

Beiträge

Wolfgang Huber

Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte

I. Der Problemstand

Kennzeichnend für unsere Gegenwart ist es, daß die Menschenrechte Eingang in das Völkerrecht gefunden haben; das Völkerrecht ist seitdem auf dem Weg, sich von einem Staatenrecht zu einem Humanrecht weiterzuentwickeln. Dieser Schritt kann nicht widerrufen werden. Nach einigen Vorstufen in der Zeit des Völkerbundes wurde er eingeleitet durch die Charta der Vereinten Nationen von 1945 und vor allem durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948¹. Von den 48 Staaten, die damals in den Vereinten Nationen vertreten waren, stimmten 40 der Erklärung zu; die osteuropäischen Staaten, Südafrika und Saudi-Arabien enthielten sich der Stimme.

An die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte schloß sich der ehrgeizigste Kodifikationsversuch an, der in der bisherigen Geschichte der Vereinten Nationen unternommen wurde. Es ging um den Übergang von einer allgemeinen Erklärung zu verbindlichen völkerrechtlichen Verträgen, die durch die Ratifikation in den Einzelstaaten Rechtskraft erlangen und mit einem internationalen Sicherungsverfahren versehen sind. Diese Bemühungen führten zu den beiden Menschenrechtspakten (bzw. Menschenrechtskonventionen) von 1966, deren politische und rechtliche Bedeutung noch heute vielfach unterschätzt wird. Manche sehen in diesen beiden Konventionen zusammen mit der Charta der Vereinten Nationen sogar den «Kern einer künftigen Weltverfassung»².

Nachdem es mehr als eineinhalb Jahrzehnte gedauert hatte, bis in den Vereinten Nationen der Übergang von der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu den Menschenrechtskonventionen vollzogen worden war, brauchte man ein weiteres Jahrzehnt, bis die nötige Zahl von Ratifikationen vorlag, so daß die beiden Pakte in Kraft treten konnten. Dies geschah, zunächst in der Öffentlichkeit weithin unbemerkt, im Jahr 1976. Nach dem Stand vom Januar 1978 sind die beiden Pakte von 46 bzw. 44 Staaten ratifiziert. Zu den Staaten, die das Vertragswerk noch nicht ratifiziert ha-

ben, gehören die USA. Erst am 5. Oktober 1977 hat Präsident Carter beide Abkommen unterzeichnet; die Einleitung des Ratifikationsverfahrens hat er für den «frühestmöglichen Zeitpunkt» angekündigt. Die Chance dafür, daß die notwendige Zahl von zwei Dritteln der amerikanischen Senatoren der Ratifikation zustimmt, wird von vielen Beobachtern als gering eingeschätzt.

Der Versuch, die Menschenrechte wirksam im Völkerrecht zu verankern, wird so gerade von der Nation einstweilen noch nicht mitvollzogen, in der der Begriff der Menschenrechte in der Neuzeit zum ersten Mal eine wirkungsmächtige Gestalt gewann und die sich auch heute mit besonderem Nachdruck auf diesen Begriff beruft. Dies ist ein besonders deutliches Beispiel für die Ambivalenz, durch die der Begriff der Menschenrechte in unserer Gegenwart gekennzeichnet ist. Diese Ambivalenz läßt sich allgemein so kennzeichnen: Der Begriff der Menschenrechte wurde neuzeitlich ausgebildet als ein *Instrument der Kritik*. Alle Ausübung politischer und gesellschaftlicher Macht sollte der kritischen Überprüfung unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte unterworfen werden. Verwendet wird der Begriff jedoch in aller Regel als *Instrument der Legitimation*. Bestehende Herrschaftsverhältnisse sollen durch den Begriff der Menschenrechte gerechtfertigt werden. Die Differenz zwischen gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen und den Menschenrechten soll deshalb als möglichst gering erscheinen.

Deshalb versucht man vor allem in den gegensätzlichen Gesellschaftssystemen der nördlichen Erdhalbkugel, das Vollzugsdefizit der Menschenrechte als möglichst gering erscheinen zu lassen. Dazu bedient man sich im Westen und im Osten unterschiedlicher Begriffe der Menschenrechte. Im Westen werden die Menschenrechte vorrangig als individuelle Freiheitsrechte verstanden: die Unverletzlichkeit der Person und ihrer Privatsphäre, der Schutz des Eigentums und der Justizgrundrechte, Gewissens-, Meinungs- und Vereinigungsfreiheit treten in den Vordergrund. Im Osten werden die Menschenrechte vorrangig als soziale Grundrechte verstanden: gleicher Zugang zu Bildung und Arbeit, gleichmäßige Gesundheitsvorsorge und Alterssicherung werden betont. Dieser Gegensatz zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten bestimmt noch heute weithin die internationale Diskussion. Dabei bleibt oft die Perspektive unberücksichtigt, aus der die Menschenrechte in Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas betrachtet werden. In ihnen aber wird immer nachdrücklicher hervorgehoben, daß Freiheit von Not und Freiheit von Furcht zusammengehören. Gerade in der Perspektive der Drit-

ten Welt wird also die Entgegensetzung zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten zunehmend problematisch.

Diese Entgegensetzung, so sahen wir, verdankt sich unter anderem dem *Interesse an Legitimation*. Wer die Menschenrechte ihrer ursprünglichen Bedeutung gemäß als *Instrument der Kritik* betrachten will, wird sich bei der Gegenüberstellung verschiedener Menschenrechtskonzepte nicht begnügen können. Er wird vielmehr nach einem einheitlichen Begriff der Menschenrechte fragen müssen. Dieser Frage wollen wir in der Form nachgehen, daß wir uns der Geschichte der Menschenrechte zuwenden. Das Problem heißt also: Ergeben sich aus der geschichtlichen Entwicklung Hinweise auf einen einheitlichen Begriff der Menschenrechte? Damit verbindet sich alsbald eine weitere Frage: Kann den Menschenrechten, die sich unter den partikularen Bedingungen Westeuropas und Nordamerikas ausgebildet haben, angesichts dieser partikularen Geschichte universale Geltung zugesprochen werden?

II. Die Menschenrechtspakte und die Geschichte der Menschenrechte

Für die Entgegensetzung von individuellen und sozialen Menschenrechten kann man sich allerdings mit einem gewissen Grund auf die gegenwärtige völkerrechtliche Kodifikation der Menschenrechte berufen. Denn in den Vereinten Nationen gelang es, wie wir schon sahen, nicht, einen einheitlichen völkerrechtlichen Vertrag zur Gewährleistung der Menschenrechte zustande zu bringen. Vielmehr wurden diese auf zwei Konventionen aufgeteilt. Deren erste behandelt die «bürgerlichen und politischen Rechte»; die zweite hat die «wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte» zum Inhalt. Der Sache nach wird man den Grund für diese Aufteilung jedoch nicht in einem prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden Gruppen von Rechten, sondern lediglich darin sehen dürfen, daß für diese beiden Gruppen von Rechten durch die Vereinten Nationen unterschiedliche Sicherungsverfahren vorgesehen wurden.

Für den Pakt über bürgerliche und politische Rechte ist der neu gebildete «Ausschuß für Menschenrechte» zuständig, der die entsprechenden Staatenberichte prüft und – vorausgesetzt, die entsprechenden Staaten haben zugestimmt – auch Staatenbeschwerden oder Individualbeschwerden entgegennehmen kann. Für den Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte ist der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen zuständig; zur Überprüfung ist ausschließlich ein Berichtsverfahren vorgesehen. Der Pakt über

bürgerliche und politische Rechte geht davon aus, daß die beteiligten Staaten unverzüglich durch Maßnahmen der Gesetzgebung für die Einhaltung der entsprechenden Rechte sorgen. Die Verwirklichung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte dagegen gilt als ein allmählicher Prozeß: die Vertragsstaaten verpflichten sich, alles zu tun, um «nach und nach» die volle Verwirklichung dieser Rechte zu erreichen (Art. 2,1 des Sozialpaktes).

Doch die Differenzen in der Durchsetzung und in der Gewährleistung der Menschenrechte, von denen die beiden Pakte ausgehen, sind kein Anlaß dazu, eine grundlegende Differenz im Begriff der Menschenrechte selbst anzunehmen. Vielmehr gehören für ihn die Herstellung von Bedingungen der Freiheit und die Gewährleistung bereits erreichter Freiheit unlöslich zusammen. Ein Blick auf die Geschichte der Menschenrechte kann dies verdeutlichen.

Die erste neuzeitliche Formulierung der Menschenrechte liegt in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 vor. Eine Vielzahl weitverzweigter Traditionen ist hier zusammengeschlossen; nichts wäre verkehrter, als die Menschenrechte auf eine einzige Quelle zurückzuführen. Eine dieser Quellen ist die Tradition römischen Rechtsdenkens, in die Elemente stoischer Philosophie eingegangen sind³. So unterscheidet der römische Jurist Gaius zu Beginn seiner «*Institutiones*» zwischen dem bürgerlichen Recht, das in jedem Volk ein anderes ist, und dem «gemeinsamen Recht aller Menschen» (*commune omnium hominum ius*), das die natürliche Vernunft zwischen allen Menschen gesetzt hat. Der Gedanke, daß die Vernunft als Gesetzgeberin das *für alle geltende Recht* hervorbringt, hat vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zum 18. Jahrhundert wieder eine dominierende Rolle gespielt. In seinem Gefolge wurden die älteren naturrechtlichen durch vernunftrechtliche Argumentationen abgelöst.

Doch für die Formulierung des Menschenrechtsgedankens war diese Tradition keineswegs allein bestimmend. Vielmehr verband sie sich mit Elementen einer christlichen Aufklärung, wie sie vor allem im 18. Jahrhundert in den angelsächsischen Ländern lebendig war. Sie leitete die unverfügbare Würde des Menschen aus dessen Gottesebenbildlichkeit ab. Der Begriff des Menschenrechts erhielt dadurch gegenüber der stoisch-römischen Tradition eine neue Qualität. Nicht allein der Gedanke, daß dieses Recht für alle Menschen in gleicher Weise gelten solle, sondern vor allem die Überzeugung, daß es die unverfügbare *Würde der menschlichen Person* schützen solle, wurde nun zum bestimmenden Begriffsinhalt.

Über diese Traditionslinie hinausgehend hat Georg Jellinek bereits vor mehr als achtzig Jahren die These

aufgestellt, die Menschenrechte hätten sich aus dem Gedanken der *Gewissens- und Religionsfreiheit* entwickelt, der in den konfessionellen Auseinandersetzungen der nachreformatorischen Zeit ausgebildet wurde⁴. In ihrer Einseitigkeit hat sich diese These nicht halten lassen. Zwar ist das Hervortreten der Menschenrechte ohne den Hintergrund der vorangehenden religiösen Freiheitsbewegungen nicht zu denken. Doch der Gedanke der Gewissensfreiheit ist keineswegs der einzige, nicht einmal der dominierende Wurzelgrund der Menschenrechte. Gleichwohl wird man sagen können, daß die Gewissens- und Glaubensfreiheit in einem prinzipiellen Sinn das grundlegende, ja das radikalste Menschenrecht ist; denn in keinem anderen Menschenrecht geht es so sehr wie in ihr um die Unverfügbarkeit der menschlichen Person. Mit der Forderung nach Glaubens- und Gewissensfreiheit wird die Überzeugung ausgesprochen, daß keine staatliche oder gesellschaftliche Macht das Recht hat, den Menschen zu definieren und über sein Menschsein zu verfügen.

Die Reformation hat den Gedanken der Unverfügbarkeit der menschlichen Person in der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht; traditionelle philosophische Definitionen des Menschen hat sie durch die «Definition» ersetzt, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde. Daß dem Menschen kein Glaube aufgenötigt und daß er in seinem Gewissen nicht gezwungen werden dürfe, war eine zwar an sich unumgängliche, aber gleichwohl in der nachreformatorischen Zeit auf allen Seiten häufig genug verletzte Konsequenz aus dieser Einsicht des christlichen Glaubens⁵. Es blieb «säkularen» Bewegungen vorbehalten, diese Konsequenz des christlichen Glaubens – häufig genug gegen kirchlichen Widerstand – durchzusetzen. Dieser geschichtlichen Entwicklung wird man nur dadurch gerecht, daß man die Menschenrechte als das anerkennt, was sie in der Neuzeit geworden sind: ein weltliches, säkulares Phänomen. Dieser Charakter der Menschenrechte wird dann ignoriert, wenn man sie direkt aus theologischen Obersätzen meint deduzieren zu können. Wohl aber ist es möglich, dieses weltliche Phänomen nach Konvergenzen mit Grundinhalten des christlichen Glaubens zu befragen und so den Grund zu entdecken, aus dem Christen sich heute am Kampf um die Verwirklichung der Menschenrechte beteiligen.

Die Menschenrechte sind ein weltliches, ein säkulares Phänomen. Eine ihrer Vorstufen findet sich in den Rechte-Erklärungen der englischen Geschichte, in denen – beginnend mit der *Magna Charta* von 1215 – die Rechte englischer Barone und Bürger gegenüber der Krone verbrieft wurden. Doch mit dem Übergang von

den englischen Bills of Rights zu der ersten amerikanischen Rechteerklärung von 1776 vollzieht sich ein qualitativer Schritt: Nicht einzelne Rechte sollen gewährleistet werden, sondern die Macht des souveränen Staates wird insgesamt in die Schranken gewiesen. Und nicht nur für ausgegrenzte Personenkreise sollen Rechte garantiert werden, sondern für jedermann. Dem allerdings ist hinzuzufügen, daß gerade in der amerikanischen Entwicklung die Menschenrechtsrhetorik der Wirklichkeit weit vorauslief; denn von der *Virginia Bill of Rights* bis zur Aufhebung der Sklaverei dauerte es ein Jahrhundert – und der Kampf um die Beseitigung rassistischer Diskriminierung dauert noch heute an.

Den Menschenrechten eignet ein *revolutionärer Impuls*: gegen den Anspruch des Fürsten auf unumschränkte Gewalt über die Untertanen werden die unveräußerlichen Menschenrechte zur Geltung gebracht. Das Bewußtsein von den Menschenrechten entstand in der Auseinandersetzung mit dem absolutistischen Souveränitätsprinzip⁶; in revolutionären Bewegungen, der amerikanischen und der französischen Revolution, brach es sich Bahn. Die eingeforderten Menschenrechte sollten jedermann in gleicher Weise zukommen: ihre Formulierung freilich war von klassenbezogenen Schranken nicht frei. Die Denkweise des bürgerlichen *Besitzindividualismus*⁷ prägt sich in ihrem Inhalt deutlich aus. So nennt die *Virginia Bill of Rights* in ihrem ersten Abschnitt «den Genuß des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit» als unveräußerliche Menschenrechte. Auffällig ist vor allem die zentrale Stellung des Eigentumsrechts, die auch in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 wiederkehrt. Sie bezeichnet Freiheit, Eigentum, Sicherheit und den Widerstand gegen Unterdrückung als «natürliche und unabdingbare Menschenrechte».

Die Rolle, die der Besitzindividualismus bei der ursprünglichen Formulierung der Menschenrechtskataloge spielte, ist unverkennbar. Doch es wäre verfehlt, wenn man hieraus schließen wollte, die Menschenrechte hätten keine Bedeutung über die bürgerliche Epoche hinaus. Und ebenso verfehlt wäre der Schluß, in den ursprünglichen Menschenrechtskatalogen seien nur besitzindividualistische Anspruchsrechte enthalten. Schon die *Virginia Bill of Rights* beweist das Gegenteil. Auf ihren grundlegenden Artikel folgen Bestimmungen über die Volkssouveränität und das Recht zur Kontrolle der Regierung; der Grundsatz der Gewaltenteilung und das Wahlrecht schließen sich an. Darauf folgen die Justizgrundrechte. Die Pressefreiheit, der Grundsatz der Volksverteidigung und der

Einheit der Staatsgewalt sowie schließlich die Religionsfreiheit bilden den Abschluß. Schon die *Virginia Bill of Rights* verknüpft also die individuellen Freiheitsrechte mit *politischen Beteiligungsrechten*.

Die französischen Rechteerklärungen bilden daneben das Element der *Gleichheitsrechte* deutlicher aus. Verstärkt geschieht dies im Übergang von der Erklärung von 1789 zur französischen Verfassung von 1793. Schon in deren grundlegendem Artikel 2 werden Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum nebeneinander als fundamentale Menschenrechte genannt. Unter den sozialen Grundrechten werden das Recht der Bedürftigen auf öffentliche Unterstützung, das Recht auf Unterricht und das Recht auf gesellschaftliche Sicherheit durch das Zusammenwirken aller besonders hervorgehoben.

Die gesellschaftliche Ermöglichung von Freiheit und der Schutz bereits erreichter Freiheit gehören also im Menschenrechtsgedanken zusammen. Es liegt nicht in der ursprünglichen Gestalt dieses Gedankens, sondern eher in spezifischen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts begründet, daß in späterer Zeit individuelle und soziale Menschenrechte einander alternativ gegenübergestellt wurden. Die gegenwärtige Situation gibt allen Anlaß dazu, die ursprüngliche Einheit des Menschenrechtsgedankens wiederherzustellen.

III. Die Grundfigur des Menschenrechts

Aus dem knappen Hinweis auf den Inhalt der ältesten amerikanischen und französischen Rechteerklärungen läßt sich die These ableiten: *Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zusammen bilden die Grundfigur des Menschenrechts*⁸. Die Trias erinnert an die Losung der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Doch das dritte Element dieser Losung, die Brüderlichkeit, fand in die Menschenrechtsdokumente der Revolution interessanterweise keinen Eingang. Denn Brüderlichkeit ist kein Rechtsanspruch, sondern eher eine «Haltung», eine «Tugend» im klassischen Sinn dieses Wortes. Aus der Losung der Französischen Revolution haben sich nicht Kataloge von *Grundrechten*, sondern vielmehr die neuzeitlichen politischen *Grundwerte*: Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität entwickelt⁹. Als Grundrechte aber nennt die französische Verfassung von 1793, wie wir sahen: Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum.

Freiheit und Gleichheit treten also in der neuzeitlichen politischen Terminologie in zwei verschiedenen Zusammenhängen auf: sie begegnen als «Grundrechte» und als «Grundwerte», als Merkmale für die Rechtsstellung der Person in der Gesellschaft und als Merkmale einer bewußten politischen Beteiligung.

Brüderlichkeit dagegen begegnet allein als Grundwert. In der Reihe der Grundrechte dagegen treten Sicherheit und Eigentum an ihre Stelle. Doch Sicherheit gilt dabei als Bedingung für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben; und Eigentum wird betrachtet als die rechtlich geordnete Teilhabe an den Gütern der Gesellschaft wie auch (unter den Bedingungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts) als Voraussetzung für die Teilhabe an der politischen Willensbildung. Wenn hiermit die Funktion richtig beschrieben ist, in der die Begriffe Sicherheit und Eigentum eingeführt sind, so mag es als berechtigt erscheinen, neben die Begriffe der Freiheit und der Gleichheit als drittes Sachmoment im Begriff der Menschenrechte den Begriff der Teilhabe zu setzen und im Zusammenspiel dieser drei Sachmomente die Grundfigur des Menschenrechts zu sehen.

Dieses Ergebnis wird bestätigt, wenn wir von den frühen Menschenrechtsdokumenten zu denjenigen Erklärungen übergehen, mit denen die Menschenrechte in unserer Generation Eingang ins Völkerrecht gefunden haben. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 folgt deutlich folgender Gliederung: Sie erörtert zunächst die Freiheit und Unverletzlichkeit der Person einschließlich der Justizgrundrechte; daran schließen sich die politischen Beteiligungsrechte an. Es folgen soziale Rechte: das Recht auf soziale Sicherheit, auf Arbeit und freie Berufswahl, auf Erholung und Freizeit, auf angemessene Lebenshaltung, auf Bildung, auf freie Teilnahme am kulturellen Leben. Die Elemente von Freiheit, Teilhabe und Gleichheit sind also in dieser Erklärung miteinander verknüpft. Daß diese Elemente in dem Vertragswerk von 1966 auf zwei Konventionen verteilt wurden, erweist sich deutlich als ein Notbehelf.

Die einzelnen formulierten Menschen- oder Grundrechte stellen durchweg spezielle, von der Situation und der jeweiligen Rechtstradition mitbedingte Konkretisierungen der drei Sachmomente im Menschenrechtsgedanken dar. Es wäre jedoch falsch, diese Einzelrechte jeweils nur auf eines dieser Sachmomente zu beziehen. Gegenüber falschen Einseitigkeiten muß man vielmehr die Zusammengehörigkeit dieser Grundfigur betonen. Deshalb gilt als hermeneutische Regel: Die drei Sachmomente in der Grundfigur des Menschenrechts – Freiheit, Gleichheit und Teilhabe – sind stets in ihrer wechselseitigen Bedingtheit und Bezogenheit zu berücksichtigen; jedes einzelne Menschenrecht ist, wenn es auch jeweils in besonderer Nähe zu einem der drei Sachmomente steht, im Blick auf alle drei auszulegen.

Diese hermeneutische Regel hat eine höchst praktische Bedeutung. Sie ist überall dort kritisch zur Geltung zu bringen, wo eines der Sachmomente im Men-

schenrechtsgedanken einseitig betont wird. Dies gilt zum Beispiel für die in der Bundesrepublik und in anderen westlichen Ländern verbreitete Neigung, die Menschenrechte einseitig als Freiheitsrechte aufzufassen und Freiheit dadurch gleichzeitig individualistisch zu verengen. Es gilt ebenso für jene Rechtslehre und -praxis in osteuropäischen Staaten, durch welche die Menschenrechte einseitig als gesellschaftliche Anteilsrechte ausgelegt werden, so daß Gleichgewicht nur noch unter dem Gesichtspunkt einer behaupteten Identität von Individuum und Gesellschaft, nicht mehr aber unter dem Gesichtspunkt der Ermöglichung von Freiheit in den Blick tritt.

IV. *Universalität der Menschenrechte*

Wir haben den Begriff der Menschenrechte auf dem Hintergrund der besonderen Geschichte erläutert, die dieser Begriff in Europa und Nordamerika durchlaufen hat. Wir können das Ergebnis folgendermaßen zusammenfassen: Mit dem Begriff der Menschenrechte werden Rechtspositionen bezeichnet, die allen Menschen in gleicher Weise zukommen sollen; er charakterisiert diejenige Rechtsstellung des einzelnen im Gemeinwesen, die der Unverfügbarkeit der menschlichen Person entspricht, und muß um der Würde der Person willen als regulatives Prinzip gegenüber allen Elementen der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung zur Geltung gebracht werden. Als grundlegend erweisen sich die drei Sachmomente der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe, die zusammen die Grundfigur des Menschenrechts ausmachen. Alle einzelnen Menschenrechte sind auf ihren Zusammenhang mit dieser Grundfigur hin auszulegen.

Der so verstandene Begriff der Menschenrechte weist eine große Nähe zu Grundinhalten des christlichen Glaubens auf. Daß die fundamentalen Rechte in der menschlichen Rechtsgemeinschaft allen Menschen in gleicher Weise zukommen sollen, ergibt sich für den Christen aus dem Gedanken der gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Die Unverfügbarkeit der Person entschlüsselt sich theologisch durch den Hinweis auf die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus Glauben. Die Grundmomente der Freiheit, der Gleichheit und der Teilhabe gewinnen exemplarische Gestalt in der Stellung, die dem Menschen als Glied im Leibe Christi zukommt. Zugleich sind diese Momente als Freiheit des anderen gedacht; Gleichheit ist nicht kühle und schematische Gleichstellung, sondern hat eine unweigerliche Tendenz zu den Schwachen, den Benachteiligten, den Unterdrückten; Teilhabe wandelt sich zu Hingabe. Aus dieser Radikalisierung ergibt sich die Möglichkeit zu einem kritischen und produk-

tiven Beitrag christlichen Denkens zur Weiterentwicklung des Menschenrechtsverständnisses. Zugleich liegt in ihr der Grund dafür, daß Christen angesichts der manifesten Menschenrechtsverletzungen in aller Welt dem Kampf um die Menschenrechte nicht teilnahmslos gegenüberstehen können¹⁰.

Doch ist hiermit die Frage nach der Universalität der Menschenrechte bereits beantwortet? Zeigt der Hinweis auf die historische Entwicklung nicht deutlich genug, daß der Gedanke der Menschenrechte in seiner Begründung wie in seiner konkreten Ausformung an bestimmte partikulare und historisch überholte Bedingungen geknüpft ist? Unsere Überlegungen wollten gerade davor warnen, die Menschenrechte allzu umstandslos mit ihren Entstehungsbedingungen und ihren jeweiligen konkreten Ausformungen gleichzusetzen. Zwar «gibt» es die Menschenrechte nicht jenseits ihrer konkreten historischen Gestalt; den Anspruch einer klassischen Naturrechtstheorie auf zeitlose Geltung tragen die Formulierungen der Menschenrechte nicht an sich. Doch die konkrete gegenwärtige Gestalt der Menschenrechte besteht eben darin, daß sie in ein Völkerrecht Eingang gefunden haben, das sich auf dem Weg zu einem universalen Humanrecht befindet. Diese Gestalt kann auch durch den Hinweis auf die partikularen Entstehungsbedingungen der Menschenrechtskataloge nicht widerrufen werden. Vielmehr zeigt sich, daß unter solchen partikularen Entstehungsbedingungen in den Menschenrechten die Hoffnung auf eine größere Humanität gesellschaftlichen Zusammenlebens Ausdruck gefunden hat.

Diese Hoffnung kann nicht dadurch aus der Welt geschafft werden, daß man auf den metaphysischen Hintergrund von Menschenrechtsbegründungen oder auf die bürgerliche Basis von Menschenrechtskatalogen verweist. Vielmehr gilt es, dieser Hoffnung die ihr heute angemessene Gestalt zu geben. Heute angemessen ist aber nur eine Gestalt, die darauf Bedacht nimmt, daß die früher noch in getrennte Kulturen und Herrschaftsbereiche zerspaltene Welt zu «einer Welt» geworden ist. Die Gestalt der Menschenrechte muß eben deshalb universal sein; die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und die Menschenrechtspakte von 1966 sind darum so von so großer Bedeutung, weil sie wichtige Schritte auf dem Weg zu einem solchen universalen Verständnis der Menschenrechte darstellen.

Zu einem solchen Verständnis kann christliches Denken etwas beitragen; denn der christliche Glaube ist am universalen Heilswillen Gottes orientiert. Um eine rückwärtsgewandte Universalität allerdings wird es sich nicht handeln können; sie hat die Gestalt des Ursprungsdenkens und formuliert von hier aus onto-

logische Sätze, denen universale Geltung unterstellt wird. Es handelt sich vielmehr um eine nach vorn gerichtete Universalität, um eine Universalität der Hoffnung. In den Menschenrechten kommt die Hoffnung

auf eine universale Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck; für Christen ist diese Rechtsgemeinschaft ein Gleichnis jener universalen Gemeinschaft, die sie Reich Gottes nennen.

¹ Die im Folgenden genannten Texte sind vielfach abgedruckt; als deutschsprachige Sammlung vgl. W. Heidemeyer (Hg.), *Die Menschenrechte* (Paderborn 1972).

² Vgl. Chr. Tomuschat, *Die Bundesrepublik Deutschland und die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen. Neue Perspektiven weltweiter Verwirklichung der Menschenrechte*: Vereinte Nationen 26, 1978, 1–10 (2).

³ Vgl. G. Picht, *Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten: Recht im Dienst des Friedens*. Festschrift für E. Menzel (Berlin 1975) 289–305.

⁴ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*: R. Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt 1964) 1–77.

⁵ Vgl. zu diesen Fragen zuletzt M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*: J. Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe* (Stuttgart 1977) 39–96.

⁶ Vgl. M. Kriele, *Die Menschenrechte zwischen Ost und West* (Köln 1977) 9 ff.

⁷ Vgl. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* (Oxford 1962); deutsch: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (Frankfurt 1973).

⁸ Diese These ist ausführlicher entwickelt in: W. Huber/H.E. Tödt, *Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt* (Stuttgart 1978).

⁹ In der Bundesrepublik Deutschland berufen sich sowohl die SPD als auch die CDU auf diese drei Grundwerte. Von diesem Begriff der «Grundwerte» ist ein anderer zu unterscheiden, der fundamentale Rechtsgüter und rechtliche Institutionen – z.B. Leben, Ehe, Staat – als «Grundwerte» bezeichnet. Diese zweifache Verwendung des Wortes «Grundwerte» hat in der deutschen Diskussion der letzten Jahre erhebliche Verwirrung gestiftet.

¹⁰ Vgl. zu diesen Fragen ausführlicher die Kapitel V und VI des in Anm. 8 genannten Buchs.

WOLFGANG HUBER

1942 geboren. Stellvertretender Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft und Privatdozent an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Wichtigste Veröffentlichungen: *Passa und Ostern* (1969); *Was heißt Friedensforschung?* (1971) (zus. mit Georg Picht); *Kirche und Öffentlichkeit* (1973); *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Band I 1973, Band II 1976) (zus. mit E.R. Huber); *Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt* (1977) (zus. mit H.E. Tödt). Anschrift: F.E.S.T., Schmeilweg 5, D-6900 Heidelberg 1.

Jan Milič Lochman

Ideologie oder Theologie der Menschenrechte: Die Problematik des Menschenrechtsbegriffs heute

I. Menschenrechte in einer gespaltenen Welt

Einem aufmerksamen Beobachter der ökumenisch-theologischen Szene kann es kaum entgehen: die Menschenrechte rücken ins Zentrum des ökumenischen Interesses. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschäftigt sich seit Jahren mit der praktischen und theoretischen Problematik der Menschenrechte und erfährt gerade an diesem Punkt immer wieder seine Zerreißproben. Die päpstliche Kommission *Iustitia et pax* wandte sich der gleichen Problematik zu und legte Ergebnisse ihrer Arbeit vor¹. Konfessionelle Weltbünde sind seit

Jahren an der Arbeit, wobei die Reformierten zum vorläufigen Abschluß ihrer Studien gelangt sind². Es scheint, daß kirchliche Kreise die Menschenrechte tatsächlich «als *kairos* für die Kirche» erkannt haben. Folgerichtig wächst die theologische Literatur zum Thema ins Unübersehbare.

Diese auffallende ökumenische Übereinstimmung bedeutet allerdings keinen automatischen Konsensus in der Frage, wie dieser aktuelle Fragenkomplex zu behandeln, wo seine Schwerpunkte und Prioritäten zu setzen, ja wie Menschenrechte überhaupt zu vertreten und zu verstehen seien. Die Frage nach den Menschenrechten stellt sich uns in einer gespaltenen Welt. Dementsprechend «gespalten» zeigt sich auch der zeitgenössische Menschenrechtsbegriff. Man spricht heute oft von den «drei Welten»: der westlich-kapitalistischen, der östlich-sozialistischen und der Dritten Welt der Entwicklungsländer. Diese Unterscheidung ist in mancher Hinsicht zu allgemein und zu vereinfachend. In unserem Zusammenhang kann man jedoch ohne Zweifel sagen: in jeder dieser drei Welten werden die Menschenrechte anders verstanden.

In der traditionsreichen *westlichen Perspektive* der Menschenrechte stehen die Rechte des menschlichen