften Leser wiederum die Sprache verschlägt. Und im Hinblick auf die grassierenden „Fake News“ müssen wir uns die Frage stellen: Haben Menschen ein Recht, Unwahrheiten zu verbreiten? Oder ist das gedeckt durch die Meinungsfreiheit?

Im Folgenden möchte ich zuerst über diese Phänomene sprechen, um dann kurz zu schildern, in welche Varianten das Recht auf freie Meinungsäußerung kodifiziert ist. In einem weiteren Schritt möchte ich dann mit ein paar



Prof. Dr. Alexander Filipović, Professor für Medienethik an Hochschule für Philosophie München

Argumenten der britischen Philosophin Onora O'Neill überlegen, ob wir nicht weniger über Toleranz sprechen sollten als besser über das Recht auf freie Meinungsäußerung. Zuletzt leite ich ein paar Überlegungen daraus ab für Politik, Medien und uns Nutzerinnen und Nutzer, die wir immer auch zugleich Produzenten sind.

II. Verstöße und der Kampf um Sprachnormen: Hassrede, Fake News und der Kampfbegriff Political Correctness

Die Normen, die unser Sprechen regeln, sind vielgestaltig. Man soll andere nicht beleidigen, man soll die Wahrheit sagen, und unliebsame Kommentare sollen nicht unterdrückt werden. Alle diese Regeln aber stehen zur Debatte, bzw. gegen diese Regeln wird verstoßen, bewusst oder unbewusst, oder es gibt Klagen, dass sich keiner an diese Regeln hält. In den heutigen Diskussionen fallen drei Themenbereiche auf, an denen deutlich wird, wie das öffentliche Sprechen reguliert wird und wie die Regeln dafür zur Debatte stehen: Hate Speech, Fake News und die sogenannte „Political Correctness“.

Hassrede

Im Zuge des starken Flüchtlingszuzugs konnte man in Deutschland ab ungefähr April 2015 eine steigende Aggressivität in den Debatten beobachten. Besonders in den populären Sozialen Medien, also vor allem bei Facebook und zum Teil bei Twitter, fiel eine Häufung von aggressiven, hasserfüllten und rassistischen Kommentaren auf. Oft ist von „Hassreden“ (Hate Speech), „Hassbotschaften“ oder „Hasskommentaren“ die Rede, auch der Begriff Cyberhate wird benutzt. Hate Speech bedeutet ursprünglich eine menschenfeindliche und rassistische Äußerung (Hate Speech) gegenüber religiösen und ethnischen Gruppen. Heute ist Hate Speech die Chiffre für aggressive und hasserfüllte Sprache und Kommunikation mit den Mitteln digitaler Kommunikation. Hate

Speech muss sich nicht immer gegen Minderheiten richten; oft ist das Ziel des Hasses eine Politikerin, ein Autor oder ein Sportler.

Seit 2009 ist es zu einer geschätzten Verdreifachung von Hate Speech-Aktivitäten im Internet gekommen (Hafez 2017). Bei der Durchsicht der Berichte und Untersuchungen ergibt sich durchaus das Bild, dass Hasskommentare in den letzten Jahren zugenommen haben. „An einigen Stellen“ ist dabei wichtig: Laute und aggressive Kommunikation rückt in den Vordergrund und tendiert dazu, moderate und sachliche Beiträge, selbst wenn sie kritisch sind, unsichtbar werden zu lassen. Ines Brodnig (2016) untersucht Dynamiken der onlinebasierten Hassreden, analysiert den Hass als Instrument in diesen Diskursräumen und betont die toxische Wirkung von Schimpfwörtern und verbalen Attacken. Sie glaubt nicht, dass die Digitalisierung und das Internet die Auslöser für den neuen Hass und die massive Aggressivität der Sprache sind. Sie zeigt aber, dass das Internet eine gesellschaftliche „Dissonanz“ verstärken kann.

Hate Speech ist ein weit verbreitetes Phänomen, das zeigt, wie sehr eine Enttabuisierung öffentlicher Kommunikation fortgeschritten ist.

Fake News

Wir leben in Zeiten, in denen die Lüge in ganz neuer Form salonfähig ist und in denen sich die Täuschung in der öffentlichen Kommunikation breit etabliert hat. Auf diesen Zustand macht der Begriff des „post-faktischen Zeitalters“ aufmerksam. Dabei ist es ein Missverständnis, dass dieser Begriff zugleich meint, wir lebten einst in einem reinen „faktischen Zeitalter“. Denn natürlich gab es Lüge und Täuschung schon immer. Neu ist also nicht, dass Unwahrheiten publiziert werden; neu ist, mit welcher Unverfrorenheit sich Lügnerinnen und Lügner zur Wehr setzen. Die Erfindung des Ausruckes „Alternative Fakten“ durch Kellyanne Conway, der Beraterin von US-Präsident Trump, in einem Interview mit Chuck Todd ist ein sprechender Beleg dafür.

Wir leben im Zeitalter der Desinformation und erleben eine fundamentale Wahrheitskrise. Verantwortlich dafür sind eine Reihe von Faktoren, ein ökonomisch kriselnder Journalismus, grassierender Vertrauensverlust in die klassischen demokratischen Institutionen (einschließlich der Massenmedien). Wir leben, wie es Stephan Ruß-Mohl (2017) ausgedrückt hat, in einem Zeitalter der Desinformationsökonomie. Ruß-Mohl geht dabei von dem Begriff der Aufmerksamkeitsökonomie aus, den der Österreicher Georg Franck (1998) geprägt hat. Franck versucht mit dem Begriff zu zeigen, dass unsere Gesellschaft durch den Austausch und den Handel mit der knappen Ressource Aufmerksamkeit geprägt ist – nach Franck eine typisch spätmoderne Entwicklung. Ruß-Mohl nun sieht nicht mehr Aufmerksamkeit, sondern Desinformation als Handelselement: Gesellschaft ist also geprägt durch den „Handel“ mit Desinformation. Das ist sicherlich eine treffende Diagnose, die zeigt, wie tief die Täuschung etabliert ist, wie sehr die Lüge öffentlich salonfähig ist und dass dies nicht zufällig geschieht, sondern verbunden ist mit politischen, ideologischen und anderen Interessen.

Political Correctness

Auch Ihnen wird der folgende Satz in letzter Zeit öfter begegnet sein: „Das wird man ja wohl noch sagen dürfen...“ Viele Menschen haben den Eindruck, dass man einige Dinge eben nicht sagen darf, dass bestimmte Aussagen nicht getroffen werden dürfen. Das Phänomen, dass bestimmte Aussagen in der

Öffentlichkeit nicht gemacht werden dürfen, ist allerdings kein neues Phänomen. Man stelle sich vor, dass jemand 1950 öffentlich gefordert hätte, homosexuelle Lebensformen heterosexuellen gleichzustellen. Das hätte man 1950 eben nicht sagen „dürfen“ und Verstöße dagegen wären mit Achtungsentzug bestraft worden. Eine solche Meinung verstieß gegen den moralischen Konsens der Gesellschaft dieser Zeit.

Diese Erläuterungen steuern auf ein Thema zu, das ich mich scheue, mit dem Ausdruck „Political Correctness“ zu bezeichnen. Die politische Korrektheit ist nämlich ein höchst missverständlicher Ausdruck mit einer interessanten Bedeutungsverschiebung in den letzten Jahrzehnten. Heute ist die Kritik an der „politischen Korrektheit“ vor allem in den extremen Lagern zu Hause und dort vor allem in rechtspopulistischen Parteien. Alice Weidel, Co-Vorsitzende der AfD-Bundestagsfraktion, fordert im April 2017: Die „politische Korrektheit gehört auf den Müllhaufen der Geschichte“ – und die ganze Halle tobt.

Meistens haben wir es, wenn jemand eine „political correctness“ kritisiert, mit einem Strohmann-Argument zu tun. In diesem Beispiel behauptet Weidel, in unserem politischen Klima dürfe man nicht mehr sagen, was man denkt. Und „alle“ (also „Mainstream-Medien“ und „die Altparteien“) wären Sprachpolizisten, die über Sprachverbote Denkmöglichkeiten kontrollieren und so das Recht auf freie Meinungsäußerung und eine ehrliche Politik unterdrücken. Da klatscht man gerne, denn wer ist schon gegen freie Meinungsäußerung? Aber natürlich ist das eine Verzerrung der Position eines politischen Gegners. Die AfD ist nun sicherlich nicht die einzige politische Kraft, die für freie Meinungsäußerung ist.

Der Punkt ist nun, dass es selbstverständlich Sprachkritik gibt, also Kritik an der Sprache des politischen Gegners. Die gibt es aber nun von linker wie von rechter Seite als normalen Teil des politischen Diskurses. Die einseitige Diffamierung einer Sprachkritik, die von einer linken politischen Richtung kommt, als „politische Korrektheit“, ist ein unlauteres Kampfmittel vor allem der Neuen Rechten, die damit verschleiern, dass selbstverständlich auch sie „Neusprech“ produziert („Altparteien“, „Meinungskartell“, „Frühsexualisierung“, „Bahnhofsklatscher“); und die sich damit als einzige Hüterin der Wahrheitsperspektive geriert.

Im Kontext einer gegenseitigen Abschottung politischer Lager allerdings gibt es durchaus dogmatisch werdende Sprachregeln, die repressiv sind und Diskurse behindern können. Das ist zu kritisieren. Ebenso die Auswüchse, die eine panische Angst vor Diskriminierung etwa in den USA produziert, wo Texte des traditionellen Literaturkanons zensuriert werden sollen, weil sich Minderheiten von diesen Texten irritiert fühlen, was dann im Effekt, so muss man das verstehen, eine Diskriminierung ist, weil Studentinnen und Studenten das laut Lehrplan lesen müssen.

Meist kämpfen diejenigen, die gegen die „political correctness“ wettren, um eine weitere Enttabuisierung öffentlicher Kommunikation, um damit eigentlich tabuisierte Aussagen und Themen in der öffentlichen Kommunikation unterzubringen. Dies ist natürlich hoch relevant für unser Thema, dem Menschenrecht auf freie Rede. Denn: „Der anti-tabuisierende Gestus, der allerorten sichtbar wird, wendet sich am Ende gegen sich selbst. Wer ethnische und religiöse Demarkationen wieder zur Grundlage der politischen Ordnung machen will, der zerstört das Fundament der Menschenrechte und der Meinungsfreiheit. Die Betreiber von Hassportalen

berufen sich auf die Legalität ihres Handelns, da auch Vorurteile gegen Gruppen, solange diese nicht gegen lebende Individuen gerichtet seien, unter dem Schutz der Meinungsfreiheit stünden.“ (Hafez 2017)

III. Meinungsfreiheit als Menschenrecht

Nach dieser Zeitdiagnose halten wir kurz inne und besinnen uns für das weitere Vorgehen auf die menschenrechtliche Tradition der Meinungsfreiheit. Begrifflich sind wir zunächst damit konfrontiert, dass im Englischen differenziert wird zwischen *freedom of expression*, *freedom of speech* und *freedom of opinion*. *Freedom of expression* (Ausdrucksfreiheit) scheint im Verhältnis zu *freedom of speech* (Redefreiheit) weitergehend zu sein und umfasst auch umfassende mediale Äußerungen ebenso wie Informationsfreiheit. Wo sich *freedom of opinion* (Meinungsfreiheit bzw. präziser: Meinungsäußerungsfreiheit) im Englischen eher wie ein Sonderfall der Ausdrucksfreiheit anhört, ist die Meinungsfreiheit im Deutschen der Sammelbegriff für das Menschenrecht.

Im Bereich der Kodifizierung des Rechts auf freie Meinungsäußerung werden wir historisch zunächst auf die *Bill of Rights* von 1689 verwiesen, die ein konstitutionelles Recht auf freie Rede vor dem Parlament kennt. Sicher haben sich im antiken Athen oder Rom politische Formen etabliert, die freies öffentliches Reden unter Schutz stellten. Aber erst die französische Menschenrechtsdeklaration formuliert 1789 in Artikel 11 ein umfassendes Menschen- und Bürgerrecht auf freie Kommunikation der Gedanken und Meinungen: „Die freie Äußerung von Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte: Jeder Bürger kann also frei reden, schreiben und drucken, vorbehaltlich seiner Verantwortlichkeit für den Missbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.“

Berühmt ist der Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten (englisch *First Amendment*) als Bestandteil des Grundrechtskatalogs der Verfassung der Vereinigten Staaten von 1791, der die besondere Rolle der Redefreiheit für die Gesellschaft der USA begründet hat: „Der Kongress darf kein Gesetz erlassen, das die Einführung einer Staatsreligion zum Gegenstand hat, die freie Religionsausübung verbietet, die Rede- oder Pressefreiheit oder das Recht des Volkes einschränkt, sich friedlich zu versammeln und die Regierung durch Petition um Abstellung von Missständen zu ersuchen.“

Artikel 19 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) formuliert dann schließlich: „Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfasst die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.“

Auf der Ebene der Verfassung wird am Beispiel des deutschen Grundgesetzes (Artikel 5) die Bedeutung der Pressefreiheit im Kontext der freien Meinungsäußerung deutlich: „(1) Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten und sich aus allgemein zugänglichen Quellen ungehindert zu unterrichten. Die Pressefreiheit und die Freiheit der Berichterstattung durch Rundfunk und Film werden gewährleistet. Eine Zensur findet nicht statt.“

Die Freiheit der Presse ist in Deutschland nach den Erfahrungen der sogenannten Gleichschaltung von Presse und Rundfunk in der Zeit des Natio-

nalsozialismus ein hohes Gut. Das Zensurverbot im Grundgesetz bleibt die oberste Norm für jede öffentliche Kommunikation.

Wenn man die Forderung nach einem freien und unabhängigen Mediensystem und die Bedeutung des Rechtes auf freie Meinungsäußerung zusammen betrachtet, sehen wir sehr klar, wie die individuellen Freiheitsrechte mit einer ihnen entsprechenden Ordnung der Gesellschaft zusammenhängen: Das Recht auf freie Meinungsäußerung stellt „nur“ eine Chance dar, für deren Verwirklichung es aber konkrete Kommunikationsmöglichkeiten geben muss. Diese konkreten Kommunikationsmöglichkeiten, also Internet, Fernsehen, Radio und Presse haben wiederum eine wichtige Bedeutung für das Funktionieren von demokratischer Politik. Die rechtlich verbürgte Freiheit, seine Meinung frei äußern zu dürfen, hängt wechselseitig mit der Freiheit und Unabhängigkeit der Medien zusammen.

An dieser Stelle hat sich der Zusammenhang von individueller Freiheit und öffentlicher Kommunikation schon in entscheidender Hinsicht gezeigt. Die Argumentation lässt sich aber noch weiterführen: Meinungsfreiheit ist ein negatives Freiheitsrecht, das heißt, dass vor allem staatliche Beschränkungen dieses Rechtes abgewehrt werden sollen. Für die Demokratie ist aber dieses Recht auf freie Meinungsäußerung vor allem dann wichtig, wenn nicht nur alle Einzelnen unabhängig voneinander ihre Meinung äußern, sondern wenn es eine Kommunikation gibt, also wenn Meinungen zu einem Thema öffentlich und allseits erreichbar geäußert werden, die Meinung dann wiederum andere Beiträge auslöst und sich dadurch schließlich eine Medienöffentlichkeit, eine öffentliche Kommunikation über Presse, Rundfunk und Internet formiert. – Oft kommen wir also mit dem Verweis auf die bloßen Rechte nicht weiter und müssen uns über Kontexte und Verwirklichungsbedingungen unterhalten. Mit den Themen Hate Speech, Fake News und dem Kampfbegriff „political correctness“ im Hinterkopf müssen wir uns gar die Frage stellen, ob wir wirklich mit dem Verweis auf Rechte in digitalen Zeiten weiterkommen.

IV. Toleranz statt Recht auf freie Meinungsäußerung?

Die Meinungsfreiheit ist die oberste Norm öffentlichen Sprechens und Schreibens. Wir haben es dabei mit allen Phänomenen öffentlichen Sprechens zu tun: Fake News wollen Nachrichten sein, Menschen schotten sich kommunikativ in Teilöffentlichkeiten ab, die Debatten um die „political correctness“ beziehen sich ausdrücklich auf die Meinungsfreiheit.

Meine These nun ist, dass wir in der geschilderten Situation zwar unbedingt weiterhin an der Norm der Redefreiheit festhalten müssen, aber dabei nach einem Weg suchen müssen, wie wir unwahre und aggressive Äußerungen moralisch kritisieren können, oder positiv ausgedrückt: Wie wir die Werte der Wahrheit und der Humanität in den menschenrechtlichen Diskurs um Redefreiheit und freie Meinungsäußerung einbauen können. Das ist nicht so einfach, denn vielfach wird für die Äußerung von unwahren und hasserfüllten Aussagen die Redefreiheit in Anspruch genommen. Deutlich wird die Schwierigkeit auch da, wo öffentliche Rede rechtlich eingeschränkt wird, etwa bei Versuchen, Hassrede rechtlich einzuschränken bzw. zu verbieten und zu löschen (NetzDG). Darf man mit dem Argument, Unwahrheiten und Hass sind in moralischem Sinne schlecht, die Freiheit der Rede einschränken?



Foto: dpa

Gilt als Erzbeispiel aller Fake-News: Die Behauptung, dass bei Trumps Amtseinführung (unten) mehr Menschen waren als bei der seines Vorgängers Obama. Die Öffentlichkeitsabtei-

lung des Weißen Hauses blieb trotz dieser fotografischen Beweise bei der Behauptung und sprach zu ihrer Rechtfertigung von „alternativen Fakten“.

Auf der Suche nach einer Theorie der Meinungsfreiheit, die dem Wahrheitskriterium eine zentrale Stellung zuweist, werden wir bei Onora O’Neill fündig. Die britische Philosophin setzt in Bezug auf die Frage nach der Meinungsfreiheit kommunikationsethisch an. Ganz gemäß ihrer grundlegenden Perspektive auf praktisch-philosophische Fragen integriert sie dabei die moralphilosophischen Bereiche der Rechte und der Pflichten.

O’Neills Überlegungen zur Redefreiheit starten mit einer kommunikationsethischen Weichenstellung: „Kommunikation hat“, so O’Neill, „unzählige Zwecke, wovon zwei immer Vorrang haben. Der eine ist theoretisch: Wir möchten (und müssen oft) beurteilen, ob die Ansprüche Anderer wahr oder falsch sind. Der andere ist praktisch: Wir möchten (und müssen oft) beurteilen, ob die Selbstverpflichtungen anderer vertrauenswürdig sind – oder nicht.“ (O’Neill 2014: 37) Wir wollen also erstens wissen, ob das, was jemand sagt, wahr ist. Das ist in gewissem Sinne ein theoretischer Grund, bei dem es um die Möglichkeit geht, etwas zu erkennen und eine Prüfung durchzuführen, ob etwas stimmt. Jemand trifft eine Aussage, ich wende mich ihm zu, antworte und frage nach seinen Quellen oder Beweggründen. Der andere, zweite Grund, ist praktisch: „Wir möchten beurteilen, ob der Andere/die Andere vertrauenswürdig ist – oder nicht.“ (O’Neill 2014: 37)

Es geht darum, ob ich jemandem meine Stimme geben kann, ihm meine Kinder anvertrauen kann etc.

Der Zweck der Kommunikation, der Zweck der Antwort auf einen Anspruch oder eine Handlung ist also Wahrheit und Vertrauen; deswegen kommunizieren wir miteinander. Unser Bedürfnis nach richtigen Informationen und vertrauenswürdigen Mitmenschen lässt uns das Wagnis der Kommunikation eingehen. Wenn wir jetzt fragen, in welcher Kommunikationskultur wir leben wollen, dann wohl in einer, die es uns ermöglicht, die Zwecke der Kommunikation zu erfüllen, also richtige Informationen zu bekommen und eine vertrauensvolle Interaktion einzugehen.

Die These von O’Neill ist nun: Heutige Diskussionen über Sprachrechte sind „ambivalent oder gleichgültig den Normen gegenüber, die für die Beurteilung von Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit bedeutsam sind“ (O’Neill 2014: 37). Sie sagt also, dass wir über öffentliche Rede gar nicht mehr kommunikationsethisch im eigentlichen Sinne reden, sondern uns zu sehr auf das bloße „ein Recht haben, frei zu sprechen“ konzentrieren. Sie macht einen Vorschlag, wie man dies ändern kann. Sie schlägt vor, darüber nachzudenken, ob nicht Toleranz der bessere Begriff ist, mit freier Rede und dem öffentlichen Sprechen umzugehen. Thema ihrer kommunikationsethischen Analyse ist die Verbindung von Toleranz mit den verschiedenen



Gegen Hassreden, wie sie oft auf Pegida-Veranstaltungen zu hören sind, richten sich Bürgeraktionen. Im März

2018 trafen sich Chöre und Einzelpersonen im Zentrum der Stadt zu „München singt gegen Pegida“.

Sprachrechten und -verboten. Zunächst nimmt sie die Kategorie der Wahrheit des öffentlichen Sprechens in den Blick. Wo aber liegt der Vorteil des Begriffes der Toleranz in Bezug auf die Wahrheit? Sie sagt: „Viele frühe Forderungen nach Toleranz behaupten nicht, dass alle ein Recht haben, alles zu sagen oder zu tun, wozu alle anderen zur Duldung verpflichtet worden sind. Sie erklären vielmehr auffällig, dass es eine Pflicht gibt, Sprechakte anderer zu tolerieren, auch wenn sie nicht wahr sind.“ (O’Neill 2014: 37).

Sie zeigt dies an dem Zusammenhang von Wahrheit und Zensur. Denn die Gründe, mit denen in der Frühaufklärung die Toleranz gegenüber auch falschen und irrigen Meinungsäußerungen gefordert wurde, beziehen sich auf die Wichtigkeit der Wahrheit. Auch der Zensur gehe es zwar um Wahrheit. Die Zensur wird gerechtfertigt mit dem Argument, dass es unerlaubt ist, falsche oder gefährliche Ideen zu verbreiten. Diese Argumentation hat natürlich etwas für sich, allerdings nur dann, wenn man davon ausgeht, „dass wir ein gesichertes Verständnis von Wahrheit haben können“ (O’Neill 2014: 37). Eben dies aber sei eine falsche Prämisse, weil „Wahrheit nicht immer sicher erkennbar ist“ (O’Neill 2014: 38). Die menschliche Fehlbarkeit sei daher ein guter Grund, das Sprechen Anderer zu tolerieren und zu schützen, anstatt sie zu regulieren. Denn wir können nicht wissen, ob der Sprecher nicht vielleicht doch Recht hat. Sie folgert: „Wenn wir Wahrheit ernst nehmen, aber nicht wissen, wo sie liegt, erfordert das Streben nach Wahrheit den Schutz und die Tolerierung von Äußerungen und Veröffentlichungen ... die möglicherweise falsch sind.“ (O’Neill 2014: 38)

Neben diesem Rückgriff auf die Tradition des Toleranzgedankens bleibt für O’Neill die Kommunikationsethik zentral. Menschliche Fehlbarkeit bleibt ein wichtiger Gesichtspunkt, aber der Fokus auf das Kommunikationsgeschehen betont darüber hinaus, dass Wahrheits-

ansprüche und Selbstverpflichtungen von Äußerungen tatsächlich auch verstanden und bewertet werden können. „Denn Kommunikation kann schlicht fehlschlagen, wenn sie entweder unverständlich oder unbewertbar von den beabsichtigten Adressaten ist.“ (O’Neill 2014: 38) Eine Ethik der Kommunikation verweist daher auf weitere Normen, welche die Sprecher in die Pflicht nehmen und anhand derer das Sprechen dann auch kritisiert werden kann. Verständlichkeit, Überprüfbarkeit und Vertrauensmöglichkeiten „sind für alle Arten von Kommunikation grundlegend, werden aber ausgeklammert, wenn wir uns nur auf den Schutz des Rechts auf freie Meinungsäußerung konzentrieren und die Bedürfnisse der Adressaten, für die die Beurteilung von Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit von Belang sein kann, ignorieren“ (O’Neill 2014: 39).

In ihrem letzten Schritt geht O’Neill nun auf die Frage ein, wie denn das Streben nach Wahrheit angesichts unserer Fehlbarkeit aussehen kann. Woher wissen wir, ob jemand die Wahrheit sagt und ob wir ihm vertrauen können? O’Neill lokalisiert die dafür notwendigen Anstrengungen nicht nur bei den Rezipienten, sondern sieht dafür die Sprecher in die Pflicht genommen. Sie fordert, „dass die Sprecher bestimmte Normen in die Praktiken der Untersuchung und der Kommunikation einbauen und sich um den Nachweis bemühen, dass sie dem auch entsprechen ... Wo immer uns Wahrheit und Vertrauenswürdigkeit wichtig sind, ist uns auch klar, dass die Normen, unter denen sie kommuniziert werden, tief in der Kommunikation selbst eingebettet sein müssen.“ (O’Neill 2014: 40)

V. Fazit

Angesichts von Hate Speech, Fake News und dem diffusen Gefühl der Menschen, nicht mehr sagen zu dürfen, was man sagen will, kommen wir mit dem bloßen Verweis auf das Menschenrecht der freien Meinungsäußerung

keit von Rechten schlechthin natürlich nicht bestritten; aber es ist eine interessante und weiterführende Perspektive, dass man in Bezug auf das Sprechen und Sich-Äußern gesellschaftlich nicht zunächst von Rechten sprechen sollte, sondern von Verantwortlichkeiten und seinen moralischen Elementen. Dies kann und sollte auch eine Perspektive der Medienethik sein, die die aktuellen Zustände öffentlicher Kommunikation kritisch begleitet und beurteilt. □

Literaturverzeichnis

Brodnig, Ingrid (2016): *Hass im Netz. Was wir gegen Hetze, Mobbing und Lügen tun können*. Wien: Brandstätter Verlag.

Filipović Alexander (2016): *Verrohung der Debatte? Hassrede im Kontext des Flüchtlingszuzugs nach Deutschland in den Sozialen Medien*. In: Marianne Heimbach-Steins (Hg.): *Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise*. Freiburg: Herder, S. 39–50.

Filipović Alexander (2018, im Druck): *Meinungsfreiheit: Sprachrechte und Sprachpflichten*.

Onora O’Neill über Probleme des Rechts auf freie Meinungsäußerung. In: Martin Baumeister et al. (Hg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*. Paderborn: Schöningh (Gesellschaft - Ethik - Religion, 12).

Franck, Georg (1998): *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*. München: Hanser (Edition Akzente).

Hafez, Kai (2017): *Hass im Internet. Zivilitätsverluste in der digitalen Kommunikation*. In: *Communicatio Socialis* 50 (3), S. 318–333.

O’Neill, Onora (2014): *Toleranz und das Recht auf freie Meinungsäußerung*. In: *zur Debatte* (4), S. 37–40.

Ruß-Mohl, Stephan (2017): *Journalismus und Gemeinwohl in der Desinformationsökonomie. Plädoyer für eine „Alliance for Enlightenment“ zwischen Wissenschaft und Journalismus*. In: *Communicatio Socialis* 50 (1), S. 50–63.

nicht richtig weiter. Die Ausführungen O’Neills zur Toleranzpflicht gegenüber jeglichen Äußerungen und dem gebotenen Verbot der Vorzensur drehen den Diskurs um die Meinungsfreiheit in der Weise um, dass sie die Akteure in besonderer Weise in die Pflicht nehmen. Gezeigt werden kann damit beispielsweise eine Pflicht für Einzelne wie auch für Institutionen, bestimmte Dinge nicht zu tun: nämlich nicht vorzensurieren, nicht eine Lizenz zum Sprechen und Schreiben zu geben oder Strukturen einzurichten oder zu behalten, die entsprechende sublimale Wirkungen haben.

O’Neill stellt nicht das Recht, etwas zu tun, in den Mittelpunkt, sondern denkt vom Streben nach Wahrheit und der Moralität menschlicher Kommunikation her. Damit wird die Notwendig-



Prof. Dr. Sabine Sandherr, Professorin für Katholische Theologie der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungs-hochschule, im Gespräch mit einer ihrer

Studentinnen: Sie hatte ein ganzes Seminar zu den Philosophischen Tagen mitgebracht.