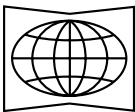

**zeitschrift für
menschenrechte**
journal for
human rights

Menschenrechte und historische Erfahrung

Mit Beiträgen von

Aleida Assmann
Thomas Bedorf
Mai-Anh Boger
Franziska Dübgen
Dominik Herzner
Florian Köhler
Gerhard Luf

Matthias Mahlmann
Arnd Pollmann
Sören Torrau
Stefan Weyers



**zfmr herausgegeben von
Christina Binder, Tessa Debus,
Janina Heaphy, Elisabeth Holzleithner,
Arnd Pollmann, Janika Spannagel,
Stefan Weyers**

WOCHENSCHAU VERLAG

Herausgeber*innen: Christina Binder (*Univ. der Bundeswehr München*); Tessa Debus (*Wochenschau Verlag*); Janina Heaphy (*CHREN, Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*); Elisabeth Holzleithner (*Univ. Wien*); Michael Krennerich † (*Gründungsherausgeber*); Arnd Pollmann (*Alice Salomon Hochschule Berlin*); Janika Spannagel (*Freie Univ. Berlin*); Stefan Weyers (*Johannes Gutenberg Univ. Mainz*)

Rubrik Buchbesprechungen: Marco Schendel (*Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*)

Wissenschaftlicher Beirat: Zehra Arat (*Univ. of Connecticut*); Seyla Benhabib (*Yale Univ.*); Heiner Bielefeldt (*Friedrich-Alexander-Univ. Erlangen-Nürnberg*); Jan Eckel (*Eberhard Karls Univ. Tübingen*); Anna Goppel (*Univ. Bern*); Rainer Huhle (*Nürnberger Menschenrechtszentrum*); Zdzisław Kędzia (*Adam Mickiewicz Univ. Poznań, Polen*); Morten Kjaerum (*Raoul Wallenberg Institute, Lund*); Regina Kreide (*Justus-Liebig-Univ. Gießen*); Michael Lysander Fremuth (*Ludwig Boltzmann Institut für Menschenrechte, Wien*); Anja Mihr (*Humboldt-Viadrina Governance Center Berlin*); Gerd Oberleitner (*Univ. Graz*); Martin Muránsky (*Comenius Univ. Bratislava, Slowakei*); Beate Rudolf (*Deutsches Institut für Menschenrechte*); Susanne Zwingel (*Florida International Univ. Miami, FL*)

Redaktions-anschrift: Redaktion zeitschrift für menschenrechte, c/o Center for Human Rights Erlangen-Nürnberg (CHREN), Andrej-Sacharow-Platz 1, 90403 Nürnberg, zfmr@menschenrechte.org

Reviewverfahren: Die eingereichten Beiträge durchlaufen ein Reviewverfahren.

Bezugsbedingungen: Es erscheinen zwei Hefte pro Jahr. Preise: Einzelheft € 29,90; Jahresabopreis € 48,90; Sonderpreis für Referendare/Studierende (gegen Vorlage einer entsprechenden Bescheinigung): Jahresabo: € 24,45; alle Preise zzgl. Versandkosten. Kündigung: Acht Wochen (bis 31.10.) vor Jahresschluss. Bankverbindung: Volksbank Weinheim, IBAN DE59 6709 2300 0001 2709 07, BIC GENODE61WNM. Zahlungsweise: Lieferung gegen Rechnung oder Lastschrift; gewünschte Zahlungsweise angeben.

Erscheint im Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH, Verleger: Bernward Debus, Dr. Tessa Debus, Geschäftsführung: Bernward Debus, Dr. Tessa Debus, Silke Schneider

© Wochenschau Verlag, Dr. Kurt Debus GmbH

Anzeigen: Wochenschau Verlag, Tel. 069/7880772-0, anzeigen@wochenschau-verlag.de



Dieses Werk ist lizenziert unter CC BY-NC-ND 4.0 (Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivates 4.0). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Digitale Ausgabe: ISBN 978-3-7566-0169-1
ISSN 1864-6492; eISSN 2749-4845
DOI <https://doi.org/10.46499/2572>

www.zeitschriftfuermenschenrechte.de
The journal is available at EBSCO.



Wochenschau Verlag • Eschborner Landstr. 42–50 •
60489 Frankfurt/M. • Tel: 069/7880772-22 • Fax: 069/7880772-20
info@wochenschau-verlag.de • www.wochenschau-verlag.de

INHALT

Editorial 5

Menschenrechte und historische Erfahrung

Matthias Mahlmann: Wege aus der Menschenverachtung. Die Geschichte der Menschenrechte im Gewebe der Menschenrechtstheorie..... 7

Franziska Dübgen: Über die transkulturellen Wurzeln der Menschenrechte. Paulin Hountondjis Werk im Kontext der Afrikanischen Philosophie..... 25

Thomas Bedorf/Mai-Anh Boger: Universalismen und Universalität in Politischer Philosophie und Bildungsphilosophie 42

Dominik Herzner/Florian Köhler: Die Zwölf Memminger Bauernartikel als Gegenstand politisch-historischer Menschenrechtsbildung: Universalismus, Prozesshaftigkeit und mediale Öffentlichkeit..... 58

Aleida Assmann: Die Menschenrechte im Spiegel historischen Wandels und gesellschaftlicher Erfahrungen..... 82

Gerhard Luf: Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte. Überlegungen zur normativen Genese und Struktur der Religionsfreiheit..... 96

Forum

Arnd Pollmann: Im Westen nichts Neues?
Über aktuelle Abgesänge auf vermeintlich abendländische Werte 116

Stefan Weyers: Werte und Wertebildung zwischen Widerfahrnis, Artikulation und Reflexion..... 130

Außer der Reihe

Sören Torrau: Das Recht auf Menschenrechtsbildung als „living instrument“. Zur Genese menschenrechtsdidaktischer Ideen im Werk Michael Krennerichs. 146

Buchbesprechung

Der veredelte Populismus des Patrick Deneen. Eine postliberale Vision aus dem Umfeld von J.D. Vance (von Heiner Bielefeldt) 158

Autor*innen..... 167

EDITORIAL

Die Menschenrechte sind nicht einfach „vom Himmel gefallen“. Sie mussten – und müssen stets aufs Neue – gegen politische Widerstände erkämpft, verteidigt oder auch zurückerobert werden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wer die politischen Akteur:innen dieses politischen Kampfes sind, in dem immer auch sehr spezifische historische Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Entrechtung und Entwürdigung zum Ausdruck kommen. Inwieweit kann die Geschichte der Menschenrechte als ein „Lernprozess“ verstanden werden? Welche historischen Erfahrungen flossen und fließen in diesen Lernprozess ein und welche bislang nicht? Inwieweit ist der Vorwurf berechtigt, die Menschenrechte seien vor dem Hintergrund spezifisch „abendländischer“ Erfahrungen im Wesentlichen eine westliche Erfindung und damit immer auch ein (Zerr-)Spiegel sogenannter westlicher Werte? Welche Bedeutung haben heute all jene inzwischen weit verbreiteten „Gegenerzählungen“, die aus der Perspektive interkultureller, postkolonialer, antikapitalistischer, feministischer oder auch queerer Überzeugungen auf historische und konzeptionelle Auslassungen in gängigen Standardnarrativen der Menschenrechte aufmerksam machen?

Diese Fragen betreffen nicht zuletzt das stets schwierige Verhältnis zwischen normativen Fragen der Rechtfertigung von Menschenrechten einerseits und eher empirisch oder historisch orientierten Analysen konkreter Menschenrechtsentwicklungen andererseits. Während universelle Begründungen der Menschenrechte gerne deren „ewige“ Geltung beweisen würden, erweist sich die historische „Genese“ des gemeinten Kampfes um die Verwirklichung der Menschenrechte doch als kontingent – und damit als reversibel. Damit ist immer auch die zentrale und in verschiedensten Texten des vorliegenden Heftes thematisierte Frage aufgeworfen, wie genau sich der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechte zu den historisch jeweils sehr konkreten und mithin politisch partikularen Kontexten verhält, in denen sie umstritten und umkämpft sind. Nach einigen Jahrzehnten menschenrechtlicher Euphorie – auf politischer wie auf akademischer Ebene – macht sich längst eine enorme Ernüchterung breit: Werden die Menschenrechte die aktuellen Krisen und Kriege „überleben“? Und welche Rolle wird dabei der immer wieder notwendige Prozess einer selbstkritischen Innenrevision menschenrechtlicher Überzeugungen und Theorien spielen?

Mit dem vorliegenden Heft wendet sich die *zfmr* einigen dieser konzeptionell und empirisch wichtigen, aber eben auch beunruhigenden Fragen in durchweg konstruk-

tiver Absicht zu. Wissenschaftler:innen aus einem breiten Spektrum von Disziplinen denken einerseits grundlegend, andererseits empirisch konkret über historische Aspekte der Menschenrechtsdebatte nach, die bislang noch wenig bearbeitet sind. So wird im jeweiligen Ausschnitt deutlich, vor welchen Herausforderungen, aber auch neuen Möglichkeiten der Menschenrechtsschutz aktuell steht.

Die Herausgeber:innen danken allen Autor:innen für die gelungene Zusammenarbeit. Unseren Leser:innen wünschen wir eine anregende Lektüre!

Elisabeth Holzleithner und Arnd Pollmann (Heftverantwortliche)
im Namen des *zfmr*-Teams

Wege aus der Menschenverachtung

DIE GESCHICHTE DER MENSCHENRECHTE IM GEWEBE DER MENSCHENRECHTSTHEORIE

von Matthias Mahlmann

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2573-6618>

Abstract

Menschenrechte werden in der Gegenwart mit neuer Rücksichtslosigkeit verletzt. Die Idee der Menschenrechte wird zudem aus verschiedenen theoretischen Blickwinkeln angegriffen. Der Beitrag versucht vor diesem Hintergrund, Grundelemente einer Theorie der Menschenrechte mit ethischem, rechtlichem, politischem und kulturellem Biss zu skizzieren. Die Menschenrechtsgeschichte ist dabei ebenso wie Begriffsanalyse, normative Theorie und die Erkenntnisse der Morapsychologie ein tragender Pfeiler einer Begründung der Menschenrechte, die ihren universalistischen Anspruch einlöst. Es gibt deshalb keine guten Gründe, den neuen Praktiken der Menschenverachtung das Feld zu überlassen.

In the present, human rights are violated with a new ruthlessness. The idea of human rights is also criticized from different theoretical perspectives. Against this background, the essay attempts to outline fundamental elements of a theory of human rights that matters ethically, legally, politically and culturally. The history of human rights, as well as conceptual analysis, normative theory and the findings of moral psychology are supporting pillars of a justification of human rights that fulfils its universalist claims. There are, therefore, no good reasons to abandon the struggle against new practices of contempt for humanity.

Schlagwörter: Menschenrechte, Geschichte der Menschenrechte, Theorie der Menschenrechte, Kritik der Menschenrechte, Rechtfertigung der Menschenrechte

Key Words: human rights, history of human rights, theory of human rights, critique of human rights, justification of human rights

1. Rechte-haben – keine Kleinigkeit

Eine Grundvorstellung von wohl allen Menschen ist, dass sie nicht um alles bitten, gar betteln müssen, dass andere ganz im Gegenteil ihnen gegenüber Verpflichtungen haben und sie Rechte. Das ist nicht verwunderlich: Rechte zu haben bedeutet einen

bestimmten normativen Status als Menschen zu genießen. Personen, die Rechte haben, dürfen etwas fordern, dürfen etwas tun oder unterlassen, und die Personen, gegenüber denen Rechte bestehen, sind verpflichtet, Handlungen oder Unterlassungen derjenigen zu dulden, die Rechte innehaben, oder selbst Handlungen zu vollziehen.

Nicht nur bitten zu dürfen, ist wichtig, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen und bestimmte Interessen durchsetzen zu können. Aber nicht nur das. Rechte zu haben, stärkt den Rücken. Es beweist, dass man jemand ist, dem auf Augenhöhe zu anderen Menschen begegnet werden muss. Wenn es nicht nur um Alltagsrechte geht – der reservierte Sitzplatz im Zug; das Recht, auf öffentlichen Straßen zu bestimmten Zeiten umher zu spazieren; das Recht, Entschädigungen für bestimmte Verspätungen von Flügen zu erhalten oder das moralische Recht, auf eine höfliche, situationsangemessene Frage eine entsprechende Antwort zu erhalten – sondern um Rechte, die Grundbedürfnisse von Menschen betreffen, etwa seine Gedanken und Kreativität ausdrücken oder seine Rechte vor Gericht vertreten und schützen zu können, gar seines Lebens und seiner Gesundheit sicher zu sein, wird sofort deutlich, was der Kern des Innehabens von Rechten für den Status von Menschen tatsächlich ist. Die Rechte eines Menschen anzuerkennen, heißt, seine Würde anzuerkennen. Mit Rechten erweisen sich Menschen wechselseitig die Achtung, die sie verdienen.

2. Die vielen Rätsel der Rechte

Die Idee von Rechten mit diesen weitreichenden und vielschichtigen Folgen ist kein juristisches Kunstprodukt und keine Erfindung von klugen Moralphilosophen. Das Rechtehaben ist vielmehr tief in die Praxis des Menschseins eingelassen, im Alltag genauso wie in Bezug auf fundamentale Bedürfnisse und Interessen von Menschen.

Das Phänomen der Rechte lädt deswegen nachdrücklich zum Nachdenken ein. Da die Idee und die Praxis von Rechten so unauflöslich mit der menschlichen Lebensform verbunden sind, ist Reflexion über Rechte gleichzeitig eine substanzielle Reflexion über die Lebensform der Menschen selbst. In ihren Ideen und ihren Praktiken, die Rechten gelten, halten sich die Menschen einen Spiegel vor und zeigen, was sie wirklich von anderen, aber auch von sich selbst halten.

Auch die Eigenarten des Denkens der Menschen und ihre Grundlagen, nicht nur in der Geschichte, sondern auch in den humanen geistigen Vermögen, die Menschen besitzen, stehen zur Debatte, wenn man die Fundamente von Rechten freilegen will. Rechte sind keine Gegenstände der Außenwelt, sondern Produkte menschlichen Denkens. Warum aber denken Menschen bewusst in normativen Begriffen und Ka-

tegorien wie Rechten oder Verpflichtungen? Warum können sie es und, soweit wir es wissen, keine andere uns bekannte Kreatur?¹

Mit diesen Fragen ist ein anspruchsvolles Forschungsprogramm skizziert, dessen Tiefgang, Schwierigkeiten und ungelösten Rätsel man nicht unterschätzen sollte. Rechte sind ein Teil der moralischen Welt, ein Produkt einer verschlungenen Geschichte und große Leistungen des menschlichen rechtlichen Denkens. Die innere Welt der Menschen, in die Rechtsideen tief hineinführen, die Welt ihrer Gefühle und Gedanken, kann es dabei mit den Rätseln der äußeren Welt von *Dark Matter* bis zu *Bosonen* durchaus aufnehmen – wenn man nur genau genug hinschaut.

3. Die Zeichen an der Wand

Menschenrechte sind aber auch politisch von herausragender Bedeutung. Die ersten Jahrzehnte des 21. Jahrhunderts nehmen einen immer schrecklicheren Verlauf. Zentrale Herausforderungen werden nicht gemeistert. Im Gegenteil. Armut besteht weltweit weiter fort. Die ökonomischen Strukturen sind fragil. Migration und Flucht erzeugen großes individuelles Elend und zerreißen Gesellschaften, nicht zuletzt, weil sie ausgenutzt werden, um Hass und Ressentiment zu schüren. Die alte Geißel der Krankheit von Massen hat ihr Haupt in der Covid-19 Pandemie erhoben. Kriege wie in der Ukraine, im Nahen Osten oder im Sudan kosten die betroffenen Menschen, aber auch die globale Gesellschaft insgesamt einen entsetzlich hohen Preis. Über allem schwebt die Drohung der sich zuspitzenden Klimakrise.

Gleichzeitig ist die politische Ordnung der rechtsstaatlich verfassten, menschenrechtsgebundenen Demokratie, die am ehesten geeignet ist, rationale Lösungen für diese Herausforderungen zu finden, in Gefahr, in den historischen Entwicklungen unterzugehen. Menschen haben in erstaunlich großer Zahl ersichtlich den Glauben an demokratische Grundprinzipien verloren und erlauben es autoritären Kräften, andere Herrschaftsformen jenseits demokratischer Mitbestimmung und geschützter menschlicher Autonomie zu etablieren.

Diese Entwicklungen werden begleitet durch ein staunenerregendes Phänomen, nämlich der Entwicklung neuer Formen eines selbsterstörerischen Irrationalismus. Zentrale Einsichten der Wissenschaft werden geleugnet, entsprechende Institutionen

1 Verschiedene Tierarten entwickeln vielfältige, komplexe soziale Beziehungen, aber offensichtlich keine bewusste, kategorial differenzierte normative Ordnung wie Menschen. Es sei nur der Klarheit wegen angemerkt, dass die Feststellung *verschiedenartiger* kognitiver Fähigkeiten verschiedener Organismen noch keine Aussagen dazu erlaubt, ob daraus irgendwelche Folgen zum normativen Status dieser Organismen gezogen werden können. Das Tiere moralisch relevante Wesen sind, ist wohl inzwischen unstrittig.

unterwandert und aufgelöst, wenn die Ergebnisse eines rationalen Umgangs mit der Welt bestimmten partikularen Interessen nicht dienlich sind. Die Klimakrise ist ein offensichtliches Beispiel hierfür, aber auch solche grotesken Phänomene wie die Entlassung einer Chefstatistikerin, wenn die Anzahl neugeschaffener Arbeitsstellen einem amerikanischen Präsidenten nicht in das politische Kalkül passt (Casselmann/Romm 2025). Dass solche Entwicklungen möglich sind, erschüttert das Projekt der aufgeklärten, selbstreflexiven Moderne in ihrem epistemischen Kern.

Man sollte meinen, dass diese Zeichen an der Wand Menschen dazu veranlassen müssten, sich auf die Bedeutung des Schutzes grundlegender Rechte nicht als Ganzes der Gerechtigkeit, sondern als grundlegender Mindestbestand einer anständigen, rechtlichen und politischen Ordnung zu besinnen. Interessanter und beunruhigender Weise ist trotz dieser Lage aber kein Aufschwung der Menschenrechtsidee zu beobachten, sondern in vielen politischen, aber auch intellektuellen Kreisen sogar das Gegenteil. Die Menschenrechtsidee hatte immer viele Feinde, offensichtlich all diejenigen, deren unbeschränkte Herrschaft und beträchtliche Privilegien die Etablierung von geschützten Grundrechten herausfordert oder sogar beseitigt. Es gibt aber auch linksliberale Revisionismen, die aus verschiedenen Perspektiven historisch, moraltheoretisch oder politisch die Bedeutung von Menschenrechten bezweifeln.² Deswegen ist eine grundlegende Beschäftigung mit der Idee von Menschenrechten, so theoretisch tief verankert, wie es nur gelingen mag, nicht nur wissenschaftlich von großer Bedeutung, sondern auch eine politisch-kulturell unaufschiebbare Aufgabe. Die Menschenrechtsgeschichte spielt dabei eine zentrale Rolle.

4. Bauelemente einer Menschenrechtstheorie

Um einer solchen anspruchsvollen Theorie der Grundlagen der Menschenrechte mit politischem und kulturellem Biss näher zu kommen, müssen mindestens vier wichtige Schritte gemacht werden. Erstens muss man den Begriff der Menschenrechte klären, um zu bestimmen, was eigentlich das Objekt der Theorie bildet. Das Explanandum der Theoriebildung wird so definiert. Der zweite Schritt besteht in einer Genealogie der Menschenrechtsidee. Man muss klären, was die Geschichte über zentrale Probleme der Idee und Praxis von Menschenrechten lehrt. Der dritte Schritt besteht in einer normativen Theorie der Menschenrechte, die nach den Gründen ihrer Legitimität fragt, und der vierte in der Klärung, welches Bild Moralphysikologie und Neurowissenschaften über die Herkunft normativer Begriffe im Geist der Menschen eigentlich zeichnen.

² Vgl. im Überblick zur vielfältigen Kritik Mahlmann 2023: 75 ff., 282 ff.

Diese Elemente sind theoriearchitektonisch miteinander verzahnt. Um eine Geschichte der Menschenrechte zu schreiben, muss man genau wissen, worum es in dieser eigentlich geht und deswegen einen klaren Begriff der Menschenrechte und ihrer konstitutiven Elemente besitzen. Normative Theoriebildung, die historisch naiv ist, verbietet sich offensichtlich. Moralphysikologie und Neurowissenschaften sind auf einen Begriff der Menschenrechte ebenso angewiesen wie auf die Ergebnisse der Geschichte der Menschenrechtsidee und ihre normativen Rechtfertigungsgründe, um das komplexe Explanandum ihrer eigenen Erkenntnisinteressen nicht zu verfehlen. Wenn man Menschenrechte beispielsweise für ein kontingentes Produkt des europäischen Nachkriegsimperialismus und seiner Episteme hält, geht es in einer Untersuchung der psychologischen Grundlagen der Menschenrechtsidee um die geistigen Mechanismen der Ideologiebildung, nicht um die kognitiven Wurzeln legitimer moralischer Ideen. Die Theorie der kognitiven Grundlagen der Menschenrechte ist umgekehrt – und das ist sicher keine weitverbreitete Erkenntnis – ihrerseits weichenstellend für die Konzipierung der Geschichte der Menschenrechte. Denn sie klärt einen Aspekt der anthropologischen Grundlagen der historischen Rekonstruktionen, nämlich welche Annahmen zu den geistigen Fähigkeiten von Menschen mit denen sie ihre Geschichte vorantreiben, die historischen Forschungen anleiten – eine für die Menschenrechtsgeschichtsschreibung, und nicht nur für sie, sehr wichtige Frage, wie wir noch sehen werden. Außerdem haben bestimmte Theorien zur Struktur der Moralkognition faktisch Auswirkungen auf normative Aussagen und Überzeugungen, nicht zuletzt, weil sie ein spezifisches Menschenbild scheinbar wissenschaftlich absichern, nach dem die Menschenrechtsidee Menschen eigentlich überfordert, weil in ihnen moralisch kein sehr weites Herz schlägt.

Welches Bild ergibt sich nun, wenn man sich auf den Weg macht, einen kleinen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen zu liefern? Dazu nun einige Vorschläge.³

5. Wurzeln der Menschenrechtsidee

5.1 BEGRIFFSFRAGEN

Menschenrechte sind eine Untergruppe von subjektiven Rechten. Subjektive Rechte werden durch bestimmte normative Grundelemente konstituiert. Diese Grundelemente sind *Ansprüche* einer Person auf etwas, *Verpflichtungen* einer Person zu etwas,

³ Vgl. zum Folgenden Mahlmann 2023.

Privilegien im spezifischen Sinne der normativen Zulässigkeit, etwas zu tun oder auch nicht zu tun und *Nichtrechte* derjenigen, gegenüber denen Privilegien bestehen, d. h. die normative Unfähigkeit, von denen, die ein Privileg genießen, ein Tun oder Unterlassen zu fordern.⁴ Ansprüche, Verpflichtungen, Privilegien und Nichtrechte sind notwendig aufeinander bezogen.

Grundrechte können allen Menschen oder einer bestimmten Untergruppe von Menschen zustehen, z. B. den Staatsangehörigen eines Staates. Im ersten Falle handelt es sich um Menschenrechte im engeren Sinne. Im üblichen Sprachgebrauch bezieht sich der Begriff Menschenrechte aber auch auf die zweite Gruppe von Rechten.

Menschenrechte können aus der Moral oder dem Recht stammen. In beiden Fällen können sie gegen natürliche oder juristische Personen oder die öffentliche Gewalt gerichtet sein. Der wesentliche Inhalt ist auf eine begrenzte Menge von Gütern bezogen, insbesondere Leben, körperliche Integrität, Freiheit, Gleichheit und Nichtdiskriminierung, Zugang zu materiellen Voraussetzungen einer menschlichen Existenz und Respekt für den grundlegenden Wert von Menschen. Dieser Begriff kann und muss verfeinert werden und sich insbesondere spezifischer Formen von Menschenrechten, die kontrovers diskutiert werden, kritisch versichern. Ein Beispiel hierfür bilden Gruppenrechte, z. B. von indigenen Gemeinschaften. Dieser Begriff der Menschenrechte deutet aber jedenfalls hinlänglich klar an, worum es in einer Theorie der Menschenrechte im Kern geht.⁵

5.2 GENEALOGIE DER MENSCHENRECHTE

5.2.1 Globalgeschichte ernstgenommen

Das zweite wesentliche Element einer solchen Menschenrechtstheorie ist eine historische Rekonstruktion der Menschenrechtsidee und ihrer verschiedenen Praktiken (vgl. Mahlmann 2023: 68 ff.). Es gibt ein reiches und in der Gegenwart mit besonderem Interesse gepflegtes Forschungsfeld zur Geschichte der Menschenrechte, das viele interessante und neue Erkenntnisse liefert.⁶ Eine realistische Genealogie der Menschenrechtsidee wird dabei nicht nach Menschenrechten in Keilschrift suchen, sondern eine komplexere Forschungsstrategie zugrunde legen. Worum es gehen muss, ist nicht nur, die *explizite* Verwendung der Menschenrechtsidee in der Geschichte zu

4 Diese Analyse lehnt sich an die Standardterminologie von Hohfeld 2001: 12 f. an. Vgl. näher Mahlmann 2023: 46 f.

5 Siehe genauer, auch zu Gruppenrechten, Mahlmann 2023: 43 ff.

6 Vgl. z. B. Burke 2010, Jensen 2017. Diese Studien geben einen neuen Einblick in die Geschichte der Menschenrechte, anders als etwa Moyn 2010. Zur Diskussion siehe McCrudden 2015: 179 ff.

identifizieren. Es geht vielmehr auch darum, die normativen Begriffe und Vorstellungen zu bestimmen, die selbst noch *keine* Menschenrechte bilden, aber Bausteine zur Bildung der Menschenrechtsidee liefern, und ihre Entwicklung in der Geschichte nachzuverfolgen, die schließlich nach einem langen historischen Prozess zur expliziten Fassung der Menschenrechte geführt hat. Zu diesen Bausteinen gehören die spezifische komplexe normative Kategorie subjektiver Rechte und bestimmte, für Menschen besonders wichtige Güter.

Dabei muss betont werden, dass der Prozess der Entwicklung der Menschenrechtsidee kein kontinuierlicher, bruchloser, womöglich gar eine teleologische Geschichtsphilosophie bestätigender Fortgang zum Besseren war, sondern – wie die Geschichte insgesamt – durch Brüche, brutale Regressionen, sorgloses Vergessen von schon erreichten Erkenntnissen und neue Anfänge bestimmt war, bis schließlich der explizite Begriff der Menschenrechte gefunden wurde. Es gibt, wie wir in der Gegenwart sehen, auch keine Garantie, dass das mühsam Erreichte nicht theoretisch und rechtskulturell leichtfertig wieder verspielt wird.

Die Geschichte der Menschenrechte ist dabei nicht nur eine Geschichte der expliziten Reflexion dieser Idee, sondern umfasst die vielen Ausdrucksformen menschlicher normativer Orientierung. Dazu gehören die Kunst ebenso wie die sozialen Praktiken und das häufig nicht dokumentierte Denken von Menschen in allen Kulturen. Diese breitere Perspektive ist von zentraler Bedeutung, um den Beiträgen von indigenen Völkern, illiteraten, akephalen Gesellschaften epistemische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nur weil eine Kultur keine schriftlichen Zeugnisse hinterlassen hat, aus denen sich etwas über die Bedeutung der Bausteine der Menschenrechtsidee in ihren Praktiken und ihrem Denken entnehmen lässt, heißt das nicht, dass in ihr nichts Wichtiges für die Geschichte der Menschenrechte entdeckt werden könnte.

Um ein Beispiel heranzuziehen: Der deutsche Generalstab hat in einem Lagebericht zur Niederschlagung des Widerstandes der Herero 1904 in der damaligen Kolonie Deutsch-Südwestafrika festgehalten, dass die Herero einen selten anzutreffenden (so wörtlich) „Freiheits- und Unabhängigkeitssinn“ hätten (Kriegsgeschichtliche Abteilung I des Grossen Generalstabs 1906: 2). Die Reaktion der deutschen Kolonialtruppen auf diese Freiheitsliebe war, wie Deutschland selbst anerkannt hat, den ersten Völkermord im technisch-juristischen Sinne des 20. Jahrhunderts an den Hereros zu begehen. Ist diese Beschreibung des freiheitsliebenden Charakters der Herero nicht sehr wichtig für eine realistische Geschichte der Bausteine der Menschenrechtsidee, auch wenn kein Herero-Traktat über die Freiheit überliefert ist?

Es lassen sich viele solche Beispiele anführen, die in einem gewissen Spannungsverhältnis zu weit verbreiteten Thesen zur Menschenrechtsgeschichte stehen, die diese, sei es apologetisch oder kritisch, als Produkt europäischer Kulturentwicklung sehen: Die Bausteine der Menschenrechtsidee finden sich aus dieser anderen, methodisch inklusiven Perspektive vielmehr in ganz unterschiedlichen Kulturen. Sie sind kein Monopol der sog. „Westlichen Welt“ (siehe Mahlmann 2023: 68 ff.).

Dieser Befund wird nur unterstrichen, wenn man die Geschichte der allmählichen Etablierung rechtlich geschützter Menschenrechte nach 1945 untersucht. Sie war durch die wichtige Rolle des „Globalen Südens“ bei der Etablierung dieser Rechtsgarantien ebenso ausgezeichnet wie durch massive Menschenrechtsverletzungen von Staaten des „Globalen Nordens“, etwa im Rahmen kolonialer Gewalt, durch die Etablierung und Stützung postkolonialer Diktaturen im „Globalen Süden“ oder durch intensive Bemühungen, rechtlichen Menschenrechtsverbürgungen die praktische Wirksamkeit zu nehmen. Das veränderte sich erst durch politische Entwicklungen in vielen europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften.⁷ Diese Befunde zeigen, wie wichtig es ist, die zutiefst politische Idee der Menschenrechte nicht zu entpolitisieren und gar mit essentialistisch imaginierten Kulturen kurzzuschließen. Menschenrechte wurzeln in einer politisch-ethischen Positionsnahme, die in letzter Instanz der kritischen, autonomen Reflexionsfähigkeit von moralisch in allen Kulturen gleich urteilsfähigen Menschen entspringt, die Kulturen verändern und ihren Entwicklungsgang zum Besseren wenden können, und zwar in allen Teilen der Welt.

5.2.2 Entwicklungsschritte der Menschenrechtsidee

Will man die windungsreiche, diskontinuierliche Entwicklung von Menschenrechten aus ihren Bausteinen in einer allgemeinen, abstrakten, idealtypischen Form beschreiben, ergibt sich folgendes Bild: Ausgangspunkt bildet das Erheben – explizit oder implizit – von konkreten Rechtsansprüchen von Menschen in konkreten Situationen gegenüber spezifischen Adressaten, nicht zuletzt aus Anlass der Verletzung derartiger Rechtsposition, z. B. des Rechts von A, von B zum Zeitpunkt X nicht mit der Faust ins Gesicht geschlagen zu werden. Derartige Rechtsansprüche müssen objektiviert werden, d. h. es muss von den persönlichen Umständen, Vorlieben von Personen etc. abgesehen werden, um den Gegenstand des Rechtsanspruchs in einer Weise zu bestimmen, die über derartige persönliche Umstände hinausweist. Der zweite Schritt besteht in einer Generalisierung derartiger objektivierter Rechtspositionen, d. h. im

⁷ Mit vielen Beispielen Burke 2010, Jensen 2017, Mahlmann 2023: 98 ff.

Einbezug aller derartiger Verletzungshandlungen in den Schutzbereich. Schließlich muss die entsprechende Rechtsposition universalisiert, d. h. auf alle Menschen erstreckt werden. Wenn die entsprechende Rechtsposition dann abstrakt formuliert und explizit gemacht wird, etwa im Sinne eines Rechts auf körperliche Unversehrtheit, ist die Idee der Menschenrechte im Kern geboren.

Diese knappe Beschreibung fasst einen Prozess zusammen, der Menschen über Jahrhunderte, ja Jahrtausende beschäftigt hat und, wie betont, von vielen Rückschritten unterbrochen war, die auch in der Gegenwart einer vergesslichen Generation weiterhin drohen.

5.2.3 Anthropologie und Geschichtsschreibung

Diese historischen Befunde führen zu einer weiteren schwierigen Frage. Eine durchaus weitverbreitete heuristische Annahme historischer Studien besteht darin, anzunehmen, dass die Kategorie subjektiver Rechte und insbesondere der Menschenrechte irgendwann, in irgendeiner Kultur, in einer bestimmten Periode erfunden wurde. Vor dieser Periode und außerhalb dieses kulturellen Kontexts, so wird angenommen, existierte diese Kategorie nicht. Ein Beispiel dafür ist die (allerdings angesichts der reichen Praxis subjektiver Rechte in der globalen Antike unhaltbare) historische These, dass die Glossatoren im Rahmen der Rezeption des römischen Rechts im frühen Mittelalter die Kategorie subjektiver Rechte entwickelt hätten. Beispiele von anderen Identifikationen derartiger Ursprungsorte der Idee von Rechten oder Menschenrechten lassen sich in großer Zahl angeben.

Diese Perspektive ist allerdings nicht alternativlos. Rechte könnten auch eine ursprüngliche Kategorie menschlichen Denkens sein, ein Teil ihrer menschlichen kognitiven Natur, mit der sie ein spezifisches Bild der Welt überhaupt erst konstituieren und mit deren Hilfe sie das komplexe Konstrukt Menschenrechte bilden. Dass es solche natürlichen kognitiven Fähigkeiten in verschiedenen Bereichen gibt, sollte einigermaßen unstrittig sein. Niemand behauptet ernsthaft, dass beispielsweise die wesentlichen kognitiven Grundlagen der dreidimensionalen visuellen Raumkonstruktion irgendwann in der Renaissance oder in irgendeiner anderen Periode erfunden worden seien, die Menschen in der Antike dagegen zweidimensional gesehen hätten. Ob nun normative Kategorien und, spezifischer, eine solche Kategorie wie Rechte oder die sie bildenden konkreten Elemente wie Ansprüche, Verpflichtungen, Privilegien und Nicht-Rechte zu solchen ursprünglichen Konstituenzen menschlichen Denkens gehören oder nicht, ist nicht aufgrund von irgendwelchen apriorischen Prinzipien entscheidbar. Es ist eine nüchterne, empirische Frage, die außerordentlich komplexe Fragen aufwirft.

Wichtig ist aber, diese Frage überhaupt als *offen* zu erkennen. Der Geist der Menschen könnte eine *tabula rasa* sein oder auch nicht. Wenn man die Möglichkeit ernst nimmt, dass Menschen eine vielschichtig strukturierte kognitive Welt ursprünglich teilen, ergeben sich wichtige Gründe für die kategorische Verteidigung menschlicher Gleichheit, wie wir sehen werden. Es eröffnen sich aber auch fundamentale neue Forschungsperspektiven zur Rolle von derartigen Kategorien in der menschlichen Geschichte. Man muss dazu, wie bissig und treffend festgehalten wurden, nicht nur den „Mythos vom edlen Wilden“, sondern auch den „Mythos vom dummen Wilden“ begraben (vgl. dazu Graeber/Wengrow 2022: 86 ff.) und Menschen aller Kulturen und Zeiten als gleich begabte Wesen in ihrem ganzen Menschsein ernstnehmen.⁸

In jedem Fall zeigt diese Frage, dass sich eine historische Methodologie keine unreflektierte Hintergrundanthropologie leisten kann. Sie muss explizit machen, welche anthropologischen Annahmen auch zur kognitiven Natur, also zu den spezifischen geistigen Fähigkeiten von Menschen, eigentlich der historischen Analyse zugrunde liegen. Das führt zu der wichtigen Erkenntnis, dass man sich gerade aus historischer Sicht für die Theorie des menschlichen Geistes nachdrücklich interessieren muss, so wie diese die Lehren der Geschichte rezipieren muss, wenn sie nicht selbst naiv bleiben will.

5.3 RECHTFERTIGUNGSWEISEN

Der dritte wesentliche Pfeiler einer solchen Theorie der Menschenrechte wird von einer normativen Rechtfertigungstheorie gebildet (vgl. Mahlmann 2023: 201 ff.). Dazu gehört zunächst, sich ausführlich und ernsthaft mit der Kritik an Menschenrechten auseinanderzusetzen und die verschiedenen existierenden Legitimationstheorien kritisch zu mustern. Dabei ist es wichtig, die unvollkommene und fragmentarische, gerade auch im Recht höchst unbefriedigende, von politischen Mächten angegriffene, zunehmend auch unterwanderte Praxis von Menschenrechten von der Idee der Menschenrechte als moralische und rechtsethische Prinzipien zu unterscheiden, die jeder Kritik der Menschenrechtspraxis zugrunde liegen.

Auch die verschiedenen Ebenen der Menschenrechtsverbürgungen auf nationaler, supranationaler und internationaler Ebene müssen im Blick behalten werden. Insbesondere ist zu betonen, dass durch staatliche Verfassungen und deren Rechtskataloge der wesentliche Menschenrechtsschutz geleistet wird und internationale Verbürgungen diesen nur ergänzen und unterstützen sollen. Das haben schon die Gründungsväter

⁸ Die „Verkindlichung nicht-westlicher Menschen“ (Graeber/Wengrow 2022: 45) in der Geschichtsschreibung müsse aufhören, auch damit „unsere Vorfahren ihre volle Menschlichkeit zurückerhalten“ (ebd.: 39).

und Mütter des internationalen Menschenrechtsschutzes immer wieder explizit festgehalten, was aber manchmal in gegenwärtigen Menschenrechtskritiken übersehen und deshalb ein falsches Bild von der Geschichte, Realität und Wirksamkeit des Menschenrechtsschutzes gezeichnet wird.⁹

Um eine haltbare Legitimationstheorie zu entwickeln, bedarf es nun mindestens dreier Grundelemente. Erstens einer substanziellen Theorie der Grundbedürfnisse und Interessen von Menschen, d. h. einer spezifischen, anthropologisch fundierten Theorie der menschenrechtsrelevanten Grundgüter. Zweitens einer politischen Theorie der Verwirklichungsbedingungen derartiger Grundgüter. Und drittens normativer Prinzipien.

Um die spezifischen Grundgüter zu identifizieren, die Menschenrechte schützen, kommt man um Aussagen zu wesentlichen Elementen der menschlichen Lebensform nicht herum. Wenn man etwa begründen will, warum auch Mädchen in Afghanistan ein Recht auf Bildung haben, muss man sich zu den Gründen dafür äußern, warum es auch für Frauen selbstverständlich zu den existenziellen Grundgütern gehört, sich intellektuelle Welten zu erschließen. Das ist nicht verwunderlich: Diese Gründe anzuführen, bildete schon immer eine zentrale Argumentationslinie von Frauen, die das Recht auf Bildung, auf Teilnahme am Wissenschaftsprozess leidenschaftlich, nur leider und zum Schaden aller Menschen mit sehr spätem Erfolg eingeklagt haben.¹⁰

Zweitens braucht man eine politische Theorie, die begründet, warum Menschenrechte tatsächlich unabdingbar sind, um diese spezifischen Güter von Menschen zu verwirklichen. Im Kern geht es um eine fundamentale Erkenntnis, die die Schrecken der Geschichte nicht zuletzt des 20., aber auch schon wieder deutlich des 21. Jahrhunderts in das Stammbuch der Menschheit geschrieben haben: Menschen sind bereit, anderen Menschen jede Art von Übel zuzufügen. Diese Erkenntnis begründet den kategorischen Imperativ, bestimmte normative Positionen so gut wie möglich auch institutionell gegen Übergriffe zu schützen. Ein zentrales Instrument dafür bilden moralische, aber auch rechtlich institutionalisierte Menschenrechte. Sie können für Menschen von großem Nutzen sein, wenn sie auch nicht, wie keine andere menschliche Einrichtung, einer Gesellschaft den Weg endgültig versperren können, die wild entschlossen ist, sich in einen antizivilisatorischen Abgrund zu stürzen.

9 Prominentes Beispiel hierfür ist Moyn 2010.

10 Vgl. z. B. Suchon 1693: „C'est une loy naturelle à toutes les créatures intelligentes, de se porter au désir du bien, & à la recherche de la vérité. Ce qui se doit entendre sans aucune exception de Sexe.“

Das dritte Element einer solchen Legitimationstheorie sind normative Prinzipien. Dazu gehören fundamentale Gerechtigkeitsprinzipien der Gleichbehandlung von in normativer Hinsicht gleichen Menschen. Deswegen ist kein System von Menschenrechten legitim, das nicht gleiche Rechte sichert. Zweitens gehören auch Prinzipien grundlegender Solidarität zwischen Menschen zu den Legitimationsquellen von Menschenrechten. Menschen haben Pflichten, für das Wohlergehen anderer Menschen Sorge zu tragen, wenn es auch in der Ideengeschichte immer strittig war, wie weit solche Solidaritätspflichten reichen. Menschenrechte schützen wichtige Güter von Menschen. Sie sind aber auch selbst als normative Positionen ein Gut von Menschen von erheblicher Bedeutung. Jedenfalls in Bezug auf die Schutzgüter der Menschenrechte und das Gut gesicherter Menschenrechte selbst ist es eine Pflicht, einen Beitrag zu leisten, dass andere tatsächlich in den Genuss dieser Güter gelangen können – so wie es unsere Pflicht ist, dass niemand vor unserer Türschwelle verhungert, wenn wir es verhindern können.

Schließlich geht es bei Menschenrechten um den geschuldeten Respekt vor Menschen und damit um das Prinzip menschlicher Würde. Wenn menschliche Würde plausibler Weise auf den Grundbegriff gebracht wird, dass Menschen einen Selbstzweck bilden, deswegen nicht instrumentalisiert und objektiviert werden dürfen und positiv gewendet als Subjekt ihres Lebens geschützt und geachtet werden müssen, dann gehören Rechte fundamental zur Respektskultur einer Gemeinschaft und ihrer rechtlichen Institutionen, die die Würde von Menschen ernst nimmt.

5.4 MENSCHENRECHTSTHEORIE UND MORALKOGNITION

5.4.1 Eine wichtige Frage und zwei schlechte Antworten

Der letzte Baustein dieser Gesamttheorie bildet eine Theorie des menschlichen Geistes, genauer gesagt der Moralkognition. Die zentrale Frage lautet: Woher stammt das Vermögen von Menschen, in moralischen und normativen Kategorien zu denken?

Eine weitverbreitete Annahme scheint zu sein, dass Menschen selbstverständlich alles denken können und deswegen irgendwann in ihrer Geschichte auch auf moralische Kategorien gestoßen seien. Dies ist ein wenig überzeugender Gedanke. Es ist zunächst offensichtlich, dass andere Organismen nicht alles denken können. Niemand mutet einer Fledermaus zu, Differenzialgleichungen zu lösen. Umgekehrt haben andere Organismen als Menschen kognitive Fähigkeiten, die Menschen nicht besitzen, etwa sich per Ultraschall in einer komplexen Umgebung zu orientieren. Dies gilt auch für die Evolution des Homo sapiens. Hominiden hatten erhebliche kognitive Fähig-

keiten, die sie von allen uns bekannten Organismen, auch Primaten, wesentlich unterscheiden (vgl. z. B. Tattersall 2013: 49). Aber ihnen fehlten die Fähigkeiten, die den Homo sapiens auszeichneten, nicht zuletzt und ganz zentral die Fähigkeit zu symbolischem Denken.

Im Übrigen ist es eine Grunderkenntnis ernsthafter Beschäftigung mit den geistigen Fähigkeiten von Menschen, die Grenzen menschlicher Erkenntnis zu betonen. Nichts in der Gegenwart hat diese grundlegende Einsicht erschüttert, dass menschliche Erkenntnismöglichkeiten, so wie die geistigen Fähigkeiten anderer Organismen auch, in spezifischer Weise beschränkt sind. Es gibt deswegen keinen Grund, die Fähigkeit, in normativen Kategorien wie Rechten zu denken, für selbstverständlich zu halten. Man muss sich vielmehr auf die äußerst komplexe Aufgabe einlassen, die Struktur der menschlichen normativen Kognition genauer zu entschlüsseln, die dieser Fähigkeit zu Grunde liegen.

Dazu ist ein weites Forschungsfeld entstanden. Interessanterweise behaupten nun einige prominente Stimmen aus Psychologie und Neurowissenschaft, dass die Ergebnisse dieser Untersuchungen der Idee der Menschenrechte den Boden entziehen würden. Dazu gehört die Behauptung, dass moralische Ideen wie etwa Menschenrechte letztendlich auf irrationale, emotionale Reaktionsmuster zurückgeführt werden könnten, die durch andere Mechanismen, die Rationalität beanspruchen könnten, etwa ein utilitaristisches Kalkül, korrigiert werden müssten (vgl. Greene 2013). Eine andere These behauptet, dass Menschen natürlicherweise eine sogenannte Kleingruppenmoralität entwickeln würden, d. h. ihre moralischen Kategorien sich nur auf eine bestimmte begrenzte Ingroup beziehen könnten (vgl. Haidt 2012).

Die erstgenannte Theorie ist aus verschiedenen Gründen wenig überzeugend. Es gibt zunächst verschiedene empirische Untersuchungen, die in eine ganz andere Richtung weisen. Auch theoriekonzeptionell spricht wenig für diese Theorie, weil eine genauere Analyse moralischer Prinzipien deutlich macht, dass sie keineswegs in emotionalen Reaktionen aufgehen. Ein Gerechtigkeitsurteil setzt etwa die Feststellung von Gleichheitsrelationen zwischen verschiedenen Personen oder Situationen voraus. Die Feststellung einer solchen Gleichheitsrelation ist nicht mit einer emotionalen Reaktion gleichzusetzen, sondern hat kognitiven Gehalt. Außerdem ist ein utilitaristisches Kalkül als scheinbar rationale Alternative zu moralischen Bewertungen etwa aufgrund von Gerechtigkeitsprinzipien selbst auf deontologischen Gleichheitsprinzipien aufgebaut: Das Glück aller Menschen soll im utilitaristischen Kalkül der Bestimmung des größten Glücks der größten Zahl ja gleichbehandelt werden.

Die zweite These einer natürlichen Kleingruppenmoral, die den ethischen Horizont von Menschen begrenze, ist ebenso wenig überzeugend. Sie besitzt aber eine seltsame Anziehungskraft und scheint für manche intuitiv richtig zu sein. Man fragt sich allerdings, warum? Wird das alltägliche Erlebnis größerer moralischer Weitherzigkeit übersehen? Gibt es nicht das historisch einzigartige Projekt des Ausbaus einer globalen Menschenrechtsstruktur, die gerade Menschen einbezieht, mit denen andere Menschen keinerlei Kontakt und Berührungspunkte haben? Entspricht das nicht auch einer alltäglichen Erfahrung von Menschen? Ist die Behauptung, dass das Massaker an Kibbuzim am 7. Oktober 2023 oder das Verhungernlassen von Menschen in Gaza nur für die jeweiligen Gruppenmitglieder moralisch relevant sei, nicht schlichtweg absurd? Ist die These einer natürlichen Kleingruppenmoral deswegen vielleicht einfach nur ein apologetischer Mechanismus, um sich von den ungemütlichen Anforderungen einer universalistischen Moral zu entlasten?

Man kann jedenfalls insgesamt festhalten, dass es keine überzeugende moralpsychologische Theorie gibt, die die Menschenrechtsidee in Frage stellen würde (vgl. Mahlmann 2023: 329 ff.). Und nicht nur das. Es gibt interessante alternative Theorien, die ein ganz anderes Bild der Struktur der Moralkognition zeichnen.

5.4.2 Eine mentalistische Theorie der generativen Moralkognition

Ein Beispiel liefert eine mentalistische Theorie der Moralkognition (vgl. Mahlmann 2023: 402 ff.; Mikhail 2011). Danach beruht ein moralischer Urteilsakt auf einer strukturellen Analyse von Handlungsvorsätzen und Handlungen aufgrund von abstrakten Kategorien, wie zum Beispiel Handlungsfähigkeit, Vorsatzformen wie Absicht oder Wissen und Handlungsfolgen. Der moralische Urteilsakt superveniert über die Ergebnisse dieser strukturellen Analyse der zu bewertenden Objekte. Diese kognitiven Prozesse generieren Zuschreibungen eines normativen Status durch den moralischen Urteilsakt, wie *moralisch richtig*, *moralisch falsch*, *gerecht* oder *ungerecht* in Bezug auf eine begrenzte Menge möglicher Objekte moralischer Bewertung, z. B. die moralische Bewertung, dass die Absicht, ein gefundenes Portemonnaie einem ermittelbaren Eigentümer nicht zurückzugeben, moralisch falsch ist.

Dieser normative Status hat aus der Perspektive eines Handelnden voluntative und emotionale Konsequenzen, z. B. die Verpflichtung, das Portemonnaie zurückzugeben, und Scham, wenn dieses Gebot verletzt wird.

Die Moralkognition wird aus dieser theoretischen Perspektive aus verschiedenen Elementen aufgebaut. Dazu gehören normative Kategorien, etwa Handlungsfähigkeit, Pflichten, Rechte aber auch die sich eröffnende normative Dimension menschlichen

Denkens insgesamt als fundamentale eigenständige Weltperspektive neben theoretischem Verstehen und ästhetischen Erlebnissen, die durch spezifische normative Qualia ausgezeichnet ist, etwa der Erfahrung einer Verpflichtung oder dem intentionalen Gehalt von moralischen Gefühlen wie Scham.

Eine begrenzte Menge von Gegenständen bildet mögliche Objekte moralischer Bewertung, insbesondere Handlungsabsichten, Handlungen, Gefühle oder auch Zustände, die durch menschliches Handeln geschaffen werden. Schließlich spielen substantielle generative Prinzipien eine Rolle, wie Gerechtigkeit und proportionale Gleichheit, Altruismus oder Respekt vor dem Instrumentalisierungsverbot.

Eine solche Theorie kann empirisch in verschiedener Weise gestützt oder – ebenso wichtig – widerlegt werden. Dazu zählen zum Beispiel eine angemessen differenzierte Analyse des moralischen Urteils, Experimente zur Moralkognition und zur Kinderpsychologie, die die Annahme widerlegt haben, dass Menschen als *tabula rasa*, als „white paper void of all characters“ (Locke 1689: Chapter I § 2) in die Welt kämen. Im Gegenteil sind Kinder, und zwar alle Kinder, von Geburt an, unabhängig von Eigenschaften wie Hautfarbe und Geschlecht, mit einem bemerkenswert reichen kognitiven Apparat ausgestattet,¹¹ der die Grundlage dafür schafft, die komplexe kulturelle, geistige und soziale Welt auszubilden, die die menschliche Lebensform auszeichnet.

5.5 NATURGESCHICHTE ALS MENSCHENRECHTSGESCHICHTE – MORAL UND RECHT IN DER EVOLUTIONSTHEORIE

Es gibt eine große Vielfalt von evolutionstheoretischen Erklärungsversuchen der spezifischen moralischen Welt von Menschen und ihrer rechtlichen Manifestationen. Es ist wichtig festzuhalten, dass – trotz manch gegenteiliger Aussagen – eine rationale, differenzierte Evolutionstheorie in keiner Weise dazu verpflichtet, einen realistischen Begriff der Elemente der menschlichen Moralkognition aufzugeben. Eine solche Evolutionstheorie ist keineswegs auf die Annahme begrenzt, dass alle menschlichen Eigenschaften eines Organismus der Reproduktionsmaximierung dienen müssten und deswegen allein eine Kleingruppenmoral evolutionstheoretisch erklärbar sei. Im Gegenteil schafft ein evolutionstheoretischer Pluralismus die Möglichkeit, die menschliche geistige Welt in all ihrer Vielfalt und Widersprüchlichkeit auch evolutionstheoretisch plausibel zu verankern (siehe Mahlmann 2023: 356 ff.).

¹¹ Vgl. z. B. zu den Gehalten des schon unmittelbar nach der Geburt nachweisbaren „core knowledge“ mit solchen anspruchsvollen (und moralisch relevanten) Begriffen wie „Person“ Spelke 2022.

5.6 MENSCHENRECHTSTHEORIE UND SEIN-SOLLENS-FEHLSCHLUSS

Eine Beschäftigung mit Moralkognition und neurowissenschaftlichen Theorien verstrickt in keiner Weise in einen Sein-Sollen-Fehlschluss. Psychologische Erkenntnisse liefern keine normativen Argumente. Es geht bei derartigen Untersuchungen vielmehr um drei andere zentrale Anliegen. Erstens um Erkenntnisgewinn: Eine Erklärung der moralischen Welt von Menschen, auch aus moralpsychologischer Hinsicht, wäre eine bedeutende wissenschaftliche Errungenschaft. Zweitens um Kritik von wenig plausiblen, moralpsychologischen, auch evolutionstheoretisch unterlegten Aussagen zu engen, häufig im Wesentlichen egoistischen, angeblich natürlichen ethischen Orientierungen von Menschen, die Menschen entmutigen können, einer anspruchsvolleren Ethik eine Chance in ihrem Leben und Handeln zu geben. Und drittens um die auch wissenschaftliche Abstützung eines bestimmten Menschenbegriffs, der Menschen als Wesen auffasst, die sich an Gerechtigkeit, Fürsorge für andere Menschen und Respekt vor deren Subjektivität orientieren können, ohne daran durch die Struktur ihres Denkens gehindert zu sein, wenn auch durch manches Andere in ihrem verwickelten Selbst.

6. Menschenrechtstheorie und Menschenbild

Dies führt zu einer letzten Frage: Welches Bild zeichnet diese Theorie der Menschenrechte eigentlich von Menschen, die diese Rechte in ganz unterschiedlicher Form in ihrer Geschichte für die Konstruktion ihrer Welt genutzt haben?

Im Lichte der vorstehenden Bemerkungen spricht alles dafür, dass subjektive Rechte ein ursprünglicher Teil der Art sind, wie Menschen ihre Welt konstruieren, mit tiefen Wurzeln in der Struktur ihrer kognitiven Vermögen und entsprechend in der Geschichte, in der sich die geistigen Fähigkeiten der Menschen in ihren kulturellen Schöpfungen ja verkörpern und manifestieren. Man muss nicht erst gefühlsreiche Briefromane des 18. Jahrhunderts gelesen haben, um Grausamkeit moralisch ablehnen zu können, wie eine einflussreiche Historikerin merkwürdigerweise behauptet hat (vgl. Hunt 2007); ganz andere geistige Ressourcen stehen Menschen (zum Glück) zur Verfügung.

Mit diesen Annahmen wird mit dem „Mythos vom dummen Wilden“ wirklich aufgeräumt, weil aus dieser Perspektive Menschen seit ihrem Auftreten in der Naturgeschichte mit den gleichen wesentlichen kognitiven Fähigkeiten ausgestattet sind. Dieses Bild der Menschen ist das radikalste denkbare Gegenbild zu Rassismus und

sonstigen Hierarchisierungen von Menschen aufgrund von anderen Merkmalen wie Geschlecht, Religion, Weltanschauung, sexueller Orientierung, Alter und Behinderung oder, es sei daran erinnert, weil historisch ebenfalls außerordentlich schädlich, aufgrund von Reichtum oder Armut. Diese wissenschaftlich gehärtete Theorie menschlicher Gleichheit gibt nietzscheanischen Fantasien von Menschen, die sich jenseits von Gut und Böse mit beschwingt-grausamer Fröhlichkeit über die Vielen und ihre Herdenmoral der Gleichheit erheben, ebenso wie Apologien patriarchaler Strukturen oder rassistische Ideologien der ihnen gebührenden Lächerlichkeit preis. Der Grund dafür ist, dass Menschen als gleich reich begabte Wesen erkannt werden, und zwar aufgrund ihrer kreatürlichen Konstitution und unabhängig von einer kulturellen oder gesellschaftlichen Entwicklung.

Dieses Bild der natürlichen Konstitution der Menschen hat allerdings eine unangenehme Folge. Die Verbrechen, die an Menschen in der Geschichte begangen wurden, werden nur noch unerträglicher, denn es handelte sich bei allen Opfern um Menschen mit all den komplexen Eigenschaften und dem reichen Innenleben, dem Glückstreben, den Empfindlichkeiten und Verletzlichkeiten, die auch andere Menschen auszeichnen. Die Hereros, die von den deutschen Kolonialtruppen in die Wüste getrieben wurden, um dort zu sterben, waren nicht irgendwie defiziente Wesen, weil ihnen eine kulturelle Entwicklung begleitet von Goethe Gedichten und Beethoven-Sonaten fehlte. Sie waren Menschen, die in der gleichen Weise nicht nur physisches Leid und emotionales Elend empfinden konnten wie ihre europäischen Unterdrücker, sondern auch die Ungerechtigkeit und moralische Verwerflichkeit dessen, was ihnen angetan wurde, verstehen konnten und deswegen tiefer erlitten.

Es handelt sich bei diesem in Umrissen gezeichneten Bild aber nicht nur darum, die Kritik von derartigen Ideologien der Ungleichheit von Menschen entscheidend zu schärfen, sondern auch darum, der Gründe für die Verbundenheit von Menschen konkret zu identifizieren. Sie sollten ihnen selbstverständlich sein, wenn sie begreifen, dass sie die gleiche kreatürliche Konstitution teilen, in deren Rahmen sich ihre ganze Vielfalt, Pluralität und Unterschiedlichkeit entfaltet und die ihre Geschichte zu einer geteilten der Menschheit macht. Dies ist ein erster, aber wichtiger Schritt zur Konstruktion einer Welt, die der Kritik unter ethischen Prinzipien standhalten könnte, wenn auch die Gegenwart in erschütternder Weise in eine ganz andere Richtung energisch ausschreitet.

Literatur

- Burke, Roland (2010): *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: Philadelphia University Press.
- Casselman, Ben/Romm, Tony (2025): Trump, Claiming Weak Jobs Numbers Were ‘Rigged,’ Fires Labor Official. In: *New York Times*, 1. August 2025.
- Graeber, David/Wengrow, David (2022): *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Greene, Joshua (2013): *Moral Tribes. Emotions, Reason and the Gap between Us and Them*. New York: Penguin.
- Haidt, Jonathan (2012): *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
- Hohfeld, Wesley Newcomb (2001): *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. Hg. Von David Campbell/Philipp Thomas. Abingdon: Routledge.
- Hunt, Lynn (2007): *Inventing Human Rights*. New York: Norton.
- Jensen, Steven L. B. (2017): *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kriegsgeschichtliche Abteilung I des Grossen Generalstabs (1906): *Die Kämpfe der deutschen Truppen in Südwestafrika. Der Feldzug gegen die Hereros*. Berlin: Müller und Sohn.
- Locke, John (1689/1997): *An Essay Concerning Human Understanding*. London: Penguin.
- Mahlmann, Matthias (2023): *Mind and Rights. The History, Ethics, Law and Psychology of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCrudden, Christopher (2015): Human Rights Histories. In: *Oxford Journal of Legal Studies*, 35(1), 179-212.
- Mikhail, John (2011): *Elements of Moral Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moyn, Samuel (2010): *The Last Utopia*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Spelke, Elisabeth (2022): *What Babies Know*. Oxford: Oxford University Press.
- Suchon, Gabrielle (1693): *Traité de la Morale et de la Politique*. Lyon: Vignieu.
- Tattersall, Ian (2013): *Master of the Planet. The Search for Our Human Origins*. New York: St. Martin's Press.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3818>

Über die transkulturellen Wurzeln der Menschenrechte

PAULIN HOUNTONDJIS WERK IM KONTEXT DER AFRIKANISCHEN PHILOSOPHIE

von Franziska Dübgen

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-4235-5731>

Abstract

Der Artikel diskutiert die Menschenrechte als transkulturelle Errungenschaft im Kontext der Afrikanischen Philosophie, insbesondere mit Blick auf das Œuvre des Philosophen Paulin Jidenu Hountondji. Hountondji argumentiert, dass die Menschenrechte nicht ausschließlich westlichen Ursprungs sind, sondern auf universellen Werten basieren, die sich in jeder Gesellschaft durch soziale Kämpfe gegen Unterdrückung und entwürdigende Zustände manifestiert haben. Er setzt sich für einen transkulturellen Universalismus ein, der sich gegen den Universalismus zur Zeit des Kolonialismus wendet und die Vielfalt von Erfahrungen und Perspektiven berücksichtigt. Die Autorin erörtert Hountondjis Ansatz im Dialog mit Debatten um Universalismus und Partikularismus in der Afrikanischen Philosophie, insbesondere im Hinblick auf die einflussreichen Werke von Kwasi Wiredu, Henry Odera Oruka und Kwame Gyekye. Abschließend plädiert der Artikel für eine transkulturelle, praktisch orientierte Philosophie, die in der Lage ist, einen Beitrag zur Lösung zeitgenössischer globaler Krisen und Konflikte zu leisten.

The article discusses human rights as a transcultural achievement in the context of African philosophy, with particular reference to the work of philosopher Paulin Jidenu Hountondji. Hountondji argues that human rights are not exclusively Western in origin, but are based on universal values that have manifested themselves in every society through social struggles against oppression and humiliation. He advocates a transcultural universalism that rejects the universalism of the colonial era and takes into account the diversity of historical experiences and perspectives. The author discusses Hountondji's approach in dialogue with debates on universalism and particularism in African philosophy, particularly regarding the influential works of Kwasi Wiredu, Henry Odera Oruka and Kwame Gyekye. Finally, the article pleads for a transcultural, practically oriented philosophy that can contribute to the resolution of contemporary global crises and conflicts.

Schlagwörter: Afrikanische Philosophie, Universalismus, Transkulturelle Philosophie, Menschenrechte, Paulin Hountondji

Key Words: african philosophy, universalism, transcultural philosophy, human rights, Paulin Hountondji

Wer Ungerechtigkeit und Unterdrückung kritisiert, muss über einen normativen Standpunkt der Kritik verfügen, von dem aus er oder sie die eigene Haltung rechtfertigen kann. Normen und Werte, die aus einer emanzipatorischen Perspektive zur kritischen Beurteilung individuellen oder institutionellen Verhaltens herangezogen werden, können aber zugleich auch als Legitimationsinstrumente für Bevormundung und illegitime Einmischung in anderen Staaten missbraucht werden. So kann beispielsweise die Forderung nach Individualrechten in einem autokratischen Staatssystem ein subversives und befreiendes Potenzial entfalten. In einer Situation globaler, ungleicher Machtverhältnisse kann die Berufung auf die VN-Deklaration der Menschenrechte jedoch ebenso gut missbraucht werden, um die Souveränität eines fremden Landes zu untergraben oder eine Regierung aus strategischen Gründen zu diskreditieren. Doch bedeutet dieser Missbrauch, dass die Normen, und die ihnen zugrunde liegenden Werte, dadurch ‚falsch‘ werden, dass sie instrumentalisiert wurden?

Der geopolitisch motivierte, strategische Einsatz innerhalb der globalen Politik von juristischen und moralischen Normen, die universelle und kulturübergreifende Gültigkeit beanspruchen, hat zu einer tiefen Skepsis gegenüber diesen normativen Standards geführt, insbesondere in den ehemals kolonialisierten Ländern des globalen Südens. Diese Skepsis ist auch unter afrikanischen Intellektuellen virulent und wird innerhalb der Afrikanischen Philosophie kontrovers diskutiert. Mit dieser Debatte, und der ihr zugrunde liegenden Frage nach der Universalität und Partikularität von Normen, wird sich der Artikel befassen. Im Fokus steht das Werk des im Jahr 2024 verstorbenen Philosophen Paulin Jidenu Hountondji. Der aus Westafrika stammende Autor ist auf diese Fragen in einer sehr hellsichtigen Art und Weise eingegangen und gilt als eine der einflussreichsten Stimmen innerhalb der Afrikanischen Philosophie. Summa summarum argumentiert er dafür, die Menschenrechte als ein transkulturelles Projekt zu begreifen, dessen sich afrikanische Bürger:innen bemächtigen sollten.

In einem ersten Schritt stellt der Artikel Hountondjis Kritik an partikularistischen Strömungen innerhalb der Afrikanischen Philosophie vor und plausibilisiert sein Plädoyer für die universelle Reichweite einer transkulturell orientierten Philosophie (1.). Im Anschluss bringt er Hountondjis Position in einen kritischen Dialog mit Positionen einiger seiner bekanntesten Kolleg:innen innerhalb der Afrikanischen Philosophie sowie mit der Postkolonialen Theorie (2.). In einem dritten Schritt werden die Menschenrechte als kontroverses Beispiel für einen transkulturellen Universalismus

diskutiert (3.). Der Artikel schließt mit einigen Reflexionen bezüglich der Zukunft einer transkulturell orientierten Philosophie (4.).¹

1. Hountondjis Plädoyer für einen transkulturellen Universalismus

Die Aufforderung, dass sich die Philosophie in Afrika stärker universellen Themen zuwenden soll, findet sich bei Hountondji schon früh in seinem Werk, und zwar bereits 1973 in einem Artikel mit dem Titel „Pluralism, true and false“ (Hountondji 1973). Darin argumentiert der Autor, dass die Afrikanische Philosophie „eine weltweite Debatte über den Universalismus“ (Hountondji 1973: 115) anregen und ihren „furiösen Partikularismus“ (ebd.: 117), den sie im Rahmen der Unabhängigkeit von der Kolonialherrschaft etabliert habe, endlich hinter sich lassen müsse.² Der sogenannte afrikanische Partikularismus, der die Singularität Afrikas in Abgrenzung zu anderen Kulturräumen betont, war nach Hountondji eine nachvollziehbare Reaktion auf den „falschen“ Universalismus seitens der Kolonialherren (ebd.). Diese hatten behauptet, ihr Wertesystem sei eine Errungenschaft im Sinne einer weltweiten Zivilisationsgeschichte, an deren Speerspitze sie sich selbst befänden. Zugleich wurde in ihren hierarchisierenden Erzählungen über zivilisatorischen Fortschritt ein Großteil der Menschheit aus der Zivilisation herauskatapultiert oder zu defizitären, kindsgleichen Subjekten degradiert. Eine angemessene Reaktion auf diesen offensichtlich falschen, fehlgeleiteten Universalismus sei es jedoch nicht, sich auf einen Partikularismus zurückzuziehen, sondern vielmehr kommunikative Prozesse zwischen verschiedenen Kulturen in Bezug auf das Universelle anzuregen. Der Verzicht auf einen solchen Austausch könne zu einer Form der „theoretischen Gefangenschaft“ und gesellschaftlichen Stagnation im postkolonialen Raum führen (ebd.).³

Zunächst einmal scheint es für Hountondji ein notwendiges Unterfangen zu sein, die universalistischen Bestrebungen innerhalb der europäischen Philosophie zur Zeit des Kolonialismus kritisch zu untersuchen, indem man ihre Beschränkungen, Ausschlüsse und Vorurteile herausstellt. Er verweist auf rassistische Passagen, wie sie sich

1 Die hier angeführten Überlegungen basieren auf dem Kapitel „Debating the Universal as an Unfinished Project and Regulative Ideal“ aus der gemeinsam mit Stefan Skupien verfassten Monografie *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism* (Dübgen/Skupien 2019).

2 Alle deutschen Übersetzungen aus dem Englischen und Französischen in diesem Text stammen von der Autorin.

3 Vgl. hierzu ausführlicher Franziska Dübgen, „We need to open our doors and windows and breathe the fresh air of the ocean. Hountondji on Suffocation and the Need to Liberate the Philosophical Mind“ (Dübgen 2024).

in den Werken von David Hume, Immanuel Kant oder Martin Heidegger finden lassen und bezeichnet diese als „Verirrungen“ (Hountondji 2020: 900 f.). Hountondji wendet sich zugleich gegen einen „militanten Diskurs“, der das europäische Erbe der Philosophie aufgrund seiner Verwicklung in den Kolonialismus pauschal ablehnt (ebd.: 902). Die Untersuchung der europäischen Philosophie des 18. bis 20. Jahrhunderts, insbesondere der anthropologischen und geschichtsphilosophischen Werke, mit Blick auf Rassismus wurde seit den 1980er Jahren zu einem wichtigen Forschungsfeld der Postkolonialen Studien (vgl. u. a. Eze 1997; Hentges 1999; McCarthy 2009; Serequeberhan 1996). Hountondji zufolge reicht es jedoch nicht aus, die Rassismen und Widersprüche in diesen vermeintlich universalistischen Texten aufzudecken (2020, 904). Die afrikanischen Philosoph:innen auf dem Kontinent und in der Diaspora sollten noch einen Schritt weitergehen und neue Wege erkunden, wie dieses geistige Erbe verantwortungsvoll neu gelesen, kritisch gelehrt und emanzipatorisch angeeignet werden könnte. Um kohärent zu sein, sollten sie ihre eigenen Ansprüche und ihre Kritik ebenfalls auf universalisierbare Normen stützen. Bislang, so argumentiert Hountondji, hätten westliche Gelehrte die Debatte über den moralischen Universalismus dominiert. Die Herausforderung für die postkoloniale Afrikanischen Philosophie bestehe daher nun in der Aufgabe, diese Debatte transkultureller zu gestalten und sie mit philosophischen Debatten aus marginalisierten Räumen der Wissensproduktion zu bereichern (ebd.: 910 f.).

Hountondji plädiert daher dafür, eine neue, dezentrale Debatte über die universelle Geltung von Normen zu initiieren, die von historisch und kulturell unterschiedlich geprägten Orten ihren Ausgang nimmt. So sollten sich afrikanische Forscher:innen nicht in die Regionalstudien verdrängen lassen, sondern beginnen, in ihren afrikanischen Muttersprachen über universelle Themen philosophisch nachzudenken: „[A]nstatt unsere Sprachen zu Objekten unserer Wissensproduktion zu machen, sollten wir sie vielmehr als Vehikel für die Wissensproduktion nutzen“ (Hountondji 1973: 117).

Im Rahmen seiner Argumentation für einen neuen transkulturellen Universalismus bezieht sich Hountondji u. a. auf eine Kontroverse zwischen Richard Rorty (1979) und Jürgen Habermas (1987). Richard Rorty besuchte Hountondji in Porto-Novo (Benin) im September 2002, um im Rahmen einer Konferenz zum Thema *La rencontre des rationalités* (dt. „Die Begegnung unterschiedlicher Rationalitäten“) einen Vortrag zu halten. In seiner Keynote befasste sich Rorty mit der Herausforderung des Relativismus für die Disziplin der Philosophie. Hierfür rekonstruierte er die Debatte zwischen Platon und Protagoras, in der sich Platon gegen den Relativismus der Sophisten wendet – einer antiken griechischen philosophischen Schule, die u. a. die

Fähigkeiten der Rhetorik lehrt. Rorty verneinte mit Referenz auf die Sophisten jegliche transzendente Autorität und damit die Möglichkeit, dass sich allgemeine normative Richtlinien für das menschliche Zusammenleben formulieren lassen. Seiner Ansicht nach hat die abendländische Philosophie seit dem Platonismus in der griechischen Antike stets nach einer Wahrheit gesucht, die sie jedoch niemals zu erreichen vermochte. Im Gegensatz zu dieser Tradition vertrat Rorty eine relativistische Position, die sich ihrer eigenen Grenzen bewusst sei (Hountondji 2020: 904 f.).

Diese Position konfrontiert Hountondji mit Argumenten von Jürgen Habermas. Letzterer habe die Vorstellung einer kommunikativen Vernunft gelehrt, die eine diskursive Interaktion zwischen Individuen ermögliche (1985). Ziel der Diskurstheorie im Habermasianischen Sinne sei es, die Gültigkeit von Aussagen prozedural auf der Basis von vernünftigen Argumenten zu überprüfen. In dieser Kontroverse ergreift Hountondji Partei für Habermas und gegen Rorty. Er argumentiert, dass sich Rorty mit seiner Kritik am Universalismus in einen Selbstwiderspruch verfangen habe: Als Teilnehmer einer kommunikativen Interaktion erkläre er sich bereit, an dem Spiel des Gebens und Fragens nach Gründen teilzunehmen. Jede Partei innerhalb dieses Spiels beanspruche die Richtigkeit ihres Arguments – so auch Rorty. Dies sei eine entscheidende Voraussetzung dafür, damit ein kommunikativer Prozess gelinge: „Aber wenn Rorty Recht gehabt hätte, könnte uns sein eigener Diskurs überhaupt nicht überzeugen und er ergäbe nur für ihn selbst Sinn“ (Hountondji 2020: 907).

Entgegen kulturrelativistischen Einwänden argumentiert Hountondji überdies, dass die Suche nach Universalität keineswegs besonders „westlich“ sei. In allen Kulturen gäbe es Ansprüche auf die Wahrheit oder Falschheit einer Aussage. Alle Menschen strebten nach Wahrheit und versuchten, Lügen und Irrtümer zu überwinden: „Die Forderung nach Universalität ist selbst universell. Universalität wird überall als ein Wert vorausgesetzt, als eine Norm, die immer und überall unsere diskursiven Praktiken leitet. Die Tatsache, dass diese Norm ein nie erreichbares, asymptotisches Ideal bleibt, reicht nicht aus, um sie zu entkräften. Im Gegenteil, das kontinuierliche Scheitern fordert uns dazu heraus, immer wieder von neuem dieses Ideal zu verfolgen“ (ebd.: 909).

Die wesentliche Herausforderung der zeitgenössischen Moralphilosophie liegt nach Hountondji in der Konstruktion dezentraler Debattenräume, die sich der Suche und Konstruktion universalisierbarer Normen auf polylogische, d. h. vielstimmige, Weise widmen. Er schlägt demnach ein Modell des Universalismus vor, das sich dessen Unvollständigkeit und Unabschließbarkeit bewusst sei. Universalismus dürfe nicht vorgestellt werden als eine konklusive Liste von Normen und Werten, sondern als eine kontinuierliche Debatte zwischen und innerhalb von Gesellschaften, die niemals zu

einem Abschluss kommen werde. Hountondji betont und affirmiert in seinen Texten die innere Pluralität einer jeden Gesellschaft. Universalität soll Debatten über Normen im Sinne eines regulativen Ideals in einem kantischen Sinne anleiten, statt sie ein für alle Mal zu beenden (1973: 115).

2. Debatten um Universalismus in der Afrikanischen und postkolonialen Philosophie

Andere Vertreter der Afrikanischen Philosophie, beispielsweise der „Weisheitsphilosophie“ (engl. *Sage philosophy*, vgl. Dübgen/Skupien 2015: 17 ff.), vertreten ähnliche Positionen. Im Folgenden werden einige der bekanntesten und am meisten diskutierten Positionen aus der Debatte um die Afrikanische Philosophie seit der Unabhängigkeit knapp vorgestellt und mit Hountondjis Universalismustheorie in einen Dialog gebracht. Ich beginne mit der Darstellung von Kwasi Wiredu's Theorie der „kulturellen Universalien“, die stark in der Sprachphilosophie verwurzelt ist, widme mich dann Henry Odera Orukas Modifikationsvorschlag zu Wiredu's Theorie und diskutiere abschließend Kwame Gyekyes kommunitaristischen Ansatz, der einen Mittelweg zwischen Partikularismus und Universalismus befürwortet.

Der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu entwickelte seine Ideen über kulturelle Universalien zunächst in der Monografie *African Philosophy and Culture* (1980) und ergänzte sie in seinem später erschienenen Buch *Cultural Universals and Particulars* (1996). Er geht davon aus, dass es bestimmte Universalien menschlichen Lebens gibt, beispielsweise den Besitz einer Sprache, die für jegliche intra- und interkulturelle Kommunikation eine wichtige Voraussetzung darstellen (Wiredu 1996: 21). Gäbe es keine universellen Grundlagen sprachlicher Interaktion, dann wäre keine Übersetzung zwischen Sprachen und keine Verständigung zwischen Personen, die verschiedenen Kulturen angehören, möglich. Die Grundlage hierfür liegt Wiredu zufolge in unserem gemeinsamen Menschsein. Jeder Mensch verfüge über bestimmte Fähigkeiten, wie z. B. die reflexive Wahrnehmung, die Abstraktionsfähigkeit und die Inferenz (die Fähigkeit, Schlüsse zu ziehen) (ebd.: 25). Diese im Wesentlichen menschlichen Fähigkeiten verhelfen uns dazu, konzeptuelle Universalien zu identifizieren, die eine kulturübergreifende Bewertung von Wahrheitsansprüchen ermöglichen. Hierzu gehört beispielsweise das Prinzip des Nicht-Widerspruchs oder das Prinzip der Induktion, d. h. die Fähigkeit, aus Beobachtungen zu lernen.

Auf der Grundlage dieser universellen Kommunikationsstandards könnten wir erkennen, was in einem bestimmten Kontext kontingent sei (z. B. kulturbezogene

Bräuche, einschließlich ästhetischer Präferenzen, lokale Normen und besondere Geschmäcker – sogenannte „kulturelle Partikularitäten“) und welche Normen hingegen kulturelle Grenzen überschreiten. Letztere bezeichnet er mit dem Oxymoron „kulturelle Universalien“, weil sie einerseits kulturell fundiert seien und andererseits in ihrer Bedeutung über die jeweilige Kultur hinausreichten. Zu diesen kulturellen Universalien gehören Logik, Wissenschaft, Menschlichkeit und unsere Fähigkeit zu kommunizieren. Auf der moralphilosophischen Ebene nennt er als Beispiel für eine kulturelle Universalie das Gebot, die Bedürfnisse anderer Menschen zu berücksichtigen (ebd.: 29). Dieses ethische Prinzip finde sich in jeder Kultur, wie etwa in der Moral der Akan im heutigen Ghana, der kantischen Philosophie (in Form des kategorischen Imperativs) oder auch in der christlichen Ethik (vgl. Kodjo-Grandvaux 2013: 125).

Obwohl interkulturelle Kommunikation immer in lokale Kontexte eingebettet sei und durch Machtasymmetrien und Formen der mentalen Kolonisierung verzerrt werden könne (Wiredu 1996: 136), sei es möglich, Methoden auszubilden, um zwischen dem zu unterscheiden, was idiosynkratisch und zufällig ist, und dem, was sich jenseits kultureller Partikularität als gültig erweist. Als Methode zur Überprüfung philosophischer Annahmen und Argumente schlägt Wiredu die „dekolonisierende Übersetzung“ von einer hegemonialen, dominanten Sprache in lokale Idiome vor. Durch deren Übertragung in afrikanische Sprachen könnten afrikanische Denker:innen philosophische Aussagen, die in kolonialen Sprachen entwickelt wurden oder aus der europäischen philosophischen Tradition stammen, auf ihre Gültigkeit hin überprüfen. Über ein Phänomen in einer bestimmten Sprache nachzudenken, bedeute in der Regel, im Kontext dieser Sprache zu denken – und dies innerhalb eines begrifflichen Rahmens, der mit dieser Sprache verknüpft ist. Der Test der Übersetzung offenbare also, ob sich eine Idee innerhalb einer Lokalsprache angemessen rekonstruieren und konzeptionell plausibilisieren lasse. Universelle Ideen müssten in jeder Sprache rekonstruierbar sein (ebd.: 138).

Hountondji bezieht sich positiv auf Wiredus Übersetzungsmodell als Modus der kritischen Aneignung von Wissensressourcen aus Europa. Er kommentiert diese Methode wie folgt: „Eine Übersetzung ist demnach ein bedeutsamer Text. Sie zeigt, was nicht universell sein kann, weil es sich in der Zielsprache nicht denken lässt. Das Unübersetzbare ist das falsche Universelle. Es ist das Relative, das sich hinter einer Maske des Universalismus mithilfe einer partikularen Sprache versteckt“ (Hountondji 2002: 201).

Der kenianische Weisheitsphilosoph Henry Odera Orika schlägt eine Ergänzung zu Wiredus Liste der kulturellen Universalien vor, die für die menschliche Erkennt-

nisfähigkeit entscheidend sei: die *Intuition* als eine besondere menschliche Art und Weise, die Welt zu erkennen und auf sie zu reagieren (ebd.: 26). Intuition sei insbesondere bei Menschen zu finden, die über Weisheit verfügten. Diese Fähigkeit sei in der Geschichte der westlichen Philosophie aber bisher weitestgehend übersehen worden (ebd.: 31-32). Um den Modus der Debatte über Universalismus zu erweitern und faire Bedingungen für einen globalen Dialog zu bereiten, solle die Philosophie unterschiedliche Traditionen des philosophischen Denkens einbeziehen, beispielsweise, indem sie die Intuition als kulturelle Universalie akzeptiert.

Ein weiterer afrikanischer Philosoph, der sich mit der Debatte über Universalismus intensiv und wirkmächtig beschäftigt hat, ist der ghanaische Philosoph Kwame Gyekye, der in seiner bahnbrechenden Monografie *Tradition and Modernity* (1997) das Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus untersucht hat. Obwohl er von manchen als Partikularist bezeichnet wird (Ikuenobe 1997: 189), ist seine Haltung zum Universalismus wesentlich komplexer. Er räumt gegenüber den Verfechter:innen des Partikularismus ein, dass die kulturellen und historischen Erfahrungen eines jeden Menschen seine philosophische Perspektive prägen. Es sei daher ein Unterschied, ob das reflektierende Subjekt zur Gruppe der Nachkommen der ehemaligen Kolonisatoren oder zu einem Volk mit der historischen Erfahrung der Unterdrückung gehöre. Allerdings übernahmen Kulturen im Laufe der Zeit Elemente von anderen Kulturen. Der jeweilige Erfahrungshorizont eines Subjekts sei niemals völlig abgetrennt von demjenigen Anderer. Auch wenn die Erfahrungen je nach Kontext und Kultur sehr unterschiedlich sein mögen, so teilten doch alle Menschen bestimmte grundlegende Ziele, die sie vereinten und die den Weg zum Universalismus ebneten. Als Beispiele führt Gyekye an, dass alle Menschen Freundschaft, Glück und Respekt vor dem Leben schätzen und dazu neigen, Schmerz zu vermeiden. Er bezeichnet diesen Bereich als *essenziellen Universalismus*: „Einige grundlegende Werte und Eigenschaften sind so grundlegend für die Natur und das Leben des Menschen, dass man davon ausgehen kann, dass sie allen Menschen eigen sind“ (Gyekye 1997: 32).

Wie Wiredu verortet auch Gyekye den Grund für den Universalismus in unserer gemeinsamen Zugehörigkeit zur Menschheit. Darüber hinaus entwickelt Gyekye den Begriff des *kontingenten Universalismus*. Dieser umfasse all jene philosophischen Ideen, die von allen Kulturen der Welt aus kontingenten Gründen derzeit akzeptiert würden, sich aber im Laufe der Zeit wieder ändern könnten. Als Beispiel nennt er das Modell der freien Marktwirtschaft, das sich mehr oder weniger global durchgesetzt habe (Gyekye 1997: 33).

Die Aufgabe der Afrikanischen Philosophie liegt nach Gyekye darin, einen Beitrag sowohl zur Partikularität als auch zur Universalität zu leisten: Sie sollte sich, erstens, mit den besonderen Erfahrungen afrikanischer Gesellschaften und ihren spezifischen Problemen und Herausforderungen befassen und, zweitens, einen Universalismus anstreben, der Ziele und Ideen artikuliert, die auch jenseits des afrikanischen Horizonts Gültigkeit beanspruchen (ebd.: 33 f.). Hountondji scheint dieser Idee einer doppelten Zielsetzung der Afrikanischen Philosophie zuzustimmen, denn auch er fordert post-koloniale Intellektuelle auf, sich sowohl mit den konkreten Herausforderungen ihrer Zeit als auch mit der Debatte über gemeinsame Universalien auseinanderzusetzen (ebd. 2020: 910).

Wie wir sehen können, stimmen mehrere der prominentesten Vertreter:innen der Afrikanischen Philosophie darin überein, dass die Philosophie eine universalistische Komponente enthalten muss. Dennoch zeigen neuere Debatten über die weiterhin dringende Aufgabe der Dekolonisierung der als „eurozentrisch“ gebrandmarkten Philosophie ein Wiederaufleben von partikularistischen Positionen, beispielsweise im Kontext der sich während der Missionszeit herausgebildeten und von Anthropolog:innen beförderten Ethnophilosophie (vgl. Dladla 2017; Kasandra 2018; Mangena 2014). Ethnophilosophie ist eine Strömung, die sich mithilfe ethnografischer und linguistischer Methoden den Spezifika der sogenannten afrikanischen Weltanschauungen widmet. Hountondji und andere Vertreter:innen der „Professionellen Schule“ der Afrikanischen Philosophie kritisieren die Ethnophilosophie dafür, dass sie dazu tendiere, Afrika zu homogenisieren und die rein deskriptive (und stets affirmativ-befürwortende) Beschreibung von Kulturen mit kritischer, eigenständiger philosophischer Reflexion zu verwechseln (vgl. Dübgen/Skupien 2019: 13 ff.). Dieser Trend hin zu einem afrikanischen Sonderweg berge die Gefahr eines wachsenden kulturellen Relativismus, identitärer Narrative und einer Abspaltung vom Rest der Welt, so die Kritiker:innen. Die Ethnophilosophie verkenne die Dialektik zwischen spezifischen sozialen Kontextbedingungen einerseits und universellen menschlichen Sehnsüchten und Bestrebungen andererseits.

Die Idee eines transkulturellen Universalismus, wie von Hountondji befürwortet, wird nun abschließend mit der Konzeption eines *negativen Universalismus* des portugiesischen Philosophen und Soziologen Boaventura de Sousa Santos verglichen, der prominent dazu aufgerufen hat, die „Epistemologien des Südens“ intellektuell zu erforschen. De Sousa Santos definiert die Aufgabe, einen Universalismus zu konstruieren, wie folgt: „In der Zeit, in der wir leben, deren Vergangenheit von der Vorstellung einer allgemeingültigen Theoriebildung geprägt war, befinden wir uns vermutlich in

einer Phase der Transition, die ich wie folgt beschreiben möchte: Wir benötigen keine allgemeingültige Theorie mehr, aber wir benötigen eine allgemeingültige Theorie von der Unmöglichkeit einer allgemeingültigen Theorie. Wir brauchen, auf jeden Fall, einen negativen Universalismus“ (ebd. 2005: 4). Ein solcher negativer Universalismus sei sich seiner permanenten Unvollständigkeit bewusst. Er müsse bestrebt sein, den Diskurs über Universalismus auf subalterne Wissensarchive auszudehnen und zur Sprache zu bringen, was in den Zeiten von Kolonialismus und Apartheid zum Schweigen gebracht wurde (ebd.). Auch ein negativer Universalismus sei ein Universalismus, der die Konfrontation und den Austausch mit anderen Philosophien suchte, um die Einsprachigkeit kulturgebundener Philosophie zu überwinden.

Sowohl de Sousa Santos als auch Hountondjis Versionen des Universalismus gehen von ähnlichen Annahmen aus und können dem Kulturrelativismus und einem strikten Partikularismus innerhalb der Philosophie, der die Gültigkeit von Aussagen auf einen bestimmten Kontext beschränken will, entgegengesetzt werden. Eine philosophische Untersuchung aus dem Blickwinkel des transkulturellen oder negativen Universalismus muss sich vielmehr um die Universalisierbarkeit ihrer normativen, präskriptiven Aussagen bemühen und kritisch nach ihrer transkulturellen Gültigkeit fragen. Als Oberbegriff zu diesen unterschiedlichen Bemühungen, einen neuen (transkulturellen, negativen, permanent unvollständigen) Universalismus zu konstruieren – und in Abgrenzung zu einem eurozentrisch verengten Universalismusbegriff, der mit zivilisatorischen Narrativen von Fortschritt und der Überlegenheit einzelner Kulturen verknüpft ist – haben mein Kollege Stefan Skupien und ich die Bezeichnung „kritischer Universalismus“ vorgeschlagen (Dübgen/Skupien 2019: 154): Die Vertreter:innen eines kritischen Universalismus eint, dass sie stets offen dafür sind, von anderen zu lernen, und die Philosophie als ein kollektives Projekt der Menschheit zu erachten.

In einem nächsten Schritt wende ich mich nun den Menschenrechten als umstrittenes Beispiel innerhalb der Debatte über Universalismus und Partikularismus in der Afrikanischen Philosophie zu. Mein hauptsächlicher Referenzautor Hountondji griff in diese Debatte bereits 1986 mit dem Artikel „Die Stimme des Herrn: Bemerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika“ ein, dessen Inhalt sich der nächste Abschnitt vorrangig widmet.

3. Die Menschenrechte als transkulturelle Errungenschaften

Hountondji stellt fest, die Kritik an Menschenrechtsverletzungen werde in Afrika häufig von Politiker:innen mit den Begründungen zurückgewiesen, dass sie eine imperiale Einmischung des Westens darstelle und die als universell betrachteten Normen mit zweierlei Maßstab je nach geopolitischem Interesse anwende (1986, dt.: 2015). Im Gegensatz hierzu bestreitet Hountondji die Annahme, dass die Menschenrechte westlichen Ursprungs sind. Sein Argument entfaltet er auf zweierlei Weise: Erstens dekonstruiert er die Vorstellung, die Menschenrechte seien eine Erfindung Europas (2015: 150-157). Zweitens erörtert er mehrere wiederkehrende „ideologische Argumente“, die von afrikanischen Regierungen verwendet würden, um sich vor angemessener Kritik zu schützen (ebd.: 157-164).

Die Verortung der Menschenrechte im sogenannten Westen verleihe der europäischen Kultur ein Alleinstellungsmerkmal, auf das sie keinen Anspruch erheben könne, argumentiert Hountondji. Obwohl bestimmte Individuen in Europa einen Diskurs über das, was später als Menschenrechte kodifiziert wurde, in Gang gesetzt hätten, so seien die Werte, auf denen die Menschenrechte beruhen, nicht genuin europäisch. Überall auf der Welt haben Menschen gegen Tyrannei und Ausbeutung und für ihre Rechte und ihre Würde gekämpft. Auch in Europa kämpften unterdrückte Menschen lange vor der Erklärung der Menschenrechte gegen ihr Los: „Europa hat die Idee der Menschenrechte ganz sicher genauso wenig erfunden, wie die Menschenwürde. Es war schlichtweg dazu in der Lage – und das war ihr Verdienst –, zu dieser Thematik systematische Forschungen zu betreiben, die die Form einer offenen und progressiven Debatte annahmen. Europa hat daher nicht den Gegenstand selbst, sondern nur den Diskurs über diesen Gegenstand hervorgebracht“ (ebd.: 155). Die Territorialisierung der Menschenrechte in Europa oder im Westen zeuge von der Missachtung der Errungenschaften, Kämpfe und Debatten, die in der Geschichte der Menschheit lange vor deren systematischen philosophischen Begründungen und juristischen Kodifizierungen stattgefunden hätten. Die Werte, auf denen die Menschenrechte beruhten, hätten ihre Wurzeln in jeder Gesellschaft, „weil die einzige für universelle Werte infrage kommende Ursache Menschen sind: Menschen, die über die Jahrtausende in allen Ländern und allen Kulturen unter anderen Menschen gelitten haben. [...] Aber auch Menschen, die sich auflehnen, die sich entrüsten und durch diesen Akt allein schon ihrem Bewusstsein von einer unverwüchtlichen Würde Ausdruck verleihen“ (ebd.:

157). Den Ursprung der Menschenrechte als „europäisch“ zu deklarieren, verschleierte daher ihre transkulturelle Verwurzelung.

Hountondji widmet sich überdies der Frage, warum und mit welchen Argumenten in vielen afrikanischen Ländern die Menschenrechte missachtet würden. Damit impliziert er nicht, dass die Menschenrechte in anderen Kontinenten mehr Beachtung fänden; sein Fokus der Analyse liegt lediglich auf diesem, seinem Heimatkontinent während der postkolonialen Ära. Hier herrsche an vielen Orten ein Klima der Gewalt. Autokratische Regierungen würden in vielen Ländern Oppositionelle unterdrücken, unrechtmäßig inhaftieren und friedliche Demonstrationen niederschlagen (ebd., 157 f.). Hountondji identifiziert verschiedene Argumentationsmuster, mithilfe derer die Missachtung grundlegender subjektiver Rechte gegen den Staat seitens der herrschenden Eliten gerechtfertigt würde. Obgleich er sich auf die Zeit der 1970er und 1980er Jahre in Afrika bezieht, haben einige dieser Fragen bis heute nicht an Relevanz verloren, auch mit Blick auf andere Weltregionen.

Zunächst, so stellt Hountondji fest, werde die Notwendigkeit nachholender wirtschaftlicher Entwicklung behauptet, für deren Herbeiführung es eines autoritären Regierungsstils bedürfe. Die Industrialisierung in Europa seit dem 18. Jahrhundert sei nicht weniger gewaltförmig verlaufen als dies nun in Afrika der Fall sei. Darüber hinaus befänden sich afrikanische Staaten noch in einer Phase des Klassenkampfes. In Zeiten des revolutionären Umbruchs sei Gewalt mit Blick auf die damit verfolgten Ziele rechtfertigbar. Zu guter Letzt sei das präkoloniale Afrika kommunitär verfasst gewesen und unterscheide sich damit vom sozialen Atomismus Europas. Dementsprechend müssten die Pflichten des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft schwerer gewichtet werden als die subjektiven Abwehrrechte gegen den Staat.

Hountondji bezieht Stellung gegen alle diese drei vorgebrachten Zurückweisungen und enttarnt sie als Immunisierungsstrategien postkolonialer Herrscher:innen vor berechtigter Kritik: Erstens plädiert Hountondji für ein Entwicklungsmodell, dass sowohl wirtschaftliche Prosperität als auch die Wahrung der Menschenwürde miteinander vereine. Afrika müsse nicht in die Fußstapfen Europas treten und exakt ihr Entwicklungsmodell nachahmen, sondern könne seinen wirtschaftlichen Pfad an eigenen Werten und Zielvorstellungen ausrichten. Zudem hält er es für unmöglich, aus dem Horizont der Gegenwart heraus zwischen legitimer „revolutionärer Gewalt“ und illegitimer repressiver Gewalt zu unterscheiden (ebd.: 161). Aus diesem Grund sei personenbezogene Gewalt für vermeintlich revolutionäre Ziele nicht zu rechtfertigen und führe zu unrechtmäßigem Leiden. Mit Blick die Frage des Verhältnisses von Individualrechten und Pflichten gegenüber der Gemeinschaft argumentiert er schließlich

für die Würde des Einzelnen und dessen Rechte. Die Vorstellung eines homogenen Kollektivs als Grundlage afrikanischer Gesellschaften sei fehlgeleitet und werde von nationalistischen und autoritären Kräften missbraucht. Allzu häufig werde rhetorisch auf einen vermeintlich klar identifizierbaren „Willen des Volkes“ verwiesen, wenn es doch eigentlich darum gehe, den Willen eines Herrschers oder einer Elite zu verallgemeinern (ebd.: 163).

Mit letzterem Argument interveniert Hountondji in eine zentrale Debatte über den Status der Person (engl. *personhood*) und die Frage des Kommunitarismus innerhalb der Afrikanischen Philosophie. Auch Gyekye (1997: 35 ff.) bezieht Stellung in dieser Kontroverse und vertritt eine Position, die in der Debatte als „moderater Kommunitarismus“ bekannt wurde (vgl. Dübgen/Skupien 2015: 26 ff.). Er kritisiert ebenfalls, dass ein starker Kommunitarismus Gefahr laufe, zu Tyrannei, Intoleranz und Autoritarismus zu führen. Allerdings plädiert Gyekye für die Komplementarität zwischen individuellen Rechten einerseits und einer Verantwortung und Sorge für die Gemeinschaft andererseits. Die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft müsse auch gar nicht auf Kosten individueller Freiheiten gehen; vielmehr könnten beide Ebenen harmonisch miteinander in Einklang gebracht werden. Schließlich sei das geglü ckte Leben des Einzelnen von einem geglü ckten Leben innerhalb und mit der Gemeinschaft abhängig (Gyekye 1997: 75 f.).

Statt sich beständig gegenüber den „chauvinistischen Provokationen des Westens“ zu verteidigen, dessen Repräsentant:innen sich regelmäßig in herablassender Manier gegenüber Afrika äußerten und sich selbst als die zivilisatorische Avantgarde stilisieren, sei es an der Zeit, argumentiert Hountondji, sich selbstkritisch mit den Widersprüchen und Problemen des eigenen Kontinents zu befassen: „Wir müssen unsere Kulturen um ihrer selbst willen studieren, und nicht um Europas Ansicht und Fehleinschätzungen über sie zu entkräften“ (Hountondji 2015: 165).

Trotz seines klaren Plädoyers für ein transkulturelles Verständnis der Menschenrechte und gegen partikularistische, kulturel relativistische Zurückweisungen warnt Hountondji seine Leser:innen davor, dass die Berufung auf die Menschenrechte – wie jedes andere diskursive Instrument auch – als Mittel zur rhetorischen Rechtfertigung der Durchsetzung machtbasierter Interessen dienen könne. Der politische Diskurs über Menschenrechte bleibe daher immer ambivalent und sei stets von der Positionierung der jeweiligen Autor:innen geprägt: „Wer mit einem solchen Diskurs konfrontiert ist, tut gut daran, zuallererst so genau wie möglich zu bestimmen, von welchem Ort aus er vorgetragen wird. Nur so kann der Diskurs verstanden, angepasst und, falls die Umstände es verlangen, entmystifiziert werden“ (ebd.: 167). Hountondji rät daher,

die Einbettung der Forderungen nach Einhaltung der Menschenrechte innerhalb eines durch Machtverhältnisse geprägten Diskurses kritisch zu analysieren, um zu erkennen, wo der Menschenrechtsdiskurs als befreiendes Werkzeug dienen kann und wo er als Waffe zur Durchsetzung von Herrschaftsinteressen missbraucht werde. Nur in ersterem Fall können die Menschenrechte ihr volles emanzipatorisches Potenzial entfalten.

4. Hountondjis Bekenntnis zu einer transkulturellen Philosophie: Die Notwendigkeit einer doppelten Reform

Wie der Artikel zeigt, plädiert Hountondji für eine transkulturelle Neuausrichtung globaler philosophischer Debatten (2020). Nötig sei die Schaffung heterogener Reflexionsräume, die auf lokaler Ebene Beiträge zu einer größeren inter- oder besser transkulturellen Debatte⁴ über die gemeinsamen Prinzipien menschlichen Zusammenlebens hervorbringen. Hountondji zufolge sind das Bedürfnis und die Suche nach Universalismus weder ein genuin westliches Projekt noch das Monopol irgendeiner Kultur. Die zeitgenössische Philosophie im Allgemeinen und die Afrikanische Philosophie im Besonderen benötigen daher eine doppelte Reform: Wir täten „gut daran, uns das Beste aus den fremden Kulturen, mit denen wir in Berührung gekommen sind, anzueignen. Wir sollten uns zugleich auch mit methodischer Klarsicht, Bedacht und im Geist der Verantwortung das Beste aus unseren eigenen Kulturen und denen unserer Vorfahren wiederaneignen“ (Hountondji 2020: 910).

Die doppelte Bewegung der Wiederaneignung gehe gesellschaftspolitisch, so Hountondji, mit einer Transformation derjenigen sozialen Praktiken und Normen einher, die im Namen des moralischen Relativismus verteidigt würden, sich aber als nicht rechtfertigbar im Sinne der Menschenwürde erweisen. Die Konsequenz aus dieser Position ist die Notwendigkeit, alle Erscheinungsformen von Ungerechtigkeit, Arroganz und Grausamkeit im eigenen politischen Kontext wie auch auf globaler Ebene zu bekämpfen. Diese intellektuelle Bewegung kann mit dem von Abdelkébir Khatibi entwickelten postkolonialen Konzept einer „doppelten Kritik“ verglichen werden, das sich sowohl gegen neokoloniale Formen der Herrschaft als auch gegen

⁴ Während die interkulturelle Philosophie den Dialog zwischen den Philosophien verschiedener Kulturen betont, betont die transkulturelle Philosophie die Hybridität und gegenseitige Durchdringung der zeitgenössischen Kulturen und ihrer Philosophien (vgl. Dübgen i.E.). Hountondji plädiert für eine transkulturelle Ausrichtung der Philosophie (Hountondji 2020).

repressive Elemente innerhalb der eigenen postkolonialen Gesellschaft richtet, wie z. B. gegen übertriebenen Traditionalismus oder religiösen Fanatismus (1983).

Philosophisch verlangt eine solche transkulturelle Sichtweise einen kritischen Begriff von Kultur, der sowohl der internen Mehrstimmigkeit als auch dem dynamischen Charakter eines jeden kulturellen Kontextes gerecht wird. Zudem muss sich die Philosophie (vor allem hier im Westen) auch auf eine wirklich globale Debatte einlassen und sich verstärkt Stimmen aus dem globalen Süden zuwenden, die in euroatlantischen akademischen Diskursen kaum oder gar kein Gehör finden. Nicht zuletzt zeigt das Plädoyer für einen transkulturell informierten kritischen Universalismus die mögliche praktische Relevanz von Philosophie: ihr Potenzial, Kritik an gegenwärtigen Verhältnissen zu üben und einen Beitrag zu leisten, zeitgenössische Krisen und Konflikte zu lösen. Im Sinne Hountondjis muss sich die Philosophie dafür verstärkt an ihren disziplinären Rändern bewegen und in den Austausch mit anderen Disziplinen treten, um sich den dringlichen Problemen unserer Zeit zuzuwenden (Hountondji 1995: 193).

Literatur

- Dladla, Ndumiso (2017): *Here Is a Table. A Philosophical Essay on the History of Race in South Africa*. Pretoria: Seriti Digital.
- Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (2015): Das Politische in der Afrikanischen Philosophie. In: Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9–53.
- Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (2019): *Paulin Hountondji. African Philosophy as Critical Universalism*. Cham: Palgrave Press.
- Dübgen, Franziska (2024): We need to open our doors and windows and breathe the fresh air of the ocean. Hountondji on Suffocation and the Need to Liberate the Philosophical Mind. In: *African Studies Review*, 67(2), 446–450.
- Dübgen, Franziska (i. E.): Paradigmen grenzüberschreitenden Philosophierens. Komparative, postkoloniale und transkulturelle Theorieansätze im Dialog. In: Rudolf, Dennis B./Thielicke-Witt, Valerian/Trimçev, Rieke/Weiß, Alexander (Hg.): *Politische Theorie nach dem Eurozentrismus*. Baden-Baden: Nomos.
- Eze, Emmanuel Chukwudi (Ed.) (1997): *Race and Enlightenment: A Reader*. Oxford: Blackwell.
- Gyekye, Kwame (1997): *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hentges, Gudrun (1999): *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und Wilden in den philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.
- Hountondji, Paulin J. (1973): Pluralism, True and False. In: *Diogenes*, 94, 101–118.

- Hountondji, Paulin J. (2002): *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Hountondji, Paulin J. (2015): Die Stimme des Herrn: Anmerkungen zum Problem der Menschenrechte in Afrika. In: Dübgen, Franziska/Skupien, Stefan (Hg.): *Afrikanische politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 149–167.
- Hountondji, Paulin J. (2020): Das Universale konstruieren: Eine transkulturelle Herausforderung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 68(6), 899–913.
- Ikuenobe, Polycarp (1997): The Parochial Universalist Conception of ‘Philosophy’ and ‘African Philosophy’. In: *Philosophy East and West*, 47(2), 189–210.
- Kasandra, Albert (2018): *Contemporary African Social and Political Philosophy: Trends, Debates and Challenges*. London/New York: Routledge.
- Khatibi, Abdelkbir (1983): *Maghreb pluriel*. Paris: Denoel.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine (2013): *Philosophies Africaines*. Paris: Présence Africaine.
- Mangena, Fainos (2014): In Defense of Ethno-Philosophy: A Brief Response to Kanu’s Eclecticism. In: *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, 3(1), 96–107.
- McCarthy, Thomas (2015): *Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung*. Berlin: Suhrkamp.
- Oruka, Henry Odera (1990): *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Amsterdam: Brill.
- Rorty, Richard (1981): *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Serequeberhan, Tsenay (1996): Eurocentrism in Philosophy: The Case of Immanuel Kant. In: *The Philosophical Forum*, 27(4), 333–356.
- de Sousa Santos, Boaventura (2005): The Future of the World Social Forum: The Work of Translation. In: *Development*, 48(2), 15–22.
- Wiredu, Kwasi (1980): *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiredu, Kwasi (1996): *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3819>



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

WOCHENSCHAU WISSENSCHAFT



Kunsthfreiheit und ihre Grenzen

Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Perspektiven

Was darf Kunst? Dieser Frage gehen die Autor*innen dieses Bandes an konkreten Fallbeispielen aus der Unterrichtspraxis der Fächer Deutsch, Englisch, Geschichte, Kunst, Latein, Musik und Politik nach. Im Mittelpunkt stehen die Spielräume und Grenzen von Kunst, verstanden als Teil von Demokratie- und Medienbildung. Manche Kunstwerke lösen im Schulkontext Kontroversen aus, die Lehrkräfte vor Herausforderungen stellen, aber auch der Wertebildung dienen. Eingriffe in die Kunst wie Überarbeitung, Verbote und Intervention erweisen sich als ergiebige Unterrichtsgegenstände, die sich für die Schulung von Fiktionalitätsbewusstsein und Ambivalenztoleranz eignen.

hrsg. von Anke Christensen und Maika Schmidt
ISBN 978-3-7344-1773-3, 264 S., € 36,90
PDF: ISBN 978-3-7566-1773-9, € 35,99



ISBN 978-3-7344-1728-3



ISBN 978-3-7344-1715-3



ISBN 978-3-7344-1691-0

Alle Titel der Reihe im Webshop - auch als PDF.



www.wochenschau-verlag.de

Universalismen und Universalität in Politischer Philosophie und Bildungsphilosophie

von Thomas Bedorf

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8731-8032>

und Mai-Anh Boger

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2698-2356>

Abstract

Der Beitrag geht der Frage nach, wie sich die Universalität des Menschenrechts auf Bildung angesichts der historischen und kulturellen Kontingenz von Bildungsbegriffen begründen lässt. Auf welche ‚Bildung‘ besteht ein Menschenrecht? Und wie lässt sich deren Universalität behaupten? Mit Hilfe der begrifflichen Differenzierung zwischen Universalismus, Universalität und Universalisierung wird erörtert, warum die Kritiken an imperialen Universalismen aus dem Forschungsfeld der Postcolonial Studies keineswegs in eine Verwerfung der Universalität des Menschenrechts (auf Bildung) münden müssen. So ist es nach wie vor möglich sowie notwendig, an einer emanzipatorischen Bestimmung von Bildung festzuhalten und auf eine Universalisierung dieses Menschenrechts in einem dialogischen Prozess zu zielen.

This article explores the question of how the universality of the human right to education can be justified considering the historical and cultural contingency of educational concepts. What kind of ‘education’ is considered a human right? And how can its universality be asserted? With the help of the conceptual differentiation between universalism, universality, and universalization, the article discusses why criticism of imperial universalisms from the field of postcolonial studies does not necessarily lead to a rejection of the universality of human rights (to education). It is therefore still possible and necessary to adhere to an emancipatory definition of education and to aim for the universalization of this human right in a dialogical process.

Schlagwörter: Bildung, Menschenrecht auf Bildung, Universalismuskritik, Postcolonial Studies, Universalität, Universalisierung

Key Words: education, human right to education, critique of universalism, postcolonial studies, universality, universalization

In allen Epochen und Kulturen der Welt wurden unterschiedliche Entwürfe von Erziehung und Bildung gedacht, in denen sich die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse und ihr historisches Gewordensein spiegeln. Aufgrund dieser historischen Kontingenz ist die Universalität des Menschenrechts auf Bildung ungleich schwerer zu erörtern als die der Rechte auf Nahrung, Obdach oder Schlaf, deren (anthropolo-

gische) Herleitung bzw. Begründung ihrer Universalität sich auf biologische Grundbedürfnisse stützen kann. Die biologischen Fakten zur *condition humaine* reichen nur bis zur Behauptung einer basalen Erziehungsbedürftigkeit, die sich aus der anthropologischen Tatsache der existentiellen Abhängigkeit des Säuglings und jungen Kindes ergibt. Welche Form diese Erziehung und Bildung hat, was sie bedeutet, ob überhaupt zwischen Erziehung und Bildung (sprachlich, theoretisch) unterschieden wird, bleibt darin ungesagt.

In den letzten Jahrzehnten wurden durch postkoloniale und dekoloniale Kritiken und Einwürfe Debatten eröffnet, welche nachdrücklich auf die Schwierigkeit bis Unmöglichkeit verweisen, sich auf ein gemeinsames Verständnis von ‚Bildung‘ zu einigen. Dies verführt mitunter dazu, sich auf einen ‚kleinsten gemeinsamen Nenner‘ verständigen zu wollen. Übrig bleibt sodann eine recht basale Alphabetisierungs-Rhetorik, in der für Bildung im erhabenen Sinne als einer Bildung, die sich als emanzipatorisch versteht, kein Platz mehr ist. Doch bedarf es einer solchen ‚Einigkeit‘ überhaupt? Wie passen historisches Gewordensein, Vielfalt der Entwürfe und Universalität zusammen? Vor dem Hintergrund dieser Problemanzeige lohnt es sich, nach anderen Möglichkeiten der Begründung von Universalität zu fragen: Auf welche ‚Bildung‘ besteht ein Menschenrecht? Und wie lässt sich deren Universalität behaupten?

Um diesen Fragen nachzugehen, wird im Folgenden dargelegt, wie sich Universalismen und Bewegungen der Universalisierung begrifflich fassen lassen. Die Vielgestaltigkeit und Komplexität von Bildungsdiskursen und -verständnissen zwingen zu größerer begrifflicher Präzision in der Argumentation, von der sodann auch andere Diskurse zu Menschenrechten profitieren können (1). Zunächst wird daher der philosophische Diskursstand zu der nur auf den ersten Blick paradox erscheinenden Relation zwischen historischem Gewordensein und universalem Geltungsanspruch der Menschenrechte rekapituliert (2). Sodann wird eine begriffliche Unterscheidung zwischen Universalismus und Universalität eingeführt (3) und Universalisierung als Prozess konturiert (4). Auf Basis dieser begrifflichen Differenzierungen werden jeweils die Fragen erörtert, wie Universalismus und Universalismuskritik im Feld der Bildungstheorie diskutiert werden und wie sich die Universalität des Menschenrechts auf Bildung vor dem Horizont dieser (post- und dekolonialen) Kritiken neu denken bzw. immer wieder neu affirmieren lässt. Im Fazit wird der argumentative Gang rekapituliert (5).

1. Menschenrechte und Universalismuskritik: Problemaufriss

Qua Definition können Menschenrechte nur universal sein. Sie können und müssen für alle, jederzeit und unter allen Bedingungen gelten. Sonst sind sie keine Rechte der Menschen, sondern irgend etwas anderes, beispielsweise eine Kodifizierung von Normen, die aus einer bestimmten historischen Situation entstanden sind und die bestimmten partikularen Interessen dienen. Im Kontext des Menschenrechts auf Bildung zeigt sich dies mit besonderer Deutlichkeit, insofern Bildung selbst ein kulturell kodiertes normatives Konzept darstellt, das dem permanenten historischen Wandel unterliegt. Bildungsbegriffe aus dem Kontext des aufklärerischen Erbes Europas begannen historisch als Projekt der Elitenbildung, das dezidiert auf Exklusionen basierte (bildungslab* 2021; Castro Varela 2018; Sonderegger 2019). Mit Blick auf eine Universalisierung dieser Bildungsbegriffe wäre der Vorwurf der Durchsetzung von Partikularinteressen demnach schlicht als historische Tatsache anzuerkennen. Solche Aporien zeigen sich jedoch nicht nur an diesem Menschenrecht, sondern in verschiedensten Weisen der Instrumentalisierung, der Verschleierung von Herrschaftsinteressen und Überlegenheitsphantasien sowie in der Legitimation von Herabsetzungen und Kontrollen im politischen Rekurs auf Menschenrechte (Spivak 2008). Das Universale der Menschenrechte erscheint darin nicht als ein zu realisierender Anspruch, sondern als eine rhetorische, strategische oder schlicht machtpolitische Verbrämung dieser anderen Interessen, die man nicht beim Namen nennen will.

Dieser Eindruck hat sich angesichts der Praxis der europäisch-transatlantischen Politik der Menschenrechte in den letzten Jahrzehnten immer wieder eingestellt. So wurde die westliche Intervention in den ersten Kriegen auf europäischem Boden seit dem zweiten Weltkrieg (Jugoslawienkriege 1991 ff.) ebenso mit der Dringlichkeit von Menschenrechtsverletzungen legitimiert wie der zweite Golf-Krieg (1991) und verschiedene militärische Operationen auf dem afrikanischen Kontinent zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Auch wenn die Fälle jeweils komplexen machtpolitischen und geostrategischen Bedingungen unterlagen, enthielt ihre jeweilige hegemoniale Legitimierung immer zumindest *auch* menschenrechtliche Argumentationen. Daher lässt sich der Eindruck nicht von der Hand weisen, dass die menschenrechtliche Universalität immer wieder für partikulare Interessen instrumentalisiert wurde, seien es die Interessen an geopolitischen Einflussphären, ökonomischer Verflechtung oder Zugang zu und Zugriff auf Bodenschätze und andere Ressourcen. Der Universalismus der Menschenrechte – so schien und scheint es manchen – sei nicht mehr als ein Name

für die Verschleierung von Einzelinteressen im Dienste ihrer Durchsetzung. Der Universalismus sollte aber normative Zustimmung erzeugen – auch bei jenen, die Objekte oder bloße Beobachter der politischen Interventionen waren. Die damals üblich gewordene Rede von der „Weltgemeinschaft“, die als Referenzinstanz herhalten musste (ohne dass sie freilich selbst je eine politische Akteurin gewesen wäre), ist dafür das rhetorische Indiz.

Die Frage ist, was aus dieser Problemanzeige folgt. Philosophische Reflexion überschätzt sich bisweilen, wenn sie glaubt, zu wissen oder zumindest reflektieren zu können, was folgen müsste. Die bescheidenere Aufgabe wird darin bestehen, die im Gebrauch befindlichen Begriffe zu befragen, zu unterscheiden und im besten Fall Vorschläge für ihre künftige Verwendung zu machen. In der philosophischen Arbeit am Begriff lassen sich für den Diskurs zu Menschenrechten mindestens drei Begriffe unterscheiden: *Universalismus*, *Universalität* und *Universalisierung*. Ihre Unterscheidung soll nicht dazu dienen, die genannte historisch-politische Diagnose in Abrede zu stellen, sondern vielmehr dazu, die durch diese Diagnose aufgeworfene Herausforderung bearbeiten zu können: *Wie weiter mit den universalen Menschenrechten angesichts der Krise ihres Universalismus?*

2. Partikulare historische Situation und universaler Geltungsanspruch

Es ist eine Trivialität, dass der Universalismus keine Ewigkeitsgarantie hat. Ebenso wenig, wie er zukünftig für alle Zeiten in Geltung sein muss, hat es ihn immer schon gegeben. Er ist eine historische Erfindung. Er wurde erfunden – nicht nur, aber auch, weil er bestimmten historischen Zwecken dienen konnte. Dabei kam es (ob intendiert oder nicht, können die historischen Wissenschaften klären) zu Verwechslungen, philosophisch gesprochen: zu Kategorienfehlern.

1931 findet in Paris die *exposition coloniale internationale* im Bois de Vincennes statt, die konzeptionell früheren Weltausstellungen folgte und die in den sieben Monaten ihrer Öffnung 33 Millionen Besucher anzog. Auf dieser sonnte sich das koloniale Frankreich nicht nur in seinem Ruhm, sondern stellte das französische Kolonialreich als zivilisatorische Errungenschaft vor, inklusive eines Zoos fremder Kulturen, bei deren Durchwanderung die (metropol-)französische Bevölkerung sich dieses Reichs qua Besuch vergewissern kann; ein Reich, das von Asien bis zu den Antillen reicht. Der Kolonialminister Paul Reynaud bringt das Selbstverständnis auf den Punkt, wenn er in seiner Begrüßung zur Eröffnung der Ausstellung formuliert:

„Der Franzose ist kolonial qua Berufung. [...] Die Franzosen sind keine Rasse, sondern eine Nation. Also sprechen sie nicht im Namen einer Rasse – einem hochmütigen und grausamen Kriterium –, sondern im Namen einer menschlichen und zarten Zivilisation, deren Charakteristikum es ist, universal zu sein.“ (Reynaud 1931)

Das Zitat ist für unsere heutigen postkolonialen Zeiten nicht gut gealtert, wirkt aber dennoch höchst aktuell, wenn man es um den ersten Satz und den Bezug auf die Kolonien kürzt. Denn der zweite Satz ist kaum anders heute – knapp 100 Jahre später – formuliert worden, und zwar von konservativen *républicains*, die die universale Geltung der Ideen der französischen Republik (*liberté, égalité, fraternité*) gegen die identitätspolitischen Repräsentationsansprüche der migrantischen und postkolonialen Bevölkerungsminderheiten in Stellung bringen (L'appel de 80 intellectuels 2018). Interessant an diesem Zitat – in seiner ganzen historischen und gegenwärtigen Repräsentativität – ist aber nun sein Kategorienfehler, oder weniger philosophisch gesprochen, seine Verwechslung von geschichtlich partikularem Ursprung und universaler Geltung. Denn für eine Ausstellung von kolonialen Zivilisationen, ihrer Produkte und Errungenschaften, ist es eine einigermaßen unverfrorene Anmaßung, von einer „zarten Zivilisation“ zu sprechen, die doch in den Kolonien ohne Herrschaft und Sklaverei nie ausgekommen ist. Das Zitat setzt aber vor allem die historische Tatsache, dass der menschenrechtliche Universalismus (s)einen Ursprung in Frankreich *hat*, mit der epistemisch-politischen Überzeugung gleich, dass die französische Nation dieser Ursprung *ist*. Die Unterscheidung zwischen „Ursprung haben“ und „Ursprung sein“, ist nun aber keine philosophische Haarspalterei, sondern eine kategoriale Unterscheidung.

Alles „hat“ irgendwie und irgendwo einen Ursprung, seit sich der platonische Ideenhimmel als leer erwiesen hat. In historischen Konstellationen und ihren Brüchen ergeben sich Neuerungen, von denen manches – wie Kant über das Ereignis der französischen Revolution sagt – „in der Menschheitsgeschichte [...] sich nicht mehr [vergißt]“ (Kant 1798: 100). Aus dieser historischen Kontingenz folgt jedoch nicht, dass dieses Ereignis der Ursprung der neu entstandenen Ordnung „ist“. Das „Sein“ dieses Ursprungs der neuen Ordnung hätte die Begründungslast für sie zu schultern. Die Begründung für die universale Geltung der Menschenrechte liegt jedoch auf einer anderen Ebene als auf der der historischen Faktizität. Zweifellos ist die französische „Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen“ ein Ereignis größter historischer Tragweite. Aber *aus* diesem historischen Faktum lässt sich die Geltung der deklarierten Rechte nicht ableiten.

Das lässt sich leicht dadurch zeigen, dass es noch mehr bzw. mehrere historische Ereignisse dieser Art gegeben hat – bspw. die „Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne“ von Olympe de Gouges im Jahr 1791. Denn offenbar hatten die Herren 1789 nicht nur die Sklaven in den Kolonien, sondern auch die Frauen vergessen. Dass „Hommes“ im Französischen „Menschen“ und „Männer“ zugleich bezeichnet, ist ergo nicht nur ein sprachgeschichtliches Detail. Die Ursprünge des menschenrechtlichen Universalismus lassen sich vervielfältigen. Nicht nur die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, sondern auch die haitianische Verfassung von 1804 nahm eine naturrechtliche Begründung für die universale Geltung unverlierbarer gleicher Rechte aller Menschen in Anspruch. Es handelt sich um unterschiedliche historische Erfahrungen, die sich in ihrer Entstehung jeweils ganz unterschiedlichen historischen Konstellationen, Macht- und Kräfteverhältnissen verdanken. Ebenso wenig wie die französische Revolution kann man daher eine dieser anderen Konstellationen zu dem „Ursprung-Sein“ der universalen Geltung der Menschenrechte erklären. Die Geltung selbst hat plurale Ursprünge, aber kein einzelner der historischen Umbrüche verbürgt als er selbst deren Geltung. *Zwischen Geltung und Genesis bleibt ein kategorialer Bruch bestehen.* Genesen sind plural und historisch situiert, während die Geltung begründungstheoretisch schmäler aufgestellt sein kann. Mit der Inanspruchnahme der universalen Geltung der Menschenrechte beginnt etwas Neues: eine egalitäre bürgerliche Gesellschaft der Rechte statt einer stratifizierten Gesellschaft der Privilegien. Dies ist die Geschäftsgrundlage der Moderne. Dass die historische Entstehung der Menschenrechte kontingent ist, kann daher kein Argument gegen ihre universale Geltung sein.

Ebendies gilt auch für das Menschenrecht auf Bildung und das dazugehörige Verständnis von Bildung. Betrachtet man etwa den Anspruch auf eine Bildung, die mehr sein will als basale Alphabetisierung, insofern sie darauf zielt, Menschen zum kritischen Denken – in europäischer Tradition gesprochen: zu Mündigkeit – zu befähigen, lässt sich dieser mit Blick auf seine Genese ebenso verschieden verorten. Er kann neben der Tradition der Aufklärung zum Beispiel auch buddhistisch oder aus anderen Situierungen heraus hergeleitet werden – bis hin zu dem Punkt, dass sich nur scheinbar paradox davon sprechen lässt, die Aufklärung vor Europa zu „retten“ (Dhawan 2024). Keine dieser genetischen Spuren genügt jedoch, um die Geltung des Universalitätsanspruchs zu begründen. Die historische Tatsache, dass die Idee einer kritischen, über die blanke ökonomisch verwertbare Alphabetisierung hinausgehenden Bildung des Menschen vielfältige Ursprünge *hat*, aber niemand beanspruchen kann, dieser Ursprung *zu sein*, bedeutet auch, dass Bildung im erhabenen Sinne keiner dieser (kulturellen oder kul-

turalisierten) Denktraditionen gehört. Dass das Verständnis aufklärerischer Bildung einen historischen Ursprung in Europa *hat*, bedeutet nicht, dass dieses Konzept westlich *ist*. Und analog: Dass das Verständnis kritischen klaren Denkens buddhistische Wurzeln *hat*, bedeutet nicht, dass dieses Konzept buddhistisch *ist*. So verstanden wird die Frage, ob der sogenannten Weltgemeinschaft ein westliches Verständnis von Bildung oktroyiert werden soll, obsolet.

Die vom Kategorienfehler befreite und klarer formulierte Frage ist jene nach der Geltung, welche akzentuiert, ob das in Frage stehende Konzept – unabhängig von seiner Genese – es würdig ist, im Namen der Menschenwürde als ein die Menschenrechte leitendes Konzept von Bildung akzeptiert zu werden. Anders formuliert: Aus der *Situation*, aus der heraus etwas – wie ein Menschenrecht, ein Verständnis von Bildung – entstanden ist, folgt keine politische *Position* zwangsläufig (Bedorf 2025). Es ist immer eine politische Entscheidung, etwas zu befürworten oder abzulehnen, weil oder obwohl es von hier oder von dort kommt. Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass – auch im Namen der Menschenrechte – diverse westliche Konzeptionen und Kategorien aus Herrschaftsinteressen heraus imperial über die Weltgemeinschaft ausgebreitet wurden. Wie lässt sich also fernerhin zwischen universaler Geltung und imperialen Geltungsanspruch im Sinne einer gewaltsamen Durchsetzung der eigenen Geltung (als Geltungsmacht) unterscheiden?

3. Universalismus vs. Universalität

Bis hierhin wurde daran erinnert, dass der menschenrechtliche Anspruch auf universale Geltung gleicher Rechte nicht nur *einen* historischen Ursprung hat; er ist noch nicht mal eine Erfindung des Okzidents allein. Er verdankt sich ebenso den antikolonialen Kämpfen in den ehemaligen Kolonien Europas. Die Pluralität der Ursprünge verweist darüber hinaus darauf, dass Ursprung-haben und Ursprung-sein zu unterscheiden sind. Damit man beides besser auseinanderhalten kann, mag es naheliegen, dafür auch verschiedene Begriffe zu verwenden, so dass vorgeschlagen worden ist, zwischen Universalismus und Universalität zu unterscheiden (Tomba 2019).

Eine Kritik am Universalismus als historisch westlichem Partikularismus schließt nicht aus, Universalität als Geltung zu verteidigen. Es trifft nicht zu, dass die Universalismuskritik in eine normativ gehaltlose Verteidigung von Partikularinteressen münden muss. Zu erinnern ist dafür an diejenigen Denker:innen und politischen Repräsentant:innen des antikolonialen Kampfes, die beides zu vereinen wussten: Bewusstsein für die Notwendigkeiten der historischen Situation einerseits und die

transformatorische Kraft andererseits, die aus der Inanspruchnahme der universalen Geltung der Menschenrechte für die Zukunft erwachsen kann. Dazu zählen Dipesh Chakrabarty, Aimé Césaire, Souleymane Bachir Diagne, Frantz Fanon, Alioune Diop und weitere, wie im Folgenden dargelegt wird.

Die Dezentrierung Europas, die Kritik am „Provinzialismus“ (Chakrabarty 2010) der europäischen politischen Theorie samt ihrer politisch hegemonialen Praxis seit der asiatisch-afrikanischen Konferenz von Bandung 1955 wurde von einem argumentativen und rhetorischen Unterstrom, der auf eine Universalisierung zielt, begleitet. Die Positionierung der Konferenz, die ehemals kolonisierte Staaten versammelte (sowie Befreiungsbewegungen mit Beobachterstatus), setzte das universale Selbstbestimmungsrecht der Völker gegen den Universalismus der Kolonialmächte. Auch wenn mit dieser Dezentrierung der europazentrierte Universalismus in Frage gestellt wurde, bedeutet das keineswegs den Triumph eines relativistischen Partikularismus (auch wenn es Tendenzen zu Ethnisierung und Indigenisierung damals gegeben hat und bis heute gibt). Aimé Césaire formuliert die neue Epoche als das Ende des imperialen Universalismus, die zugleich durch einen „humanisme universel“ (Césaire 1959: 122) charakterisiert sein werde. Um es auf eine Formel zu bringen, kommentiert dies Souleymane Bachir Diagne mit den Worten: „Décoloniser pour fonder l’humanisme universel“ (Diagne 2024: 19), zu deutsch: Dekolonisieren, um einen universalen Humanismus zu begründen. Das Universale wird hier demnach vom historisch partikularen Universalismus des Westens unterschieden. Diese Unterscheidung, die auch differenzierend auf gegenwärtige Kämpfe um Identität wirkt, wusste auch schon Frantz Fanon zu machen: „Wenn Sie hören, dass man schlecht über die Juden redet, dann spitzen Sie die Ohren, man spricht von Ihnen“ (Fanon 2015: 105). So wird in der Begründung der Universalität eine Solidarisierung avisiert, die über partikulare Brüderlichkeit hinausgeht.

Dass das Universale über die historischen Kontingenzen hinaus die Kraft zur Veränderung in sich tragen kann, diese Überzeugung ist in den antikolonialen Kämpfen der 1950er Jahre sehr präsent. Während des zweiten Kongresses der Schwarzen Schriftsteller:innen und Künstler:innen in Rom 1959 erklärt eine seiner Leitfiguren und Organisatoren, Alioune Diop (zit. nach Diagne 2024: 26): „Désoccidentaliser pour universaliser, tel est notre souhait“ – „Des-Okzidentalieren, um zu universalisieren, das ist unser Wunsch“. Eine anti-okzidentalistische Bewegung setzt also eine Richtung, einen Zweck, ein um-zu („pour“), anstatt ein Zurück zu indigenen Ursprungsepistemem zu propagieren (wie derzeit in manchen Varianten des dekolonialen Denkens; z. B. Mignolo 2019). Der Universalismus ist der gemeinsame Gegner, aber

die Ziele sind verschieden: Universalität hier, partikulare Geschichtsgewisserung dort.

Außerhalb der Philosophie kann es im Sinne einer didaktischen Vereinfachung mitunter sinnvoll sein, von „falschen Universalismen“ zu sprechen (Boger 2019: 5), um klarer zu markieren, dass es hier im Gegensatz zu Universalität um Universalismen als ‚-ismen‘ geht, also um imperiale Geltungsansprüche, die mit Exklusionen einhergehen. Das Problem an dieser didaktisierenden Abkürzung ist jedoch, dass der Begriff „falscher Universalismus“ suggeriert, dass es auch „richtige“ oder „wahre“ Universalismen gäbe. Es geht jedoch nicht darum, einen „richtigen“ Universalismus zu finden, sondern eben um den *emanzipatorischen Gehalt des Rekurses auf Universalität*. Insofern ist die Unterscheidung zwischen Universalismus und Universalität die stringenterere. Die Ambivalenz einer historisch gewordenen Idee wie der des Humanismus zeigt sich also in dieser Nomenklatur gesprochen darin, dass diese sowohl Aspekte einer emanzipatorisch wirksamen *Universalität* als auch Verstrickungen mit dem westlich-imperialen *Universalismus* (im Rahmen der sog. ‚Zivilisierungsmission‘) enthielt.

Im Diskurs um Bildung wurde ein zweites Begriffspaar geprägt, das diese Differenz auffängt: In der Nomenklatur von Freire (1973) entspricht der Universalismus der ‚Bankierserziehung‘ und die Universalität dem Gedanken einer emanzipatorischen Bildung als einer ‚Pädagogik der Befreiung‘ *für alle*. Die Bankierserziehung beschreibt dabei eine Bewegung der Instrumentalisierung und Verdinglichung: Im Sinne eines imperialen Universalismus reduziert die Bankierserziehung Bildung auf das instrumentell Nützliche im Namen einer optimierten Ausbeutung. Dies hat sich heutzutage noch verschärft: Schließlich ist der zeitgenössische Kapitalismus noch mehr bzw. noch durchgängiger auf höher qualifizierte Arbeitskräfte angewiesen als der damalige. Wie im nächsten Abschnitt (4) genauer erörtert wird, handelt es sich hier also um eine Universalisierung, die durch Unterdrückung gewaltsam erzwungen wird.

Im Gegensatz dazu zielt die Pädagogik der Befreiung auf die Emanzipation aller. Ihr Anspruch auf universale Geltung stützt sich auf drei Differenzen zum imperialen Universalismus, welche die Tauglichkeit eines Bildungsbegriffs als menschenrechtliches Konzept betreffen: Erstens hat hier der Mensch in seiner Würde Vorrang. Es ist der Mensch, der ein Recht auf Bildung hat, nicht der Markt, dessen Bedürfnisse gedeckt werden müssen. Zweitens befähigt diese Form von Bildung dazu, Position zu den gesellschaftlichen Verhältnissen beziehen zu können (der Aspekt der *Freiheit* des Denkens, der Meinungsbildung). Drittens zielt sie dadurch auch auf Solidarisierungsfähigkeit und stellt sich somit – im Maximalkontrast zur Bankierserziehung, die zuerst danach fragt, bei welchen Menschen sich die Investition in Bildung lohne, also im

kapitalistischen Sinne auszahle – einer Logik entgegen, in der Bildung ein Privileg der Wenigen ist, statt ein Menschenrecht aller (die Aspekte der *Gleichheit* und der *Solidarität*).

Am Beispiel Freires lässt sich daher eindrücklich illustrieren, warum es so bedeutsam ist, danach zu fragen, auf *welche* Bildung denn ein Menschenrecht besteht. In den drastischsten Konstellationen wird manchen Menschen Bildung in Gänze verweigert, wie zum Beispiel in Regimen, die Frauen von Schulbildung ausschließen (Yousafzai 2015). Der Wert von Bildung wird jedoch insofern nie in Gänze verleugnet, als sich ‚Bildung‘ stets auch auf herrschaftsstabilisierende Weise bestimmen lässt, so zum Beispiel in der Reduktion auf den ökonomischen Wert im Sinne der Verwertbarkeit von Bildung. Die Unterscheidung zwischen Universalismus und Universalität erlaubt daher in diesem Kontext die präzisierende Frage, ob es sich überhaupt um ein Verständnis von Bildung handelt, das für eine menschenrechtliche Argumentation taugt: Soll hier die Verwertbarkeit von Menschen universalisiert und optimiert werden? Oder geht es um das Recht eines jeden Menschen, sich in Würde zu entfalten, frei zu denken und sich darin mit anderen verbunden zu zeigen? In anderen Worten geht es – immer noch – um den „Widerspruch von Bildung und Herrschaft“ (Heydorn 2004).

Universalität bleibt also als Berufungsinstanz gegen partikularistische Identitäten und Herrschaftsinteressen von Bedeutung. Mit Bezug worauf sonst könnte man Kritik am Universalismus (des Okzidents, des Patriarchats, der herrschenden Klasse) üben? Und in der Tat sind zeitgenössisch mehrere Varianten einer solchen Suche im Umlauf – wenngleich sich die hier vollzogene begriffliche Unterscheidung zwischen Universalität und Universalismus nicht durchgängig in der Literatur findet. So sprechen manche von „radikalem Universalismus“, von „insurgent universalism“ oder von einer Rückkehr des Universalen oder von Universalität nach dem Universalismus (Boehm 2022; Tomba 2019; During/Ganjipour 2016; Messling 2019). Ato Sekyi-Otu (2018) plädiert für eine afrozentrisch situierte Universalität, die in der Kultur und Praxis des *Ubuntu* ihren Ausgangspunkt nimmt, aber universal sei im Sinne eines „antiracial and transracial, preblack and postblack“ (Sekyi-Otu 2018: 25) Normenkatalogs. Eine solche postkoloniale Reformulierung der Universalität vertritt die These, es gebe einen „vernacular ‚Kantianism‘ native to every culture“ (ebd.: 19), der nicht mit einem imperialistischen moralischen Universalismus „des Westens“ gleichzusetzen sei. In jedem Fall geht es darum, einen die partikulare Perspektive notwendigerweise übersteigenden Anspruch auf „Universalisierbarkeit“ (ebd.: 18) zu identifizieren, auf den sich die Rechtfertigung von Normen stützen kann.

Ebendieses Argument wurde von Gayatri Chakravorty Spivak (2008: 2012) für den aufklärerischen Bildungsbegriff artikuliert: Man muss einen vernakularen Kant lesen, um das Versprechen einer nicht-instrumentalisierenden Bildung zu universalisieren. Statt das Erbe der Aufklärung zu verwerfen, indem man dieses Verständnis von Bildung lediglich als elitär kritisiert, gilt es stattdessen in einer dialektischen Bewegung vorzugehen – in einem Akt der *affirmativen Sabotage*, wie Spivak es nennt. Um den von Bildung historisch Ausgeschlossenen, denen man niemals zugesprochen hat, in diesem erhabenen Sinne bildungsfähig zu sein, Teilhabe zu ermöglichen, bedarf es zugleich einer Skandalisierung dieser Exklusion und einer Dezentrierung, einer dekonstruktiven Umschrift nicht nur dieser Idee, sondern auch ganz konkret der Praxis von Bildung. Es gälte in diesem Sinne „von unten zu lernen“ (Spivak 2008: 55), was Bildung bedeuten kann. So insistiert Spivak darauf, in den Schulen im indischen Hinterland dasselbe zu lesen und in derselben Ernsthaftigkeit zu lesen wie an der Columbia. Entfernt man sich im dargelegten Sinne von der identifizierenden Logik, die von einer Situation behauptet, dass sie der kulturalisierte Ursprung der Idee emanzipatorischer Bildung *ist*, öffnet sich diese für eine Serie an situierten Relektüren und Praktiken, in denen sich für alle und allorts an einer Bildung, die auf die Mündigkeit aller zielt, festhalten lässt.

In dieser Nomenklatur lässt sich demnach resümieren: Der sabotierende Teil der Gleichung zielt auf eine Kritik des *Universalismus*, der in einem imperialen Sinne die ökonomisierte, unterwerfende Bankierserziehung (als Bildung zur Ausbeutung aller) auszuweiten versucht. Diese Kritik gewinnt jedoch erst ihre Richtung, indem sie den orientierungslosen Relativismus durch den Rekurs auf die emanzipatorische *Universalität* des Menschenrechts auf Bildung übersteigt. Dazu bedarf es eines dialogischen Prozesses, der in Bewegungen der Dezentrierung, der Re-Situierung und Re-Lektüre auf eine *Universalisierung* zielt. Doch wie genau kann ein solcher Prozess der Universalisierung gelingen?

4. Universalisierung

Wie gelingt eine solche Begründung der Universalität? Und woran erkennt man das Universale abseits der Universalismen? So klar die Unterscheidung zwischen Universalität und Universalismus zu sein schien, so umstritten bleibt in den alltäglichen politischen Debatten, was unter Universalität verstanden werden soll bzw. was als solche akzeptiert wird und Geltung beanspruchen kann. Auch die lose humanistischen Vokabeln des „Menschheitlichen“ oder der „Menschheit“, die die Antikolonialen ihrer

Zeit im Munde führten, bleiben unbestimmt. Im besten Fall lässt sich darunter ein Versprechen verstehen, das erst noch einzulösen ist, aber dabei schon die Gegenwart mitbestimmt, indem sie sie herausfordert – eine „universalité à venir“, eine Universalität im Kommen oder eine (vor)zukünftige Universalität, um einen Ausdruck Jacques Derridas (2003: 104) abzuwandeln. Wenn die Universalität aber noch nicht da ist, sondern erst kommt, oder „im Kommen“ ist (wie Derrida es für die Demokratie sagt), haben wir Universalisierung als Prozess zu fassen. Die Gegenbewegung zum historischen Universalismus wäre also nicht die unbestimmte Universalität im vagen Vorgriff auf eine unbestimmte (und in sich problematische) Figur der Menschheit, sondern die *Universalisierung*.

Für diese Bewegung bedarf es der Möglichkeit der Differenzierung zwischen den unterschiedlichen ‚Kandidaten‘, die eine solche Universalität beanspruchen. Am Beispiel des Menschenrechts auf Bildung zeigt sich der Dissens ganz konkret in bildungspolitischen Vorschlägen, die auf dem politischen Parkett verhandelt werden. Es macht einen Unterschied, ob man sich die Umsetzung des Menschenrechts auf Bildung so vorstellt, dass man dabei unkritisch den Trend der Standardisierung und Objektivierung quantifizierbarer Kompetenzen fortschreibt – oder ob man dabei an einer emanzipatorischen Idee festhält. Doch woran lässt sich ermessen, dass es nicht vermessen wäre, einer vorgeschlagenen Maßnahme zu unterstellen, dass sie der ökonomisierten Bankierserziehung dient? Schließlich kann bildungspolitischen Initiativen zumeist unterstellt werden, dass sie es ‚gut meinen‘. Freire selbst schlug hierfür das Kriterium der Dialogizität vor: die Bankierserziehung sei (in ihrer Objektivierung) *anti-dialogisch* (ausführlicher hierzu: Boger 2019). Die Universalität kann demnach nicht einfach (unilateral) ausgerufen werden. Auch hierfür wurden in Postcolonial Studies und Philosophie verschiedene Konzepte geprägt. Bei Rolnik (2018) wird argumentiert, dass diese Differenz zwischen einem anti-dialogischen Universalismus und emanzipatorischer Universalität auch und vor allem affektlogisch erfahrbar sei. Mit dem Rekurs auf Affekte bzw. die Affektlogik ist keine Suspension der Logik gemeint. Denn neben logisch nachvollziehbaren Argumenten gibt es auch die Ebene der nachempfindbaren Stimmungen, die durch das Beanspruchen weltweiter Geltung ausgelöst werden. Diese können sehr verschieden ausfallen: Mit der Konzeptmetapher der „Zombie-Anthropophagie“ beschreibt sie, dass der Universalismus sich in einer bedrängenden Dynamik zeige, die Differenz verschlinge, um sie einzuhegen, sie symbolisch zu töten, während die dialogische Bewegung der Universalisierung die Menschen belebe. Einer in diesem vitalistischen Sinne ‚lebendigen‘ emanzipatorischen Bildung liegt international-vergleichendes Konkurrenzdenken ebenso fern wie der

interindividuelle ökonomische Wettbewerb. Statt einer Einigkeit oder Vereinheitlichung des Verständnisses von Bildung erscheinen Differenzen hier in der Begegnung selbst als bildungswirksame Erfahrungen von Fremdheit, welche uns im Denken und Handeln orientieren und weiterbewegen. Universalisierung ist sodann ein unabschließbarer Prozess: Es geht nicht darum, am Ende mit der Universalisierung *einer* (universalen) Idee von Bildung ‚fertig‘ zu sein, sondern darum, sich in einer unabschließbaren Bewegung aus Begegnungen und Vermischungen immer wieder neu inspirieren und beleben zu lassen. Statt Bildung als Entwicklungshilfe von oben herab anzuordnen, ist es hier das Verständnis von Bildung selbst, das in und durch die Differenz- und Fremdheitserfahrungen Entwicklungshilfe erfährt.

Diese Universalisierung dürfte dann auch nicht als zentrierte Prozedur institutionalisierter Verfahrensschritte verstanden werden, sondern eher als eine Seitwärtsbewegung, die den eigenen Standpunkt als situiert und die Nachbarperspektiven als situierte anerkennen kann. Ein „universel latéral“ hatte Merleau-Ponty (1960: 171) das genannt, was nicht als Standpunktuniversalismus fungieren soll, der von oben (oder unten) Positionen zuweist und Regeln festlegt, sondern eine Universalität, die eine Seitwärtsbewegung avisiert, die immer schon situiert ist. Wie Bachir Souleymane Diagne (2013) in Weiterentwicklung dieses Gedankens schreibt, nimmt das lateral Universale Partikularitäten auf und bleibt dabei selbst veränderbar, weil Übersetzungen permanent notwendig werden (Diagne 2013; 2024: Kap. 4). Die Seitwärtsbewegung des lateralen Universalisierungsprozesses impliziert, dass es mehr als eine Bewegungsrichtung, mehr als eine Seite geben kann, von der aus die Lateralität erfahren werden kann. Damit ist auch impliziert, dass es mehr als eine Universalität geben kann, eine „Universalisierung im Plural“ (Waldenfels 1997: 83), in der sich Universalisierungsprozesse überkreuzen. Auf eine Formel gebracht: Laterale Universalität ist situierte Universalisierung.¹ So könnte ein plurales Wir nach der notwendigen Kritik am Universalismus an Universalem festhalten.

1 Im Anschluss an Michael Walzers Begriff des „reiterativen Universalismus“ (Walzer 1990: 10) haben Christoph Menke und Arnd Pollmann statt für eine irgendwie gegebene Universalität der Menschenrechte für einen „Prozess ihrer Universalisierung“ samt „permanenter Selbstkritik“ plädiert, was begründungstheoretisch mit den hier vorgelegten Überlegungen verwandt ist (vgl. Menke/Pollmann 2008: 85).

5. Fazit

Eingangs wurde gefragt, wie sich die Universalität des Menschenrechts auf Bildung verteidigen lässt, wenn die Verständnisse von Bildung doch offenkundig so disparat ausfallen und stets in kulturelle und historische Kontexte eingebettet sind, die also gerade nicht universal, sondern partikular sind. Sich auf basale Alphabetisierung als illusorischem ‚kleinstem gemeinsamem Nenner‘ zu einigen, wäre als Ausweichbewegung ebenso fatal wie das Zulassen einer Bestimmung von Bildung, die von den Erfordernissen der Märkte her denkt, statt die Menschen an erste Stelle zu setzen. Erörtert wurde, dass die begrifflichen Differenzierungen zwischen Universalismus, Universalität und Universalisierung aus der zeitgenössischen Philosophie zu einer Reorientierung im Menschenrechtsdiskurs verhelfen können, welche die Sachlage optimistischer betrachten lässt.

Das Verständnis von Bildung ist mit Blick auf Menschenrechte auf zwei Ebenen relevant: Als Politische Bildung und Menschenrechtsbildung zielt sie darauf, alle Menschen dazu zu befähigen, sich in den Prozess der Universalisierung einzubringen. Dies umfasst im Sinne einer Erziehung zur Mündigkeit die Befähigung zur Kritik und somit auch zu einer Universalismuskritik. Bildung als universales Menschenrecht anzuerkennen, erfordert wiederum eine emanzipatorische Bestimmung von ‚Bildung‘, die im dargelegten Sinne der Unterscheidung zwischen Universalismus und Universalität nicht in der Spur eines westlichen Universalismus oder sonst einer herrschaftlichen oder imperialen Ausbreitungsbewegung stehen darf.

Zeitdiagnostisch wurde argumentiert, dass von einer Vorherrschaft oder gar einem imperialen Universalismus des westlich-aufklärerischen Bildungsideals nicht (mehr) die Rede sein kann. Schließlich zeigt sich auch innerhalb Europas, dass es um das Erbe aufklärerischer Bildung äußerst prekär bestellt ist. Die Idee der Universität im erhabenen Sinne des Wortes ist längst von Prozessen der Ökonomisierung und Zweckrationalisierung von Bildungsabschlüssen überschrieben worden. Universalismuskritische Bildungstheorie fokussiert daher zeitgenössisch nicht die Kritik der historisch hier in Europa geborenen aufklärerischen Ideale von Bildung, sondern eben die zeitgenössischen Formen der Standardisierung, Modularisierung, Instrumentalisierung und Ökonomisierung von Bildung. Aus einer postkolonial-bildungstheoretischen Perspektive besteht das *Empire* längst nicht mehr in einem elitären Verständnis humboldtscher Bildung, das sich auf Exklusion gründet. Dieses Bildungsideal wurde im historischen Prozess – auch für die bildungsbürgerlichen Eliten – längst überschrieben. Das zeitgenössische Bildungs-*Empire* zielt vielmehr auf die imperiale Ausbreitung internatio-

nal verrechenbarer Bildungsleistungen, die dazu (ECTS-)punktgenau nachgemessen, aufaddiert und warenförmig ausgetauscht werden müssen. Die verbleibenden Reste eines aufklärerischen Bildungsideals werden dabei unter Druck gesetzt, ihre zweckrationale Nützlichkeit in der Hervorbringung messbarer ‚Kompetenzen‘ möglichst ‚evidenzbasiert‘ unter Beweis zu stellen. Dieser Universalismus der Warenförmigkeit von Bildung ist es, welcher der Universalität von Bildung als Menschenrecht entgegensteht und der auch hier im Westen zur Unterdrückung von Bevölkerungsgruppen beiträgt. Erneut zeigt sich also, dass es sich lohnt, am Primat der Selbstkritik festzuhalten: Bemessen an der (Schul- und Hochschul-) *Praxis* sind wir Europäer:innen derzeit nicht in der Position, anderen von oben herab vorzugeben, was die Idee von Bildung sein könnte, auf die ein Menschenrecht besteht. Zugleich sind wir durchaus in der Lage, in einem kritischen geschichtlichen Rekurs eine emanzipatorische Orientierung an Mündigkeit zurückzugewinnen. Sowohl den anderen als auch uns selbst wäre in diesem Sinne am besten geholfen, wenn wir damit beginnen, unsere eigene Lust an Bildung im aufklärerischen Sinne als einer Bildung, die auf die Mündigkeit des Menschen zielt, wiederzuentdecken und zu verteidigen.

Literatur

- Bedorf, Thomas (2025): *Bodenlos situiert: Eine politische Phänomenologie*. Berlin: Suhrkamp.
- bildungslab* (Hg.) (2021): *Bildung – Ein postkoloniales Manifest*. Münster: Unrast.
- Boehm, Omri (2022): *Radikaler Universalismus: Jenseits von Identität*. übers. v. Michael Adrian. Berlin: Ullstein.
- Boger, Mai-Anh (2019): Wer partizipiert an wessen Bildung? Einsatzpunkte einer universalismuskritischen Bildungstheorie. In: *Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik*, 42(3), 4–10. <https://doi.org/10.31244/zep.2019.03.02>
- Castro Varela, María do Mar (2018): Imperiale Didaktiken: Unterrichten als Unterwerfungsmethode. In: Becker, T./Hawlik, R./Sertl, M. (Hg.): *Schulheft: Praxis des Unterrichtens. Theoretische Auseinandersetzungen*, 170(2), 57–71.
- Césaire, Aimé (1959): L'homme de culture et ses responsabilités. In: *Présence Africaine, nouvelle série*, 24/25, 116–122.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken: Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dhawan, Nikita (2024): *Die Aufklärung vor Europa retten: Kritische Theorien der Dekolonisierung*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Diagne, Souleymane Bachir (2013): On the Postcolonial and the Universal? In: *Rue Descartes*, 78(2), 7–18.
- Diagne, Souleymane Bachir (2024): *Universaliser*. Paris: Albin Michel.

- During, Élie/Ganjipour, Anoush (2016): Retours de l'universel. In: *Critique*, 833.
- Fanon, Frantz (2015): *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer. Wien: Turia + Kant.
- Freire, Paulo (1973): *Pädagogik der Unterdrückten: Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek: Rowohlt.
- Heydorn, Heinz-Joachim (2004): Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Kant, Immanuel (1798/2005): *Der Streit der Fakultäten*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Piero Giordanetti. Hamburg: Meiner.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2008): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. 2. Auflage. Hamburg: Junius.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960/2007): Von Mauss zu Claude Lévi-Strauss, übers. v. Bernhard Waldenfels. In: ders., *Zeichen*, hg. v. Christian Bernes. Hamburg: Meiner, 163–179.
- Messling, Markus (2019): *Universalität nach dem Universalismus: Über frankophone Literaturen der Gegenwart*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Mignolo, Walter D. (2019): *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien: Turia + Kant.
- Reynaud, Paul (1931): La colonisation est le plus grand fait de l'histoire. https://www.lemonde.fr/politique/article/2021/05/28/la-colonisation-est-le-plus-grand-fait-de-l-histoire-quand-la-france-celebrait-son-empire-lors-de-l-exposition-coloniale-de-1931_6081826_823448.html (Letzter Zugriff: 18. August 2025).
- Rolnik, Suley (2018): *Zombie Anthropophagie. Zur neoliberalen Subjektivität*. Wien: Turia + Kant.
- Sekyi-Otu, Ato (2018): *Left Universalism. Afrocentric Essays*. London/New York: Routledge.
- Sonderegger, Ruth (2019): *Vom Leben der Kritik: kritische Praktiken – und die Notwendigkeit ihrer geopolitischen Situierung*. Wien: zaglossus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Righting Wrongs: Unrecht richten*. Zürich: diaphanes.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Temple, Henri (2018): *L'appel des 80 intellectuels contre 'le décolonialisme'*. Online: <https://www.causeur.fr/appele-80-intellectuels-le-point-156649> (Letzter Zugriff: 18. August 2025).
- Tomba, Massimiliano (2019): *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Waldenfels, Bernhard (1997): Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt. In: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 66–84.
- Walzer, Michael (1990): Zwei Arten des Universalismus. In: *Babylon*, 7, 7–25.
- Yousafzai, Malala/McCormick, Patricia (2015): *Malala. Meine Geschichte*. Frankfurt/M.: Fischer.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:
<https://doi.org/10.46499/2572.3820>

Die Zwölf Memminger Bauernartikel als Gegenstand politisch-historischer Menschenrechtsbildung: Universalismus, Prozesshaftigkeit und mediale Öffentlichkeit

von Dominik Herzner

ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-0556-5383>

und Florian Köhler

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5048-4696>

Abstract

Der Beitrag erschließt die Zwölf Memminger Bauernartikel von 1525 als Quelle für die politisch-historische Menschenrechtsbildung. Er zeigt, wie anhand dieses Dokuments menschenrechtliche Ursprungsmomente erarbeitet werden können. Ausgehend von ihrer historischen Kontextualisierung als Ausdruck eines Epochenumbruchs werden die Artikelforderungen in Bezug zu fachdidaktischen Diskursen der Menschenrechtsbildung gesetzt. Im Mittelpunkt stehen didaktische Überlegungen zu universalen Geltungsansprüchen (4.1), der Prozesshaftigkeit (4.2) und der Bedeutung medialer Öffentlichkeit für die Artikulation von Freiheitsforderungen (4.3). Damit wird ein Weg vorgeschlagen, der das historische Beispiel als Lernanlass für moralische, rechtlich-politische und kommunikative Dimensionen von Menschenrechten nutzbar macht.

This paper explores the Twelve Articles of 1525 as a historical source for political and historical human rights education. It shows how this document can be used to develop an understanding of human rights origins. Based on their historical contextualization as an expression of a turning point in history, the demands of the articles are linked with subject-specific discourses on human rights education. The focus is on the didactic consideration of three approaches: the discussion of claims to universal validity (4.1), of processuality (4.2), and of the significance of media publicity for the articulation of demands for freedom (4.3). This suggests a way of using the historical example as a learning opportunity for the moral, legal-political, and communicative dimensions of human rights.

Schlagwörter: Menschenrechtsbildung, Memminger Bauern, politisch-historisches Lernen, Bauernkrieg, 1525, Menschenrechte in der politischen Bildung

Key Words: human rights education, Peasants' War, 1525, political and historical learning, political education, civic education, human rights in civic education

1. Die Zwölf Memminger Bauernartikel von 1525

Die ehemals Freie Reichsstadt Memmingen erinnert seit 2020 mit dem Titel „Stadt der Freiheitsrechte“ und der Verleihung des „Memminger Freiheitspreises“ an einen dort während der Bauernkriege 1525 beschlossenen Katalog mit zwölf Forderungen: die sog. Zwölf Artikel¹. Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier lobte diese zum Festakt des Jubiläumsjahres als „Auslöser einer Freiheitsbewegung“ (Steinmeier 2025). In dem Aufstand gegen die herrschenden Adeligen wird eine tiefgreifende gesellschaftliche Zeitenwende vom Mittelalter zur frühen Neuzeit gesehen. Die Zwölf Artikel werden als Vorläufer moderner Menschenrechtsdokumente interpretiert und gelten neben der Magna Charta als erstes Schriftdokument von Menschen- und Freiheitsrechten in Europa (vgl. Fuchs 2025).

Über die Stadtgrenzen Memmings hinaus und außerhalb schwäbischer Jubiläumspolitik entfalten die Artikel weniger Bekanntheit. Sie finden auch kaum Beachtung in der Menschenrechtsbildung. Weder sind sie in Bildungsplänen gelistet, noch greifen Schulbücher die Artikel als Gegenstand politisch-historischer Menschenrechtsbildung in nennenswertem Umfang auf.

Im Beitrag thematisieren wir, wie die Zwölf Artikel aus menschenrechtsdidaktischer Perspektive als politisch-historischer Lerngegenstand fruchtbar gemacht und wie durch eine Thematisierung des historischen Inhalts aktuelle menschenrechtspolitische Diskurse angeregt werden können. Wir zeigen also auf, wie Menschenrechte mit den Bauernartikeln ins Zentrum politisch-historischer Menschenrechtsbildung rücken und welche menschenrechtsdidaktischen Potenziale der Artikel entfaltet werden können. Nach einer allgemeinen Hinführung zur historisch-politischen Thematisierung von Menschenrechten (2) formulieren wir einen kurzen Sachüberblick über die Zwölf Artikel und ordnen sie in ihren historischen Kontext ein (3). Abschließend werden drei Ansätze vorgestellt, die den historischen Gegenstand für die Menschenrechtsbildung nutzbar machen (4).

2. Menschenrechte als historischer Gegenstand politischer Bildung

Betrachtet man Überblicksdarstellungen zur Menschenrechtsentwicklung, dann fällt das Fehlen der Memminger Bauernartikel auf. Exemplarisch kann hier das Handbuch der Menschenrechtsbildung (Benedek 2007) genannt werden, das im Anhang eine

¹ Auch bekannt als *Zwölf Artikel der Bauernschaft* oder *Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben*.

Zeittafel mit zentralen Dokumenten der Menschenrechtsgeschichte bereitstellt. Nach einer kurzen Listung religiös motivierter Texte wie dem Koran, der buddhistischen Tripitaka oder dem Neuen Testament werden für die Zeitspanne bis zum 16. Jahrhundert noch die Magna Charta (1215) und Namen von Vordenkern der Aufklärung (z. B. Hugo Grotius und John Locke) genannt. Es kann daher der Eindruck entstehen, dass sich die Menschenrechtsentwicklung in dieser Zeitspanne auf diese Dokumente oder Personen beschränken würde. Das ist aber gewiss nicht der Fall, und die Zwölf Artikel sind dafür ein wichtiger Beleg. Sie können als Lerngegenstand ergänzend in die Menschenrechtsbildung eingebunden werden.

Die Menschenrechtsbildung zeichnet sich durch vielfältige Zugänge aus – sie ist keine singuläre Praxis (vgl. Bajaj 2011: 489) und geht auch nicht in der Historischen oder Politischen Bildung auf. Es gibt aber durchaus Überschneidungspunkte mit anderen Inhalten, beispielsweise mit der Demokratiebildung. Menschenrechte sind als normative Grundlagen demokratischer Strukturen zu verstehen und sind im Umkehrschluss für ihre konsequente Umsetzung auf funktionierende demokratische Strukturen angewiesen (vgl. Fritzsche 2005: 68). Aufgrund solcher Ähnlichkeiten bleibt bisweilen offen, worin die eigene Fachlichkeit von Menschenrechtsbildung besteht. Dies zeigt sich sowohl in den deutschsprachigen Diskursen der Fachdidaktiken Geschichte und Politik als auch in Bildungsplänen.

Menschenrechte sind durch die Kultusministerkonferenz als Inhalt schulischer Bildungsarbeit definiert und vorgeschrieben (vgl. KMK 2018); ebenso tauchen sie im Orientierungsrahmen für Globale Entwicklung als verbindliche Vorgabe auf (vgl. KMK 2016). Die KMK erfüllt damit die Vorgaben der AEMR, die den unterzeichnenden Staaten einen klaren Bildungsauftrag vorgibt (vgl. Heldt 2022: 387). In den Curricula wird die Menschenrechtsbildung als fächerübergreifendes Prinzip genannt. Es fehlt dabei jedoch an klaren menschenrechtsdidaktischen Prinzipien und den curricularen Merkmalen einer eigenen Fachdisziplin (vgl. Parker 2018: 15). Verschiedene Fächer sind für die Umsetzung verantwortlich, was zu einem Kontextualisierungsproblem führt (vgl. Torrau 2024: 90). Überdies ist unklar, welches Wissen und welche Kompetenzen konkret zu Menschenrechten in welchem Fach vermittelt werden sollen. Als Beispiel für curriculare Möglichkeitsräume sei hier der bayerische Lehrplan PLUS (vgl. ISB 2014) genannt. Er schreibt für die Politische Bildung vor, dass „[Schüler und Schülerinnen] in der Auseinandersetzung mit historischen Beispielen (...) in besonderem Maße den Wert der Freiheit und der Menschenrechte [erkennen]“. Primär sind es daher in der Unterrichtspraxis die Fächer Politik und Geschichte in verschiedenen Verbänden, die sich der Menschenrechtsbildung inhaltlich annehmen.

Ein weiteres Beispiel für Überschneidungspunkte sind die Vorgaben des Europarats. Dieser widmet sich den Verbindungen zwischen den Bereichen der Politischen und der Menschenrechtsbildung (vgl. Gebauer 2022) in einer eigenen Charta und betont darin die Ähnlichkeiten in Zielsetzung und Arbeitsweisen, trotz verschiedener Schwerpunkte und Geltungsbereiche: „Ein grundlegendes Ziel jeder Politischen Bildung und Menschenrechtsbildung besteht darin, die Lernenden nicht nur mit Wissen, Verständnis und Kompetenzen auszustatten, sondern sie auch dazu zu befähigen, im Dienste der Menschenrechte, der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit in der Gesellschaft aktiv werden zu wollen“ (Europarat 2010: 10).

In der politikdidaktischen Diskussion wird Menschenrechtsbildung häufig mit anderen bildnerischen Aufträgen wie Rechts-, Friedens- und Demokratieverziehung, interkultureller Bildung, dem institutionenkundlichen Lernen (vgl. Bittlingmayer/Gerdes 2017: 175 f.), der Werteerziehung (vgl. Breit/Schiele 2000; Gloe 2015) oder dem moralischen Lernen (vgl. Reinhardt 2014) verknüpft. Eine Thematisierung als expliziter Lerngegenstand fehlt indes häufig (vgl. Heldt 2020: 141). Allgemein fehlen in der Menschenrechtsbildung eigenständige Inhalte als *delivery points* (Ahmed et al. 2020: 216), sodass sie Gefahr läuft, nur ein Anschluss an andere Bereiche zu sein (vgl. Reitz 2016: 117), ohne explizit zum Unterrichtsgegenstand zu werden. So fordert beispielsweise der bayerische LehrplanPlus für Gymnasien im Geschichtsunterricht der 8. Klassen beim Lehrplanbereich der Französischen Revolution als Kompetenzerwartung, dass Schüler:innen revolutionäre Prozesse begreifen und sich mit den Inhalten der Aufklärung auseinandersetzen. Ob Menschenrechtsforderungen und deren historischen Ursprünge im Unterricht thematisiert werden, bleibt folglich im Entscheidungsrahmen der Lehrkraft. Sie werden also nicht um ihrer selbst willen zum Lerngegenstand, sondern sind stets angebunden an bestimmte historische Ereignisse. Jerome spricht aufgrund dieser Leerstellen in der Menschenrechtsbildung von einer *knowledge blindness* (Jerome 2021: 9) und beklagt damit das Fehlen von Basis- und Fachkonzepten. In der Geschichtsdidaktik fanden Menschenrechte und ihre Entwicklung lange Zeit keine Beachtung als eigenständiger Lerngegenstand: „Ahistorizität und Überforderung scheinen für die Menschenrechtserziehung, skeptische Menschenrechtsdistanz und Selbstgenügsamkeit² für das Geschichtslernen typisch zu sein“ (Borries 2011: 21).

2 Borries stellt fest, dass im Geschichtsunterricht zwar zentrale Jahreszahlen gelernt würden, dies jedoch nicht den Ansprüchen einer nachhaltigen Menschenrechtserziehung genügen könne, wenn Menschenrechte nicht als Schwerpunkt thematisiert werden (vgl. Borries 2011: 20).

Empirische Erhebungen belegten zunächst, dass den meisten Jugendlichen und Erwachsenen wichtige Menschenrechtsdokumente und deren historischer Kontext unbekannt sind (vgl. Mihr 2004: 219–231). Spätere bildungspolitische Entwicklungen (s. o.) werden bisher noch nicht im nennenswerten Umfang in der geschichtsdidaktischen Forschung berücksichtigt. Es zeigen sich in der praktischen Umsetzung von Menschenrechtsbildung im Geschichtsunterricht drei zentrale Hürden.

Erstens setzen nicht alle föderalen Bildungspläne die Vorgaben der KMK gleichermaßen um und nennen unterschiedliche Schwerpunkte in den Fachplänen. So gibt es im Bereich der Sekundarstufe nur in Bayern und Schleswig-Holstein Längsschnitteinheiten, die explizit die historische Entwicklung und Genese der Menschenrechte thematisieren und diese in einen längeren historischen Kontext einordnen (vgl. Herzner 2026). In anderen Bundesländern sind Menschenrechte als Inhalt genannt oder in Kompetenzerwartungen inkludiert, jedoch stets an ein historisches Ereignis, wie die Französische Revolution, angebunden. Ihre Prozesshaftigkeit spiegelt sich so im Lehrplan kaum wider und Menschenrechte werden in ihrer Geschichtlichkeit dort kaum als eigener historischer Gegenstand mit lang dauernder Genese aufgenommen.³

Zweitens hegen Lehrkräfte bisweilen Vorbehalte gegenüber einer expliziten Fokussierung auf Menschenrechte. Stefanie Rinaldi konnte für Schweizer Gymnasiallehrkräfte aufzeigen, dass diese zum Teil befürchten, dass der normative Charakter der Menschenrechte zu einer unzulässigen Beeinflussung und Indoktrination führen könnte, was in ihren Augen unvereinbar mit einem neutralen Bildungsauftrag sei und das eigenständige Denken der Lernenden negativ beeinflusse (vgl. Rinaldi 2018: 258). Dies führt zu der widersprüchlichen Situation, dass zwar die Werte, die der Menschenrechtsbildung zugrunde liegen, anerkannt werden, eine explizite Thematisierung von Menschenrechten jedoch abgelehnt wird. Rinaldi erklärt dies damit, dass eine mögliche Instrumentalisierung und die beschränkte Durchsetzung von Menschenrechten Lehrkräfte abschrecken würde. Diese verpassen damit jedoch die Chance, durch einen expliziten Ansatz genau solche Problemstellungen in den Vordergrund zu rücken, mit eigenen Alltagserfahrungen zu verbinden und zu reflektieren (vgl. ebd.: 258).

Drittens fehlt der Menschenrechtsbildung im Geschichtsunterricht laut Regina Richter eine transkulturelle Perspektive. Menschenrechte sind nicht ‚westlich‘, sondern nur die dominanten Erzählungen und Narrative sind eurozentrisch (vgl. Richter 2012: 32 f.). Die Betonung einer westlichen Ideengeschichte als Ursprung für Menschen-

3 Die Betrachtung des Lehrplans erlaubt keinen Einblick in konkrete Unterrichtssituationen, in denen Menschenrechte behandelt und diskutiert werden (z. B. Torrau 2020b: 438). Es geht an dieser Stelle aber um formale Vorgaben, da diese, unserer Meinung nach, das Unterrichtsgeschehen strukturieren.

rechtsentwicklung suggeriere jedoch, dass beides identisch sei, und verschleierte dabei ausschließende Politiken, die in der Geschichte zu einer Ambivalenz von Anspruch und Wirklichkeit führten (vgl. ebd.: 40). Ein teleologischer Blick auf Menschenrechte als ungebrochene Fortschrittsgeschichte schafft eine lineare kulturhistorische Entwicklungserzählung, die eine Genealogie von antiker Philosophie zum Zeitalter der Aufklärung und der westlichen Moderne konstruiert (vgl. Bielefeldt 2007: 47), die als ‚westliche‘ Erfolgsgeschichte missverstanden werden kann.

Blickt man nur auf den Entstehungsort der Zwölf Artikel, dann kann letzterer Kritikpunkt zunächst nicht entkräftet werden. Die Artikel eignen sich aber durchaus zur Diskussion universeller Geltungsansprüche und eröffnen als Beispiel für den Kampf um die Verrechtlichung von Freiheitsrechten einen transkulturellen Zugang (4.1). Es lohnt, die Zwölf Artikel grundsätzlich in die Frage der Auswahlproblematik (vgl. van Norden 2024: 120) einzubeziehen und zu diskutieren, ob und, wenn ja, welche historischen Ereignisse herangezogen werden sollen, um die Menschenrechtsgenese exemplarisch zu thematisieren, politisch-historische Lernprozesse anzuregen (vgl. ISB 2014), und inwiefern ein Lernen über, durch und für Menschenrechte stattfindet (vgl. Heldt 2020: 390). Insbesondere der Blick auf längerfristige Tendenzen würde das Verständnis fördern, dass Menschenrechte trotz ihres universalen Geltungsanspruches über lange Zeiträume erkämpft werden mussten. Sie sind demnach, auch und gerade in ihrer rechtlichen Verankerung, keine Selbstverständlichkeit (vgl. Borries 2012: 22). Die Erschließung der Menschenrechte als eine prozesshafte Errungenschaft, die auch in der Zukunft weitergeführt werden muss, hilft Lernenden, ihre gesellschaftliche Relevanz im Alltag wertzuschätzen (vgl. Engel et al. 2016: 22 f.).

3. Die Zwölf Memminger Bauernartikel – der Aufstand des Gemeinen Mannes in der Sachanalyse

Die Zwölf Artikel reihen sich in der Zeit des Epochenumbruchs rund um das Jahr 1500 in eine Phase verschiedener Revolten und Umstürze ein (vgl. Schwerhoff 2024a: 10), die ein zunehmend laikales Selbstbewusstsein in Politik und Theologie offenbarten. Auslöser für die gewaltsamen Erhebungen, die zunächst im Züricher Grenzgebiet stattfanden (vgl. Schwerhoff 2024b: 65 f.), waren zunehmende Rechtsverstöße durch die herrschenden Adeligen. Zusätzlich wirkte die Reformation wie ein Katalysator für die Proteste, da sich Forderungen nach sozialen Veränderungen aus der Bibel ableiten und religiös argumentieren ließen (vgl. Schwerhoff 2024a: 161). Insbesondere im süddeutschen Raum sicherten die Fürststäbte ihr Herrschaft zunehmend, indem sie

Freiheitsrechte durch drakonische Strafen, willkürliche Verhaftungen, Drohungen oder Urkundenfälschungen einschränkten (vgl. Blickle 1968: 73–86).

Gegen dieses Unrecht schlossen sich 1525 verschiedene Bauerngruppen aus der Umgebung Kemptens zusammen und betrauten vorerst einen Anwalt mit der Vorbereitung einer Klageschrift (vgl. Mayenburg 2018: 213–222). Dies ist dahingehend bemerkenswert, da sie damit einen Juristen und keinen Theologen beauftragten und mit dem Gang zum Schwäbischen Bundesgericht einer auf der Grundlage des Gemeinen Rechts agierenden Gerichtsbarkeit vertrauten. Die Verhandlungen waren jedoch kompliziert und langwierig, und die Bauern verloren zunehmend das Interesse an einer juristischen Einigung (vgl. ebd.: 227). In der freien Reichsstadt Memmingen, deren Rat den eigenen Bauern kurz zuvor Zugeständnisse gemacht hatte, begründeten im März 1525 Vertreter des Baltringer Haufens, des Allgäuer Haufens und des Seeaufens die Christliche Vereinigung der Bauern. Sie gaben sich eine Bundesordnung und trugen noch im selben Monat mit den Zwölf Artikeln ihre Anliegen in die Öffentlichkeit. Um den Eindruck zu vermeiden, dass es sich dabei um Forderungen nach einer gewaltsamen Veränderung handelte, mussten sie juristisch argumentiert werden (vgl. ebd.: 232). Die Brisanz des Schriftstückes ist für heutige Lesende nicht sofort ersichtlich, zu brav und untertänig wirken die gottesfürchtigen Formulierungen (vgl. Ruszat-Ewig 2018a). Inhaltlich hatte der Text aber eine hohe gesellschaftliche Sprengkraft (vgl. Blickle 2004: 27 ff.):

Im ersten Artikel fordern die Bauern, dass sie Pfarrer selbst wählen und absetzen dürfen, was dem bis dato geltenden Grundsatz von *cuius regio, eius religio* widersprach und in das kanonische Recht eingriff, da ein allgemeines Mitwirkungsrecht der Gemeinden bei der Personalbesetzung seit der Karolingerzeit nicht mehr üblich war (vgl. Mayenburg 2018: 233). Als Hintergrund muss die teils skandalöse Seelsorge betrachtet werden, die zu einer Vernachlässigung der Gemeindegarbeit führte.

Im zweiten Artikel wird die Aufhebung und Kommunalisierung des Kleinzehnt gefordert. Dieser machte in Südbaden bis zur Hälfte der Einkünfte der Feudalherren aus und hätte damit starke finanzielle Auswirkungen auf diese gehabt (vgl. Blickle 2004: 27 ff.). Während der Kornzehnt wieder den Pfarrern zugeführt hätte werden sollen (die nach Art. 1 die Gemeinde selbst wählen sollte), wäre der weltliche Teil komplett entfallen. Damit sollte der Tendenz entgegengewirkt werden, dass Zehntherren in den Jahren zuvor die Abgaben auf immer mehr Produkte ausgedehnt hatten (vgl. Mayenburg 2018: 237).

Der dritte Artikel fordert die Aufhebung der Leibeigenschaft. Diese lässt sich begrifflich nicht genau fassen, zu unterschiedlich war sie in ihrer Ausprägung. Es ist

beispielsweise umstritten, ob viel zitierte Lehensherrenrechte wie das *ius primae noctis* geltend gemacht wurden (vgl. Claasen 2007: 151); nichtsdestotrotz war die örtliche Bindung an Grund- und Leibherren eine massive Einschränkung individueller Freiheit, die entsprechend kritisiert wurde (vgl. Blickle 1998: 55). Wenn man weitere Textdokumente aus der Zeit in Betracht zieht und zusammenfasst, lässt sich schlussfolgern, dass die Leibeigenschaft den größten Konfliktstoff lieferte (vgl. Blickle 2004: 39) und Ausprägungen wie die Schollenbindung, Heiratsverbote oder die Todfallabgabe angeprangert wurden (vgl. Mayenburg 2018: 240 f.).

Radikale Forderungen finden sich auch in den weiteren Ausführungen, wie dem Anspruch, Wildbret, Geflügel und Fisch zu jagen. So wird im vierten Artikel das aus der Schöpfungsgeschichte entnommene Recht über die Tiere auf Erden auf die bürgerlichen Gemeinden bezogen und damit den herrschenden Adeligen die Beweislast für entgegenstehende Eigentums- und Nutzungsrechte auferlegt (vgl. ebd.: 243).

Die Forderungen der Bauern sind keineswegs komplett neuartig oder gar revolutionär. Vielfach wünschen sie sich eine Rückkehr zu geltenden Rechtsnormen, die gebrochen worden waren, also eine Art *Reset*, bei dem gewachsene Ungerechtigkeiten beseitigt und alte Sicherheiten wiederhergestellt werden sollten. Exemplarisch wird dies am Artikel 5 deutlich, in dem die eigenmächtige Zueignung von Wald durch die Herren kritisiert wird. Sämtliches Gehölz, das nicht durch Kauf erworben wurde, sollte demnach wieder an die Bauern zurückgegeben werden (vgl. ebd.: 245). In die gleiche Richtung geht der zehnte Artikel, der eine Rückgabe von unrechtmäßig angelegten Äckern und Wiesen in Gemeindehand fordert.

Eine andere Kategorie von Forderungen betrifft die Zinszahlungen, die gemäß dem Vortrag im 8. Artikel unverhältnismäßig hoch geworden waren und nun durch vertrauenswürdige Personen neu geschätzt werden sollten (vgl. ebd.: 249). Mehr Objektivität ist auch das Motiv im neunten Artikel, der als Grundlage eines Strafurteils einen konkreten Tatvorwurf postuliert und nicht richterliche Willkür, sodass eine berechenbare, formalisierte Handhabung des Strafrechts gewährleistet wird (vgl. ebd.: 253).

Die Bauernartikel können in Summe als Verhandlungsangebot interpretiert werden. Immer wieder schränken die Bauern ihre eigenen Forderungen ein und fordern theologische Gegenargumente (vgl. Artikel 12). So wird das prinzipielle Herrschaftssystem nicht in Frage gestellt, und auch bei den Besitzverhältnissen wird immer wieder darauf verwiesen, dass sie bei bestehenden Kaufverträgen auf Ansprüche verzichten. Sie wollen also keineswegs einen unrealistischen Gottesstaat propagieren oder zu einer alten mündlichen Rechtsauffassung zurückkehren, sondern ihre Lebensverhältnisse auf eine „vertraglich begründete, schriftlich fixierte, berechenbare und gerechte Grund-

lage“ (ebd.: 260) stellen. Die Zwölf Artikel lassen sich damit in einen langen (kämpferischen) Prozess der Menschenrechtsgenese einordnen (4.2). Das Revolutionäre in den Zwölf Artikeln liegt in der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen Individuum und Staat (4.3), bei der universale Rechte für die Gruppe der Bauern eingefordert werden (4.1).

4. Menschenrechtsdidaktische Überlegungen

Die Freiheitsforderungen in den Zwölf Artikeln lassen sich mit den drei Dimensionen (moralisch, rechtlich, politisch) der Menschenrechte nach Lohmann (1998) verknüpfen. Wir wollen erstens aufzeigen, dass an dem historischen Beispiel eine universale, moralische Perspektive auf Menschenrechte diskutiert werden kann, indem die Zwölf Artikel im Kontext der Reformation eine universelle Gültigkeit bestimmter Rechte und Ansprüche formulieren (4.1). Zweitens kann die politische Konflikthaftigkeit von Menschenrechten herausgestellt werden. Die Zwölf Artikel sind ein Beispiel für den realpolitischen Aushandlungsprozess, der sich an Unrechtserfahrungen anschließt und die rechtliche und politische Institutionalisierung moralischer Ansprüche immer schon begleitet (4.2). Drittens kann das Verständnis dieser Prozesshaftigkeit mit dem Aspekt der Medialisierung von Menschenrechten erweitert werden. Die damals neue Kulturtechnik des Buchdrucks spielte eine zentrale Rolle bei der Verbreitung der Zwölf Artikel. Mediale Innovationen werden somit als Teil des Aushandlungsprozesses herausgehoben (4.3).

4.1 MIT DEN ZWÖLF ARTIKELN UNIVERSALITÄT REFLEKTIEREN

Menschenrechte sind kein beliebiges Set von Normen und Werten, sie erheben einen universalen Anspruch als unveräußerliche Rechte, die für alle Menschen gelten (vgl. Bielefeldt 2022: 76). Die damit verbundenen Konzepte von Menschenwürde, Gleichheit oder Freiheit können jedoch nicht losgelöst vom historischen Kontext, vom Entstehungsraum, der Sprache oder der Kultur betrachtet werden. Der Diskurs über Menschenrechte evoziert daher immer wieder Kritik (vgl. Beitz 2011: 198). Fritzsche unterteilt sie in folgende Punkte: (1) generalisierter Ohnmachtsverdacht, (2) ideologischer Charakter und (3) problematischer universeller Geltungsanspruch, (4) Eindimensionalität der Menschenrechte sowie (5) Vernachlässigung von Menschenpflichten (vgl. Fritzsche 2009: 43 f.). Was die Problematik des universalen Geltungsanspruchs angeht, so ist der Kritik entgegenzuhalten, dass zentrale Anliegen wie die körperliche Unversehrtheit, ausreichende Ernährung oder, in gradueller Abstufung, die

Bedeutung von persönlichen Freiheiten in allen Kulturen Relevanz entfalten (vgl. Beitz 2011: 204). Es lohnt also, einen universalen Anspruch von der Umsetzung zu unterscheiden und diese kritisch zu hinterfragen.

Mit dem historischen Beispiel der Zwölf Artikel lassen sich Geltungsansprüche diskutieren und als zentrale Einsicht auf andere Kontexte anwenden. Lernende können so Menschenrechte als einen Schlüsselbegriff kennenlernen, mit dem lebenswichtige Probleme unserer Zeit erfasst werden können (vgl. Hilligen 1985: 32). Als Lernziel kann das Streben nach Freiheit als anthropologische Konstante und die Universalität der Forderungen selbst reflektiert werden. Die den Bauernkriegen vorangegangene Unterdrückung der Bauernschaft und die Verletzung ihrer Integrität als eine anthropologische Grunderfahrung (vgl. Weyers 2016: 50) kann mit aktuellen Menschenrechtsverletzungen in Bezug gesetzt werden. Die historische Perspektive auf die Bedingtheit von Universalitätsbegründungen zeigt, dass das Streben nach allgemeinen Rechten und Freiheiten einer Kontinuität unterliegt: Menschen formulieren zu unterschiedlichen Zeitpunkten mit unterschiedlich kulturell geprägten Begründungszusammenhängen Ansprüche auf individuelle Rechte und Freiheiten.

Als sich im März 1525 in Memmingen die Vertreter verschiedener Haufen trafen, werden sie jedoch kaum einen universellen und allgemeingültigen Anspruch von Menschenrechten mitgedacht haben, und es ist fraglich, wen die Bauernschaft in ihre Forderungen einbezieht. Die Bauernschaft argumentierte primär für ihren eigenen Stand und forderte nicht grundlegende Rechte für alle Menschen. Nicht die Inhalte per se sind demnach universell, sondern die Lesart kann als solche interpretiert werden. Der universelle Anspruch von Rechten kann als eine soziale Konstruktion begriffen werden, die immer wieder veränderbar ist und politisch ausgehandelt werden muss und die erst durch eine Institutionalisierung verankert wird. Die Zwölf Artikel können exemplarisch aufzeigen, worin der universelle Geltungsanspruch menschenrechtspolitischer Dokumente besteht.

Besonders deutlich wird dies in der Argumentation gegen die Leibeigenschaft im dritten Artikel: „angesichts, dass uns Christus alle mit seinem kostbaren vergossenen Blut erlöst und erkauft hat, den Hirten gleichwohl als den Höchsten, keinen ausgenommen. Darum findet sich in der Schrift, dass wir frei seien und sein wollen.“⁴ Diese Begründung der Bauern veranschaulicht Aspekte, die den Menschenrechtsdiskurs fortlaufend prägen. Sie berufen sich auf eine göttlich gewollte Seinsordnung und damit auf die höchste Ebene des damaligen Verständnisses von Recht und Unrecht.

⁴ Vgl. den Text in einfacher Sprache im Anhang, S. 81

Das Problem dieser Argumentation zeigt sich bereits in den kritischen Repliken Luthers⁵ oder Melancthons⁶, in denen sie den aufständischen Frevel vorwarfen: Das Gegenüber wird sich erst dann verpflichtet fühlen, die Forderungen zu berücksichtigen, wenn es das religiöse Deutungssystem (der Bauern) teilt (vgl. Pollmann 2022: 82), was bereits innerhalb der reformatorischen Bewegung schon nicht mehr der Fall war. Dennoch zeigt sich hier die *Prämisse generischer Mitgliedschaft* aller Menschen zum Rechtsträgerkreis, die Pollmann (vgl. ebd.: 92 ff.) aus einer Vielzahl möglicher Begründungsansätze der Menschenrechte synthetisiert. Allein durch das – wie auch immer gedeutete – Menschsein wird das Individuum zum Träger der Menschenrechte. Jesus hat nach dem Verständnis der Bauern nicht nur ihren Stand, sondern jedes der Menschheit zugehörige Individuum mit seinem Sühnetod erlöst, unabhängig von z. B. sozialen Merkmalen. Mit dieser generischen Mitgliedschaft verbinden die Bauern auch ein „*Axiom der Gleichheit*“ (ebd.: 97), denn mit der generischen Mitgliedschaft gelten auch die damit verbundenen Rechte für alle, ohne Abstufungen oder Hierarchien. Bezüglich des Menschenrechts auf Freiheit von der Leibeigenschaft dürfen also keine Unterscheidungen vorgenommen werden. Das Recht gilt für alle gleich, den Hirten und den Höchsten. Im Rahmen der Menschenrechtsbildung kann hier exemplarisch das *Postulat generischer Gleichheit* verdeutlicht werden, das nach Pollmann (vgl. ebd.: 79 ff.) aus der *Prämisse generischer Mitgliedschaft* zum Rechtsträgerkreis der Menschheit und dem *Axiom der Gleichheit* des gemeinsamen Rechtsstatus entsteht und heute untrennbar mit einer zeitgemäßen Theorie der Menschenrechte verbunden ist.

Eine weitere Lerngelegenheit stellt der Vergleich mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) dar. Man kann diskutieren, warum theologische Begründungen der Menschenrechte heute entfallen bzw. keine hinreichende, allgemeine Überzeugungskraft mehr entfalten. Pollmann argumentiert, dass die Anerkennung der Gleichheit als eine „konzeptionell unhintergehbare, nicht aber grundsätzlich zwingende“ (ebd.: 104) Entscheidung eine Voraussetzung der Anerkennung von Menschenrechten für alle Menschen darstellt. Erst dadurch wird der Anspruch auf Menschenrechte verbindlich, weshalb auf eine Letztbegründung verzichtet werden kann: „Die Idee gleicher Menschenrechte ergibt sich vielmehr umgekehrt aus der – im positiven Sinn – desillusionierten Einsicht, dass es in Menschenrechtsfragen gerade **keine** höhere Autorität als die Menschen gibt“ (ebd.: 105; Hervorh. i.O.).

5 Nachzulesen unter: luther-ermahnung-zum-frieden-auf-die-zwoelf-artikel-der-bauernschaft-in-schwaben.pdf (Letzter Zugriff: 15. September 2025).

6 Nachzulesen unter: melancthon-schrift-wider-die-12-artikel-der-bauernschaft-1525.pdf (Letzter Zugriff: 15. September 2025).

Die Zwölf Artikel verdeutlichen exemplarisch, wie vermeintliche Partikularinteressen menschenrechtspolitisch gedeutet werden können, wenn sie auf Grund- und Freiheitsrechten basieren. An ihnen kann gezeigt werden, wie individuelle Ansprüche auf grundlegende Rechte politisch transferiert und damit gesellschaftlich bedeutsam und ggf. universal werden. Bildnerisch lohnend ist die offene Analyse, welche Gemeinsamkeiten sich zwischen den Forderungen der Zwölf Artikel und der humanistischen Fundierung heutiger Menschenrechte ausmachen lassen. Inkludieren die Verfasser in ihren für sie moralisch prägenden religiösen Überzeugungen wirklich alle Menschen? Oder geht es nur um die Relativierung von Standesunterschieden? Steckt in dem Beharren der Verfasser auf einem sicheren Rechtsrahmen und auf nachvollziehbaren Begründungen von Besitzverhältnissen (vgl. Art. 8, 9, 10) eine ähnliche Hochschätzung individueller Selbstbestimmung wie in aktuellen Menschenrechtskatalogen? Oder ist die Argumentation mit universalen Ansprüchen reine Taktik in einer politischen Auseinandersetzung?

Es kann herausgearbeitet werden, dass die Zwölf Artikel zwar keine kodifizierten Menschenrechte sind, sich in ihrem Kontext aber als Entwicklungsstadium, in dem bereits Ursprungsmomente angelegt sind, lesen lassen. Ein Argument hierzu könnte lauten, dass die Bauern bereits aus einem Selbstverständnis menschlicher Würde heraus argumentieren, wenn sie in letzter Instanz Regelungen selbst entscheiden (z. B. Art. 1: Einsetzung der Pfarrer) oder zumindest von Urteilen begründet überzeugt werden wollen (z. B. Art. 5: Besitzverhältnisse) (vgl. Lohmann 2010: 42). Dagegen ließe sich anführen, dass sie – wie der nächste Abschnitt zeigen wird – mitnichten absolute Freiheiten oder die Abschaffung der absolutistischen Herrschaftsform fordern und Entscheidungen, Besitzrechte oder Strafen zwar nachvollziehen, sie aber nicht unbedingt selbst bestimmen wollen.

4.2 DIE GENESE VON MENSCHENRECHTEN ALS AUSHANDLUNGSPROZESS

Die Zwölf Artikel deuten auf eklatante Unsicherheiten für Bauern und Gemeinden wie Enteignungen des Grundbesitzes (Art. 10), willkürliche Strafen (Art. 9) und der Festsetzung der Frondienste und Abgaben (Art. 7 & 8) hin. Auch die Grundversorgung mit Holz und Wild wird in den Artikeln angestrebt (Art. 5 & 4). Besonders sticht die Abmilderung der Leibeigenschaft hervor (Art. 3). Ein didaktischer Mehrwert liegt im Nachvollzug der Entstehung von Rechtsforderungen, die sich gegen solche Unterdrückung wehren. Lernende können die Notsituation der Bauern durch historische Quellenarbeit, Graphic Novels (vgl. Camagni 2024) oder überarbeitete Texte von

Zeitzeugen nachvollziehen.⁷ Für die Menschenrechtsbildung sind die Perspektiven relevant, die das einzelne Individuum mit seinen Ansprüchen in den Vordergrund rücken. Die Subjektgeschichte muss die Frage fokussieren, wie es war, in dieser Zeit zu leben, und welche Gefühle zur Genese von politischen Menschenrechtsforderungen führten (vgl. Roper 2024: 17). Mithilfe eines Perspektivwechsels (vgl. Reinhardt 2022: 20) können die Menschenrechtsverletzungen am Beispiel der Bauern erkannt und Verbindungen zu aktuellen Menschenrechtsfragen hergestellt werden. Menschenrechte werden dadurch nicht als idealistisch-normativ gesetzte Ansprüche, sondern aus Sicht der Betroffenen als Kritik an bestehenden Verhältnissen, als begründetes Sicherheitsbedürfnis und als konfrontatives Einklagen ihrer unveräußerlichen Rechte erarbeitet. Vom anschaulichen historischen Beispiel im Kleinen kann die Frage nach der weltpolitischen Genese der AEMR vertieft werden.

Durch eine historisch-kontextuelle Parallelisierung können Ähnlichkeiten im Rechtsverständnis erarbeitet werden. Die Zwölf Artikel formulieren ein Streben nach liberalen Abwehrrechten bzw. negativen Freiheitsrechten, die im passiven Sinn als Rechte auf Sicherheit die Bauern vor den Übergriffen der Obrigkeit schützen sollen (Artikel 3). In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte finden sich Ähnlichkeiten bei den Schutzrechten vor Sklaverei und Leibeigenschaft (Artikel 4), Strafe (Artikel 5) oder der Rechtssicherheit (Artikel 6). Die Bauernschaft fordert eine Achtungs-, und Schutzfunktion ihrer individuellen Freiheiten, so dass sich daraus eine politische Gewährleistungspflicht ergibt. Damit offenbart sich die politische Dimension der Zwölf Artikel, denn sie sind eine öffentliche Artikulation von Unrechtserfahrungen (vgl. Bielefeldt 2006) und führen zu politischen Auseinandersetzungen über Unterdrückung, Demütigung und staatliche Willkür. Menschenrechtstheoretisch geht es damit um das Verhältnis von Staat bzw. Obrigkeit und Individuum: Grund- und Menschenrechte schaffen die Möglichkeit, verletzte Rechte gegenüber dem Staat, der sie schützen soll, einzuklagen. Das Dokument der Bauernartikel kann menschenrechtsdidaktisch demnach als *living instrument* (Krennerich/Gandenberger 2014: 5) verstanden werden, das ein immer schon angelegtes Transformationspotential von Freiheits- und Menschenrechtsforderungen offenbart und aufzeigt, dass Menschenrechte stetig situativ ausgehandelt werden müssen (vgl. Torrau 2025: 232). Die Bauernartikel als Gegenstand der Menschenrechtsbildung erlauben so einen Einblick in die Genese von Menschenrechten, und Lernende erkennen die Veränderbarkeit von Rechtsnormen und Kontexten, in denen Rechte wirken. Sie begreifen, dass sie als Individuen oder in

⁷ Z. B. die aufwendigen Nachbereitungen zu Schappeler, Bürgern, Bauern oder Stadträten von Memmingen durch den Historischen Verein Memmingen, die derzeit vor Ort ausgestellt sind.

Gruppen die Welt gestalten können und erlangen die sozialwissenschaftliche Einsicht, dass sie als menschliche Wesen nicht determiniert sind. Dazu müssen jedoch die dahinter liegenden Aushandlungskonflikte zwischen Individuum und Staat offengelegt werden:

Die Forschung geht mit hoher Wahrscheinlichkeit davon aus, dass Sebastian Lotzer, Kürschner und Laientheologe, das Schriftstück mitgeprägt hat (vgl. Ruszat-Ewig 2018b). Die Mehrheit der Bauernvertreter hatte keinen theologischen oder anderen akademischen Hintergrund, sie waren allesamt Mitglieder des untersten Standes und, wie Peter Blickle sie charakterisiert, „gemeine Männer“ (vgl. Blickle 1998: 41 ff.). Es lässt sich daraus ableiten, dass die Genese von Freiheitsrechten in der Phase der Bauernkriege keine *top down*-Bewegung ist, bei der Staatstheoretiker bzw. Politiker (z. B. Thomas Jefferson) oder Philosophen (z. B. John Locke) Rechte verkünden, sondern dass sie inwendig von jedem Individuum erstrebt werden und sie aus dem Volk heraus stammen – im Sinne ihrer *bottom up*-Komponente.

Es bietet sich an, mit Lernenden die frühneuzeitliche Gesellschaftsstruktur mit ihrer klaren Vorstellung von Rechten und Pflichten der unterschiedlichen Stände, von Herrschaftslegitimation und einem prä-humanistischem Menschenbild, mit heutigen Gesellschaftsstrukturen zu vergleichen. Die Bauernforderungen machen deutlich, dass auch in Europa, der vermeintlichen Wiege der Menschenrechte, diese Konflikte ausgetragen wurden und werden. Universale Rechte einzelner Personen stehen immer schon in einem Konflikt mit etablierten gesellschaftlichen Strukturen. Methodisch kann dies beispielsweise in Form eines Gedankenspiels nach Pollmann (2022: 71, 269) nachvollzogen werden: Er nutzt das Szenario einer Neugründung bzw. ursprünglichen Konstruktion politischer Macht, in der Menschenrechte automatisch als konstitutionelle Vorbehalte zum Tragen kämen, um die Idee der Menschenrechte als vorstaatlich, aber nicht vorpolitisch zu erklären. Sie muss demnach politisch gefasst, erkämpft bzw. verteidigt werden. Auch wenn die Zwölf Artikel letztendlich nicht oder nur teilweise⁸ erfolgreich waren, können sie – wie die französische oder die nordamerikanischen Rechteerklärungen des 18. Jahrhunderts – intendierter Ausgangspunkt für eine Konstitution verfassungsrechtlicher Schranken (vgl. Pollmann 2022: 71) gelesen werden. Sie sind ein niedergeschriebenes Zeugnis einer Neuaushandlung öffentlicher Machtverhältnisse. Sie können ebenso wie die Beispiele des 18. Jahrhunderts retrospektiv als eine „Erinnerung an einen Verfassungsauftrag verstanden werden“ (ebd.: 71).

8 Als Dokumente, die einige der Forderungen aus den Zwölf Artikeln aufgreifen, können der Vertrag von Weingarten 1525 oder der Vertrag von Memmingen 1526 zwischen dem Fürststift Kempten und seinen Untertanen genannt werden.

Pollmann rekurriert auf das 18. Jh., um die politischen Kämpfe eben nicht nur um Inklusion, sondern auch um Gleichstellung zu verdeutlichen: „Somit ist festzustellen, dass sich der Gleichheitsgedanke auch innerhalb des Menschenrechtsdiskurses erst noch gegen traditionelle und historisch beharrliche Formen faktischer Ungleichbehandlung durchsetzen musste“ (Pollmann 2022: 101). Hier zeigen sich Verbindungen zur Frage von universellen Geltungsansprüchen (4.1). Ob die Gleichheitsvorstellungen im 3. Artikel praxistauglich gewesen wären, oder ob es wie bei den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts dennoch zur Ausgrenzung von nicht weißen oder nicht christlichen Menschen gekommen wäre (vgl. ebd.: 101), lässt sich nicht abschließend sagen, wohl aber in Gedankenexperimenten diskutieren. Die Zwölf Artikel können mit Blick auf ihre Historizität zeigen, dass Menschenrechte keine fertige Rechtsphilosophie, sondern einen immer schon in der Geschichte des Menschen veranlagten und damit fortdauernden Kampf um ihren Inhalt, ihre Institutionalisierung und ihre Auslegung darstellen.⁹

4.3 MEDIALE ÖFFENTLICHKEIT ALS AUSHANDLUNGSRAUM VON MENSCHENRECHTSFORDERUNGEN

Publizistisch gesehen waren die Forderungen der Allgäuer Bauern ein großer Erfolg. Dieser ist vor allem auf die mediale Revolution des Buchdrucks zurückzuführen, der somit eine zentrale Rolle in der Prozesshaftigkeit der Zwölf Artikel einnimmt. So erreichte die Flugschrift mit einer Auflage von 25.000 Stück eine für die damalige Zeit gewaltige Reichweite, die zudem in rasanter Geschwindigkeit reproduziert wurde (vgl. Kaufmann 2024: 146 f.). Die Bauern und Aufständischen hatten vielerorts mit den Zwölf Artikeln eine Grundlage, um regionale und lokal spezifische Forderungen einzubinden oder diese zu erweitern (vgl. ebd.: 159). Das Memminger Dokument war Inspirationsquelle für den Kampf vieler weiterer regionaler Bauernhaufen.

Gleichzeitig erhielt die Bauernschaft durch den Text öffentliche Sichtbarkeit, sodass trotz regionaler und sozialer Unterschiede innerhalb der Bauerngruppe eine Art gemeinsame Identität in Abgrenzung zu den anderen Schichten der Ständegesellschaft entstand. Durch die Publikation einer Schrift, die dem eigenen Vernehmen nach von den Bauern ausgeht und ohne expliziten Autor oder Verweis auf Memmingen bleibt, beginnt die Bauernschaft „quasi als Entität zu existieren“ (Kaufmann 2024: 151, 154). Die Bauern konstituierten sich als genuine gesellschaftliche Gruppe, die gesellschaft-

⁹ Siehe dazu auch Mahlmann in diesem Heft.

liche Probleme identifiziert und als interessengeleitetes Netzwerk auf Veränderungen oder Einfluss auf Entscheidungen ausgerichtet war und die ihren Protest medial verbreiteten und rezipieren ließ (vgl. Miethe/Roth 2016: 20; Pfister 2019: 181). Bei gleichzeitiger Sichtbarkeit wahrten die Veröffentlichenden jedoch häufig die Anonymität der Verfasser, da diese sonst riskierten, bei den Herrschenden in Ungnade zu fallen. In München wurden die Flugschriften beispielsweise durch Herzog Wilhelm verboten (vgl. Kaufmann 2024: 152).

Dass die Bauern ihre Anliegen in eine mediatisierte Form brachten, lässt sich als ein konkretes Beispiel der öffentlichen Aushandlung von Menschenrechtsideen verstehen. Sie versuchten, durch die Plattformisierung (vgl. Habermas 2022: 56) ihrer Anliegen, diese nicht nur sichtbar zu machen, sondern der Gegenseite durch die öffentliche Anprangerung moralische und argumentative Grundlagen zu entziehen. Hier lassen sich Bezüge zu prozesshaften Merkmalen der Menschenrechtsentwicklung herstellen, etwa zum argumentativen Handeln. Risse, Jetschke und Schmitz beschreiben dies als einen Aushandlungsprozess über Menschenrechte, in dem Akteure „die impliziten Geltungsansprüche [kausaler und normativer Statements] hinterfragen, [...] und daß sie einen kommunikativen Konsens suchen über das Verständnis der Handlungssituation ebenso wie über die Rechtfertigung der handlungsleitenden Prinzipien und Normen“ (2002: 22 f.).

Im Text der Zwölf Artikel lassen sich verschiedene Beispiele finden, die bisherige Geltungsansprüche hinterfragen. Mithilfe der reformatorischen Lehre schlugen die Bauern Neuinterpretationen handlungsleitender Prinzipien und Normen vor. Sie fordern mehrfach, man möge ihnen mit Bezug auf die Heilige Schrift nachweisen, dass sie im Unrecht seien (vgl. Artikel 12). Vor diesem Hintergrund können auch Merkmale verständigungsorientierten Handelns erarbeitet werden, da eine Bereitschaft deutlich wird, die Artikel „zur Disposition zu stellen und sich vom ‚besseren Argument‘ überzeugen zu lassen“ (Risse et al. 2002: 22).

Wichtig ist dabei, dass die Zwölf Artikel nicht als gerichtliches Dokument oder briefliches Beschwerdeschreiben, sondern als Flugblatt vorliegen. In der Entscheidung der Aufständischen, ihre Forderungen öffentlich zu machen, lässt sich eine zentrale Skepsis gegenüber den beiden genannten Handlungsformen erkennen: In der Regel werden Menschenrechte nicht mit der Macht des besseren Arguments erkämpft (vgl. ebd.: 23), denn Diktatoren oder Kriegsverbrecher lassen sich gewöhnlich nicht zur Anerkennung von Grundrechten überzeugen. So mussten auch die Bauern davon ausgehen, dass ihr Mangel an Machtmitteln, aber auch die Logik des Ständesystems gegen einen Dialog auf Augenhöhe sprachen, zumal juristische Bemühungen bereits

gescheitert waren. Durch die Herstellung einer Öffentlichkeit für Ihre Forderungen waren sie darauf weniger angewiesen.

Die Verbreitung einer Flugschrift diente dann dem, was Risse, Jetchke und Schmitz (2002: 22) mit Bezug auf Menschenrechtsprozesse als die Entfaltung von politischem und moralischem Druck und innenpolitischer Mobilisierung beschreiben, die dazu führt, dass Gruppen, die in einer benachteiligten Macht- und Sprechsituation sind, dennoch einen Wandel bewirken können. Die Bauern sorgten dafür, dass der Diskurs in einem öffentlichen Raum stattfand und mussten so die Verständigungsbereitschaft als Handlungsorientierung aller Akteure nicht voraussetzen (vgl. ebd.: 24). Die Argumente sollten sowohl auf die „Öffentlichkeit Eindruck machen“ als auch „von der Richtigkeit der eigenen Argumentation überzeugen“, indem die Bauern der Handlungslogik verständigungsorientierter Kommunikation folgten (vgl. ebd.).

Die Bauern versuchten, eine moralische Bewusstseinsbildung anzustoßen (vgl. ebd.: 25). Die Obrigkeit wurde in der Argumentation zwar nicht abseits einer zivilisierten Gemeinschaft, aber zumindest auf Abwegen von der christlichen Lehre verortet. Die öffentliche Sichtbarkeit zwang die Obrigkeit, sich zu den beschriebenen Missständen und Forderungen auf irgendeine Weise zu verhalten. Beim Beispiel der Leibeigenschaft hätten sich die Adelligen entweder der Argumentation gegenüber offen zeigen oder die Ungleichheit rechtfertigen müssen. Pollmann (2022: 103) argumentiert demokratietheoretisch, dass eine derartige Rechtfertigung in einem offenen Diskurs in den seltensten Fällen lange aufrechterhalten werden kann: „Der Gedanke, eine willkürliche Ungleichbehandlung sei gerechtfertigt, wird sich überhaupt nur so lange halten können, wie diejenigen, zu deren Ungunsten diese Ungleichbehandlung ausfällt, keine ‚Stimme‘ in diesem Diskurs haben.“ Eine Stimme erhielt die Bauernschaft durch die mediale Verbreitung ihrer Forderungen. Die Flugblätter der damaligen Zeit waren ein günstig verfügbares, leicht skalierbares Medium und setzten mit eingängigen Bildern und deutscher Volkssprache auf Meinungsbildung und Polarisierung (vgl. Rückert: 2023).

Didaktisch können die menschenrechtsrelevanten Aspekte dieser medialen Verbreitung durch einen Gegenwartsbezug erweitert werden. Sprechersubjekte können sich heute unter Hashtags als soziale Bewegungen konstituieren und so Resonanzräume schaffen, die Mobilisierung und Agenda-Setting fördern (vgl. Freelon et al. 2016). Als Beispiel können die Aufstände des Arabischen Frühling im Jahr 2011 (vgl. Asseburg 2011: 6) gelten. Dort veränderte sich durch die digitale Vernetzung und Plattformisierung die öffentliche Wahrnehmung entscheidend. Die Innovation von Social Media trug maßgeblich dazu bei, dass die öffentliche Debatte unter arabischen Jugendlichen

von Blogs, Facebook und Twitter mitbestimmt wurde, wenngleich sie nicht zu einem Erfolg der Demokratiebewegungen führte. Es geht im Vergleich auch weniger um die technische Möglichkeit, Texte zu reproduzieren, sondern vielmehr darum aufzuzeigen, dass Medien als Träger menschenrechtlicher Ideen fungieren, weil sie in sozialen Kontexten diskutiert, ausgehandelt und kritisiert werden können. Erst durch die Verbreitung und Öffentlichkeit werden Menschenrechtsideen mit Bedeutung versehen, weil sie Akteure zur Positionierung zwingen. Menschenrechtsbewegungen nutzen fortwährend medienwirksame Strategien, um Aufmerksamkeit zu erzeugen, denn mediale Sichtbarkeit ist ein wichtiger Faktor für das Gelingen von Protest: „Eine Bewegung, über die nicht berichtet wird, findet nicht statt“ (Raschke 1985: 343).

Die Analogiebildung ist vor allem für das Historische Lernen interessant: Sie erlaubt als Gegenwartsbezug (vgl. Bergmann 2012) eine Orientierung in Zeit und Raum, hilft, Menschenrechtsentwicklung in einen langen Zeitkontext einzuordnen und zeigt, dass die Artikulation von Menschenrechtsideen als öffentlicher Diskurs immer schon Teil von deren historischer Genese war. Sie verdeutlicht den langen Zeitraum, der nötig ist, um politische Prozesse anzustoßen und umzusetzen. Das Vergleichen ist hierbei ein niedrigschwelliger Lernprozess, der hilft, Zeitdimensionen zu erfassen und die Entwicklung von Menschenrechten multiperspektivisch mit gegenwärtigen Protestformen zu verknüpfen. So kann ein historischer Längsschnitt des politischen Kampfes in der Menschenrechtsentwicklung aufgezeigt werden, wenn Lernende Gemeinsamkeiten und Unterschiede erarbeiten (vgl. Schlutow 2022: 329).

Die Veröffentlichung der Zwölf Artikel ist eine öffentliche Dokumentation von erfahrenen bzw. systematischen Missständen. Daher können auch Möglichkeiten entdeckt und diskutiert werden, wie vergleichbare Dokumentationen heute funktionieren. Dies kann mit Lernenden an Beispielen wie dem Amnesty International Evidence Lab (citizenevidence 2025) erkundet werden. Oder anhand von spontan entwickelten analogen und digitalen Dokumentationen, wie sie beispielsweise im Rahmen der Ermordung George Floyd's entstanden. Weitergedacht können Lernende erkennen, wo Dokumentationen zugänglich sind und wie sie als Bürger:innen im Netz (z. B. in Ausübung ihrer Zivilcourage) Medien kritisch beurteilen oder durch eine aktive Verbreitung und Weiterleitung selbst beeinflussen können. Denn wer Medien nutzt, um Rechte und Ansprüche geltend zu machen, trifft keine neutrale Trägerentscheidung, sondern definiert die Reichweite, Adressierbarkeit und Beschlussfähigkeit seines Anliegen entscheidend mit.

Daran anknüpfend lassen sich am historischen Beispiel einige Risiken öffentlicher Menschenrechtskommunikation diskutieren. Die Artikulation ihrer Freiheitsideen

hatte zwar emanzipatorischen Charakter, auf selbigem Wege machten sich die Bauern aber auch angreifbar (vgl. Kap. 4.2). Dies zeigt sich auch bei modernen, digitalen Menschenrechtsforderungen. Die Hashtags #metoo oder #blacklivesmatter schufen Sichtbarkeit und konstituierende Momente sozialer Bewegungen, waren jedoch auch verbunden mit *victim shaming* oder rassistisch-relativierenden Gegenbewegungen (z. B. #alllivesmatter). Öffentliche Zeichen oder Slogans haben sowohl in ihrer digitalen Form (vgl. Torrau 2020) als auch als künstlerische Narrativierungen, wie im Falle von Graffiti als analoges Zeichen (vgl. Torrau 2024), eine wichtige Funktion in der Aushandlung von Menschenrechtsideen. Die Verbreitung der Zwölf Artikel als ‚Flyer‘ bietet hier eine historische Vergleichsmöglichkeit.

5. Die Zwölf Artikel als historischer Lerngegenstand politischer Menschenrechtsbildung

Es gab immer wieder Versuche, die Aufstände der Bauernschaft durch eine ideologische Geschichtsschreibung im kulturellen Gedächtnis zu implementieren. Während in der Zeit des Nationalsozialismus eine Deutung reformatorischer Bewegungen als Volksrevolution re-konstruiert wurde (vgl. Müller 2004: 141), fand in der frühen DDR eine marxistische Rückeroberung der Geschichtsschreibung im Sinne der Besatzungsmacht statt, die vor allem den nationalen Dienst der Arbeiter und Bauern hervorhob (vgl. ebd.: 169 ff.). Die Selbstlegitimation im Dienst einer staatlichen Doktrin führte zu Verzerrungen und eingeengten Interpretationsmustern. Die hier vorgestellte Analyse der Zwölf Artikel trägt dazu bei, eine Lesart zu schaffen, die es ermöglicht, die Forderungen aus dem Jahr 1525 in die Menschenrechtsbildung zu integrieren.

Wir konnten aufzeigen, dass durch gezielte Aktualitätsbezüge dem Kontextualisierungsproblem entgegengewirkt werden kann (vgl. Torrau 2024: 91). Der multidisziplinäre Ansatz bleibt nicht beliebig, sondern orientiert sich an den drei aufgezeigten Zugängen (Kap. 4.1 – 4.3) als didaktische Struktur. Diese vereinen eine moralische Dimension, die als normativer Gehalt von Menschenrechten entschlüsselt werden kann und eröffnen eine rechtliche-politische Dimension, mit der Politiker:innen die Aushandlung von Menschenrechten thematisieren können und damit aufzeigen, wie Rechte artikuliert und durch die Einhegung staatlicher Gewalt konflikthaft eingefordert und als umkämpft entdeckt werden (vgl. Mende 2021: 30). Darüber hinaus schaffen Analogien zu aktueller Mediennutzung ein Bewusstsein für gesellschaftliche Gestaltungsprozesse, und der historische Lerngegenstand knüpft an die Lebenswelt von Lernenden an. Die Zwölf Artikel können in diesem Sinne für die

Menschenrechtsbildung didaktisiert werden. Sie zeigen, wie „Rechte in ihren jeweiligen, für Menschen bedeutsamen Situationen zur Sprache kommen, als offene und aushandlungsbedürftige Konfliktfälle, die in moralischen Vorstellungen wurzeln und rechtlich bindend sind“ (Torrau 2025: 239). Die Zwölf Artikel können als Lerngegenstand den Blick auf das Noch-Offene, auf das Noch-Zu-Entscheidende im politischen Prozess richten, um die konflikthafte Lebendigkeit von Menschenrechten zu verdeutlichen.

Literatur

- Ahmed, Kayum/Martin, Paul/Uddin, Sameera (2020): Human rights education 1995–2017: Wrestling with ideology, Universality, and Agency. In: *Human Rights Quarterly*, 42(1), 195–216.
- Asseburg, Muriel (2011): Zur Anatomie der arabischen Proteste und Aufstände. In: *APuZ* 39, 3–8.
- Bajaj, Monisha (2011): Human rights education: Ideology, Location and Approaches. In: *Human Rights Quarterly* 33(2), 481–508.
- Benedek, Wolfgang (Hg.) (2017): *Menschenrechte verstehen: Handbuch zur Menschenrechtsbildung*. Graz/Wien: Neuer Wissenschaftsverlag.
- Bergmann, Klaus (2012): *Der Gegenwartsbezug im Geschichtsunterricht*. Frankfurt/M.: Wochenschau.
- Bielefeldt, Heiner (2006): Menschenrechte als Antwort auf historische Unrechtserfahrungen. In: *Jahrbuch Menschenrechte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 135–142.
- Bielefeldt, Heiner (2007): *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft: Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus*. Bielefeld: Transcript.
- Bielefeldt, Heiner (2022): *Sources of solidarity: A short Introduction to the Foundations of Human Rights*. Erlangen: FAU University Press.
- Bittingmayer, Uwe/Gerdes, Jürgen (2017): Menschenrechtsbildung als Thema der politischen Bildung. In: Gloe, Markus/Oefering, Tonio (Hg.): *Perspektiven auf Politikunterricht heute*. Baden-Baden: Nomos, 170–184.
- Blickle, Peter (1968): Kempten. In: *Historischer Atlas von Bayern*. Reihe Schwaben 1(6). München: Kommission für Bayerische Landesgeschichte.
- Blickle, Peter (1998): *Der Bauernkrieg: Die Revolution des Gemeinen Mannes*. München: C.H. Beck.
- Blickle, Peter (2004): *Die Revolution von 1525, München*: 4. Auflage. Oldenburg: München.
- Borries, Bodo von (2011): *Geschichtslernen und Menschenrechtsbildung: Auswege aus einem Missverhältnis*. Normative Überlegungen und praktische Beispiele. Schwalbach/Ts.: Wochenschau.
- Breit, Gotthard/Schiele, Siegfried (Hg.) (2000): *Werte in der politischen Bildung*. Bonn: bpb.
- Camagni, Giulio (2024): *1525: Der Aufstand*. Wien: Bahoebooks. citizenevidence.org (Letzter Zugriff: 15. September 2025).
- Classen, Albrecht (2007): *The medieval chastity belt: a myth-making process*. Basingstoke: Palgrave Macmillian.
- Engel, Else/Fenner, Lea/Lücke Martin (2016): State of the art of combining history learning and human rights education. In: Lücke, Martin/Tibbits, Felisa/Engel, Else/Fenner, Lea (Hg.): *Change. History learning and human rights education*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 16–38.
- Engelhardt, Peter (2009): Die zwölf Artikel der Bauern von 1525. In leicht verständlicher heutiger

- Sprache. In: *Ochsenhausen, wie's ischt ond war*. <https://www.ochsenhausen.net/geschichte/12-artikel-der-bauern-von-1525.php> (Letzter Zugriff: 13. September 2025).
- Freelon, Deen/McIlwain, Charlton D./Clark, Meredith D. (2016): *Beyond the Hashtags: #Ferguson, #BlackLivesMatter, and the Online Struggle for Offline Justice*. In: *Center for Media & Social Impact (CMSI)*, 29. Februar 2016. <https://cmsimpact.org/resource/beyond-hashtags-ferguson-blacklivesmatter-online-struggle-offline-justice/> (Zugriff: 13. September 2025).
- Fuchs, Florian (2025): 500 Jahre Bauernkrieg. Der Ursprung der Menschenrechte. In: *Süddeutsche Zeitung online*. <https://www.sueddeutsche.de/bayern/bayern-bauernkrieg-12-artikel-memmingen-li.3216440> (Letzter Zugriff: 29. August 2025).
- Fritzsche, Karl-Peter (2005): Die Macht der Menschenrechte und die Schlüsselrolle der Menschenrechtsbildung. Menschenrechtsbildung als Menschenrecht. In: *Der Bürger im Staat*, 55(1/2), 64–70.
- Fritzsche, Karl-Peter (2009): *Menschenrechte: Eine Einführung mit Dokumenten*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Gebauer, Bernt (2022): Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat: Bildungsangebote des Europarates. In: Beutel, Wolfgang/Gloe, Markus/Himmelmann, Gerhard/Lange, Dirk/Reinhardt, Volker/Seifert, Anna (Hg.): *Handbuch Demokratiepädagogik*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 308–319.
- Gloe, Markus (2015): *Werte und Menschenrechte*. <https://www.bpb.de/lernen/politische-bildung/193087/werte-und-menschenrechte/> (Letzter Zugriff: 8. September 2025).
- Habermas, Jürgen (2022): *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Heldt, Inken (2020): Menschenrechtsbildung – Kinderrechtsbildung. In: Beutel, Wolfgang/Gloe, Markus/Himmelmann, Gerhard/Lange, Dirk/Reinhardt, Volker/Seifert, Anna (Hg.): *Handbuch Demokratiepädagogik*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 387–394.
- Heldt, Inken (2020): Menschenrechtsbildung. In: Achour, Sabine/Busch, Matthias/Massing, Peter/Meyer-Heidemann, Christian (Hg.): *Wörterbuch Politikunterricht*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 139–141.
- Herzner, Dominik (2026): „Zentrale Aspekte der Verfassungsgeschichte“ – Die Längsschnittdarstellung historischer Menschenrechtsgenese im Geschichtsbuch. In: *geschichte für heute: Zeitschrift für historisch-politische Bildung*, 1, 58–74.
- Hilligen, Wolfgang (1985): *Zur Didaktik des politischen Unterrichts. Wissenschaftliche Voraussetzungen, didaktische Konzeptionen, unterrichtspraktische Vorschläge*. Opladen: Leske + Budrich.
- ISB, Staatsinstitut für Schulqualität und Bildungsforschung (Hg.) (2014): *LehrplanPlus*. <https://www.lehrplanplus.bayern.de/fachprofil> (Letzter Zugriff: 8. September 2025).
- Jerome, Lee/Starkey, Hugh (2021): *Children's rights education in diverse classrooms: pedagogy, principles and practice*. London: Bloomsbury Academic.
- Kaufmann, Thomas (2024): *Der Bauernkrieg ein Medienereignis*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- KMK (Hg.) (2015): *Orientierungsrahmen für den Lernbereich Globale Entwicklung*. https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen_beschluesse/2015/2015_06_00-Orientierungsrahmen-Globale-Entwicklung.pdf (Letzter Zugriff: 15. Oktober 2025).
- KMK (Hg.) (2018): *Menschenrechtsbildung in der Schule*. https://www.kmk.org/fileadmin/Dateien/veroeffentlichungen_beschluesse/1980/1980_12_04-Menschenrechtserziehung.pdf (Letzter Zugriff: 8. September 2025).

- Krennerich, Michael/Gandenberger, Gertrud (2014): Menschenrechte. Unveräußerlich – universell – unteilbar. In: *Politik & Unterricht: Zeitschrift für die Praxis der politischen Bildung*, 2–9.
- Lohmann, Georg (1998): Menschenrechte zwischen Moral und Recht. In: Gosepath, Stephan/Lohmann, Georg (Hg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 62–95.
- Lohmann, Georg (2010): Universelle Menschenrechte, individuelle Menschenwürde und die Vielfalt der Kulturen. In: *Politische Bildung: Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung und zur Unterrichtspraxis*, 43(3), 29–42.
- Mayenburg, David von (2018): *Gemeiner Mann und Gemeines Recht: Die Zwölf Artikel und das Recht des ländlichen Raums im Zeitalter des Bauernkriegs*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Mende, Janne (2021): *Der Universalismus der Menschenrechte*. München: UVK.
- Mihr, Anja (2004): Demokratie, Menschenrechtskultur und Menschenrechtsbildung in Deutschland. In: Mahler, Claudia/ Mihr, Anja (Hg.): *Menschenrechtsbildung: Bilanz und Perspektiven*. Wiesbaden: Springer, 219–231.
- Miethe, Ingrid/Roth, Silke (2016): Bildung und soziale Bewegungen – eine konzeptionelle Einführung. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, 29(4), 20–29.
- Müller, Laurenz (2004): *Diktatur und Revolution: Reformation und Bauernkrieg in der Geschichtsschreibung des „Dritten Reiches“ und der DDR*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Norden, Jörg van (2024): Streit um den Geschichtsunterricht: Historisch-politische Bildung und Auswahlproblematik. In: Norden, Jörg van/Yildirim, Lale (Hg.): *Historisch-politische Bildung im Diskurs: Perspektiven der Geschichtsdidaktik*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 119–137.
- Parker, Walter (2018): Human rights education’s curriculum problem. In: *Human rights education Review*, 1(1), 5–24.
- Pollmann, Arnd (2022): *Menschenrechte und Menschenwürde: zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts*. Berlin: Suhrkamp.
- Pfister, Jannik (2019): Institutionalisierung als soziale Bewegung. Zum Verhältnis von sozialen Bewegungen und Institutionen jenseits des politischen outcome. In: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen*, 32(2), 178–191.
- Raschke, Joachim (1985): *Soziale Bewegungen: Ein historisch-systematischer Grundriss*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Reinhardt, Sibylle (2014): Moralisches Lernen. In: Sander, Wolfgang/Pohl, Kerstin (Hg.): *Handbuch Politische Bildung*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 329–340.
- Reinhardt, Sybille (2022): *Politikdidaktik. Handbuch für die Sekundarstufe I und II*. Stuttgart: Cornelsen.
- Richter, Regina (2012): Für eine historische und transkulturelle Menschenrechtsbildung. Zur Kritik an der „westlichen“ Menschenrechtserzählung. In: *Zeitschrift für Geschichtsdidaktik*, 11, 31–49.
- Rinaldi, Stefanie (2018): *Menschenrechtsbildung am Gymnasium: Verständnisse, Chancen und Herausforderungen*. Opladen: Budrich UniPress.
- Risse, Thomas/Jetchke, Anja/Schmitz, Hans-Peter (2002): *Die Macht der Menschenrechte: Internationale Normen, kommunikatives Handeln und politischer Wandel in den Ländern des Südens*. Baden-Baden: Nomos.
- Reitz, Sandra (2016): Die Verankerung von Menschenrechtsbildung auf UN-Ebene. Umsetzungsempfehlungen für die deutsche Bildungspolitik. In: Weyers, Stefan/Köbel, Nils (Hg.): *Bildung und Menschenrechte: Interdisziplinäre Beiträge zur Menschenrechtsbildung*. Wiesbaden: Springer, 113–136.

- Roper, Lyndal (2024): *Für die Freiheit: Der Bauernkrieg 1525*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- Rückert, Peter (2023): Neue Medien für politische Propaganda: Flugblätter und Flugschriften im Bauernkrieg von 1525. In: *Archivnachrichten*, 67, 15. <https://doi.org/10.53458/an.vi67.7987>
- Ruszat-Ewig, Heide (2018a): Die Zwölf Artikel: Ein Ringen um Bauernrechte und die Verteidigung der lutherischen Lehre. In: dies. (Hg.): *Die 12 Bauernartikel: Flugschrift aus dem Frühjahr 1525*. Memmingen: Historischer Verein Memmingen.
- Ruszat-Ewig, Heide (2018b): Gründe für Lotzers Verfasserschaft der Memminger Bauernbeschwerden und der zwölf Artikel. In: dies. (Hg.): *Die 12 Bauernartikel: Flugschrift aus dem Frühjahr 1525*. Memmingen: Historischer Verein Memmingen.
- Schlutow, Martin (2022): Vergleich(en) im Geschichtsunterricht: Erkenntnisverfahren und Sprachhandlung historischen Lernens. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 73(5/6), 329–339.
- Schwerhoff, Gerd. (2024a): *Auf dem Weg zum Bauernkrieg: Unruhen und Revolten am Beginn des 16. Jahrhunderts*. Tübingen: UVK.
- Schwerhoff, Gerd. (2024b): *Der Bauernkrieg: Eine wilde Handlung*. München: C.H. Beck.
- Steinmeier, Walter (2025): „Sie waren der Auslöser einer Freiheitsbewegung“. <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2025/03/250315-Memmingen-Bauernaufstand.html> (Letzter Zugriff: 29. August 2025).
- Torrau, Sören (2020a): Black Lives Matter – ein Baustein von Global Citizenship Education: Menschenrechte und Rassismen als universelle Themenfelder im Fach Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 14(1), 114–131.
- Torrau, Sören (2020b): *Wie Präsentationen Wissen formen: Zur Entwicklung von Lerndidaktiken im Fach Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer.
- Torrau, Sören (2024): „Bei Graffiti bist du frei“: Ästhetische Vorstellungen junger Menschen als Blaupause für politische Menschenrechtsbildung. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 18(2), 84–101.
- Torrau, Sören (2025): Das Recht auf Menschenrechtsbildung als „living instrument“. Zur Genese menschenrechtsdidaktischer Ideen im Werk Michael Krennerichs. In: Bielefeldt, Heiner/Debus, Tessa/Huhle, Rainer/Kinzelbach, Katrin/Krajewski, Markus (Hg.): *Engagiert für die Menschenrechte: Festschrift für Michael Krennerich*. Frankfurt/M.: Wochenschau, 231–240.
- Weyers, Stefan (2016): Der dreifache Charakter der Menschenrechte als moralische, rechtliche und politische Rechte. In: Weyers, Stefan/Köbel, Nils (Hg.): *Bildung und Menschenrechte: Interdisziplinäre Beiträge zur Menschenrechtsbildung*. Wiesbaden: Springer, 33–52.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3821>

Zwölf Artikel 1525

Vorwort: Das Evangelium ist nicht Ursache des Aufruhrs, sondern die Grundlage von Liebe, Frieden, Toleranz und Einigkeit. Basis und Legitimation aller Forderungen ist, das Evangelium zu hören und danach zu leben.

1. *Jede Gemeinde hat ein Recht zur Wahl und zur Absetzung ihres Pfarrers.
Der Pfarrer soll das Evangelium klar predigen und sich entsprechend verhalten.
So können die Menschen zum wahren Glauben zu Gott und zum ewigen Heil finden.*
2. *Der Großzehnt soll für Geistliche, Arme und Landesverteidigung verwendet werden.
Der Kleinzehnt auf Vieh solle jedoch aufgehoben werden.*
3. *Da Christus alle, die Einfachen und die Höchsten, mit seinem Blut erlöst und befreit hat,
sind alle frei. Daher soll die Leibeigenschaft aufgehoben werden.
Dies entbindet nicht, der Obrigkeit gehorsam zu sein und Rücksicht auf andere zu nehmen.*
4. *Die Jagd auf Wild auf der Erde, Geflügel in der Luft sowie Fische in fließenden
Gewässern soll möglich sein. Gott hat die Tiere zum Wohl für alle Menschen erschaffen.*
5. *Die Wälder sollen wieder in Gemeindefhand zurückgegeben werden,
damit jedermann für sich Brenn- und Bauholz umsonst entnehmen kann.*
6. *Die ständig zunehmenden Frondienste sollen auf ein erträgliches Maß reduziert werden.*
7. *Außervertragliche Frondienste sollen nicht mehr zugelassen sein,
außer Bauer und Herr verständigen sich auf ein vernünftiges Maß und Bezahlung.*
8. *Die von den Bauern geforderte Abgaben sind zu hoch. Daher sollen die Abgaben durch
vertrauenswürdige Personen neu eingeschätzt werden, damit die Arbeit nicht umsonst ist.*
9. *Die willkürlichen Strafmaße sollen aufgegeben werden und nicht nach Gunst,
sondern nach altem Herkommen neu festgesetzt werden.*
10. *Wiesen und Äcker der Gemeinde sollen wieder an die Bauern zurückgegeben werden,
es sei denn, dass ordentliche Kaufverträge vorgelegt werden können.*
11. *Die Abgabe des Todesfalles soll abgeschafft werden! Durch die Todesfallabgabe werden
Witwen und Waisen ungebührlich belastet und die Abgabe widerspricht der Pflicht
des Herrn zu Schutz und Schirm gegenüber seinen Untertanen.*
12. *Alle Forderungen ergeben sich aus dem Wort Gottes. Sollten sie sich durch
die Heilige Schrift als unberechtigt erweisen, sollen sie hinfällig sein.
Allerdings können auch neue Forderungen aus der Schrift aufgestellt werden.*

Kurzfassung von Claus Ortmann und Christoph Engelhard

stadt-der-freiheitsrechte.de



Die Menschenrechte im Spiegel historischen Wandels und gesellschaftlicher Erfahrungen

von Aleida Assmann

Abstract

Die Menschenrechte haben sich im Laufe der Geschichte aus gesellschaftlichen Transformationen und Krisen heraus entwickelt. Der Beitrag beleuchtet exemplarisch entlang historischer und gegenwärtiger Unrechtserfahrungen Aspekte dieses Entwicklungsprozesses und veranschaulicht, wie Emotionen und politische Narrative in diesen Prozess hineinspielen. Es wird aufgezeigt, dass der Schutz von Menschenrechten auch mit gesellschaftlichen Menschenpflichten, d.h. gegenseitiger Achtung und Fürsorge, in einer Wechselbeziehung steht. In Anknüpfung daran schließt der Beitrag mit einem Argument für Empathie als Grundbegriff einer neuen politischen Kultur.

Human rights have emerged out of historical processes marked by social transformations and crises. Drawing on examples of historical and contemporary experiences of injustice, the essay shows aspects of these processes and highlights the role of emotions and political narratives therein. It further demonstrates that the protection of human rights is tied in a reciprocal relationship to human obligations, that is, mutual respect and care, within society. In this vein, the essay closes with an argument for empathy as the basic concept of a new political culture.

Schlagwörter: Menschenrechte, Menschenpflichten, Zusammenhalt, Empathie, Verantwortung

Key Words: human rights, human obligations, solidarity, empathy, accountability

Die Menschenrechte sind ein Weltkulturerbe und ein dauerhaftes Rechtsgut, das der Menschheit seit den Unabhängigkeitsbestrebungen kolonialisierter Länder wie den Vereinigten Staaten von Amerika und der Freiheitsbewegung in der französischen Revolution überliefert ist. Menschenrechte bilden darüber hinaus den Identitätskern westlicher Demokratien, werden aber zunehmend auch von östlichen und fernöstlichen Staaten und solchen der südlichen Hemisphäre anerkannt und angenommen oder zumindest in Teilen der Bevölkerung angestrebt. Ebenso gilt, dass die Menschenrechte kein stabiles Gut sind, sondern, wie das Beispiel der USA unter Präsident Trump zeigt, gerade auch in den Kernländern, die sie entwickelt haben, immer wieder neu errungen, bestätigt und weiterentwickelt werden müssen. Dass dieser Erneuerungsprozess immer schon Teil ihrer Geschichte ist, soll im Folgenden genauer dargestellt werden. Dabei wird sich zeigen, dass es stets historische Transformationen und Krisen sind, aus denen neue Impulse für die Menschenrechte hervorgehen.

1948: Nie Wieder – Die Neuformulierung der Menschenrechte nach dem Zweiten Weltkrieg

Bei dieser Weiterentwicklung spielen historische Erfahrungen eine zentrale Rolle. Das zeigt die UN-Konvention der Menschenrechte von 1948, die maßgeblich von René Cassin, dem späteren Richter des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte in Straßburg, formuliert worden ist.¹ Er hat bereits im Ersten Weltkrieg gekämpft, in dem er schwer verwundet wurde. 1968 erhielt er den Friedensnobelpreis, heute ist er weitgehend vergessen. Cassin engagierte sich bereits in den 1920er Jahren als überzeugter Europäer im Völkerbund und gehörte während der Vichy-Diktatur im Zweiten Weltkrieg der französischen Londoner Exil-Regierung an. 1945 war er Mitbegründer der UNESCO und dann eine Zentralfigur bei der Neufassung der Menschenrechte. Stéphane Hessel, der ihn bei dieser Arbeit persönlich unterstützte, hat im Alter von 93 Jahren noch einmal auf diese Arbeit zurückgeblickt. Sein Manifest *Empört Euch!* wurde 2011 in Deutschland zu einem Bestseller. Er berichtet darin von seiner Arbeit in einer Kommission der UN-Generalversammlung, in der 54 Mitgliedstaaten vertreten waren. Dass am Ende die Menschenrechte als „universell“ statt, wie von unseren angelsächsischen Freunden vorgeschlagen, als „international“ qualifiziert wurden, sei René Cassins Verdienst. Und er fügte hinzu: „Auch wenn diese Erklärung, da sie nicht völkerrechtlich verbindlich geworden ist, bloß deklaratorischen Charakter hat, ist sie dennoch seit 1948 nicht ohne Wirkung geblieben. Kolonialvölker haben sich in ihrem Unabhängigkeitskampf auf sie berufen, und sie hat den Freiheitskämpfern Mut gemacht.“² Es gibt inzwischen wirksame Player auch jenseits der Nationalstaaten, die sich auf die Menschenrechte berufen. Seit den 1960er Jahren sind NGOs wie *Amnesty International* und *Human Rights Watch* zu wirksamen Trägern der Umsetzung der Menschenrechte geworden.

Warum mussten nach 1945 die Menschenrechte noch einmal formuliert werden? Der Grund war die historische Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und des Holocaust; ein Menschheitsverbrechen, das von Nazi-Deutschland zusammen mit Österreich begangen wurde, zwei Länder, die sich in einem „Großdeutschen Reich“ verbündet hatten. Nach 80 Jahren wiederholten sich in diesem Jahr am 5. Mai und am 8. Mai in beiden Ländern besondere Gedenktage. An diesen Tagen öffneten sich die Tore der zahlreichen Konzentrationslager, mit denen Deutschland und Österreich übersät

1 Winter, Jay/Prost, Antoine (2013): *René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration*. Cambridge: Cambridge University Press.

2 Hessel, Stéphane (2011): *Empört Euch!* Berlin: Ullstein, 14 f.

waren. Dem 8. Mai war die bedingungslose Kapitulation am 7. Mai vorausgegangen. Sie fand in einer Schule in Reims statt, in der die alliierten Streitkräfte unter General Eisenhower ihr Hauptquartier eingerichtet hatten. Die Unterschrift des Dokuments fand im Kartenraum der Schule statt; sie beendete das NS-Regime, das es sich zum Ziel gesetzt hatte, alle Grenzen in Europa zu seinen Gunsten zu verschieben. Die Schlüssel dieses Kartenraums wurden dem Bürgermeister der Stadt anschließend von den Amerikanern zurückgegeben. Wim Wenders hat diese kleine Episode zum 80. Jahrestag in einem Kurzfilm gewürdigt.³

Weitere Schritte zur Freiheit wurden von den Alliierten mit den Nürnberger Prozessen 1945–46 vollzogen. Hier kamen zum ersten Mal ganz neue rechtliche Konzepte zum Einsatz wie das „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ oder das „Verbrechen gegen den Frieden“. Diese beiden Begriffe gehen auf den jüdischen Juristen Hersch Lauterpacht zurück. Sie sollten die Strafflosigkeit der Verbrechen beenden, die durch politische Funktionsträger begangen wurden. Einen weiteren Begriff, „Genozid“, steuerte der jüdische Jurist Raphael Lemkin bei. Damit sollte das Auslöschen einer ganzen Volksgruppe unter Strafe gestellt werden. Es bedurfte einer gemeinsamen europäischen Anstrengung, um die Rechtsgrundlagen zu schaffen, die eine Wiederholung des erlebten Terrors des deutschen Vernichtungskrieges ein für alle Mal verhindern sollten. An diesem „Nie wieder“ waren mit Cassin, Lauterpacht und Lemkin drei jüdische Juristen beteiligt, die zum Teil bereits im Ersten Weltkrieg gekämpft und im Holocaust große Teile ihrer Familie verloren hatten.

1980 ff.: Trauma und Verantwortung – Die Mütter der „Verschwundenen“

Während der Militärdiktatur in Argentinien zwischen 1976 und 1983 ging die dortige Junta brutal gegen die Bevölkerung und insbesondere die politisierte Jugend des Landes vor. Wer sich für die Befreiung des argentinischen Volkes einsetzte, wurde als „Terrorist“ eingestuft und gnadenlos verfolgt. Gerichte und Verfahren für die Festgenommenen gab es nicht; sie verschwanden in einem Folterzentrum und wurden brutal ermordet. Viele der Leichen wurden im Meer versenkt. Gegen diese Gewaltherrschaft und das „Verschwinden lassen“ ihrer Kinder richtete sich der Protest der Mütter, die von der Regierung die Rückgabe ihrer entführten Kinder verlangten. Die Form, die dieser Protest annahm, war einmalig. Er kam von den Müttern und Großmüttern, die auf der Plaza de Mayo in Buenos Aires/Argentinien auftraten und ihre

³ Zu sehen auf: <https://www.youtube.com/watch?v=m2LhQIgSqrk> (Letzter Zugriff: 13. November 2025).

Männer, Kinder und Enkel einforderten. Ausgestattet mit weißen Windeln, die sie sich als Kopftücher umbanden, sowie mit großen Transparenten und Fotos ihrer Angehörigen, waren die *madres* und *abuelas* ein ganz neuer Typ von historischen Akteurinnen, die sich deutlich von bisherigen Revolutionen unterschieden. Sie hatten keine politische Ideologie mehr im Rücken, sondern das Trauma des Verlusts von nahen Familienangehörigen und das unabweisbare, aber „neue“ Menschenrecht, etwas über den Verbleib dieser Angehörigen zu erfahren.

Der Protest beschränkte sich auf ihre Präsenz auf dem größten Platz der Stadt. Jeden Donnerstag, erstmals am 30. April 1977, versammelten sie sich dort. Weil Proteste im Stehen verboten waren, versetzten sie sich langsam in Bewegung und bildeten dabei einen sich drehenden Kreis. Jede Woche erschienen sie am Donnerstag für eine halbe Stunde auf dem Platz. Auf diese Weise ist aus der Protestbewegung ein Trauer- und Erinnerungsritual geworden. Ihr Erfolg war durchschlagend. Auch wenn die Verschwundenen nicht mehr lebend zurückkehrten, so wurde in Argentinien doch die Junta und ihre kriminelle Gesetzgebung überwunden. Während seiner Amtszeit von 2003 bis 2007 erklärte der regierende Präsident Néstor Kirchner die Praxis des „Verschwindenlassens“ durch das argentinische Gericht für verfassungs- und völkerrechtswidrig. Die Aufdeckung der historischen Wahrheit über Menschenrechtsverletzungen wurde deshalb zu einem allgemeinen Grundsatz von Staaten, die sich in den 1980er und 1990er Jahren von Diktaturen in Demokratien verwandelten. In Südafrika wurde zu diesem Zweck die „Truth and Reconciliation Commission“ eingesetzt. Sie sollte Täter und Opfer in einen Dialog bringen. Den Tätern wurde Straffreiheit zugestanden, wenn sie Verantwortung für ihre Taten übernahmen. In anderen Staaten gilt der Grundsatz: Der Weg in die Zukunft führt über die Aufklärung der Verbrechen der Vergangenheit und ihre strafrechtliche Verfolgung.⁴

30.000 Argentinier wurden als ‚Verschwundene‘ registriert. Der in der argentinischen Bürgerrechtsbewegung verankerte Begriff *desaparecido* (Verschwindenlassen) hat inzwischen weltweite Aufmerksamkeit und rechtliche Geltung gewonnen. Er kann als eine „Erinnerungsfigur“ beschrieben werden, die Sichtbarkeit schafft, Debatten ankurbelt und Ansprüche unterstützt. Auf diesem Weg wurde er auch nach Spanien importiert, wo er eine euphemistische Sprache der Täter ersetzte, die von den Verschwundenen als *paseados* (Wanderern) sprach. Der Begriff regte eine neue Auseinandersetzung über Republikaner an, die im und nach dem Bürgerkrieg (1936–1939)

4 Torpey, John (2006): *Making Whole What Has Been Smashed. On Reparations Politics*. Cambridge: Harvard University Press.

verschwunden waren. Man geht davon aus, dass etwa 150.000 Republikaner in spanischen Massengräbern verschwanden. Viele von ihnen wurden von der dritten Generation seit 2000 nach und nach exhumiert und neu bestattet.

In diesem Fall wirkte die Einführung der argentinischen Terminologie und Symbolik als externer Auslöser für spanische Entwicklungen, die unter einer Decke des Schweigens lagen und nun in gesellschaftlichen Diskursen und Debatten wieder auftauchten. Ein Staat kann also von einem anderen lernen. Die Historikerin Ulrike Capdepón interessiert sich für die Form, wie eine Zivilgesellschaft von der anderen durch einen solchen Transfer von Konzepten, Protestformen und Erinnerungspraxen lernen kann. Zusammenfassend schreibt sie: „Die öffentlichen Formen der Bearbeitung historischer Altlasten von extremer Gewalt und Verbrechen gegen die Menschheit

haben allmählich einen globalen Zusammenhang gewonnen und neue Formen transatlantischer Verflechtungen, Einflüsse und Bündnisse geschaffen.“

Der Internationale Strafgerichtshof (ICC) wurde 2002 in Den Haag eingerichtet, um eine internationale Verantwortung zu übernehmen, aber er ist auf Verbrechen beschränkt, die nach 2002 begangen wurden. Innerhalb dieses neuen globalen Überwachungssystems wurden verschiedene hohe Militärführer, angefangen mit Pinochet, in Spanien für Verbrechen gerichtlich verfolgt, für die sie sich in ihren Heimatländern nicht verantworten mussten. Dieser internationale Druck bewirkte immerhin, dass Argentinien 2003 seine Amnestiegesetze annullierte. Das war ein hoffnungsvolles Zeichen für die Ausbildung neuer transnationaler Standards von Menschenrechtspolitik und universaler Rechtsprechung.

2015: Menschenrechte und Menschenpflichten

Deutschland hat im letzten Jahrzehnt einen deutlichen demographischen Wandel erlebt. Während die Zuwanderungsrate zwischen 2000 und 2011 bei 96.000 jährlich lag, stieg die Zahl zwischen 2012 und 2018 auf 500.000 pro Jahr.⁵ Neben Fragen wie dem Alterungsprozess der Gesellschaft, der Geburtenrate und dem Arbeitsmarkt spielen bei diesem Thema zunehmend auch kulturelle Faktoren eine wichtige Rolle. Wie wirkt sich diese Veränderung auf das Zusammenleben der Menschen aus? Es ist

5 Weber, Hannes (2021): Migration und demographischer Wandel in Deutschland. Irrtümer, Potentiale sowie Handlungsoptionen. In: Knortz, Heike/Schulte Beerbühl, Margit (Hg.): *Migrationsforschung – interdisziplinär und diskursiv*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, S. 43–59; hier S. 45.

kein Zufall, dass gegenwärtig Bücher Konjunktur haben, in deren Titel Worte wie „Zusammenleben“, „Zusammensein“ oder „Zusammenhalt“ stehen.⁶

Bei der Frage: „Was hält eine Gesellschaft zusammen?“ stützen sich viele auf die Pronomina „Ich“ und „Wir“ und erklären dann, wie man vom Ich zum Wir kommt. Man könnte aber auch fragen: „Was bringt eine Gesellschaft zusammen?“ Als Jan Assmann und ich uns darüber Gedanken machten, sind wir auf den Begriff „Gemeinsinn“ gestoßen.⁷ Uns ging dabei auf: Beide Begriffe, Ich und Wir, sind gleichermaßen unentbehrlich. Wir dürfen sie auf keinen Fall in einen Gegensatz bringen, sondern müssen vielmehr darüber nachdenken, wie wir sie sinnvoll miteinander verbinden. Es ist keine Frage, dass das „Ich“ in der westlichen Kultur eine beispiellose Schlüsselrolle gespielt hat, die es in anderen Kulturen so nicht gibt. Ja, man kann die Entwicklung der ganzen westlichen Kultur geradezu in einem Satz zusammenfassen, welcher lautet: „Das befreite Ich war die treibende Kraft der Moderne“.⁸ Dafür haben wir viele Belege. Tatsächlich konzentrierte sich bereits in der frühen Neuzeit die Handlungsmacht in einzelnen Individuen. Persönlichkeiten wie John Wycliff, Johann Hus oder Martin Luther erfanden den Ich-betonten Protestantismus, Johannes Gutenberg stieß in Mainz die technische Innovation des Buchdrucks an, und mithilfe eines neuen Kompasses konnten Ozeane überquert werden und Menschen wie Christopher Columbus sich auf Entdeckungreisen machen, die die Welt irreversibel veränderten. Zwei Jahrhunderte später war das Zeitalter der Aufklärung wiederum eine Bewegung zur Stärkung des Ich, indem es Grundrechte einforderte und demokratische Regierungsformen durchsetzte.

Mit der Forderung nach Menschenrechten wurde die Staatsgewalt gezähmt; sie war fortan an die Aufgabe gebunden, Menschen in ihrer persönlichen Freiheit, Entwicklung und Mündigkeit zu unterstützen. Das war aber nicht das Ende, sondern erst der Anfang der Demokratiegeschichte, denn mit der Einforderung persönlicher Grundrechte begann eine unabschließbare Fortsetzungsgeschichte. Diese Rechte sind das Grundkapital der Demokratien; sie mussten und müssen ständig verteidigt und zugleich erweitert werden.

6 Oelkers, Hadijia Haruna (2024): *Zusammensein. Plädoyer für eine Gesellschaft der Gegenseitigkeit*. München: btb Verlag; Wurmb-Seibel, Ronja (2024): *Zusammen. Warum wir für ein gutes Leben Verbündete brauchen – und wie wir sie finden*. München: Kösel; Schmidt, Wilhelm (2024): *Die Suche nach dem Zusammenhalt. Ich und Wir: Vom schönen und schwierigen Leben in Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.

7 Assmann, Jan/Assmann, Aleida (2024): *Gemeinsinn. Der sechste, der soziale Sinn*. München: C.H. Beck.

8 Schmid, Wilhelm (2025): *Die Suche nach Zusammenhalt. Ich und Wir: Vom schönen und schwierigen Leben in Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, S. 14.

Dieses befreite Ich der westlichen Geschichte wollen und dürfen wir nicht aufgeben. Und wir wissen aus Erfahrung auch sehr gut, dass das Wir nicht immer die Lösung ist. Nationen können einen kollektiven Egoismus ausbilden, der auf Feindbilder gegründet ist, und, wie die Geschichte zeigt, in den Ersten und den Zweiten Weltkrieg mündete. In sozialistischen Staaten und zum Teil auch in fern-östlichen Kulturen dominieren kollektivistische Gesellschaftsvorstellungen, in denen das Wir nicht nur über das Ich gestellt, sondern dieses Ich auch entsprechend umerzogen, angepasst und zum Verschwinden gebracht wird. Der Inbegriff eines destruktiven Wir-Phantasmas war die „deutsche Volksgemeinschaft“ im NS-Staat, die sich explizit auf den Gemein-sinn berief, um damit die Rechte und Freiheiten der Menschen als Individuen auszulöschen.

Was Worte wie „Ich“, „Wir“ oder „Gemeinsinn“ jeweils bedeuten und wie sie sich zueinander verhalten, steht also nie von vornherein fest, sondern muss in jedem Kontext genau geklärt und beantwortet werden. Hinzu kommen Empfindlichkeiten durch Geschichtserfahrungen, die von Generation zu Generation nachwirken. In der deutschen Nachkriegsgeneration war jegliches nationale Wir-Gefühl verpönt. Auch in Österreich fiel das „Wir-sagen“ in dieser Generation schwer. Ein Beispiel ist der österreichische Dichter Michael Köhlmeier, der ein Buch mit dem Titel „Wenn ich wir sage“ geschrieben hat.⁹ Er wollte nämlich ganz ausdrücklich nicht zu dem Wir gehören, von dem sein Vater sprach. Kollektive Identitäten stehen deshalb in dieser Generation bis heute unter Generalverdacht.

Es ist ein Irrweg, die beiden Worte „Ich“ und „Wir“ als einen absoluten Gegensatz aufzubauen. Solche Gegensätze (Reinhart Koselleck sprach von „Zwangsalternativen“) werden in politischen Debatten eingesetzt, um Emotionen zu verstärken und Gegenargumente auszuhebeln. Im Zeitalter digitaler Medien ist die Gefahr solcher Zwangsalternativen vollends sichtbar geworden. Wir erleben gerade, wie verkürztes Denken und emotional aufgeladene „Triggerbegriffe“ das Denken aushebeln, Polarisierung fördern und Gesellschaften spalten und zerstören können. Ein Beispiel ist die Überschrift: „Gesinnungsgemeinschaft oder offene Gesellschaft?“ Der erste Begriff ist eindeutig negativ, der zweite positiv konnotiert. Jeder Leser, jede Leserin weiß sofort, wo er oder sie sich einordnen sollen. Wenn die Sprache keine Differenzierung zwischen den Polen mehr zulässt, kann sich auch das Denken nicht mehr frei bewegen. Eine Kultur der sprachlichen Differenzierung hat für die Demokratie deshalb höchste Priorität und muss im Zeitalter der digitalen Medien eigens gefördert werden.

⁹ Köhlmeier, Michael (2019): *Wenn ich wir sage*. Wien: Residenz Verlag.

Mit anderen Worten: Das Ich muss im Wir seinen Platz finden, d. h. anerkannt und bestätigt werden, wenn das Wir nicht autoritär oder totalitär werden soll. Die Ich-stärkenden Grundrechte bilden mit gutem Grund den Kern unserer Verfassung, aber das schließt nicht aus, dass Menschen auch in kleinen und großen Gruppen leben, denen sie angehören und sich zugehörig fühlen, in die sie hineinwachsen und in die sie auch die Zuwanderer integrieren. Die Voraussetzung ist allerdings, dass diese Identitäten nicht abgeschlossen und ausgrenzend sind, sondern offen bleiben gegenüber anderen, die dazugehören wollen und die Wir-Gruppe damit auch verändern.

Der Verfassung geht ein berühmter Grundsatz voran, der ihr von den Vätern und Müttern unseres Grundgesetzes mitgegeben wurde: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Durch diesen Zusatz unterscheidet sich die Verfassung der Weimarer Republik von der Verfassung der Bundesrepublik. Mit ihm ist die Erfahrung von Auschwitz in unsere Verfassung eingeschrieben, denn er bedeutet konkret: die Würde des Menschen darf *nie wieder* angetastet werden. Die Achtung dieser Würde ist eine primäre Verpflichtung für den Staat, aber sie hat offensichtlich einen ganz anderen Status als andere Grundrechte. Der Unterschied ist dieser: Wir schulden uns die wechselseitige Achtung unserer Würde auch als Menschen unter Mitmenschen. Der Satz richtet sich deshalb nicht nur an die Organe des *Staates*, sondern auch an die Menschen in der *Gesellschaft*. Es geht dabei nicht nur um Bürger, es geht darüber hinaus auch um den oder die Anderen, für deren Ergehen wir als Mitglieder der Gesellschaft mitverantwortlich sind.

Diese Verschränkung von Ich und Wir kommt überhaupt erst in der Doppelung von *Menschenrechten* und *Menschenpflichten* zum Ausdruck, die nicht unbedingt eine gängige Formel ist. Während die Menschenrechte in die Verfassung zahlreicher Demokratien eingegangen sind, wissen wir bisher wenig über die Menschenpflichten.¹⁰ Wer sich jedoch den ersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 anschaut, findet dort eigentlich kein Menschenrecht, sondern bereits eine Menschenpflicht: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“ Während die Menschenrechte individuelle Ansprüche formulieren, erinnern uns Menschenpflichten an unsere Aufgaben als Mitmenschen in der Gesellschaft. Es geht dabei um gegenseitige Achtung und Fürsorge sowie um Formen eines

10 Assmann, Aleida (2017): *Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag*. Wien: Picus. Erweiterte Neuauflage: Assmann, Aleida (2018): *Menschenrechte und Menschenpflichten. Schlüsselbegriffe für eine humane Gesellschaft*. Wien: Picus.

respektvollen Umgangs. Auf keinen Fall dürfen wir die Menschenrechte gegen die Menschenpflichten ausspielen – oder umgekehrt. Beide sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig. Während die Menschenrechte 1948 kurz nach dem Zweiten Weltkrieg neu formuliert wurden, wurden 1997 die 19 Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten durch die Initiative des InterAction Council knapp 50 Jahre nach der UN-Erklärung der Menschenrechte veröffentlicht.¹¹ „Kein Recht ohne Rücksicht“ – so könnte man diese Entwicklung zusammenfassen.

Die Menschenpflichten haben eine ganz andere Herkunft als die Menschenrechte. Sie gehen nicht auf westliche männliche Philosophen der Neuzeit zurück, sondern sind ein Gemeingut der Menschheit, das ins 2. Jahrtausend v. Chr. zurückgeht und in allen Kulturen der Welt unter dem Begriff der „Weisheit“ hochgeschätzt und weitergegeben wurde. Die Menschenpflichten und ihre Regeln zielen darauf ab, den verbindenden sozialen Sinn für Gegenseitigkeit und Gerechtigkeit zu stärken. Es wird dabei sehr genau auf problematische Handlungsfolgen geachtet, um nachhaltigere Lösungen zu finden. Denn weisheitliches Denken ist primär darauf ausgerichtet, Gewalt einzudämmen und Gier zu zähmen. Dadurch ist diese Tradition eine ganz wichtige Ergänzung zur westlichen Kultur der Selbststeigerung und Selbstoptimierung.

Die Menschenpflichten sind ein uraltes Erbe der Menschheit, das in allen alten Kulturen hochgeschätzt wurde und auch in die hebräische und christliche Bibel eingegangen ist. Westen und Osten bildeten in der Wertschätzung der Weisheit eine jahrtausendealte Einheit. Das Ethos der Weisheit ist im Grundsatz der „goldenen Regel“ zusammengefasst, die überall auf der Welt „erfunden“ wurde und geschätzt wird. Auch in unserer Welt hat sie jedes Kind schon einmal gehört, ohne zu wissen, wann und wo: „Was du nicht willst, dass man dir tu ...“. Das Wunder dabei ist, dass jeder sofort intuitiv weiß, wie dieser Satz weitergeht. Er wird diffus auf der Straße aufgenommen, aber er ist nie wirklich Teil unserer schulischen und kulturellen Bildung, unseres individuellen Selbstbewusstseins und unserer Überzeugung geworden.

11 InterAction Council (1997): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Online: https://www.interactioncouncil.org/sites/default/files/de_udhr%20ltr.pdf (Letzter Zugriff: 13. November 2025). Markus N. Beeko, Generalsekretär der deutschen Amnesty-Sektion, spricht von einer „Hausordnung“, einem „Code of Conduct“, für einen offenen, respektvollen und diskriminierungssensiblen Umgang miteinander“. Siehe ders. (2022): „Menschenrechte! Menschenpflichten?“ Online: <https://www.amnesty.de/informieren/amnesty-journal/deutschland-menschenrechte-menschenpflichten-kolumne-markus-beeko> (Letzter Zugriff: 13. November 2025).

2025: Empathie als Grundbegriff einer neuen politischen Kultur

Es gibt nicht nur Unruhe und Spaltung in der Gesellschaft, auch auf der Ebene der Politik ist die Welt in Brand geraten. Einer dieser Brandherde ist die aktuelle Gewalt-Explosion im Nahen Osten. Sie wurde durch den barbarischen Terror-Angriff der Hamas am 7. Oktober 2023 auf ungeschützte jugendliche Israelis ausgelöst, die auf dem Nova Festival friedlich zusammen feierten.

Dieser Angriff und die israelische Gegenwehr darauf mündeten in den neuen Gaza-Krieg. Diese aktuelle Konstellation ist destruktiv, höchst toxisch und, wie es scheint, völlig ausweglos. Die beste Beschreibung der Situation habe ich in einem Interview mit dem lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Kardinal Pizzaballa, gefunden, das er bereits 2023 gegeben hat: „Die beiden Gesellschaften sind traumatisiert. Die israelische Gesellschaft hat den 7. Oktober als eine kleine Shoah erlebt. Und für die palästinensische Gesellschaft ist der Krieg in Gaza eine neue Nakba.“¹² Das bedeutet konkret: Beide Kriegsparteien sind gefangen im ewigen Kreislauf ihres Urtraumas – die Vertreibung bei den Palästinensern auf der einen Seite und der Holocaust auf der anderen Seite. Auf beiden Seiten handelt es sich um eine Vergangenheit, die nicht vergeht, denn ein Trauma ist eine historische Wunde, die nicht nur als ein historisches Faktum erlebt wird, sondern zugleich auch psychisch als die sich wiederholende Gefahr einer ultimativen Katastrophe, bei der es um das Sein oder Nichtsein der eigenen Gruppe geht.

In dieser psychischen Logik reagiert der Staat Israel ungehemmt auf die existenzielle Bedrohung durch den Angriff der Hamas, während den Palästinensern ihr Urtrauma, die Nakba mit der Vertreibung aus ihrem Land und dem Verlust ihres Existenzrechts, ebenso konkret täglich vor Augen steht. Inzwischen hat sich zudem im ungleichen Kampf des technisch hochgerüsteten Staates Israel gegen die palästinensische Bevölkerung, die über keine Schutzräume, keinen Nachschub und keine Versorgung verfügt, eine manifeste Ungleichheit aufgetan, die diesem Krieg eine neue Qualität gibt. Er wird von den Augen der Welt verfolgt, und es ist eine Diskussion darüber entbrannt, ob das Vorgehen der israelischen Armee als ein ‚Genozid‘ einzustufen ist.

Da dieses Wort jedoch idealtypisch auf den Holocaust bezogen ist, prallt es kategorisch am israelischen Staat ab, weil sich dieser ja selbst als moralisches Opfer des schlimmsten Genozids versteht, der je in der Geschichte verübt wurde. In Staaten wie

12 Cetera, Roberto (2023): Kardinal Pizzaballa ein Jahr nach dem Kriegsausbruch – ein Appell für den Frieden. In: *Vatican News*, 6. Oktober 2024, <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2024-10/israel-palaestina-heiliges-land-krieg-pizzaballa-interview-gebet.html> (Letzter Zugriff: 13. November 2025).

Deutschland, das (zusammen mit Österreich) für den Holocaust an den Juden und damit für die Vor-Geschichte des Staates Israel unmittelbar verantwortlich ist, bleibt diese Lesart weiterhin verpflichtend und markiert im politischen Konzert der europäischen Stimmen einen deutschen Sonderweg, der inzwischen auch als deutsche „Staatsräson“ bezeichnet wird.

So, wie nach dem Zweiten Weltkrieg der Begriff „Genozid“ neu geschaffen und die Menschenrechte neu geeicht wurden, so erleben wir heute am Israel/Palästina-Krieg, wie sich gerade das Muster einer neuen moralischen Orientierung ausbildet. Sehr plakativ hat das der israelische Publizist und Politiker Avraham Burg ausgesprochen, der ein Buch mit der Botschaft: „The Holocaust is over!“ verfasst hat.¹³ Damit meinte er: Der Staat Israel hat das moralische Kapital verspielt, das ihm in der Geschichte durch den Holocaust zugewachsen ist. Es hat sich nämlich gezeigt, dass die politische Instrumentalisierung der Erinnerung der Juden als Opferkollektiv nicht die Sensibilisierung für andere Opfer der Geschichte befördert hat, sondern in der Haltung des Staates Israel das Gegenteil eingetreten ist: die vollständige Blockade von Empathie und das Ausblenden des Leidens ihrer Nachbarn.

Im Rückblick wird heute sichtbar: 1948, als René Cassin die Menschenrechte nach der Bilanz zweier Weltkriege und des Holocaust für Europa noch einmal neu definierte, begann im Nahen Osten eine ganz andere Entwicklung. Dort kam es zu Gewaltakten zwischen Juden und Palästinensern und einem Krieg, aus dem der neue israelische Staat siegreich hervorging. Dieser neue Staat, der symbolisch einen sicheren Hafen für alle verfolgten Juden der Welt verkörperte, erschien damals in der westlichen Welt als ein großer historischer Fortschritt und eine menscheitsgeschichtliche Errungenschaft. In der mehr als 75-jährigen Geschichte dieses Staates hat sich jedoch gezeigt, dass die Gründung des Staats auf dem kollektiven Opfernarrativ des Holocaust die Durchsetzung der Menschenrechte dort nicht befördert, sondern behindert hat. So gilt generell, dass Nationen, die den Fokus ausschließlich auf die eigenen Leiden richten, Gefahr laufen, blind für die Leiden anderer zu werden.

Diese Entwicklung in der Geschichte des Landes wurde mit dem politischen Sieg Benjamin Netanjahus 1996 manifest. Seine Regierung setzte mit ihrem rechts-radikalen-nationalistischen Kurs das Projekt der Kolonisierung der seit 1967 eroberten und besetzten Gebiete systematisch um. Damit gewannen politische Gruppen in Israel an politischem Einfluss, die eine aggressive Siedlungspolitik gegenüber den ursprünglichen

13 Burg, Avraham (2008): *The Holocaust is Over. We must Rise from its Ashes*. London: Palgrave Macmillan. Der israelische Historiker Amos Goldberg hat in dieser Debatte ein anderes wichtiges Kriterium formuliert: Etwas kann ein Genozid sein, auch wenn es nicht so aussieht wie der Holocaust.

Siedlern des Landes, den palästinensischen Nachbarn, vertraten und diese als Erzfeinde einstufen. Als Bezeichnung dieser Erzfeinde hat sich dort die Bezeichnung „Nazis“ etabliert, wie Eva Illouz in einer Studie eindrucksvoll nachgezeichnet hat, die auf Interviews u. a. innerhalb der israelischen Armee basiert.¹⁴ Damit wird der Alltag in Israel, der heute von der Bedrohung durch Palästinenser gezeichnet ist, als eine Fortsetzung der Leidensgeschichte interpretiert, die die Juden in Nazi-Deutschland erfahren haben. Zeit und Raum haben sich geändert, aber die Emotionen sind dieselben geblieben, oder anders gesagt: Die alten Emotionen werden in neuen Konflikten politisch wiederbelebt.

In der moralischen Beurteilung dieses Konflikts spielen die Begriffe „Universalismus“ und „Partikularismus“ eine wichtige Rolle. Partikularismus ist die Stoßrichtung einer Verteidigung der israelischen Politik, die den Holocaust als unvergleichlich, einmalig und als ein ewig währendes Menetekel der Menschheitsgeschichte definiert. Wenn man das ernst nähme, würde das erstens bedeuten: Es gibt nur einen Genozid in der Weltgeschichte, denn alles andere verblasst vor dem Ausmaß des Holocaust. Und zweitens: Dieser Begriff ist ein Kernelement deutschen Selbstverständnisses und unser zentrales gemeinsames Erbe. Die Politiker ergänzen inzwischen: „und unserer Staatsräson“. Diese politische Instrumentalisierung unseres Selbstverständnisses ist allerdings problematisch, denn sie kann dazu führen, dass es für andere Gruppen wie die Palästinenser, die im Zuge des Gaza-Kriegs von Vernichtung betroffen sind oder sie unmittelbar vor sich haben, wenig Aufmerksamkeit, Anerkennung, moralisches Empfinden und Empathie gibt.

Die Gegenposition heißt „Universalismus“. Sie stellt in Rechnung, dass auch andere Nationen als die der Juden dieses Schicksal erleiden können. Sie wollen eine Wiederholung vermeiden und argumentieren mit einem generalisierten „Nie wieder“. Während die israelische Regierung dieses „Nie wieder“ partikularistisch als ein „Nie wieder gegen uns“ interpretiert, interpretieren die Universalisten diesen Satz als „Nie wieder für alle Betroffenen!“¹⁵

Damit spitzt sich das moralische Weltproblem dieses kriegerischen Konflikts auf die Frage zu: Wem schulden wir Empathie? Und wem nicht? Auf diese Frage gibt es unterschiedliche Antworten. Sie lauten: den Israelis aufgrund unserer historischen Verantwortung oder aber allen, die sich in einer vergleichbaren Situation befinden, einschließlich der Opfer der Israelischen Defense Forces. Das konkrete Problem der Empathie wurde im Herbst 2025 anlässlich des Leaks eines Videos deutlich, den die israelische Militärstaatsanwältin, Yifat Tomer-Yerushalmi, zu verantworten hatte. Das

14 Illouz, Eva (2023): *Undemokratische Emotionen*. Berlin: Suhrkamp.

15 Boehm, Omri (2022): *Radikaler Universalismus: jenseits von Identität*. Berlin: Ullstein.

Video zeigt schwere Misshandlungen an einem palästinensischen Soldaten. Im Ausland bezeichnete man das im Video zu Sehende als einen krassen Menschenrechtsverstoß. In Israel sprach Premier Netanjahu dagegen von einem eklatanten „PR-Fehler“, und es kam zu einem innenpolitischen Skandal, in dessen Folge die Militärstaatsanwältin ihren Posten räumen musste.¹⁶

Die Frage der partikularistischen oder universalistischen Auslegung von Empathie spielt auch in der Erinnerungskultur eine wichtige Rolle. Als in Stockholm im Jahr 2000 die International Task Force for Holocaust Education, Remembrance and Research gegründet wurde, wurden die Grundsätze dieser Erinnerung fürs neue Jahrtausend in einer Stockholmer Erklärung niedergelegt. In der „Erklärung des Stockholmer Internationalen Forums über den Holocaust aus dem Jahr 2000“ steht der wichtige Satz: Wir gehen von der Auffassung aus, „dass Antisemitismus spezifische Besonderheiten aufweist, der Kampf gegen ihn jedoch untrennbar mit dem allgemeinen Kampf gegen alle Formen rassistischer, ethnischer, kultureller, religiöser und geschlechtsspezifischer Diskriminierung verbunden ist“. Dieses universalistische Bekenntnis, das am Anfang der Erinnerungsbewegung stand, hat sich im Laufe ihrer Geschichte zum entgegengesetzten Pol des partikularistischen Bekenntnisses hinbewegt, das solche Verbindungen und Allianzen inzwischen explizit ausschließt.

Hier ist es wichtig, zwischen den aktuellen Politikern im Staat Israel und individuellen jüdischen Stimmen zu unterscheiden. Die überlebenden Holocaustopfer zum Beispiel fordern bereits seit zehn Jahren, dass bei den Gedenkfeierlichkeiten in Auschwitz keine Politiker mehr sprechen sollen. Aufgrund dieser Entscheidung sagte Putin seine Teilnahme 2015 ab. Die Botschaft der Überlebenden ist eindeutig und sehr einfach, denn sie ist nichts anderes als ein Bekenntnis zur Empathie. Sie sprechen von einem „11. Gebot“. Dieses lautet: „Seid nicht gleichgültig“. Marian Turcki zum Beispiel warnte 2020 bei seiner Auschwitz-Gedenkrede vor dem Wegsehen und erinnerte daran, dass Blindheit und Gleichgültigkeit die eigentlichen Wurzeln der Judenvernichtung gewesen seien. Wo „Menschen langsam von Gefühllosigkeit, von Gleichgültigkeit erfasst werden“, hören sie auf, „auf das Böse zu reagieren. Und dann können sich die Machthaber erlauben, den Prozess des Bösen weiter zu beschleunigen.“

16 Tomer-Yerushalmi hat in der Vergangenheit bereits öfter vor Menschenrechtsverletzungen in der israelischen Armee gewarnt und Ermittlungsverfahren eingeleitet. Von Seiten Netanjahus hat sie dafür scharfe Kritik erfahren. Vgl. dazu den nicht namentlich gekennzeichneten Artikel: „Palästinenser in Wüstengefängnis: Israels Militärstaatsanwältin tritt wegen Leak von Foltervideo zurück“, in: *Spiegel Online*, 1.11.2025, <https://www.spiegel.de/ausland/israel-staatsanwaeltin-yifat-tomer-yerushalmi-tritt-wegen-leak-von-folter-video-zurueck-a-c3c37dbd-9321-4a18-a7a7-7ca3e5706e04>. Und Kristiana Ludwig: „Folter unter den Augen des Staates“, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4. November 2025.

Turski, der im Februar 2025 starb, wandte sich direkt an die Enkel und erzählte ihnen, dass er 1965 mit einem Stipendium in Amerika war zur Zeit der schwarzen Menschenrechtsbewegung. Er hatte die Ehre, „am Selma-Montgomery-Marsch mit Martin Luther King teilzunehmen. Und da fragten mich die Menschen, als sie erfuhren, dass ich in Auschwitz gewesen bin: ‚Was denkst du, ob so etwas nur in Deutschland möglich gewesen ist? Oder könnte es auch woanders passieren?‘. Und ich sagte ihnen: ‚Das kann auch bei euch passieren. Wenn Bürgerrechte verletzt, wenn die Rechte von Minderheiten nicht respektiert werden, wenn man sie abschafft. Wenn man das Recht so beugt, wie es in Selma geschehen ist, dann kann das passieren.‘ ‚Was kann man dagegen tun?‘ ‚Ihr selbst könnt es tun‘, sagte ich ihnen. ‚Wenn ihr imstande seid, eure Verfassung, eure Rechte, eure demokratische Ordnung zu verteidigen, indem ihr die Rechte von Minderheiten schützt – dann könnt ihr es besiegen.‘ Und er fuhr fort: ‚Seid nicht gleichgültig, wenn ihr historische Lügen seht. Seid nicht gleichgültig, wenn ihr seht, dass die Vergangenheit für aktuelle politische Zwecke missbraucht wird. Seid nicht gleichgültig, wenn irgendeine Minderheit diskriminiert wird. Das Wesen der Demokratie besteht darin, dass die Mehrheit regiert, doch die Demokratie besteht darin, dass die Rechte von Minderheiten geschützt werden müssen. Seid nicht gleichgültig, wenn irgendeine Regierung gegen bereits existierende, gebräuchliche gesellschaftliche Verträge verstößt. Seid dem Gebot treu. Dem elften Gebot: Du sollst nicht gleichgültig sein.“²

Innerhalb der Gesellschaft, aber auch zwischen den Staaten werden gerade Verträge gebrochen und immer wieder elementare Rechte außer Kraft gesetzt. Die einfachen moralische Grundsätze, gegen die hier verstoßen wird, lassen sich leicht wiederherstellen und kommunizieren. Einer davon könnte lauten: „Kein Unrecht lässt sich mit einem anderen rechtfertigen“, und: „Keine Opfererfahrung kann dauerhaft zur Rechtfertigung von Unrecht herangezogen werden“. Es gilt gerade im Sinne von Marian Turski, den Blick wieder zu weiten auf das Unrecht, das von beiden Seiten ausgeht und ihnen widerfährt, und dabei universalistische Grundsätze weiterzuentwickeln. Dann könnte es nämlich sein, dass der Gaza-Krieg nicht nur weitere Gewalt reproduziert, sondern auch eine moralische Grundlage zur Eindämmung zukünftiger Kriegsführung herausdestilliert: das Grundgesetz der Empathie und, damit verbunden, die Aufhebung von Empathieblockaden. Die Voraussetzung dafür wäre, dass das, was vor den Augen der Welt geschah und geschieht, auch das Gewissen der Menschheit berührt wie einst der Holocaust.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter: <https://doi.org/10.46499/2572.3822>

2 Siehe dazu Marian Turskis Rede in Auschwitz am 27. Januar 2020. Online: <https://www.auschwitz.info/de/gedenken/gedenken-2025/rede-von-marian-turski-zum-80-jahrestag-der-befreiung-von-auschwitz.html> (Letzter Zugriff: 13. November 2025).

Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte

ÜBERLEGUNGEN ZUR NORMATIVEN GENESE UND STRUKTUR DER RELIGIONSFREIHEIT¹

von Gerhard Luf

Abstract

Eng verwoben mit der Geschichte des „abendländischen“ Europas verläuft die normative Genese der Religionsfreiheit von einer Praxis politischer Toleranz hin zu einem positiven Menschenrecht, das den Staat darauf verpflichtet, die Realbedingungen religiöser Freiheitschancen zu schaffen. Der Beitrag zeigt auf, dass die normative Grundlage der modernen Religionsfreiheit ein kommunikatives Freiheitsverständnis ist, das die wechselseitige Anerkennung freier Vernunftwesen umfasst. Die oft geäußerten Kritiken, das Menschenrecht auf Religionsfreiheit sei liberalistisch-individualistisch ausgerichtet und begünstige eine religionsfeindliche Säkularität, sind daher verzerrend, insofern sie seinem normativen Grundcharakter gelten. Wohl aber machen sie darauf aufmerksam, dass staatliche Maßnahmen zur Gewährleistung religiöser Freiheitschancen stets am Ideal der kommunikativ verstandenen Freiheit zu messen sind.

Closely intertwined with the history of occidental Europe, the normative genesis of religious freedom unfolds from a praxis of political tolerance towards a positive human right, obligating the state to provide for the material conditions of religious freedom. The essay shows that the normative principle at the base of the contemporary conception of religious freedom is a communicative understanding of freedom which encompasses the dimension of mutual recognition. Hence, the often-articulated critiques of the human right to religious freedom as being liberalistic-individualist and promoting a secularism hostile towards religion are misleading, if they are directed towards its fundamental normative character. However, such critiques alert to the necessity that state provisions which aim to guarantee religious freedom must always be measured against the ideal of communicative freedom.

Schlagwörter: Religionsfreiheit, Menschenrechte, Neutralität, Pluralismus, Gleichheit

Key Words: religious freedom, human rights, neutrality, pluralism, equality

1 Dieser Artikel erschien erstmals in: Schwartländer, Johannes (Hg.) (1993): *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 72–92; außerdem in: Luf, Gerhard (2008): *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze* (hg. von Elisabeth Holzleithner und Alexander Somek). Wien: Facultas Verlag, 301–319. Wiederabdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors.

1. Einleitung

Menschenrechte gehören heute ohne Zweifel zu den maßgeblichsten Institutionen der Legitimierung, Limitierung und Kritik politischer Herrschaft. Davon zeugen die innerstaatlichen Grundrechtsgarantien wie auch die Vielzahl internationaler Übereinkommen, die die universale Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens zum Ziele haben. Gleichwohl zeigen sich aber gerade an dieser Tendenz zur Internationalisierung bzw. Universalisierung des Menschenrechtsschutzes gewichtige Probleme. Diese manifestieren sich etwa in der Schwierigkeit, angesichts unterschiedlicher kultureller Traditionen bzw. gesellschaftlich-politischer Voraussetzungen einen Mindestbestand begrifflicher Gemeinsamkeiten im Verständnis der Menschenrechte zu garantieren. Daher werden die Menschenrechte nur zu oft im Sinn bloß programmatischer humanitärer Parolen verstanden, denen es angesichts unterschiedlicher Verständnishorizonte und politischer Interessenlagen an zureichender inhaltlicher Bestimmtheit und damit auch an normativer Verbindlichkeit fehlt. Sie bleiben angesichts dieser Vagheit des Inhalts dem strategischen Kalkül der Machthaber unterworfen, die sie nach Gesichtspunkten politischer Opportunität gebrauchen. Durch die diffuse, unterschiedliche Konzeptionen bloß verdeckende Begriffsanwendung wird zudem die interkulturelle Diskussion erschwert, und die Gefahr ist groß, dass die Vertreter verschiedener bleibender Positionen aneinander vorbeireden.

Man begegnet aber auch einer anderen Interpretation – häufig in ideologiekritischer Absicht. Nach dieser werden die Menschenrechte mit einer ihrer historischen Erscheinungsformen identifiziert – den Abwehrrechten liberaler Provenienz – und diese zum Typus der Menschenrechte schlechthin stilisiert. Diese Fixierung auf die liberalen Abwehrrechte evoziert sodann eine gewisse Skepsis gegen den Universalismus der Menschenrechte, der in der Frage kulminiert, ob mit ihrer Positivierung nicht zugleich auch bestimmte Voraussetzungen (anthropologischer, sozioökonomischer, politischer Art) mit übernommen wurden, die sich heute an sich schon als problematisch erwiesen haben, aber unter nunmehr veränderten kulturellen Rahmenbedingungen als besondere Bedrohung gesellschaftlich-politischer Identität wahrgenommen werden. Die Menschenrechte begegnen in dieser Perspektive dem Vorwurf, sie seien typische Ausdrucksformen eines individualistischen Menschen- und Gesellschaftsbildes, welches ein egoistisches, isoliert auf sich selbst bezogenes Subjekt zur Basis habe, gewachsene Sozialstrukturen bedrohe und die Freiheit zur Beliebigkeit individueller Willkür degradiere, der es angesichts des Schwundes an sittlichem Ethos an jeglichem Sozialbezug

fehle. Beide skizzierten Tendenzen scheinen mir auch für die Voraussetzungen des Dialogs zwischen Vertretern des Christentums und des Islam belastend zu sein.

Die vorliegenden Ausführungen haben es sich daher zur Aufgabe gemacht, einige Erwägungen rechts- und staatsphilosophischer Art über die Genese des Menschenrechtsgedankens im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen anzustellen. Ziel dieser Erwägungen sollte es sein, den Zusammenhang zwischen dem universalen Anspruch der Menschenrechte – wie er in der Forderung der Religionsfreiheit exemplarisch zur Sprache kommt – und ihrer historisch-partikularen Bedingtheit in den Blick zu bringen. Dies sollte uns gerade im Gespräch mit Vertretern des Islam in die Lage versetzen, deutlicher die wesentlichen Differenzen zwischen den Traditionen zu sehen, um so erst die wesentlichen Gemeinsamkeiten aufsuchen zu können, die eine im Dialog zu ermittelnde gemeinsame Begriffsbestimmung des Grundrechts der Religionsfreiheit (oder wenigstens die Ermittlung eines begrifflichen Mindeststandards) anleiten sollen.

Besonderes Augenmerk soll dabei auf folgende Gesichtspunkte gelegt werden: erstens auf den Charakter der Menschenrechte als Rechte. Damit ist ihre Qualität angesprochen, nicht bloß sittliche Prinzipien politischer Humanität mit unbestimmtem normativem Stellenwert zu formulieren, sondern in juristisch positiver Form grundlegende Rechtsgarantien zur Geltung zu bringen. Im Hinblick auf das Grundrecht der Religionsfreiheit wird die Entwicklung von der bloßen Toleranz, auf die man als obrigkeitliche Gewährung keinerlei Anspruch hat, zur Religionsfreiheit als einem in der Freiheit des Menschen fundierten und garantierten Recht besondere Beachtung erfahren müssen. Zweitens soll gezeigt werden, dass die Religionsfreiheit keineswegs notwendig auf jenen laizistisch-neutralistischen Gehalt festgelegt ist, mit dem man sie oft unmittelbar verknüpft. Demgegenüber ist herauszuarbeiten, dass die Religionsfreiheit eine durchaus *produktive Bedingung* einer gelungenen Vermittlung von Religion und Politik unter den Voraussetzungen moderner Staatlichkeit darstellt.

2. Historische Aspekte der Genese der Religionsfreiheit

Ausgegangen wird hier von der These, dass die heute weltweit verbreitete Konzeption der Menschenrechte im Allgemeinen und des Grundrechts der Religionsfreiheit im Besonderen das Ergebnis einer spezifischen gesellschaftlich-politisch-rechtlichen Entwicklung des ‚abendländischen‘ Europa darstellt. Zu dieser Entwicklung gibt es, das muss vorab betont werden, weder im griechisch-byzantinischen noch im islami-

schen Raum Entsprechungen. Obgleich ein gemeinsames, durch vielerlei Übereinstimmungen charakterisiertes geistesgeschichtliches Erbe vorliegt, traten nur im ‚westlichen‘ Bereich Entwicklungsbedingungen ein, die eine Ausbildung des Menschenrechtsgedankens ermöglichten. Es wäre so gesehen problematisch, die christliche Tradition in ihrer Gesamtheit als Voraussetzung der Entwicklung des Menschenrechtsgedankens zu bezeichnen, bedurfte es doch spezifischer politischer Voraussetzungen, damit die Entfaltung latent vorhandener Aspekte einer Differenzierung von Religion und Politik auch aktuell stattfinden konnte. Und diese Voraussetzungen waren eben nur in der Tradition des westlichen Christentums gegeben, während die christliche Tradition im Osten auf Grund ihrer intensiven Verquickung von Religion und Politik deutliche Gemeinsamkeiten mit der islamischen Tradition aufweist. Im Folgenden soll einigen Entwicklungsaspekten der Menschenrechte nachgegangen werden, allerdings nicht umfassend, sondern mit Blick auf jene Faktoren, die für die Genese der Religionsfreiheit maßgeblich waren.

Die Ausformung des Menschenrechtsgedankens ist unmittelbar und unabtrennbar verbunden mit der Entwicklung des souveränen, mit umfassendem Gewaltmonopol ausgestatteten und als einheitlicher Untertanenverband ausgestalteten Staates der Neuzeit. Dessen Entstehen ist sehr wesentlich auch als Konsequenz eines *Säkularisierungsvorganges* (vgl. Böckenförde 1976a: 42 ff.) zu begreifen, der Staat und Politik aus einem umfassenden religiösen Legitimationszusammenhang löste und vor die Anforderung einer säkularen Begründung des Rechts bzw. einer Limitierung staatlicher Zwecke im Hinblick auf die Religion stellte.² Dieser Säkularisierungsvorgang wird vorbereitet durch die im Christentum angelegte und insbesondere auf dem Boden und unter den Bedingungen des weströmischen Reiches entfaltete, spannungsvolle Differenzierung von „Sacerdotium“ und „Imperium“. Ausgeprägte Konturen erlangte sie im Zeitalter des Investiturstreites, in dessen Verlauf der Kampf um die „libertas ecclesiae“ zu einer deutlicheren Unterscheidung zwischen geistlichem Amt und weltlicher Herrschaft führte. Freilich blieb trotz dieser Ansätze zur Säkularisierung die enge Verbindung von geistlicher und weltlicher Gewalt noch durch Jahrhunderte bestehen.

Einen entscheidenden Entwicklungsfaktor staatlicher Säkularität bildeten schließlich die Reformation und, in ihrem Gefolge, die religiösen Konflikte des 16. und 17. Jahrhunderts, die vor die Notwendigkeit der Suche nach grundlegend neuen rechtlich-politischen Legitimationsanforderungen stellten. Denn in diesen Konflikten verloren die überkommenen religiös-universalistischen Legitimationskonzepte politischer

2 Wichtige Beiträge zur Geschichte der Religionsfreiheit enthält Lutz 1977, vgl. weiters Böckenförde 1978: 46 ff.; Guggisberg 1984.

Herrschaft entscheidend an Prägekraft. Angesichts der Polarisierung in unterschiedliche konfessionelle Positionen war das, was bislang als unantastbar wahr galt, Gegenstand einer mit den überkommenen Mitteln der Politik nicht mehr zu schlichtenden Kontroverse. Diese mündete in blutige Bürgerkriege, in denen der Streit um die wahre Religion die elementarsten Bedingungen friedlichen Zusammenlebens radikal bedrohte. Um zumindest diesen Bürgerkrieg zu überwinden und den gesellschaftlich-politischen Frieden zu sichern, bedurfte es einer über den Religionsparteien stehenden, mit einem Gewaltmonopol ausgestatteten, d. h. souveränen Instanz, die die politischen Ziele nur unter Ausklammerung der religiösen Wahrheitsfrage erreichen konnte.

Dies ist der entscheidende Ansatzpunkt für die Entfaltung des Toleranzgedankens, und zwar nicht als einer religiös, sondern einer *politisch* motivierten Forderung. Für legitime Herrschaft musste die Aufgabe, Frieden zu garantieren, von den konkurrierenden religiösen Wahrheitsansprüchen abgekoppelt sein. In ihrem Vollzug sollte sie einen „formellen“ Friedensbegriff³ zur Geltung bringen, der in der Gegenüberstellung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde und angesichts dieser drohenden Alternative seine legitimationsstiftende Kraft entfaltete. Durch diese „politische Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche“ (Lübbe 1986: 78) wurde die religiöse Wahrheitsfrage (wiewohl man sich prinzipiell immer noch zur einen „wahren“ Religion im Staat bekannte) auf politischer Ebene der Staatsräson unterworfen und damit zum Thema politisch motivierter, eben von den Erfordernissen der Staatsräson diktiert Toleranz bzw. Intoleranz. Das Denken der sogenannten „Politiques“ im Rahmen der konfessionellen Auseinandersetzungen in Frankreich gibt davon ein eindrucksvolles Zeugnis (vgl. dazu Schnur 1962). Der sich als politisches Herrschaftssystem ausbildende moderne Staat garantierte, nachdem die religiöse Wiedervereinigung gescheitert war und der Zwang zur Einkonfessionalität sich auf Dauer nicht als gangbar erwiesen hatte, ein gesichertes Nebeneinander von verschiedenen Konfessionen um den Preis, dass das Thema Religion aus dem Diskurs politischer Legitimation ausgeklammert wurde. Er legitimierte sich so gesehen als Friedensgarant aus der Erinnerung an die Schrecken der religiösen Bürgerkriege.

In der politischen Praxis des Staates fand die Toleranzfrage je nach politischer bzw. religiöser Konstellation unterschiedliche Lösungen. So suchte etwa der Augsburger Religionsfriede auf Reichsebene die Parität zwischen zwei christlichen Religionen herzustellen, während er im *ius reformandi* die konfessionelle Freiheit allein den Reichsständen zubilligte. Auch der Westfälische Friede bewegte sich noch in diesen

3 Zu diesem „formellen“ Friedensbegriff eingehend Böckenförde 1976a: 51 ff.

Bahnen, obgleich er die konfessionelle Parität ausdehnt, das *ius reformandi* gewissen Beschränkungen im Hinblick auf die Anerkennung einer begrenzten Mehrkonfessionalität (Normaljahr 1624) unterwarf und die generelle Aufforderung artikuliert, Toleranz zu üben und fremde Religionen in abgestufter Form öffentlicher, privater bzw. häuslicher Ausübung zuzulassen (vgl. Conrad 1977: 157 ff.; Dickmann 1977: 203 ff.). In Frankreich stellte sich – u. a. auf Grund seines zentralstaatlichen Charakters – die Toleranzentwicklung etwas anders dar und zentrierte sich um das Toleranzedikt von Nantes (1598, und dessen Rücknahme 1685). Wiederum anders war die Entwicklung in England und in den übrigen europäischen Ländern.

In den unterschiedlichen Toleranzgewährungen blieb indes noch für längere Zeit das Idealbild des konfessionell einheitlichen Staates bei enger Verbindung von Religion und Politik bestehen, wobei der kirchliche Führungsanspruch allerdings zurückgedrängt wurde und „der erstarkende Staat die Kirchen zunehmend in seine säkularen Zwecke einplante“ (Grimm 1987a: 109). Ihrer rechtlichen Struktur nach ist die Toleranz – und das ist ihr in allen unterschiedlichen Erscheinungsformen gemeinsam – dadurch gekennzeichnet, dass dem Akt der rechtlichen Duldung von Bekenntnissen und Bekennern kein subjektiver Anspruch auf Duldung gegenübersteht. Sie mag zwar juristisch abgesichert sein, und die Rechtsgeschichte bietet dafür eine Fülle von Varianten rechtlicher Gewährleistungsformen. Entscheidend ist jedoch, dass diese rechtlichen Gewährleistungen von Toleranz im Unterschied zu einem gesetzlich konstituierten Freiheitsrecht als prinzipiell verfügbar und daher auch, sofern politisch opportun, als revidierbar gedacht werden müssen.

Zudem vermag die Toleranz auch nicht dem für die Garantie von Religionsfreiheit unabdingbaren Postulat der Gleichheit zu entsprechen, beschränkt sie die Duldung doch nur auf bestimmte Bekenntnisse und sieht Differenzierungen im Umfang ihrer Ausübung vor. Die rechtliche Duldung bleibt somit, mögen hinter ihr auch die unterschiedlichsten Motive stehen (vom Interesse an der Vermeidung unangenehmer Nebenfolgen zwanghafter Eingriffe bis zur sittlich motivierten Anerkennung Andersdenkender), strukturell einem pragmatischen, von politischen Opportunitätsabwägungen abhängigen Kalkül verpflichtet. Allerdings schuf der aus den Glaubenskriegen hervorgetretene absolutistische Fürstenstaat, auch wenn er nur Toleranzen gewährte, wesentliche politische bzw. institutionelle Vorbedingungen für die Entfaltung grundrechtlich verstandener Religionsfreiheit. Zu diesen Vorbedingungen gehört ganz wesentlich die gegen die traditionale Feudalstruktur gerichtete Entmediatisierung der überkommenen ständischen und religiösen Gruppierungen und damit die Schaffung eines einheitlichen, staatsunmittelbaren Untertanenverbandes. Die Untertanen wurden

solcherart in eine unmittelbare Rechtsbeziehung zum souveränen, im Hinblick auf das Monopol der Friedensstiftung alleinigen verantwortlichen Herrscher gebracht. „Die absolute Verantwortlichkeit des Souveräns erfordert“, so Koselleck, „die absolute Beherrschung aller Subjekte und setzt sie voraus. Nur wenn alle Untertanen in gleicher Weise dem Herrscher unterworfen sind, kann dieser die Verantwortung für Frieden und Ordnung allein übernehmen“ (Koselleck 1976: 14). Dies war eine wesentliche Voraussetzung für eine nicht mehr wie in den mittelalterlichen Freiheitsgewährleistungen und Herrschaftsverträgen ständische, sondern individualrechtliche, dem Gleichheitsgebot entsprechende Formulierung grundlegender Rechte der Untertanen. Denn die souveräne Staatsgewalt bildete nunmehr jene ständisch nicht mehr relativierte allgemeine Instanz, gegen deren Übergriffe die Rechte des Individuums auch allgemein eingefordert werden konnten. Doch erlangte dieser Aspekt erst in der Folge, mit der Überwindung des Absolutismus, praktische Wirksamkeit. Diese Entwicklung ging einher mit einem – angesichts der mit den Sakularisierungsschritten verbundenen delegitimierenden Faktoren plausiblen bzw. notwendigen – intensivierten Prozess der „Verrechtlichung politischer Herrschaft“ (Eder 1985: 329). Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang einer entwickelten Rechtswissenschaft, insbesondere der Professionalisierung des Juristenstandes zu, die bereits in der Kanonistik bzw. Legistik des Mittelalters vorbereitet worden ist und nunmehr im neuzeitlichen Staat entscheidendes Gewicht für die Entfaltung eines rational strukturierten Rechtssystems erlangt. Recht wird zum vorzüglichen Instrument, das die Entfaltung eines am Typ zweckrationalen Handelns orientierten politischen Systems vorantreiben hilft. Es besitzt seinen Geltungsgrund nicht mehr in der göttlichen Schöpfungsordnung, die ihm Maß und Grenze setzte, sondern erlangt Geltung als Ausfluss eines obrigkeitlichen Willensaktes, also kraft Entscheidung, wird als verfügbar bzw. abänderbar gedacht und fungiert damit als vorzügliches Mittel sozialer Gestaltung zur Verwirklichung des Gemeinwohls, dessen Gewährleistung allerdings der universalen Verantwortung des absoluten Herrschers überlassen bleibt.

Diese universale Verantwortung des Herrschers für die *salus publica* war mit der Befugnis verbunden, aus Gründen der Staatsräson zur Herstellung bzw. Aufrechterhaltung einer objektiven Ordnung in alle Bereiche des Zusammenlebens einzugreifen, bis in die private Lebensführung hinein. Das hat wesentliche Konsequenzen für das Verhältnis der Politik zum Gewissen. Denn es setzt dies eine Neutralisierung des Gewissensbereiches der Untertanen und eine Privilegierung des Gewissens des Fürsten voraus. Die Äußerung gewissenbestimmter Gesinnung des Untertanen ist, soweit sie über politische Loyalitätsbekundungen hinausgeht, nur innerhalb der von der Staats-

räson gezogenen Grenzen zulässig, d. h. insofern staatliche Interessen nicht berührt werden. Sie muss also im Horizont einer prinzipiellen Differenzierung von Ethik und Politik ausgeklammert bzw. domestiziert werden. Solcherart wurde die religiöse Freiheit im Wesentlichen als die Befugnis interpretiert, die minoritäre, von der dominanten verschiedene Religion im häuslichen bzw. privaten Bereich auszuüben. Hier wird dem Individuum ein „Innenraum“ (Koselleck 1976: 30) konzedierte, der die Verwirklichung staatlicher Aufgaben nicht beeinträchtigt und daher gegenüber der das Gemeinwohl garantierenden Obrigkeit politisch indifferent bleiben sollte. Dennoch war mit diesem staatlich ausgegrenzten Raum religiöser bzw. moralisch bestimmter Gesinnung ein fortwirkender Unruhefaktor gegeben,⁴ der die Grenzen der Integrations- und Legitimationskraft des absolutistischen Systems aufdeckte und die Entwicklung hin zu menschenrechtlichem Denken forderte. Die Neutralisierung des Gewissens durch die absolutistische Politik ermöglichte nämlich die Herausbildung eines Gewissensverständnisses, das seinen Inhalt wie auch seine Form in der Differenz und gleichzeitig auch in der Bezogenheit auf das politische System gewinnt.

Das hatte auf die Dauer weitreichende rechtlich-politische Folgen. Denn gerade mit zunehmender Ausdehnung des staatlichen Gewaltpotentials und in der Folge tiefgehender Eingriffe in die gesamte Lebensführung und mit den dadurch bewirkten Unrechtserfahrungen wurden Reaktionen provoziert, die unter Berufung auf die Freiheit des Gewissens die Verletzung grundlegender Rechte durch staatlichen Zwang beklagten. Wichtig daran ist, dass man gegenüber der Obrigkeit nicht bloß die Erfüllung grundlegender Herrscherpflichten monierte oder gar zu Widerstand aufforderte, sondern die Notwendigkeit der Beachtung fundamentaler Rechte des Menschen postulierte. Man bewegte sich so gesehen im Medium des Rechts, und zwar eines Rechts, das aus dem bloßen Untertanen ein eigenständiges Subjekt des Rechts machte. Diese Probleme konnte der absolute Staat auf Grund seiner immanenten Widersprüche auf Dauer nicht bewältigen. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten des neuzeitlichen Staates, dass durch die säkulare Totalitarisierung politischer Gewalt unter Zuhilfenahme eines instrumentalisierten, professionell bearbeiteten Rechtssystems auf längere Sicht gerade jene Kräfte herausgefordert und freigesetzt wurden, die grundlegende Freiheitsrechte des Menschen einzufordern begannen.

⁴ Nach Koselleck 1976: 30 „bedeutete [...] der aus dem Staat ausgegrenzte moralische Innenraum, der dem Menschen als ‚Menschen‘ vorbehalten blieb, einen Unruheherd, der dem absolutistischen System in ursprünglicher Weise eigentümlich war. Die Gewissensinstanz blieb der unbewältigte Rest des Naturzustandes, der in den formvollendeten Staat hineinragte.“

Den endgültigen Durchbruch des Gedankens der Religionsfreiheit als Recht bewirkten schließlich das Denken der Aufklärung und die Konstituierung des aus der neuzeitlichen Naturrechtstradition entstandenen modernen Rechtsstaates. Dieser eröffnete erst auf Grund seiner Staatszwecke (Ausklammerung des Religiösen aus der Staatszielbestimmung) und auf der Basis einer dem Postulat menschlicher Freiheit verpflichteten, rationalen Rechtsstruktur den Weg zur Gewährleistung von Menschenrechten in grundrechtlicher Gestalt. Gewiss waren diese beiden Faktoren für die Entwicklung nicht allein bestimmend. So darf die Bedeutung der praktizierten Toleranz nicht unterschätzt werden, weil sie die Einübung in eine von religiösen Wahrheitsansprüchen abgekoppelte politische Koexistenz unterschiedlicher Bekenntnisse bewirkte und diese Koexistenz mit der Zeit nicht als mehr Bedrohung, sondern umgekehrt als Förderung des innerstaatlichen Friedens empfunden wurde. Im gleichen Maße müssten auch ökonomische Erwägungen einbezogen werden.

Dennoch scheinen die beiden genannten Faktoren für den *kategorialen Wandel* von der Toleranz zum garantierten Freiheitsrecht doch entscheidend zu sein. Die aufklärerische Toleranzdiskussion ist allgemein dadurch gekennzeichnet, dass sich die Argumentation, die durchaus auf humanistische Vorbilder zurückgriff, allmählich aus dem theologisch-christlichen Begründungszusammenhang löste und an dessen Stelle eine Beweisführung säkularer Art trat, die angesichts des unbedingten Charakters religiöser Entscheidung auf die Freiheit des Individuums bezogen war.⁵ Dabei ist zu beachten, dass sich das aufklärerische Denken in überwiegendem Maße nicht gegen Religion und Glauben an sich wendet, sondern diesen Glauben einem *Ethos praktischer Bewährung* im Zeichen personaler Verantwortung unterwirft.⁶ Der in den Argumentationen sich manifestierende Deismus mochte zwar auf höchst problematische Weise die Inhalte positiver Religionen relativieren, schärfte aber doch das Bewusstsein für den *unverfügbaren* Charakter individueller Glaubensbewahrung, der sich auch in *unveräußerlichen Rechten* niederschlagen sollte. Konturiert wurde dabei auch der Blick für die Notwendigkeit einer dem Freiheitsgebot adäquaten Differenzierung von Religion und Politik. Bei aller Unterschiedlichkeit der Stellungnahmen im Einzelnen kristallisierten sich doch folgende Argumentationsschwerpunkte heraus, die für die Forderung der Religionsfreiheit bestimmend geworden sind: zum einen das Gebot der Achtung vor dem Gewissen des Andersdenkenden, welches im Bewusstsein eines notwendigen

5 Zu diesem Wandel der Argumentationsgrundlagen vgl. Guggisberg 1977: 458, Pannenberg 1985: 68 f.

6 Diesen Aspekt des Verhältnisses von Religion und Aufklärung arbeitet sehr prägnant Cassirer 1973: 219 heraus.

Zusammenhanges von Wahrheit und Freiheit fundiert ist.⁷ Daraus folgt zum anderen die Auffassung von der *Inkompetenz des Staates*, mit staatlichen Mitteln, also *gewaltsam* in Fragen der Religion einzugreifen, weil dies notgedrungen in einen nicht zu rechtfertigenden Gewissenszwang ausarten muss.⁸

Einen für die Genese der Religionsfreiheit als *Menschenrecht* maßgeblichen Faktor bildet die auf die institutionelle Struktur des modernen Rechts bezogene Form säkularer Legitimation. Zu denken ist hier insbesondere an die Theorien des Sozialkontrakts. Angesichts der Krise der überkommenen schöpfungstheologisch begründeten Ordnungskonzepte trat als neue Grundlage politischer Legitimation in den Naturrechtslehren⁹ das freie, gleiche, auf sich selbst bezogene Individuum als Subjekt seiner sozialen Beziehungen in den Blickpunkt. Um dies zur Geltung zu bringen, arbeiteten die Naturrechtslehren mit dem Modell des Naturzustandes und des Gesellschaftsvertrages. Zunächst wurden daraus aber noch keine menschenrechtlichen Konsequenzen gezogen. Die gleiche Freiheit des Naturzustandes wurde nicht unmittelbar in institutionalisierte Freiheitsrechte transformiert. Denn man ging von der Vorstellung aus, die gleiche Freiheit des Naturzustandes werde durch den Übergang in den „status civilis“ zur Gänze aufgegeben und „gegen das alles Überragende Gut der Sicherheit von Leib und Leben eingetauscht“ (Grimm 1987b: 238). Genau dem entsprechen auch die Lehren der Vertreter des Naturrechts in Religionsfragen (Pufendorf, Thomasius, Wolff) sowie die Praktiken obrigkeitlicher Toleranzgewährung. Der Obrigkeit wurden massive Einflussmöglichkeiten im Kirchenwesen zugesprochen, sodass die in den Naturzustands- bzw. Staatsvertragskonzeptionen systematisch bereits enthaltenen freiheitsrechtlichen Aspekte noch unentfaltet blieben.¹⁰ In der Folge verlor diese Konzeption jedoch an Überzeugungskraft. Denn je mehr die Erinnerung an die Bedrohungssituationen angesichts eines „funktionierenden“ staatlichen Machtapparates verblasste und je umfassender das Gewaltpotential des Staates wurde, desto weniger konnte dieses Konzept an Legitimität beanspruchen, beruhte es doch wesentlich auf der friedensverbürgenden Kraft monopolisierter Zwangsanwendung.

Im jüngeren Naturrecht¹¹ (in den letzten Dezennien des 18. Jahrhunderts) kam es zur Modifikation, die die naturrechtliche Formulierung von Menschenrechten nunmehr zuließ, ja diese ins Zentrum rückte. Man ging von der Vorstellung aus, dass die

7 Zu dieser Argumentation vgl. Guggisberg 1977: 245 ff.

8 Dies ist das zentrale Argument in John Lockes Brief über Toleranz (1689).

9 Vgl. dazu die informative Arbeit von Klippel 1976.

10 Diesen Aspekt betont auch Birtsch 1984: 182.

11 Zu den „politischen Funktionen des jüngeren Naturrechts“ vgl. Klippel 1976: 178 ff.

naturzuständige Freiheit beim Übergang in den staatlichen Zustand nicht zur Gänze aufgegeben werde, sondern nur insoweit, als dies zur Erfüllung grundlegender staatlicher Zwecke erforderlich sei, und transformierte solcherart unveräußerliche Rechte in die positive Rechtsordnung. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass der traditionelle Staatszweck der Wohlfahrt, die ihr Fundament philosophisch in dem Streben nach „Glückseligkeit“ hat, an Verbindlichkeit einbüßte und als vorrangiger Zweck des Staates nunmehr wesentlich die Verwirklichung der *Freiheitsrechte des Menschen*¹² angesehen wurde. Wesentliche Impulse zu einer Umsetzung dieser zunächst nur in Form von Prinzipien formulierten Rechte in garantierte Grundrechte brachten die amerikanische und die französische Rechteerklärung. Es muss nochmals betont werden, dass im Zusammenhang beider Faktoren – der Argumente für die religiöse Freiheit und der auf individuelle Freiheit bezogenen Konzeption staatlicher Zwecke in juristisch-technischem Sinn – die nötigen Voraussetzungen für den Aufstieg der Religionsfreiheit in menschenrechtlicher Gestalt geschaffen wurden.

Die weitere Rechtsentwicklung in Bezug auf die Religionsfreiheit im 19. und 20. Jahrhundert ist höchst spannungsreich und läuft trotz vieler vehementer Widerstände, insbesondere von Seiten der Kirchen, auf eine sukzessive Trennung von Staat und religiösen Gemeinschaften hinaus, wobei sich der Gedanke der religiösen Neutralität des Staates zunehmend Geltung verschafft. Die rechtlichen Gewährleistungen religiöser Freiheit manifestieren sich in individualrechtlicher und in korporationsrechtlicher Hinsicht: Im Status politischer bzw. ziviler Rechte wird die *Gleichstellung* zwischen den Angehörigen der verschiedenen Konfessionen allmählich garantiert. Zunehmend werden *Glaubens- und Gewissensfreiheit* gewährleistet, wobei Letztere einem fortschreitenden Prozess der Ablösung von religiösen Grundlagen und einem Wandel zu einer „all-gemeinen Überzeugungsfreiheit“ (Böckenförde 1976b: 259) unterliegt. Die *Kultusfreiheit* entwickelt sich von einer zunächst unterschiedlich gestuften zu einer idealtypischerweise alle religiösen Gruppierungen erfassenden öffentlichen Religionsausübungsfreiheit. Den religiösen Gemeinschaften wird unter Abkehr vom Konzept der Staatskirche ein korporationsrechtlicher Status zugesprochen, der ihnen unter Einschränkung der staatlichen Religionshoheit die Regelung ihrer innerkonfessionellen Angelegenheiten (allerdings in unterschiedlichem Umfang) zusichert und zwischen den Religionsgesellschaften ein Verhältnis der Gleichheit (in formeller wie in materieller Hinsicht) zu garantieren sucht.

¹² Zu diesem Wandel in der Staatszweckbestimmung vgl. Grimm 1987b: 239 ff.

In kultureller Perspektive ist dabei zu betonen, dass sich dieses System grundrechtlicher Gewährleistungen im Wesentlichen in christlichen Traditionszusammenhängen ausbildet und damit Bedingungen voraussetzt, die etwa für den Zusammenhang von individueller Religionsfreiheit und korporativen Rechten von großer Bedeutung sind. Daraus erklären sich auch gewisse Schwierigkeiten bei der staatskirchenrechtlichen Regelung der Stellung nichtchristlicher Religionen wie eben auch des Islam. Angemerkt sei, dass die hier geschilderte Entwicklung vornehmlich auf kontinentaleuropäische Verhältnisse bezogen ist, die indes in sich sehr differieren und je nach Ausformung des Trennungsgedankens in unterschiedliche staatskirchenrechtliche Systeme gegliedert werden können.¹³ Die amerikanische Entwicklung gibt dem Konzept der Trennung von Kirche und Staat wiederum ein anderes Gewicht. Sie verleiht der Neutralität des Staates auf Grund spezifischer geschichtlicher Herkunftsbedingungen von vornherein starke positive Züge, insofern, als die Freiheit und Pluralität der Bekenntnisse als produktive Bedingung der Entfaltung religiösen Lebens betrachtet werden. Diese Trennungskonzeption hält, so Maier, „den Staat außerhalb der Sphäre religiöser Konflikte, statt ihn, wie im gleichzeitigen europäischen Absolutismus, zum Zwangsschlichter der streitenden Bekenntnisse zu machen“ (Maier 1985: 131).

3. Rechtsphilosophische und staatskirchenrechtliche Begründungsprobleme

Mit der grundrechtlichen Positivierung der Religionsfreiheit in ihren verschiedenen individual- bzw. korporationsrechtlichen Differenzierungen sind, zumindest in unseren Breiten, Voraussetzungen geschaffen, die im modernen Rechts- und Verfassungsstaat die prinzipielle Chance für ein gelungenes Zusammenleben unterschiedlicher religiöser bzw. weltanschaulicher Gruppierungen eröffnen. Gleichwohl begegnet diese Konzeption kritischen Einwänden, wie sie speziell von Vertretern des Islam vorgebracht werden. Man kann dabei zwei Schwerpunkte der Kritik konstatieren: Einmal wendet sie sich gegen ein in dem Grundrecht der Religionsfreiheit wie auch in anderen »klassischen« Grundrechten sich vermeintlich manifestierendes Freiheitsverständnis. Dieses Freiheitsverständnis sei, so die Kritik, einseitig liberalistisch-individualistisch ausgerichtet und tendiere dazu, Freiheit auf das rechtlich instrumentierte Vermögen zur Äußerung individueller Willkür im Sinne egoistischer Selbstbehauptung zu verkürzen. Es fehle von vornherein jeder ursprüngliche Sozialbezug, womit

¹³ Eine eingehende Gegenüberstellung der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Konzeptionen enthält der Beitrag von Potz 1993: 119 ff.

besiegelt sei, dass das Recht dem strategischen Kalkül individueller Nutzenmaximierung diene. Außerdem werde der Wert der religiösen Lebenshaltung gegenüber Relativismus und Indifferentismus unzulässig nivelliert. Darin manifestiere sich eine kulturelle Krisensituation, für die das Auseinanderbrechen von Verantwortungsethos und Recht charakteristisch sei.

In einem zweiten Kritikschwerpunkt wird die Befürchtung ausgesprochen, mit der Religionsfreiheit werde eine säkularistisch-laizistische und daher religionsfeindliche Politik der Distanzierung des Staates gegenüber dem Religiösen begünstigt. Dies führe dazu, dass die Religion nicht bloß aus der staatlichen, sondern auch aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängt und damit ihrer kulturellen Bedeutung bzw. Wirkmöglichkeit beraubt werde. Ins bloß Private abgeschoben, verlöre sie die Möglichkeit, den Gesamttraum menschlicher Lebensführung religiös zu erfassen.

Solche Einwände können gewiss auf eine Menge von Exempeln verweisen, die sich in der politischen Realität der „westlichen“ Staaten augenscheinlich zeigen und für die aus der Perspektive einer anderen Kultur eine geschärfte Sensibilität vorhanden ist. Sie sind daher als Aufforderung ernst zu nehmen, sich intensiver auf die normativen Grundlagen der Menschenrechtstraditionen zu besinnen. Allerdings erweist sich bei näherer Betrachtung, dass die kritisierten Phänomene Zerrbilder eines normativen Programms sind, das nicht mit ihnen identifiziert werden darf.

Dem ersten Einwand kann entgegengehalten werden, dass Ethos und Recht auch im neuzeitlichen Rechts- und Verfassungsstaat nicht isoliert werden können. Der modernen Staat bleibt – das sei gegenüber aller positivistischen Ausklammerung von Legitimationsproblemen betont – vor der Anforderung, die für die Legitimation rechtlich-politischen Handelns unabdingbare Vermittlung von Ethos und Recht auf einer neuen Stufe des Moralbewusstseins wie des institutionalisierten Rechts zu leisten. In neuzeitlicher Perspektive bildet die Freiheit des Menschen zu verantworteter Selbstbestimmung jene normative Grundlage, die als Prinzip dieses neuen Ethos zu begreifen ist. Diesem Freiheitsethos ist eben auch im rechtlich-politischen System sittlich, d. h. in Gestalt öffentlicher Institutionen, Geltung zu verschaffen. Gerade diese sittliche Aufgabe sollen die institutionalisierten und garantierten Menschenrechte erfüllen. Diese Eigenschaft der Menschenrechte, die einerseits eine Konsequenz der freiheitsverbürgenden Differenzierung von Moral und Recht ist, auf der anderen Seite aber die Aufgabe anspricht, die Rückbindung des garantierten Rechts an sittliche Prinzipien institutionell zu verbürgen, ist aus rechtsphilosophischer Sicht von ganz zentraler Bedeutung.

Manche Missverständnisse im Hinblick auf diese sittliche Qualität der Menschenrechte könnten vermieden werden, wenn das zugrundeliegende normative Prinzip der

Freiheit nicht auf bloße Willkür- und Ausgrenzungselemente reduziert würde. Solchen Reduktionen gegenüber ist immer wieder zu betonen, dass Freiheit begrifflich notwendig kommunikativen Charakter besitzt, in dem sich eine ursprüngliche sittliche Anerkennungsdimension freier Vernunftwesen manifestiert. Damit ist jene grundlegende begriffliche Voraussetzung angesprochen, von der aus es erst möglich ist, Menschenrechte im Sinne eines sittlichen Begriffs von Recht zu konzipieren und grundrechtlich zu positivieren. Diese Freiheit bildet ein normativ-kritisches Prinzip, das im Umkreis bestimmter geschichtlicher Rahmenbedingungen und in mehrstufigen Vermittlungsschritten erst in die konkrete Positivität formulierter Rechte transformiert werden muss, ohne mit diesen je identisch sein zu können. Denn als kritisches Prinzip hält die Freiheit gegenüber allen geschichtlich-kontingenten rechtlichen Gewährleistungen den Anspruch aufrecht, diese auf ihre Tauglichkeit zu überprüfen, Realbedingungen der Freiheitsbehauptung im gesellschaftlich-politischen System auch tatsächlich zu gewährleisten. Diese Spannung von Prinzip und Norm im Rechtssystem aufrechtzuerhalten, d. h. Positivität und rechtsethische Offenheit zusammenzudenken und auch realiter zusammenzubringen, stellt die größte Herausforderung an ein freiheitsverbürgendes Menschenrechtskonzept dar. Es hat so gesehen zur Aufgabe, das Verhältnis von Staat, Gesellschaft und Individuum als ein Rechtfertigungsverhältnis aufrechtzuerhalten, in welchem das positive Recht in den Institutionen der Menschenrechte an den Menschen als das eigentliche Subjekt von Recht und Staat zurückgebunden wird.

Dieser allgemeine rechtsphilosophische Befund kann am Beispiel der Religionsfreiheit spezifiziert werden. Der oben angesprochenen freiheitsverbürgenden Differenzierung von Recht und Moral entsprechend qualifiziert die Religionsfreiheit jeden Zwang in religiösen Angelegenheiten als unzulässige Bedrohung menschlicher Freiheit. Der Staat, der sich von seinen Staatszwecken her unmittelbar in den Dienst einer religiösen Wahrheit stellt und sich als Vollzieher religiöser Gebote mit rechtlich-politischen Mitteln begreift, unterliegt somit der Tendenz, im Sinne eines theokratischen Kurzschlusses in Gewissensterror auszuarten – eine Tendenz, die in den fundamentalistischen Bewegungen in Vergangenheit und Gegenwart markant zum Vorschein kommt. Die Religionsfreiheit setzt nicht nur, wie oft geadaptiert wird, das individuelle Belieben in religiösen Angelegenheiten frei, sondern erfüllt eine sittliche Aufgabe. Sie gewährleistet als kritisches Rechtsprinzip die institutionelle Rückbindung des positiven Rechts an ein Ethos verantworteter Freiheit.

In ihrer positivierten rechtlichen Erscheinungsform verbleibt die Religionsfreiheit indes innerhalb geschichtlicher Rahmenbedingungen, die die Verwirklichung ihres

normativen Sinnes zu ermöglichen, aber auch zu bedrohen vermögen. Unter diesen Rahmenbedingungen besitzt ein sittliches Grundverhältnis für die Rechtsverwirklichung zentralen Rang: Dieses sittliche Grundverhältnis ist gekennzeichnet durch die Struktur wechselseitiger Achtung und Anerkennung jener, die aufgefordert sind, sich in Freiheit um Wahrheit zu bemühen. In der Anerkennung des Anderen gerade in seiner Andersheit, in der Achtung der Ernsthaftigkeit seines Bemühens und in der Bereitschaft, bei allen Differenzen doch auch essentielle Gemeinsamkeiten aufzusuchen, sind in der Tat wesentliche Voraussetzungen für ein rechtlich gesichertes gelingendes Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Gruppen angesprochen. Diese Anerkennungsstruktur wird andererseits negiert, wenn die rechtlich garantierten Freiheiten in ihrer Geltendmachung instrumentalisiert und bloß strategisch zur eigenen Vorteilsmaximierung benützt werden. Dabei wird der normative Sinn rechtlicher Garantien unterlaufen und jenes Zerrbild egozentrischer Rechtsbehauptung vermittelt, das dann zum Gegenstand berechtigter Ablehnung wird. Hier bestätigt sich die allgemeine Erfahrung, dass das positive Recht überfordert wird, seine Zwecke sinnvoll zu erfüllen, wenn es an einer entsprechenden sittlich fundierten Rechtskultur mangelt, die das Recht trägt.

Der zweite Schwerpunkt der Kritik, die Befürchtung, dass es im Rahmen des Konzeptes der Religionsfreiheit zur Begünstigung einer religionsfeindlichen Trennung von Staat und Religion käme, wird oft unter dem Eindruck der französischen Entwicklung artikuliert. Diese Entwicklung ist, speziell in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Tat durch die Ausformung eines säkularistisch-laizistisch orientierten Systems der Trennung von Kirche und Staat geprägt. Diese Konzeption sollte aber mit dem System grundrechtlich garantierter Religionsfreiheit nicht schlechthin identifiziert werden. Denn es gibt gerade im europäischen Raum doch auch Entwicklungen, die bei prinzipieller Trennung von Kirche und Staat zu einem auf Kooperation basierenden, die öffentliche Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften anerkennenden staatskirchenrechtlichen Status geführt haben. Übereinstimmung besteht heute trotz der unterschiedlichen Entwicklungen doch darüber, dass der moderne Verfassungsstaat gegenüber religiösen, aber auch gegenüber areligiösen Positionen das *Prinzip der religiösen Neutralität* zu wahren hat. Unbestritten ist darin die Aufforderung an staatliches Handeln enthalten, die Säkularität staatlicher Zwecke zu beachten, die Identifikation mit bestimmten religiösen Gruppierungen im Sinne des Gleichheitsgebotes zu meiden und damit zu verhindern, dass religiöse oder auch areligiöse Lebenshaltungen im rechtlich-politischen Bereich privilegiert bzw. diskriminiert werden.

Nun kann aber der Staat nicht umhin, auch von seinen säkularen Aufgaben her auf religiöse Verhältnisse ordnend und vollziehend einzuwirken, und zwar gerade auch im Wege der Konkretisierung des Rechts auf Religionsfreiheit. Worin genau Inhalt und Grenzen der dem Prinzip religiöser Neutralität verpflichteten staatlichen Religionspolitik bestehen, ist allerdings Gegenstand divergierender Auffassungen. Man kann im Anschluss an Schlaich (Schlaich 1980: 431) folgende Fragen formulieren: Verlangt religiöse Neutralität eine radikale Trennung von Religion und Staat? Ist Religion als reines Privatphänomen zu behandeln? Ist es daher dem Staat untersagt, religiöse Lebensformen öffentlich zu fördern? Stellt die öffentliche Förderung der Religion (z. B. im Bereich der Schule oder der theologischen Fakultäten) eine unzulässige Privilegierung des Religiösen (bzw. traditionellerweise bestimmter Großkirchen) und damit eine Verletzung des Neutralitätsgebotes dar? Oder aber ist gerade umgekehrt der Staat verbunden, die Religion – etwa im Rahmen seines allgemeinen Kulturauftrages¹⁴ – als maßgeblichen Faktor der gesellschaftlichen und kulturellen Öffentlichkeit zu fördern? Muss er das nicht aus Gründen der Gleichheit tun, um den in der gesellschaftlich-politischen Öffentlichkeit präsenten kulturellen Kräften entsprechende Chancen auf Entfaltung zu geben? Auf das individuelle religiöse Verhalten bezogen, stellt das Neutralitätsgebot vor Fragen der Abwägung bzw. Abgrenzung zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit: Hat der Staat im Sinne radikal gedachter negativer Religionsfreiheit das Recht zu garantieren, dass jedes äußere Bekenntnis der Religion vermieden werden kann? Wäre also die Pflicht, ein Bekenntnis (eben auch in Form der Distanzierung von der Religion) öffentlich zu deklarieren, bereits eine Form der Diskriminierung? Ist die negative Religionsfreiheit durch Elemente positiver Religionsfreiheit zu begrenzen und zu ergänzen? Gehört es sodann zur Pflicht des Staates, im Sinne positiver Religionsfreiheit rechtliche Vorkehrungen zu treffen, dass ein öffentliches und gemeinschaftliches Bekenntnis der Religion abgelegt werden kann?

Gemäß den oben vorgenommenen Erwägungen zur normativen Struktur der Religionsfreiheit sollte das Prinzip religiöser Neutralität so interpretierbar sein, dass sowohl säkularistischer Neutralismus als auch einseitige Begünstigungen bestimmter religiöser Bekenntnisse vermieden werden. In dieser Perspektive wäre die Konzeption einer radikalen Trennung von Kirche und Staat abzulehnen, weil dies einer reduzierten liberalistischen, allein auf Aus- bzw. Abgrenzung bedachten Sicht der Religionsfreiheit entspräche. Denn die Ausgrenzung des Religiösen und ihr Abschieben in den Raum des bloß »Privaten« verfehlte wesentliche Dimensionen religiöser Freiheit, solche

¹⁴ Aus der umfangreichen deutschen Diskussion über den Kulturauftrag des Staates vgl. nur Häberle 1982: 30 ff., Maihofer 1984: 953 ff., Grimm 1987a: 104 ff., insb. 121 ff.

nämlich, die nach religiösem Selbstverständnis notwendig auf *Öffentlichkeit* hin angelegt sind. Sofern es Aufgabe des Grundrechts der Religionsfreiheit ist, nicht bloß formale Grenzen zu ziehen, sondern *Realbedingungen des religiösen Freiheitshandelns* zu gewährleisten, würde die Privatisierung des Religiösen in einen Neutralismus münden, der eine spezifische Form der *Diskriminierung* religiöser Lebensformen darstellte.

Es wäre somit keine Lösung des Problems einer zureichenden Grundrechtskonkretisierung, wenn man, im Horizont einer strikten Trennung von Gesellschaft und Staat, die Religion ausschließlich in den Wirkungsbereich der Gesellschaft verweisen würde. Ein solches Konzept, das den Kirchen und Religionsgesellschaften ausschließlich die Funktion religiöser Sinnstiftung in der Gesellschaft zuordnete und den Staat in die Position eines bloß formalen Garanten rückte, setzte eine Form der Abgrenzung von Gesellschaft und Staat voraus, die insbesondere an den heutigen Realitäten vorbeiging.¹⁵ Denn das Verhältnis von Staat und Gesellschaft ist charakterisiert durch eine zunehmende Interdependenz beider Bereiche, die sich in zwei Richtungen manifestiert. Zum einen erweitert der moderne Staat, gerade weil man ihn für die Realbedingungen gleicher Freiheit verantwortlich macht, seine Tätigkeitsbereiche bis weit in die gesellschaftlichen Dimensionen hinein. Zum anderen kommen den gesellschaftlichen Gruppierungen und deren Aktivitäten in zunehmendem Maße auch öffentliche Funktionen zu.¹⁶

Unter solchen Voraussetzungen wäre eine Zurückdrängung der Religion ins Private ein Anachronismus und bedeutete, so Schlaich, „angesichts der sonstigen Ausdehnung des staatlichen Raumes eine entscheidende Zurückdrängung des religiösen Lebens“ (Schlaich 1980: 441). Auf Grund dieser Interdependenz verlangt religiöse Neutralität vom modernen Staat, der wesentlich auch Leistungsstaat (und dies eben nicht nur in ökonomischer Hinsicht) ist, ein positives Tun. Er hat die unterschiedlichen religiösen bzw. weltanschaulichen Positionen in ihrer Pluralität anzuerkennen und ihnen einen entsprechenden Bewährungs- und Entfaltungsraum in der politischen Öffentlichkeit einzuräumen. Die Liberalität eines politischen Systems erweist sich so gesehen gerade darin, dass es vorhandene gesellschaftliche Kräfte ausgewogen fördert. Bei dieser Förderung des öffentlichen Wirkens der Religionsgemeinschaften kann es

15 Zur Diskussion über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft vgl. Böckenförde (Hg.): Staat und Gesellschaft, Böckenförde 1976c: 185 ff.

16 Schlaich 1980: 440 charakterisiert diese Tendenzen prägnant mit den Formeln: „Vergesellschaftung des Staates“ bzw. „Verstaatlichung der Gesellschaft“. Trotz dieser zu berücksichtigenden Interdependenzen muss gleichwohl betont werden, dass die prinzipielle Differenzierung von Staat und Gesellschaft für die Aufrechterhaltung einer freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstruktur von zentraler Bedeutung ist.

keineswegs darum gehen, überkommene Besitzstände bloß zu konservieren und allein mit dem Hinweis auf Tradition bzw. wohlerworbene Rechte abstützen zu wollen. Damit geriete der Staat zu leicht unter Privilegierungsverdacht. Die Religionsgemeinschaften sollten gegenüber solchen Tendenzen sensibel und der Tatsache eingedenk sein, dass eine größere Distanz zum Staat die eigenen Entfaltungschancen eher fördert als einengt. In dieser Hinsicht hat gerade die katholische Kirche einen langen und zum Teil schmerzhaften Lernprozess durchgemacht, wobei in der Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit ein Markstein im Hinblick auf eine ausdrückliche, theologisch wohl begründete Anerkennung der Trennung von Kirche und Staat zu sehen ist.

Geboten ist die Förderung religiöser Öffentlichkeit, weil der Staat für die Freiheitschancen seiner Bürger mitverantwortlich ist. Dies gehört wesentlich zu seinen kulturstaatlichen Aufgabenstellungen. Die Eröffnung religiöser Freiheitschancen darf sich indes nicht nur auf die geschichtlich mit dem Staat verwobenen religiösen Gemeinschaften beschränken, deren kultureller Stellenwert allein schon auf Grund einer gemeinsamen Geschichte Anerkennung finden mag. Eine solche Forderung muss sich selbstverständlich auch auf religiöse Minoritäten erstrecken, die zum Teil neue Phänomene darstellen und unvertraute religiöse Vorstellungen artikulieren. Dabei mag es auf Grund unterschiedlicher kultureller Voraussetzungen (wie dies etwa auch beim Islam der Fall ist) oft schwierig sein, das jeweilige religiöse Selbstverständnis mit den allgemeinen Anforderungen der staatlichen Ordnung in Einklang zu bringen. Die Schwierigkeiten sollten indes, bei prinzipieller Offenheit gegenüber dem Phänomen kultureller Pluralität auch im Religiösen, nicht unlösbar sein. Leitendes religionspolitisches Ziel sollte sein, einen vom Prinzip der *Verhältnismäßigkeit* beherrschten Ausgleich zwischen den pluralen religiösen bzw. weltanschaulichen Interessen zustande zu bringen, ohne dabei wiederum in Neutralismus oder Privilegiendenken zurückzufallen. Diese vom Staat verlangte Offenheit setzt allerdings auf Seiten der religiösen Gemeinschaften voraus, dass auch sie von sich aus bereit sind, die Säkularität des Staates zu akzeptieren. In dieser allgemeinen Akzeptanz des säkularen Staates sind wesentliche und unverzichtbare Voraussetzungen eines der Religionsfreiheit verpflichteten staatskirchenrechtlichen Systems angesprochen, für die es einzustehen gilt.

Religionen besitzen gerade heute die große Chance, aus dem Glauben heraus wichtige Beiträge zu einer vertieften Kultur der Menschenrechte zu leisten.¹⁷ Der Glaube, der dazu auffordert, für die Achtung der unbedingten Würde des Menschen

¹⁷ Zu den Aufgaben bzw. Chancen eines kirchlichen Beitrages zur Kultur der Menschenrechte vgl. Luf 1987: 119 ff.

einzutreten, vermag in seiner Orientierung an der „Transzendenz der menschlichen Person“ den Gedanken der Menschenrechte zu stimulieren. Er ist indes nur glaubwürdig, wenn er bereit ist, auch der Forderung nach religiöser Freiheit allgemeine Anerkennung zu verschaffen.

Literatur

- Birtsch, Günter (1984): Religions- und Gewissensfreiheit in Preußen von 1780 bis 1817. In: *Zeitschrift für historische Forschung*, 11(2), 177–204.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976a): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 42–64.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976b): Das Grundrecht der Gewissensfreiheit. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 253–317.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976c): Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsstaat*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 185–222.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1978): Die stufenweise Auflösung der Einheit von geistlich-religiöser und weltlich-politischer Ordnung in der Verfassungsentwicklung der Neuzeit. In: Horn, Norbert (Hg.): *Sozialwissenschaften im Studium des Rechts*. München: Beck, 43–54.
- Cassirer, Ernst (1973): *Die Philosophie der Aufklärung*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr.
- Conrad, Hermann (1977): Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches. In: Lutz, Heinrich (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 155–192.
- Dickmann, Fritz (1977): Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert. In: Lutz, Heinrich (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 203–251.
- Eder, Klaus (1985): *Geschichte als Lernprozess. Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grimm, Dieter (1987a): Kulturauftrag des Staates. In: Grimm, Dieter: *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 104–137.
- Grimm, Dieter (1987b): Soziale Voraussetzungen und verfassungsrechtliche Gewährleistungen der Meinungsfreiheit. In: Grimm, Dieter: *Recht und Staat der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 232–263.
- Guggisberg, Hans R. (1977): Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert. In: Lutz, Heinrich (Hg.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 455–482.
- Guggisberg, Hans R. (1984): *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Häberle, Peter (1982): *Vom Kulturstaat zum Kulturverfassungsrecht*. Berlin: Wiss. Buchgesellschaft.
- Klippel, Diethelm (1976): *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts*. Paderborn: Schöningh.

- Koselleck, Reinhart (1976): *Kritik und Krise*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Locke, John (1966): *Ein Brief über Toleranz (1689)*. 2. verbesserte Auflage. Hamburg: Meiner.
- Luf, Gerhard (1987): Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart: Klett-Cotta, 119–137.
- Lutz, Heinrich (Hg.) (1977): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.
- Lübbe, Hermann (1986): *Religion nach der Aufklärung*. Graz u. a.: Styria.
- Maier, Hans (1985): Politik und Religion. In: Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen: Mohr, 130–143.
- Maihofer, Werner (1984): Kulturelle Aufgaben des modernen Staates. In: Benda, Ernst u. a. (Hg.): *Handbuch des Verfassungsrechts, Teil 2*. Berlin: De Gruyter, 953 ff.
- Pannenberg, Wolfhart (1985): Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft. In: Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen: Mohr, 63–75.
- Potz, Richard (1993): Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition. In: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verl., 119–133.
- Schlaich, Klaus (1980): Radikale Trennung und Pluralismus – Zwei Modelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates. In: Mikat, Paul (Hg.): *Kirche und Staat in der neueren Entwicklung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 427–451.
- Schnur, Roman (1962): *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates*. Berlin: Duncker & Humblot.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3823>

Im Westen nichts Neues?

ÜBER AKTUELLE ABGESÄNGE AUF VERMEINTLICH ABENDLÄNDISCHE WERTE

von Arnd Pollmann

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5113-4498>

Abstract

Menschenrechte, Menschenwürde, Freiheit, Gleichheit, Demokratie, Diversität, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung: Lange Zeit glaubten viele, die Realisierung dieser oft als „westlich“ titulierten Ideen ergäbe sich historisch geradezu von selbst. Tatsächlich aber handelt es sich seit jeher um ein politisch umkämpftes Projekt, das jederzeit neu an autoritären Widerständen scheitern kann. Angesichts der Krisen und Kriege dieser Tage gibt es weder Grund zu westlicher Überheblichkeit noch zu hämischen Abgesängen auf dieses mühsam errungene Erbe. Will der sogenannte Westen hier eine ganz eigene Verantwortung übernehmen, dann diese: In kritischer Rückbesinnung auf die eigene Gewaltgeschichte und zugleich auch auf den Missbrauch dieser Ideen wird ein zivilisatorisch fragiles Erbe erkennbar, das es tatkräftig zu verteidigen gilt. Aktuell geht es vor allem um die Ukraine und Gaza, aber zugleich auch um die keineswegs bloß westliche, sondern universelle Frage, wie der Mensch als Mensch leben und regiert werden will – und wie nicht.

Human rights, human dignity, freedom, equality, democracy, diversity, the rule of law, separation of powers: for a long time, many believed that the realization of these ideas, often referred to as “Western,” would happen automatically in the course of historical progress. Instead, it has always been a politically contested project that could fail at any time in the face of authoritarian resistance. In view of the crises and wars of our time, there is no reason for Western arrogance or for malicious swan songs to this hard-won heritage. If the so-called West wants to take on a unique responsibility here, then it is this: In critically reflecting on its own history of violence and, at the same time, on the abuse of these ideas, a fragile civilizational legacy becomes apparent that must be vigorously defended. Currently, the focus is primarily on Ukraine and Gaza, but at the same time on the by no means merely Western, but universal question of how human beings want to live and be governed as human beings – and how they do not.

Schlagwörter: Westliche Werte, postkoloniale Kritik, Menschenrechte, Menschenwürde, Ukraine, Gaza

Key Words: western values, postcolonial criticism, human rights, human dignity, Ukraine, Gaza

Seit bald zwei Jahren führt Israel einen schrecklichen Krieg gegen die Hamas in Gaza¹, und bereits seit mehr als drei langen Jahren wütet der russische Vernichtungsfeldzug gegen die Ukraine. Verfolgt man die teilweise heftigen öffentlichen Diskussionen darüber, wer letztlich die Schuld an den vielen Toten und an all der Zerstörung hat und wie diese beiden Kriege endlich beendet werden können, so fällt auf, wie selten in diesen Diskussionen der Bezug zu „Menschenrechten“ hergestellt wird. Dabei war es doch lange Zeit geradezu selbstverständlich – noch bis zum Ende des Libyen-Krieges im Jahre 2020 –, die Frage nach der Illegitimität von kriegerischen Auseinandersetzungen und einer etwaigen Legitimität von militärischen Interventionen zur Beendigung dieser Kriege vor dem Hintergrund geltenden Völkerrechts zu diskutieren, das sich der internationalen Friedenssicherung und eben auch den Menschenrechten der jeweils vor Ort betroffenen Zivilbevölkerung verpflichtet hat. In den aktuellen Debatten jedoch sucht man deutliche Bezüge etwa auf die Charta der Vereinten Nationen von 1945 oder die Genfer Konventionen von 1949 weitgehend vergebens.

Heute verleiten solche Großkonflikte immer häufiger zu einem fast zwanghaft wirkenden Freund-Feind-Denken: Man hat entweder bedingungslos auf der Seite der Ukraine zu stehen, oder aber man gilt als „Putinknecht“. Man steht entweder vorbehaltslos an der Seite Israels, wird dann von der anderen Seite als Befürworterin oder Befürworter eines dort stattfindenden „Genozids“ denunziert, oder aber man engagiert sich pro-palästinensisch und kauft sich damit umgehend den Vorwurf ein, mit dem Terror der Hamas zu sympathisieren. Menschenrechtlich betrachtet sind diese einseitigen Parteinahmen vor allem deshalb problematisch, weil dabei der für die Menschenrechte zentrale Grundgedanke verloren geht: Nicht nur manche Menschen, sondern strikt alle sind als fundamental gleichwertig zu achten. Die Menschenrechte unterscheiden nicht zwischen dem Leid verschiedener Zivilbevölkerungen.² Und wer sich bekenntnishaft auf eine der beiden Seiten schlägt, tendiert gegebenenfalls dazu, den sogenannten Universalismus der Menschenrechte aus den Augen zu verlieren.

Eben dies mag einer der Gründe dafür sein, warum der ausdrückliche Bezug auf Menschenrechte und deren Bedrohungen im Rahmen der aktuellen Kriegsdiskussion sehr selten geworden ist. Was es freilich gibt, ist eine – mit der Menschenrechtsdebat-

1 Die Arbeit an diesem Text war am 10. Oktober 2025 bereits abgeschlossen. An diesem Tag trat in Gaza auf US-amerikanische Initiative hin vorläufig eine Waffenruhe in Kraft, von der sich nun zeigen muss, ob sie auch längerfristig zum Frieden führt.

2 Auf die wichtige und notwendige, aber bisweilen empirisch auch schwierig zu treffende Unterscheidung zwischen der leidenden Zivilbevölkerung und staatlichen Repräsentantinnen und Repräsentanten kriegsführender Nationen (Regierung, Abgeordnete, Militär, Polizei etc.) werden wir später zurückkommen.

te verwandte – Diskussion um die Frage, ob mit den Kriegen in der Ukraine und in Gaza vielleicht endgültig das Ende der „westlichen Wertegemeinschaft“ eingeleitet sei.³ Von Beginn des Ukraine-Krieges an waren sich viele Kommentatorinnen und Kommentatoren in Politik und Medien einig: Putin führe nicht nur einen Vernichtungskrieg gegen das ukrainische Volk, sondern zugleich auch gegen den Westen und dessen Werte. Auf dem Spiel stünden einmal mehr die politischen Leitideen Freiheit und Demokratie, Menschenrechte und Menschenwürde, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung, regelbasierte Außenpolitik und Konstitutionalisierung des Völkerrechts, aber auch individuelle Selbstbestimmung, Gleichheit und Diversität. Und mit Blick auf den Gaza-Krieg richtet sich der pro-palästinensische und oft versteckt auch islamistische Protest in den Medien und auf der Straße – zusammen mit dem israelischen Aggressor und dessen Unterstützung durch den Erzfeind USA – zunehmend gegen den vermeintlichen Imperialismus, Kolonialismus und mithin auch den Kapitalismus der gesamten westlichen Welt und deren politische Leitideen.⁴

Sie wurden oben bereits benannt: Freiheit und Demokratie, Menschenrechte und Menschenwürde, Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung, völkerrechtliche Selbstbindung, individuelle Selbstbestimmung, Gleichheit und Diversität. Mit all diesen gern als „westlich“ beschworenen Werten scheint eine besondere internationale Mitverantwortung demokratischer Rechtsstaaten, zugleich aber auch der Vereinten Nationen verknüpft, und zwar für die baldige Beendigung der besagten Kriege. Das Spektrum aktueller Einschätzungen zum „Gesundheitszustand“ dieser westlichen Wertegemeinschaft wirkt disparat: Die einen beweihräuchern sich vor allem selbst mit dem andachtsvollen Hinweis auf diese vermeintlich abendländischen Segnungen, indem sie die genannten Konflikte geradewegs zu „Stellvertreterkriegen“ zu Gunsten des besagten Westens stilisieren. Andere erinnern eher bedacht und selbstreflexiv an das historisch mühsam errungene Erbe dieser Werte, das bei aller berechtigten Kritik an westlicher Opportunismus und Inkonsequenz nicht in Vergessenheit geraten dürfe. Doch immer mehr Beobachterinnen und Beobachter stimmen hämische Abgesänge an: auf einen politisch scheinheiligen, die eigene Gewaltgeschichte völlig verdrängenden und dekadent „kränkelnden“ Westen im Niedergang.

³ Für eine erste, kürzere Version der nun folgenden Überlegungen siehe Pollmann (2023a).

⁴ Dazu etwa den Beitrag des ehemaligen Direktors der Internationalen Atomenergiebehörde: ElBaradei (2024).

Westliche Anmaßung

Verstehen wir den Begriff „Westen“ hier zunächst als eine politisch noch immer recht geläufige Selbst- und Fremdzuschreibung und weniger als ein analytisch klar umrissenes oder auch nur zeitgemäßes Konzept (Trautsch 2017). Tatsächlich ist das stolze westliche Klopfen auf die eigene Schulter, mit der sich noch immer viele Kommentatorinnen und Kommentatoren die gepriesenen Werte umstandslos zu eigen machen, zunächst Ausdruck eines durchaus mangelhaften Geschichtsbewusstseins. Zwar kann und soll hier nicht bestritten werden, dass die Ideen der Freiheit, Demokratie, Menschenrechte, Menschenwürde, Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit, Diversität, Selbstbestimmung etc. jeweils auf eine „okzidentale“ Vorgeschichte, auf bedeutsame Quellen und herausragende Texte vornehmlich der europäischen Geistesgeschichte verweisen können. Aber die geografische Vereinnahmung dieser Ideen als „westlich“ führt trotzdem in die Irre, weil so der wichtige Einfluss nicht-westlichen Denkens regelmäßig ignoriert wird.

Nehmen wir das Beispiel der Menschenrechte: Zurecht weist heute die sogenannte post-koloniale Kritik an gängigen Menschenrechtserzählungen darauf hin, dass eine Geschichte „der“ Menschenrechte gar nicht sinnvoll ohne Hinweis auf die „vergesene“ Revolution in Haiti im Jahre 1791, auf die Befreiungskämpfe in Südamerika im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts oder auf die blutigen Kämpfe um die Dekolonialisierung Afrikas in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erzählt werden kann. Diese blinden Flecke entstehen, wenn sich ein überheblicher Westen bereits auf ideologischer Ebene als zivilisierter Retter politisch „unterentwickelter“ Regionen im Rest der Welt aufspielen will (Castro Varela/Dhawan 2020). Oft fehlt in menschenrechtlichen Standarderzählungen selbst noch der Hinweis, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte des Jahres 1948 von Menschen jeglicher religiöser, kultureller und weltanschaulicher Prägung ausgearbeitet worden ist. Wer diese vielfältigen Einflüsse noch immer bestreite, so die post-koloniale Kritik, verfare bereits auf ideengeschichtlicher Ebene „eurozentristisch“.⁵

Fast wichtiger aber noch ist der keineswegs nur für die Menschenrechte bedeutsame Umstand, dass sich der Erfolg all jener feierlichen Ideen auch in der westlichen Welt keineswegs von selbst ergeben hat. Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Freiheit, Völkerrechtsbindung, Menschenrechte oder Menschenwürde – all diese Ideen mussten und müssen stets aufs Neue gegen historisches Unrecht und staatlichen Machtmissbrauch erstritten werden. Sie haben alle eine lange und keines-

5 Wichtiger Bezugspunkt dieser Debatte: Mutua (2002).

wegs lineare Geschichte, die stets auch historische Kontingenzen aufweist: Hätte es die entsprechenden Unrechtserfahrungen so nicht gegeben, hätte sich auch der Diskurs über die besagten Ideen völlig anders entwickeln können. Vielleicht wäre er teilweise sogar ganz ausgeblieben. Oder anders: Die besagten Ideen und Wertvorstellungen sind historische *Reaktionen* auf autoritäre Herrschaft und regierungsamtliche Verbrechen. Und damit stets auch das bloß vorläufige Ergebnis eines langanhaltenden, un abgeschlossenen und auch keineswegs unumkehrbaren Prozesses kollektiver Auflehnung gegen politische Gewaltanmaßung.⁶

Zugleich ist festzustellen: Nicht nur diese Ideen selbst, sondern auch die in sie jeweils eingeflossenen Erfahrungen historischen Unrechts und politischer Gewaltanwendung haben eine spezifisch westliche oder abendländische Geschichte. Auch Absolutismus, Kolonialismus, Totalitarismus und Nationalsozialismus sind – in diesem Sinn – ein westliches Erbe. Oder nehmen wir das Beispiel der Sklaverei: Selbstredend kam diese schon seit Jahrtausenden und in unterschiedlichsten Regionen der Welt vor (Zeuske 2019). Aber es gab eben auch eine spezifisch westliche, mit dem europäischen Kolonialismus in Verbindung stehende Sklaverei, die zu einer spezifisch europäischen und dann auch amerikanischen Debatte über deren Abschaffung führte. Dies bringt zum einen die Notwendigkeit einer stärkeren konzeptionellen Berücksichtigung historisch und kulturell spezifischer Unrechtserfahrungen mit sich, und zwar sowohl bei der genealogischen Rekonstruktion „universeller“ Phänomene historischen Unrechts (Sklaverei, Menschenhandel, Ausbeutung, Unterdrückung, Vertreibung, Verfolgung etc.) als auch bei der Analyse jeweils regionaler Wertesysteme („westlich“, „asiatisch“, „islamisch“, „afrikanisch“ etc.). Zum anderen ergibt sich daraus die fraglos ernüchternde Einsicht, dass man auch im besagten Westen aufgrund jener oftmals fatalen Unrechtserfahrungen nicht unumwunden „stolz“ auf die jeweils eigenen Wertvorstellungen sein sollte. Oder wie der deutsche Historiker Heinrich August Winkler einmal treffend bemerkte: Selbst die „Verwestlichung des Westens war ein langwieriger Prozess“ (ders. 2007). Und bekanntlich besonders langwierig und auch furchtbar im spezifisch deutschen Fall.

Kulturrelativistische Einfalt

Ohnehin wären wir sowohl im Fall der Ukraine als auch mit Blick auf Israel derzeit mit dem merkwürdigen Paradox konfrontiert, dass dieser Westen inzwischen im Osten verteidigt werden würde. Zugleich mag es Mitgliedern „postheroischer“ (Münk-

⁶ Dazu ausführlich am Beispiel der Menschenrechte: Pollmann (2022).

ler 2007) Gesellschaften westlichen Typs reichlich schwerfallen, sich die aktuelle Courage der Ukrainerinnen und Ukrainer, aber auch die Einsatzbereitschaft der von breiten Teilen der Bevölkerung getragenen Armee Israels als irgendwie „westlich“ zu imaginieren. Denn der stolze Westen scheint derzeit ja gar nicht willens oder auch nur fähig, die besagten Ideale tatkräftig zu verteidigen; sonst würde dort beispielsweise nicht immer noch derart zögerlich über eine militärische Unterstützung der Ukraine gesprochen werden. Zudem erinnern die oft kraftvollen, aber durchaus auch leidenschaftlich patriotischen Töne, die etwa Wolodymyr Selenskyj in seinen Ansprachen regelmäßig anschlägt, viele dann doch eher an einen Westen, an den sich der Westen aufgrund seiner Erfahrungen mit übertriebenem Nationalismus selbst gar nicht mehr so gern erinnert. Und so wird mancherorts gar bissig geunnt, der westliche Liberalismus sei derzeit viel zu sehr mit der Abwehr identitätspolitischer Mikroaggressionen beschäftigt, als dass er den eventuell bald schon näher heranrückenden Makroaggressionen Russlands, dem Terror der Hamas oder auch nur dem epidemisch grassierenden Antisemitismus und Israelhass in den hiesigen Straßen irgendetwas Wirksames entgegenzusetzen hätte.

Mit dieser Häme ist freilich einer feindlich gesinnten Kritik Tür und Tor geöffnet, die kaum weniger problematisch scheint als die erwähnte westliche Selbstgerechtigkeit. Oft nämlich werden die gemeinten Werte auch von der politischen Gegenseite als „westlich“ tituliert, und zwar unmittelbar in denunziatorischer Absicht. Dann gilt es wahlweise, die betreffenden Werte als imperiale Erfindungen, koloniale Geheimwaffen, geostrategische Machtinstrumente, patriarchale Zumutungen, eurozentristische Vereinnahmungen oder kapitalistische Überbauten abzuwehren.⁷ Diese oft als „relativistisch“ bezeichnete Kritik am „Universalismus“ der besagten Werte sieht einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen deren „Genesis und Geltung“: Die betreffenden Ideen dürfen allenfalls dort Gültigkeit beanspruchen, so die Kritik, wo sie entstanden sind. Der Westen mag da eben seine ganz eigene Geschichte von Gewalt und Unterdrückung haben. In anderen Gegenden dieser Welt gilt auch in dieser Hinsicht: Andere Länder, andere Sitten!

Dieser anti-universalistische Relativismus ist nicht nur typisch für viele mutmaßlich progressive Intellektuelle in der Nähe, sondern auch für viele autoritäre Machthaber in der Ferne. Denn gerade diese Despoten haben ein handfestes Interesse daran, dass sich die als tendenziell gefährlich eingestuft und daher verhassten „westlichen Werte“ nicht weiter ausbreiten. Im Kern geht es dabei um die Leugnung, dass sich aus dem

⁷ Dazu der kritische Überblick in konstruktiver Absicht: Mende (2021).

Begriff des Menschen bzw. der „Menschheit“ eine normative und mithin strikt egalitäre Relevanz für das Politische ergibt.⁸ So hat etwa der ehemalige chinesische Außenminister, Qin Gang, Ende Februar 2023 vor dem UN-Menschenrechtsrat bekundet: „Es gibt beim Thema Schutz der Menschenrechte kein Einheitsmodell. Alle Staaten sollten unabhängig ihren eigenen Weg gehen, wenn es um die Entwicklung von Menschenrechten geht. Und das sollte respektiert werden“. Das bedeutet: Jede Regierung soll selbst entscheiden dürfen, wie diese Ideen zu verstehen und inwieweit sie zu beachten sind. Daraus folgt freilich nichts anderes als jene menschenrechtliche Ungleichbehandlung, die wir schon derzeit in der Welt beobachten müssen.

DAS HISTORISCHE ERBE

Auch deshalb ist es wohl ratsam, das geografische „Framing“ jener Werte als westlich möglichst zu vermeiden, weil das den Feindinnen und Feinden einer wahrhaft globalen Ausbreitung jener Ideen politisch in die Hände spielt – und so tatsächlich ein historisch erkämpftes, politisch dringliches Erbe verspielt wird. Nehmen wir dazu exemplarisch das bereits erwähnte Erbe der Menschenrechte in ihrer Verknüpfung mit der heute ebenso bedeutsamen Idee der Menschenwürde unter die Lupe: Mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 legen die Vereinten Nationen bis heute das Bekenntnis ab, dass die „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet“. Dabei sind die Ideen der Menschenrechte und der Menschenwürde geradezu als zwei Seiten derselben Medaille zu verstehen: Wer an die Menschenwürde glaubt, muss notwendigeren Schutz durch Menschenrechte proklamieren, und wer sich ausdrücklich zu den Menschenrechten bekennt, wird dies immer auch im Namen einer universellen Menschenwürde tun.⁹

Doch so eng diese Verknüpfung aus heutiger Sicht auch erscheinen mag, zumal sie sich ähnlich ja auch in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes wiederfindet: Fast immer wird die ideengeschichtlich und rechtshistorisch bedeutsame Tatsache übersehen, dass dieser begriffliche Zusammenhang *vor* dem Zweiten Weltkrieg kaum je einmal hergestellt worden ist. Sicher, die beiden philosophischen Begriffskonzepte der Menschenwürde und der Menschenrechte sind jeweils schon viel älter. Aber neu ist deren rechtsarchitektonische Verknüpfung. Diese Verknüpfung nämlich „verdankt“ sich

⁸ Auch das ist selbstredend keine nicht-westliche Spezialität. Man denke hier nur an Carl Schmitt und dessen berühmt-berüchtigtes Diktum: „Wer Menschheit sagt, will betrügen“ (ders. 1932/2002: 55).

⁹ Für das Folgende siehe die Einleitung zu: Pollmann (2022).

einem katastrophalen, weltweit zu vernehmenden Schock; ausgelöst durch die Schrecken der beiden Weltkriege, die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki im August 1945 und ganz besonders den von Nazi-Deutschland ausgehenden Gräueltaten. Es sind die massiven, ja, monströsen Gewalterfahrungen des kriegerischen und totalitären 20. Jahrhunderts gewesen, durch die jene beiden vormalig getrennt voneinander verlaufenden Diskurse über die Menschenwürde einerseits und die Menschenrechte andererseits so miteinander verschmolzen wurden, dass es zu einem sich im Völker- und Verfassungsrecht niederschlagenden Lernprozess hat kommen können.

Das in der Folgezeit auf Ebene der Vereinten Nationen institutionalisierte System zum Schutz von Menschenrechten und Menschenwürde mag auch heute noch unzureichend ausgestaltet sein und sich angesichts der jüngsten Kriege in einem geradezu besorgniserregenden Zustand befinden. Dennoch oder gerade deshalb liegt der globale Sinn der Menschenrechte darin begründet, all denen, die jeweils „vor Ort“ politische Gewalt ausüben, in grundlegenden Hinsichten vorschreiben zu wollen, wie jene, die dieser Gewalt unterworfen sind, regiert werden sollen, und zwar „menschenwürdig“. Wer deshalb heute aus politischer Ernüchterung oder intellektuellem Zynismus bestreitet, dass dies ein historisches Erbe ist, das verteidigt werden muss, indem er oder sie die Menschenrechte für ein imperiales Machtinstrument des Westens und die Menschenwürde ihrerseits für eine inflationär nutzlose „Leerformel“ ohne jede Aussagekraft ausgibt, sollte sich darüber im Klaren sein, wem er oder sie damit Vorschub leistet: einem Relativismus fundamentaler Werte, die sich dem Schutz der Schwächsten verschrieben haben und deren Diskreditierung schlicht dazu führen wird, dass sich erneut die rücksichtsloseste Macht durchsetzen wird. Man kann sich leicht vorstellen, was es für die Welt bedeuten wird, wenn demnächst China oder die Trump-Regierung festlegen, wie die Menschenrechte zu verstehen sind. Spätestens dann nämlich wird eine Alternative deutlich werden, die sich schon jetzt mit Blick auf die beiden Kriege abzeichnet: Ergibt man sich einem „neuen Realismus“ internationaler Beziehungen? Oder ist man tatsächlich bereit, für wahrhaft universelle Werte zu streiten – und notfalls sogar zu kämpfen?

WAS SIND WERTE?

Philosophisch betrachtet beinhaltet bereits der Begriff „Werte“ die Aufforderung, diese Werte notfalls auch handfest zu verteidigen. Wer Werte hat, weiß, worauf es im Konfliktfall ankommt. Wenn Ökonominnen und Ökonomen das Wort „Wert“ hören, werden sie vermutlich erst einmal ihr Portfolio oder Portemonnaie checken, doch Werte – allgemeiner gefasst – sind „Kriterien der Inkaufnahme“ (Kaube 1998). Es

handelt sich um evaluative Einstellungen von übergeordneter Tragweite, an denen einzelne Personen, aber auch Gruppen oder ganze Gesellschaften ihre Handlungs- und Lebensvollzüge ausrichten.¹⁰ Werte sind insofern „gut“, als sie den individuellen oder auch gemeinsamen Weg hin „zum Guten“ weisen. Im Gegensatz zu allen sonstigen Alltagsorientierungen – bloßen Wünschen, Präferenzen oder Interessen – besitzen Werte eine besondere Erheblichkeit und Dringlichkeit. Man ist gewillt, ihnen im Konfliktfall den Vorzug zu geben – und zwar notfalls beharrlich, gegen Widerstand und unter teilweise enormer Kraftanstrengung. Von Werten kann man nicht abrücken, ohne damit von sich selbst abzurücken (Pollmann 2005/2018: Kap. 3).

Wenn man es derart ethisch betrachtet, dann ergibt sich die Realisierung von Werten eben nicht von selbst, etwa durch den „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“ (Jürgen Habermas), sondern oft erst durch die Inkaufnahme von Unannehmlichkeiten, Risiken oder sogar Unheil. Umgekehrt gilt: Wer Risiken und Widerstand scheut, mag Wünsche und Präferenzen haben, aber keine Werte – und auch keine Integrität. Denn diese Integrität verlangt eine gewisse Entschiedenheit und Konsequenz. Der Besitz von Werten verträgt sich ebenso wenig mit Opportunismus und Wendehälsigkeit wie mit Scheinheiligkeit oder Doppelmoral. Wer etwa einen Angriffskrieg im russischen Fall für verwerflich hält, darf ihn im US-amerikanischen Fall retrospektiv nicht runterspielen. Und wer mit dem einen Regime aufgrund von Menschenrechtsverletzungen keine Geschäfte mehr machen will, sollte das auch mit anderen Unrechtsregimen nicht tun. Oder wie der Journalist Robert Pausch (2023) mit Blick auf die Ukraine, die damalige deutsche Außenministerin und deren „Jargon der Zweifelsfreiheit“ schrieb: „Zwischen Moral und Doppelmoral liegt manchmal bloß ein Flüssiggas-Tanker.“

DER WESTEN ERWACHT

Ginge es dem Westen also wirklich um Werte und nicht nur um fromme Wünsche oder bloße Absichtsbekundungen, so hätte das – weit über die aktuellen Kriege hinaus – erhebliche internationale Konsequenzen: Was etwa bedeutet „feministische Außenpolitik“ mit Blick auf Iran? Was beinhaltet eine „wertegeleitete“ Handelspolitik gegenüber China? Was wird aus dem eigenen Wohlstand, wenn man mit Entwicklungs- und auch Klimazielen wirklich ernst machte? Und wie wird sich das Verhältnis zu den USA verändern, wenn man tatsächlich weltweit all jene als Kriegsverbrecher nach Den

¹⁰ Zu diesem an Charles Taylor orientierten Werteverständnis siehe auch den Beitrag von Stefan Weyers in diesem Heft.

Haag schicken will, die es verdient hätten? Wer sich diesen Fragen ernsthaft stellt, erwacht – allerdings aus einem schönen Traum.

Lange Zeit gaben sich offenbar viele Beobachterinnen und Beobachter dem geradezu naiven geschichtsphilosophischen Glauben hin, die Realisierung von Menschenrechten und Menschenwürde, aber auch von Freiheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gleichheit etc. ergäbe sich mittelfristig von selbst – zumindest aber im Zuge des kapitalistischen „Wandels durch Handel“. Man gönnte sich eine weniger aufgeklärte als abgeklärte Haltung überlegenem Abwarten und mitunter auch einen radikalen, aber intellektuell doch eher bescheidenen Pazifismus, der an den freiwilligen Gewaltverzicht der Gegenseite glaubte. In diesen Tagen aber zeigt sich, was der historische Rückblick ohnehin lehrt: Die Realisierung jener politisch universellen Leitideen, die heute zu Unrecht „westlich“ vereinnahmt werden, ist ein umkämpftes Projekt, das jederzeit an autoritären Widerständen scheitern kann. Tatsächlich gibt es also weder Grund zu westlicher Überheblichkeit noch zu hämischen Abgesängen auf dieses historisch mühsam errungene Erbe. Denn zumindest den weltweit leidenden Opfern undemokratischer, menschenrechtsfeindlicher Regime und sinnloser Kriege tut man mit beiden Haltungen keinen Gefallen.

Wenn aber der Westen hier eine ganz eigene Verantwortung wahrnehmen will, dann diese: In kritischer Rückbesinnung auf die eigene Unrechts- und Gewaltgeschichte und zugleich auch auf den Missbrauch, der mit den besagten Werten betrieben wurde, wird ein fragiles, aber zivilisatorisch erhebliches Erbe erkennbar, das es zu schützen und tatkräftig zu verteidigen gilt. Aktuell geht es um die Ukraine und Gaza, aber zugleich eben auch um die keineswegs bloß westliche, sondern universelle Frage, wie der Mensch als Mensch leben und regiert werden will – und wie nicht. Die Erde ist groß, doch auch rund. Egal, aus welchen Himmelsrichtungen die besagten Ideen kommen mögen und in welche sie sich ausbreiten werden: Es käme darauf an, dass sich die Menschheit am Ende trifft. Doch dazu müssen die besagten Werte in einer vereinten globalen Kraftanstrengung immer wieder neu gegen reaktionäre und kriegsgerische Gewalt verteidigt werden, und zwar nicht bloß rhetorisch, sondern notfalls eben auch sehr konkret. In diesen Tagen zeigt sich lediglich erneut, wenn auch mit grausamer Härte: Die Realisierung jener politischen Leitideen ist ein historisch und politisch umkämpftes Projekt, das als anhaltend „unvollendet“ zu betrachten ist. Und es kann endgültig scheitern. Es ist kein Projekt allein des Westens, sondern der gesamten Menschheit. Und primär zuständig sind bzw. wären hier weder bloß EU noch Nato und schon gar nicht die USA alleine, sondern die internationale Staatengemeinschaft der Vereinten Nationen.

KRIEG IN GAZA

Am 10. Dezember 2023 wurde die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* 75 Jahre alt. Wenige Wochen zuvor war es zu den barbarischen Angriffen der Hamas auf Israel und dem anschließenden Krieg gekommen. Schon vorher wirkte die Forderung nach einer national wie weltweit durchzusetzenden Gleichberechtigung aller Menschen utopisch. Seither scheinen auch die letzten Hoffnungen verfliegen. Doch machen wir uns noch einmal mit Blick auf Gaza klar, was verloren ginge, würde man auf das egalitäre Erbe von Menschenrechten und Menschenwürde verzichten (für das Folgende: Pollmann 2023b). Erst der Menschenrechtsgedanke ermöglicht es, darauf zu pochen, dass Gleichheit an Würde und Rechten für alle Menschen gilt: ob für Israelis oder Palästinenser, ob für Kinder, Alte, Frauen oder Männer. Ihr Leiden hat jeweils exakt dasselbe Gewicht. Und entsprechend haben all diese Menschen ein gleiches Recht darauf, vor Gewalt und Terror geschützt zu sein. Damit geraten die jeweils vor Ort Herrschenden, nicht die Zivilisten ins Visier der menschenrechtlichen Kritik – wenngleich auf unterschiedliche Weise.

Kommt die Gewalt von außen, so haben die politischen Machthaber nicht nur die Pflicht, eigene Verstöße gegen Menschenrechte zu unterlassen, sondern auch die Aufgabe, ihre Zivilbevölkerung gegen diese äußeren Gefahren zu schützen. Das trifft auf die israelische Regierung zu, die berechtigt ist, Krieg gegen die Hamas zu führen, die aber deshalb keineswegs dazu berechtigt ist, Kriegsverbrechen an der palästinensischen Bevölkerung zu begehen. Die Menschenrechte erlauben eine Gefahrenabwehr, die „verhältnismäßig“ ist, nicht aber Rache oder Notwehrexzesse. Für die Hamas, deren bestialische Massaker vollends jenseits aller menschenrechtlichen Rechtfertigung verübt wurden, gilt diese Verpflichtung ebenfalls: Auch sie muss die eigene Zivilbevölkerung schützen, statt sie als Schutzschild zu missbrauchen und so internationale Anteilnahme zu provozieren. Angesichts israelischer Verstöße gegen das Völkerrecht geraten diese palästinensischen Kriegsverbrechen bisweilen in eine haltlose Vergessenheit.

Längst hat auch Israel zahllose Kriegsverbrechen begangen; etwa im Rahmen unkontrollierter Zerstörung durch Luftangriffe oder der Blockade von Strom, Wasser und Lebensmitteln. Dieser Befund darf keinesfalls als eine Relativierung der Verbrechen vom 7. Oktober verstanden werden, denn diese haben den Konflikt erst eskalieren lassen. Vielmehr wird deutlich, dass es in der aktuellen Situation auf die Entschlossenheit und Reformfähigkeit der Vereinten Nationen ankäme. Gerade weil der universelle Menschenrechtsschutz nicht zwischen einer israelischen und einer palästinensischen Menschenwürde unterscheidet, sind bzw. wären die Vereinten Nationen dazu

aufgerufen, deeskalierend und friedensstiftend einzuschreiten. Leider ist aufgrund der realpolitischen Kräfteverhältnisse derzeit kaum zu erwarten, dass es tatsächlich zu einer militärischen humanitären UN-Intervention im Rahmen der *Responsibility to Protect* und auf Grundlage eines Beschlusses des Sicherheitsratsbeschlusses kommt. Gleiches gilt ja auch schon für die Ukraine, denen eine funktionsfähige UN-Staatengemeinschaft ebenfalls längst hätte zu Hilfe eilen müssen. Aber warum sollte man diese institutionelle Impotenz der Menschenrechtsidee selbst zur Last legen?

LERNEN AUS DER GESCHICHTE?

Dieser Tage zeigt sich einmal mehr: Die Welt hätte aus Krieg und Gewalt erneut zu lernen. Derzeit aber schickt sie sich wohl an, genau das Gegenteil zu tun. Sie verlernt die menschenrechtliche Botschaft. Das betrifft nicht zuletzt die historische Bedeutung des Staates Israel: Die Erinnerung an die totalitäre Judenvernichtung ist nicht nur in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes, sondern auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufgehoben. Das verpflichtet die Vereinten Nationen auch in menschenrechtlicher Hinsicht zu einer besonderen Berücksichtigung des Existenzrechtes Israels. Zugleich darf der strikt egalitäre Anspruch auf ein Leben in Menschenwürde nicht auf Kosten der palästinensischen Zivilbevölkerung abgestuft werden, weil eben gleiches Leid gleich zählt. Das ist fraglos eine schwierige und empirisch kaum zu schaffende Gratwanderung. Zumal in Gaza die Grenzen zwischen der Hamas und der palästinensischen Zivilbevölkerung, aber auch zwischen der israelischen Regierung und aggressiven Siedlern zu verschwimmen drohen. Doch wer übersieht, dass die Menschenrechte für ein historisch mahnendes Gewalterbe stehen, das neben den konkreten Opfern auch die Menschheit insgesamt betrifft, sollte sich klar sein, wem Abgesänge auf die Menschenrechte vor allem dienen: einem politisch sehr konkreten Anti-Humanismus rücksichtsloser Willkürgewalt.

Aktuell geht es in Debatten um Israel und Gaza, um die Ukraine und Russland, immer auch um die universelle Frage, wie der Mensch als Mensch leben und wie er regiert werden will, und zwar menschenwürdig. Die auf die Menschenwürde pochenden Menschenrechte sind „revolutionär“ in dem Sinn, dass sie einen politischen „Gegenwiderstand“ fordern; einen legitimen Widerstand gegen den illegitimen Widerstand autoritärer Herrscher und reaktionärer Denkweisen (Pollmann 2022, bes. §6). Ähnliches gilt auch für viele andere Werte, die als vermeintlich westlich gelten und zunehmend verschmäht werden: Gleichheit, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung, Völkerrechtsbindung, Freiheit, individuelle Selbstbestimmung, Diversität. Erst jenseits von bloßen Lippenbekenntnissen und damit im politischen

Kampf für den Erhalt der damit verbundenen, sich aus historischen Unrechtserfahrungen speisenden Wertvorstellungen wird ein anti-autoritaristischer Gegenwind spürbar, der neue Hoffnungen aufkeimen lassen würde. Ob dieser Wind nun aus dem Westen oder dem Osten, ob aus Norden oder Süden weht: Die Entschlossenheit, das bedrohte Erbe dieser Werte zu wahren und den betreffenden Wertsetzungen entsprechend Taten folgen zu lassen, mag in dem Moment entscheidend sein, in dem sich das vielzitierte Rad der Geschichte zurückdreht.

Literatur

- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2020): Die Universalität der Menschenrechte überdenken. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 20/2020, 33–38.
- ElBaradei, Mohamed (2024): Weltordnung in Trümmern, <https://www.ipg-journal.de/regionen/naher-osten/artikel/weltordnung-in-truemmern-7267/> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Kaube, Jürgen (1998): Ich weiß nicht, was soll ich bedeuten. In: *FAZ*, 29. Januar 1998, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezension-sachbuch-ich-weiss-nicht-was-soll-ich-bedeut-11300953.html> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Mende, Janne (2021): *Der Universalismus der Menschenrechte*. UVK/utb: Tübingen.
- Münkler, Herfried (2007): Heroische und postheroische Gesellschaften. In: *Merkur*, 700/2007, 742–752, <https://www.merkur-zeitschrift.de/herfried-muenkler-heroische-und-postheroische-gesellschaft/> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Mutua, Makau wa (2002): *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pausch, Robert (2023): Sag mir, wo die Blumen sind. In: *Die ZEIT*, 12/2023, <https://www.zeit.de/2023/12/die-gruenen-ukraine-krieg-waffenlieferungen-annalena-baerbock-aussenpolitik> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Pollmann, Arnd (2005/2018): *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*. Bielefeld: transcript.
- Pollmann, Arnd (2022): *Menschenrechte und Menschenwürde. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts*. Berlin: Suhrkamp.
- Pollmann, Arnd (2023a): Keine Abstriche bei der Verteidigung universeller Werte. In: *Wirtschaftswoche*, 18/2023, <https://www.wiwo.de/politik/deutschland/russland-china-deutschland-keine-abstriche-bei-der-verteidigung-universeller-werte/29118050.html> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Pollmann, Arnd (2023b): Jedes Leid zählt. Auf: *Zeit-Online*, 10. Dezember 2023, <https://www.zeit.de/kultur/2023-12/menschenrechte-vereinte-nationen-krieg-utopie> (Letzter Zugriff: 7. September 2025).
- Schmitt, Carl (1932/2002): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Dunker & Humblot.
- Trautsch, Jasper M. (2017): Was ist „der Westen“? Zur Semantik eines politischen Grundbegriffs der Moderne. In: *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte*, 6 (1), 58–67, https://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/publikationen/forum_begriffsgeschichte/ZfL_FIB_6_2017_1_Trautsch.pdf (Letzter Zugriff: 7. September 2025).

Winkler, Heinrich August (2007): Was heißt westliche Wertegemeinschaft? In: *Internationale Politik*, 4/2007, 66-85, https://internationalepolitik.de/system/files/article_pdfs/IP_04_Winkler.pdf (Letzter Zugriff: 7. September 2025).

Zeuske, Michael (2019): *Handbuch Geschichte der Sklaverei. Eine Globalgeschichte von den Anfängen bis heute*. New York/Berlin: de Gruyter.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3824>

Werte und Wertebildung zwischen Widerfahrnis, Artikulation und Reflexion

von Stefan Weyers

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5589-2996>

Abstract

Ein Leitziel der Menschenrechtsbildung ist die „Vermittlung“ von Werten wie Freiheit, Gleichheit und Würde; in vielen Appellen und Konzepten zur Wertevermittlung werden die Bedingungen der Entwicklung von Wertorientierungen jedoch kaum beachtet. Im Beitrag wird u.a. im Anschluss an Charles Taylor und die Sozialisationsforschung argumentiert, dass Werte weder einfach gewählt noch vermittelt werden können, da Wertbindungen von affektiv bedeutsamen Erfahrungen im Rahmen eines sozio-kulturellen Werthorizonts abhängen. Im Prozess ihrer Artikulation können Werte allerdings gestärkt, modifiziert oder zurückgewiesen werden. Auf der Grundlage von qualitativen Studien zur biographischen Genese von Wertorientierungen werden abschließend Chancen, Ambivalenzen und Grenzen der Werterziehung sowie Implikationen für die Menschenrechtsbildung diskutiert.

One of the key objectives of human rights education is to impart values such as freedom, equality and dignity; however, many appeals and concepts for imparting values pay little attention to the conditions involved in developing value orientations. Following Charles Taylor and socialisation research, among others, this article argues that values cannot simply be chosen or imparted, as value attachments depend on affectively significant experiences within a socio-cultural value horizon. In the process of their articulation, however, values can be strengthened, modified or rejected. Based on qualitative studies on the biographical genesis of value orientations, the article concludes by discussing the opportunities, ambivalences and limitations of values education and its implications for human rights education.

Schlagwörter: Artikulation, Menschenrechtsbildung, Moral, Werte, Wertebildung/ Werterziehung/Wertevermittlung

Key Words: articulation, human rights education, imparting of values, morality, values, values education

Einleitung

Den Menschenrechten liegen moralische Werte zugrunde, die in den Präambeln aller UN-Menschenrechtsabkommen verankert sind. So verweisen bspw. die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, der Sozial- und der Zivilpakt jeweils auf Würde, Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Während Menschenrechtsnormen durch

Gesetze und völkerrechtliche Verträge verbindlich kodifiziert werden, ist der normative Status von *Werten* eher vage. Sie spielen jedoch in öffentlichen Debatten eine große Rolle, v. a. wenn die Grundlagen des Zusammenlebens als gefährdet angesehen werden. Häufig werden dann demokratische oder nationale Werte betont, und es wird eine stärkere *Werte*vermittlung gefordert. In solchen Debatten werden Vorstellungen über das gute Leben und das richtige Zusammenleben artikuliert und verhandelt.

Auch in der Menschenrechtsbildung gilt die Werte

vermittlung als Leitziel. Nach K. Peter Fritzsche geht es um die „Anerkennung der Werte“ (2004: 168), die den Menschenrechten zugrunde liegen: „Menschenrechtsbildung ist Wissens- und Wertevermittlung“ (ebd.). Viele Appelle zur Wertevermittlung beruhen allerdings auf einem schlichten Bildungskonzept, das die Bedingungen für den Aufbau von Wertbindungen außer Acht lässt. Hingegen wird in der Erziehungswissenschaft auf Grenzen und Widersprüche der Werterziehung verwiesen (z. B. Heitger 2009): Werte lassen sich weder direkt vermitteln noch politisch verordnen.

Der Beitrag richtet sich auf Voraussetzungen und Ambivalenzen der Wertebildung. Nach der Klärung des Wertebegriffs skizziere ich die Theorie von Charles Taylor (1996), für den „starke Wertungen“ ein Kernelement des guten Lebens und der Identität darstellen. Nach Taylor werden Werte nicht frei gewählt, sondern hängen von biographischen Erfahrungen und Affizierungen im Rahmen eines Werthorizonts ab. Mit Martin Seel (1993) soll dann gezeigt werden, dass bestimmte Werte eine universelle Moral verkörpern, da ihre Form die Achtung anderer Lebensformen impliziert. Im Anschluss erläutere ich sozialisatorische Bedingungen der Wertebildung mit Blick auf qualitative Studien und die Resonanztheorie von Hartmut Rosa (2016). Auf dieser Grundlage diskutiere ich Chancen und Ambivalenzen der Werterziehung sowie abschließend die Implikationen der skizzierten Ansätze und Befunde für die Menschenrechtsbildung.

1. Zum Begriff der Werte

Werte gelten als grundlegende Orientierungsleitlinien des Handelns. Sie sind nicht vorsozial gegeben, sondern lassen sich als Ausdruck menschlicher Erfahrungen, Motive, Deutungen und Aushandlungen in Bezug auf das gute Leben verstehen, in Bezug darauf, was Individuen und Kollektive wertschätzen. Nach der bekannten Definition von Clyde Kluckhohn ist ein Wert „eine Auffassung vom Wünschenswerten, die explizit oder implizit für ein Individuum oder für eine Gruppe kennzeichnend ist“ (zit. n. Klages 1998: 107).

Demnach sind Werte keine Präferenzen erster Ordnung, sondern Vorstellungen über das Wünschenswerte. Sie liegen auf einer anderen Ebene als das Gewünschte, denn nicht alles, was wir begehren, halten wir für wünschenswert. Harry Frankfurt nennt dies „Wünsche zweiter Stufe“ (1981: 288). Er nennt als Beispiel einen Drogen-süchtigen, der das Verlangen nach einer Droge hat, „sich doch zugleich davon zurückhalten [möchte], sie zu nehmen“ (ebd.: 293). Werte implizieren Akte des Bewertens; neben der kognitiven haben sie eine evaluativ-affektive Dimension: Sie gehen mit Wertbindungen einher. Otfried Höffe betont die affektiven, normativen und handlungsorientierenden Merkmale: „Ein Wert ist ein Kriterium guter Lebensführung, eine emotional und normativ positiv eingeschätzte Leitvorstellung für das Handeln“ (2014: 3). In ihrem Leben orientieren sich Menschen nicht nur an moralischen Werten wie Achtung oder Gerechtigkeit, sondern auch an Werten wie Macht oder Erfolg.

Während sich Werte als affektiv bedeutsame *allgemeine* Leitvorstellungen des Handelns verstehen lassen, beziehen sich soziale Normen eher auf *konkrete* Rechte oder Pflichten. Sie fordern vom Staat oder von Mitgliedern einer Gemeinschaft ein bestimmtes Tun oder Unterlassen. Normen werden nach Max Weber (2005: 24 ff.) durch interne und externe Faktoren garantiert: *äußerlich* durch soziale Missbilligung (bei Konventionen) oder durch das Rechtssystem mit seinen Verfahren und Sanktionen (bei Rechtsnormen). *Innerlich* werden Normen durch ethische oder religiöse Überzeugungen gestützt, die Weber als „wertrationalen Glauben“ (ebd.: 25) bezeichnet; hier geht es um die subjektive Akzeptanz der Normen.

Das Verhältnis von Normen und Werten ist nicht im Sinne einer Über-/Unterordnung oder einer Ableitung zu verstehen. Allgemeine Werte sind immer mehrdeutig, je nach Auslegung kann ein Wert wie Freiheit verschiedene, sogar sich widersprechende Normen fundieren. Umgekehrt können einer Norm unterschiedliche Werte zugrunde liegen, dem Tötungsverbot bspw. die Menschenwürde oder die Ehrfurcht vor Gott. Im Zusammenleben sind Menschen auf Normen der Kooperation angewiesen, aber nur bedingt auf gemeinsame Werte. So werden Menschenrechtsnormen von John Rawls als „Mindestvoraussetzungen“ (1996: 91) für das Zusammenleben verstanden. Ihre normative Reichweite ist begrenzt, denn sie setzen keinen Wertekonsens voraus, sondern ‚lediglich‘ die Verständigung über basale Regeln des Zusammenlebens. Ein Wertekonsens wäre auch nicht möglich, da man sich auf Werte kaum einigen kann, wie u. a. Charles Taylor deutlich macht.

2. „Starke Wertungen“ und Artikulation

Für Taylor stellen Werte und „starke Wertungen“ (1988: 11) zentrale Bestandteile des guten Lebens und der Identitätsbildung dar. Er schließt mit seiner Theorie an Frankfurt (1981) an, dem zufolge selbstevaluative Haltungen konstitutiv für eine Person sind. Diese ordnet und priorisiert ihre Wünsche und Motive, indem sie höherstufige Willensmerkmale ausbildet: Wünsche oder „Volitionen zweiter Stufe“ (ebd.: 292). Personen bewerten ihre Wünsche, sie können „wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben)“ und sie können „anders sein wollen, als sie sind“ (ebd.: 288). Diese „Fähigkeit zur reflektierenden Selbstbewertung“ (ebd.) ist für Frankfurt das Hauptmerkmal des Personseins.

Taylor (1988) unterscheidet die Wünsche zweiter Ordnung danach, ob es sich um schwache oder starke Wertungen handelt: *Schwache Wertungen* sind situativer oder pragmatischer Art und beziehen sich darauf, was angesichts der Umstände passender oder günstiger erscheint, z. B. ein Urlaub im Norden oder im Süden. *Starke Wertungen* beziehen sich hingegen auf den „qualitativen Wert“ (ebd.: 11) der Wünsche, d. h. auf ihre Bewertung anhand von Maßstäben für richtig/falsch oder intrinsisch wertvoll/nicht wertvoll. Starke Wertungen betreffen Fragen der eigenen Lebensführung und das Problem, „welche Art von Leben lebenswert ist“ (Taylor 1996: 35) oder was die „Elemente eines reichhaltigen, sinnvollen Lebens sind“ (ebd.). Taylor geht zwar von Wertungen, also *subjektiven* Akten des Wertens, aus. Menschen begreifen ihre starken Wertungen jedoch als auf etwas bezogen, das sie für *objektiv* oder „intrinsisch wertvoll“ (Rosa 1998: 109) halten, wie z. B. Natur, Familie, Ehre, Gott oder Gerechtigkeit.

Menschen verhalten sich zu ihren unterschiedlichen Wünschen und Motiven, indem sie „starke qualitative Unterscheidungen“ (Taylor 1996: 55) vornehmen und ihre Wertungen in eine Rangordnung bringen. Hierfür verwendet Taylor die Metapher der „Landkarte“ (ebd.: 59): Sie zeigt die Berge, Hügel und Täler der Wertbindungen an, wobei die stärksten Wertungen oder „Hypergüter“ (ebd.: 124) die höchsten Gipfel bilden. Starke Wertungen bringen zum Ausdruck, was uns wichtig ist und was für eine Person wir sein möchten, sie bilden daher den Kern der Identität: „Unsere Identität ist durch bestimmte Wertungen definiert, die untrennbar mit uns als Handelnden verknüpft sind. Würden wir dieser Wertungen beraubt, so wären wir nicht länger wir selbst“ (Taylor 1988: 37). Da Menschen eine Geschichte haben, sich verändern und auf die Zukunft hin entwerfen, bezieht sich unser Selbstverständnis immer auch auf die zeitliche Struktur des Lebens: „Um zu empfinden, wer wir sind, brauchen wir eine Vorstellung davon, wie wir es geworden sind und wohin wir unterwegs sind“ (Taylor

1996: 94). In diesem Sinne bieten starke Wertungen einer Person die wichtigsten Orientierungspunkte für die „einzuschlagende Richtung des Lebenswegs“ (ebd.: 123).

Nach Taylor hängt der Aufbau von Wertorientierungen von individuellen Erfahrungen ab, die wir im Rahmen eines partikularen soziokulturellen Horizonts machen, der bereits starke Wertungen enthält. Wir bilden unsere Identität in Auseinandersetzung mit dieser Welt, die uns Kategorien für die Selbst- und Weltinterpretation bereitstellt. Dieser Prozess enthält aktive und passive Momente, dabei akzentuiert Taylor zunächst stärker das passive Moment: In der Auseinandersetzung mit der Welt berührt und affiziert uns etwas, was uns als wertvoll erscheint. In diesem Sinne *entscheiden* wir uns nicht für Wertungen, sie *widerfahren* uns eher, aber wir können sie reflektieren und modifizieren. Aufgrund der Herausbildung der Identität im Kontext affektiv bedeutsamer lebensgeschichtlicher Erfahrungen können wir Wertbindungen nicht einfach *wählen*. In scharfer Abgrenzung vom rational-choice-Ansatz betont Taylor: „Unsere Wertungen sind nicht gewählt“ (1988: 38); sie in „radikaler Freiheit“ zu wählen, würde „den totalen Selbstverlust“ (ebd.) bedeuten, denn im Augenblick der Wahl haben wir bereits einen Werthorizont, von dem aus wir reflektieren und werten. Wir existieren also nicht unabhängig von unseren durch Erfahrung erworbenen Präfigurationen, Deutungsmustern und Wertungen; diese sind ein konstitutiver Teil von uns. Auch Peter Bieri argumentiert, dass nur eine bedingte, aber „angeeignete Freiheit“ (2001: 379) das Ziel sein könne, nicht eine Freiheit von jeder Bedingtheit. Wir haben unsere Wertungen zwar nicht frei gewählt, aber wir können sie artikulieren, reflektieren und daher auch modifizieren (Taylor 1988: 44). Wir sind also keine passiven Objekte unserer Sozialisationsbedingungen.

Für die Wertebildung bedeutsam ist Taylors Konzept der *Artikulation* starker Wertungen: „Eine Anschauung des Guten wird Menschen einer Kultur dadurch zugänglich, dass ihr in irgendeiner Weise Ausdruck verliehen wird“ (1996: 175). Notwendig sei „ein gewisses Maß an Artikulation“ (ebd.). Starke Wertungen können aber auch „prä-artikuliert und präreflexiv sein“ (Rosa 1998: 123) und ihren expressiven Ausdruck, wie etwa beim Biker, in Handlungen, Körpersprache oder Kleidung finden. Taylor hält die Artikulation jedoch für notwendig, damit man etwas reflektieren, aufgreifen, „sich zu etwas bekennen kann“ (1996: 176). In diesem Sinne lassen sich bspw. Menschenrechtserklärungen und die juristische Anklage und Sanktionierung von Menschenrechtsverletzungen, aber auch institutionalisierte Formen des Gedenkens an Unrecht und Leid oder Geschichten über erlittenes Unrecht sowie über die Kämpfe diskriminierter Gruppen um Emanzipation und Anerkennung als bedeutsame Artikulationen in Bezug auf die Menschenrechte verstehen.

Eine Parallele zeigt sich hier zu Richard Rortys Idee der Kultivierung moralischer Gefühle durch die narrative Artikulation von Unrechtserfahrungen. Angesichts der verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber dem Leid Außenstehender postuliert er, es komme „allein darauf an, wer als Mitmensch zählt“ (1996: 156). Das sittliche Empfinden der Menschen hänge mit ihrem „Gefühl der Zugehörigkeit“ zu einer Gemeinschaft zusammen und mit dem Gefühl, „wer sie *nicht* sind“ (ebd.: 158). Rorty verweist auf den Ausschluss von Juden, Schwarzen Menschen und anderen Gruppen aus der Gemeinschaft. Die Gefühle der Menschen sollten so kultiviert werden, dass sie sich „in die Situation der Verachteten und Unterdrückten hineinversetzen“ (ebd.: 159). Der Erziehung der Gefühle durch „traurige und aufwühlende Geschichten“ (ebd.: 151) schreibt er dabei eine weit größere Wirkung auf die Entstehung der Menschenrechtskultur zu als der Vermehrung des Wissens oder der Vernunft.¹

Geschichten können jedoch auch rassistische und nationalistische Gefühle und Handlungen stimulieren, wie wir derzeit erleben. Auch deshalb bedarf eine Kultur der Menschenrechte der Kultivierung sowohl der Gefühle als auch der Vernunft. Anders als Rorty es nahelegt, sind für die Artikulation menschenrechtlicher Werte und Prinzipien Begründungen notwendig, sofern man sie als Plausibilisierungen des Sinns der Menschenrechte begreift und nicht als ‚letzte Wahrheiten‘. Mit Taylor gesprochen, geht es nicht um einen „Basisgrund“ (ebd.: 147). Artikulation zielt nicht auf theoretische Begründung, sondern gemäß dem „BA-Prinzip“ (ebd.: 115)² darauf, die eigene Anschauung des Guten zu explizieren, den Sinn unserer moralischen Intuitionen verständlich zu machen. Es geht um die bestmögliche Artikulation meiner Erfahrungen: um die Begriffe, die „unser Leben am besten begreiflich machen“ (ebd.: 112), um „eine Begründung im Sinne einer Artikulation dessen [...] was einem besonders am Herzen liegt“ (ebd.: 146). Im Prozess der Artikulation, im Wechselspiel zwischen präreflexiver Erfahrung, Interpretation und Artikulation, können Werte gestärkt, modifiziert oder neue Werte erzeugt werden, so Hans Joas (1997: 211 f.). Zwar beruhen Wertorientierungen häufig stärker auf affektiven Bindungen als auf rationalen Überlegungen, Taylor fordert aber zu einer „Haltung der Offenheit“ (1988: 46) auf. Wir sollen unsere Wertungen artikulieren und kritisch prüfen, dann können wir sie modifizieren oder sogar radikal „umwerten“ (ebd.: 44). Für die Werterziehung ist bedeutsam, dass erst die Artikulation von Werten ihre Reflexion und Modifikation ermöglicht.

1 Rorty weist zudem darauf hin, dass die Entwicklung einer solchen „Sympathie“ auch abhängig sei von „Lebensbedingungen, die hinreichend frei von Gefährdung sind“ (ebd.: 160).

2 BA meint best account; vgl. auch Joas 1997: 215.

3. Pluralität, Partikularität und universalistische Moral

Nach Taylor lassen sich Werte artikulieren, aber nicht universell begründen. Die „Anerkennung von Wertepluralismus auf Basis allgemeingültiger Werte“ (Schubarth 2019: 80) gilt jedoch als Ziel schulischer Wertebildung. Kann es im Pluralismus allgemeingültige Werte geben und welche wären das? Die Werte, die den Menschenrechten und der liberalen Demokratie zugrunde liegen? Oder auch Werte wie die „Ehrfurcht vor Gott“ und die „Liebe zur Heimat und zum deutschen Volk“, die in einigen Landesverfassungen als Bildungsziele genannt sind, so bspw. in Artikel 131 der Bayerischen Landesverfassung.

Nach Martin Seel sind „moderne Lebensformen durch eine kontinuierliche Koexistenz und Konfrontation mit anderen Lebensformen gekennzeichnet“ (1993: 247). So förderlich gemeinsame Werte prima facie für das Zusammenleben erscheinen, so fragwürdig ist die Idee eines Wertekonsenses. Divergente Wertorientierungen sind in pluralistischen Demokratien nicht nur unvermeidbar, sondern verfassungsrechtlich geschützt. Gerade die Freiheit zur individuellen Lebensführung zeichnet die liberale Demokratie aus, denn sie beruht auf individuellen Rechten (Seel 2016: 20 f.). Bürger:innen sind jedoch zur Einhaltung der Normen der Rechtsordnung verpflichtet – einer Ordnung, der bestimmte Werte zugrunde liegen.

Seel verweist auf das Spannungsverhältnis zwischen einer partikularistischen Ethik des guten Lebens und einer universalistischen Moral. Lebensformen seien immer partikular, universale Lebensformen könne es nicht geben (1993: 246). Moderne Lebensformen könnten jedoch „in ihrer ethischen Partikularität nur auf dem Boden einer universalistischen Moral gelingen“ (ebd.: 254). Mitglieder „dezidiert moderner“ (ebd.: 247) Lebensformen³ wüssten aufgrund alltäglicher Erfahrung um die Relativität ihrer Lebensform; zu ihrem Selbstverständnis gehöre es, offen mit anderen Lebensformen zu koexistieren (ebd.). Außerdem erlaubten sie viele Möglichkeiten der Distanzierung von der eigenen Lebensform, was Seel als „distanzierte Zugehörigkeit“ (ebd.: 249) im Unterschied zur „Angehörigkeit“ bezeichnet. Nach Seel bedürfen moderne Gesellschaften einer universalistischen Moral, weil nur diese die „doppelte Offenheit“ (ebd.: 253) schützt: Offenheit sowohl für Formen der Distanzierung *innerhalb* einer Lebensform als auch für den Austausch und die Übergänge *zwischen* verschiedenen Lebensformen.

Trotz der weltanschaulichen Neutralität ist der demokratische Rechtsstaat nicht wertneutral: Der Schutz von Pluralität und nicht-hegemonialen Lebensformen erfor-

3 Nicht alle Lebensformen in unserer Gesellschaft seien bereits „dezidiert modern“.

dert die Bindung der Verfassung an bestimmte Werte. Seel spricht hier von „Werten zweiter Ordnung“ (2016: 21). Demnach betreffen Werte wie Freiheit, Gleichheit, Toleranz oder Solidarität nicht nur den partikularen Inhalt einer Lebensform, sondern sie haben „eine besondere Form, die ihr Verhältnis zu anderen Lebensarten betrifft [...]“. Im Namen der Möglichkeit partikularer Wertorientierungen verkörpern sie eine universelle Moral der Rücksicht auf individuelle Selbstbestimmung und Selbstachtung“ (ebd.). Diese Werte seien „das Lebenselixier demokratischer Gesellschaften“ (ebd.).

Die Werte zweiter Ordnung nach Seel unterscheiden sich von Frankfurts Volitionen zweiter Ordnung und Taylors starken Wertungen.¹ Während sich diese Konzepte auf die inhaltlichen Wertorientierungen der Subjekte richten, ist das Spezifikum der Werte zweiter Ordnung ihre besondere Form: Sie umfassen nicht nur die partikularen Inhalte einer Lebensform, sondern regulieren das Verhältnis zu anderen partikularen Lebensformen und ihren Werten, indem sie die Akzeptanz von Pluralität und individueller Selbstbestimmung erfordern. In diesem Sinne „verkörpern sie eine universelle Moral“ (ebd.).

Eine solche Moral achtet die Rechte aller Menschen, auch ihr Recht auf Differenz, daher ist sie in ihrem Geltungsanspruch universalistisch. Universell anerkannt wird diese Moral jedoch keineswegs, denn sie beruht auf einer individualistischen Ethik, die subjektiven Rechten den Vorrang vor sozialen Pflichten einräumt, was kollektivistischen Ethiken widerspricht (Weyers 2016: 45 ff.). Dieser Widerspruch ist kaum lösbar, möglich erscheint aber eine Verständigung über elementare Regeln der Koexistenz. Deutlich wird ein Spannungsfeld: Für den Erhalt liberaler Demokratien müssen wir sowohl die Vielfalt von Lebensformen anerkennen als auch die Werte zu stärken suchen, welche die Koexistenz von Lebensformen ermöglichen.

4. Sozialisatorische Bedingungen der Wertbindung

Menschen entwickeln ihre Wertorientierungen im Laufe ihrer Sozialisation. Sie werden dabei durch Kultur und Gesellschaft beeinflusst, sind aber auch aktive „Produzenten ihrer eigenen Entwicklung“ (Lerner 1984: 69). Dies gilt ebenso für den Aufbau von Wertbindungen, der sich nach Taylor, Rosa und Joas durch Erfahrungen und deren Reflexion im Kontext affektiv bedeutsamer Beziehungen zur Welt vollzieht. Dabei betonen die Autoren das Moment der Widerfahrnis: Demnach merken Menschen, dass sie von etwas affiziert werden, das ihnen wichtig ist. Viele Werte werden, so Rosa, „nicht durch begriffliche Artikulation wirkmächtig und erfahrbare, sondern sind un-

¹ Für diesen Hinweis danke ich Magnus Schlette.

seren sozialen Praktiken und Institutionen eingeschrieben“ (1998: 158). Demnach werden Werte häufig über implizite, prä-artikulierte Sozialisationsprozesse wirksam.

Im Anschluss an Taylors Konzept der starken Wertungen spricht Rosa von „Resonanz“, wenn Menschen „mit etwas in der Welt in Berührung kommen [...], das ihnen als *schlechthin* wichtig und wertvoll entgegentritt und *sie etwas angeht*“ (2016: 291). Resonanz versteht Rosa als wechselseitige Beziehung zwischen Subjekt und Welt, die mit intrinsischem Interesse, mit Erfahrungen der Affizierung, Anerkennung und Selbstwirksamkeit sowie der Transformation der Selbst-Welt-Beziehung einhergeht (ebd.: 298). Resonanzenerfahrungen setzen ein aktives Handeln oder Einlassen auf die Welt voraus, aber sie sind unverfügbar, denn sie lassen sich nicht erzwingen. Resonanzenerfahrungen machen Menschen u. a. in den Bereichen von Familie und Freundschaft, Arbeit und Sport, Musik, Natur und Religion. Weltbeziehungen können aber auch als entfremdet erlebt werden, etwa bei Missachtung, Leistungsdruck, Interesse- und Beziehungslosigkeit (ebd.: 306).

Der Aufbau von Wertorientierungen wird durch die Rekonstruktion ihrer biographischen Genese nachvollziehbar. Solche Analysen hat die Forschergruppe um Rosa in Bezug auf das freiwillige Engagement vorgelegt (Beetz et al. 2014). Mit Blick auf die Lebensführung der erwachsenen Engagierten betonen die Autoren die Bedeutung starker Werte, die sich auf der Grundlage biographischer Erfahrungen und deren Verarbeitung in spezifischen sozialen Konstellationen herausbilden und das Handeln motivieren. Sie sehen im Engagement ein „großes Resonanzpotential“ (ebd.: 390) und in der aktiven Suche nach Resonanzräumen den „vielleicht entscheidenden Antrieb“ (ebd.: 385), um sich zu engagieren.

Auch in unseren Fallstudien zum politischen Engagement von Studierenden im Kontext der Hochschule werden starke Wertungen wie Anerkennung, Verantwortung, Solidarität oder Klimagerechtigkeit deutlich (Weyers et al. 2024). Gemäß den Interviews werden diese biographischen Leitmotive von den Befragten zuerst an sich bemerkt und dann zunehmend reflektiert, bejaht und als zentraler Bestandteil ihres Selbst angesehen. Stehen Motive im Konflikt miteinander, so werden diese – im Sinne Taylors – in Einklang gebracht und ggf. hierarchisiert (ebd.: 257–260). Als bedeutsam für die Entwicklung ihrer Wertorientierungen sehen die Befragten neben einschneidenden negativen Erfahrungen wie Flucht, Diskriminierung oder Mobbing v. a. alltägliche Erfahrungen mit Eltern, Familie, Peers und Vorbildern an. Für die Fortsetzung ihres Engagements sind Resonanzenerfahrungen von großer Bedeutung.

Diese Befunde decken sich mit denen von Nils Köbel. Anhand der Analyse der Erzählstruktur in narrativen Interviews unterscheidet er Muster von „Wertbindungs-

narrationen“ (2018: 236): In „Kontinuitätsnarrationen“ (ebd.: 237) wird das allmähliche und implizit bleibende Hineinwachsen in Wertorientierungen über alltägliche Erfahrungen geschildert. Hingegen richten sich „Ereignisnarrationen“ (ebd.) auf besondere Ereignisse oder gar Wendepunkte: Sie reichen von Aufschlussmomenten, die Werte bestärken oder geringfügig modifizieren, bis zu existentiellen Grenzsituationen, die zur Veränderung der Werte führen können. Dabei zeigen sich drei Formen: Bei *Wertbegegnungen* wird man von neuen Werten affiziert; bei *Wertentdeckungen* bemerkt man bereits vorhandene Werte bzw. Wertungen an sich, bei *Werterschütterungen* kommt es zur Verunsicherung und Neuorganisation bisheriger Werte (ebd.: 256).

In den genannten Studien wurden freiwillig Engagierte (Beetz et al. 2014; Weyers et al. 2024) oder Personen aus „wertorientierten Institutionen“ (Köbel 2018: 136) befragt. Während es bei diesen Samples naheliegt, dass Werte identitätsrelevant sind, scheint dies nicht generell zu gelten, wie Tatjana Schnell zeigt: Aus qualitativen und quantitativen Befragungen zu Sinnzuschreibungen und Lebensbedeutungen schließt sie auf drei Arten von „Lebenssinn“ (2016: 6): „Sinnerfüllung“ (ebd.: 7) geht mit dem Erleben von Kohärenz, Orientierung, Bedeutsamkeit und Zugehörigkeit einher. Bei der „Sinnkrise“ (ebd.) werden eine Sinnleere und eine Sehnsucht nach Sinn gleichzeitig erlebt. „Existentielle Indifferenz“ (ebd.: 85) liegt vor, wenn die Sinnleere nicht als krisenhaft erlebt wird, was auf ein Drittel der Befragten zutraf. Diese Befunde sprechen dafür, dass Sinnfragen für manche Menschen nur geringe Bedeutung haben.

Schnell spricht nicht von Werten, aber ihr Sinnbegriff weist große Parallelen zum Wertbegriff auf. So erfasst sie Sinn empirisch primär über „Lebensbedeutungen“ (ebd.: 8), die sie als die zentralen Orientierungen im Leben fasst, die das Handeln leiten, was weitgehend dem Begriff der Werte als grundlegenden Orientierungsleitlinien des Handelns entspricht (s. Kap. 1). Auch für Taylor hängen Werte und Sinn eng zusammen, denn für ihn betreffen starke Wertungen die Frage, was die „Elemente eines reichhaltigen, sinnvollen Lebens sind“ (1996: 35). Eine Identität ohne starke Wertungen sei „inkohärent“ (1996: 60) oder Ausdruck einer Identitätskrise. Zur individuellen Sinnsuche oder Sinnkrise kommt es demnach erst aufgrund des Fehlens eines selbstverständlichen Sinnhorizonts im Zuge der Entzauberung der Welt (ebd.: 38 ff.). Für „Menschen der Neuzeit“ gelte: „Den Sinn des Lebens finden wir, indem wir ihn artikulieren“ (ebd.: 41) und in gewisser Weise „schaffen“ (ebd.). So gesehen könnte das Phänomen der existentiellen Indifferenz u. a. mit mangelnden Gelegenheiten zur Artikulation und Reflexion von Werten zusammenhängen.

5. Chancen und Ambivalenzen der Werterziehung

Unter Wertebildung lässt sich der Prozess verstehen, in dem Menschen Wertbindungen und Wertvorstellungen aufbauen. Nach Taylor, Joas und Rosa geschieht dies durch werthaltig-affizierende Erfahrungen und deren Artikulation und Reflexion. Solche Bildungsprozesse können durch intendierte Werterziehung oder durch die alltägliche, pädagogisch nicht-initiierte Auseinandersetzung mit der Welt angeregt werden.

Regelmäßig wird in Politik und Öffentlichkeit eine stärkere Wertevermittlung gefordert. So hat der Hessische Bildungsminister Armin Schwarz jüngst betont, „unglaublich wichtig“ sei „die Wertevermittlung in der Schule und die Demokratiebildung, gerade mit dem Blick auf Antisemitismus“ (2024: D3). Es sei „massiv gegen jede Form von Antisemitismus vorzugehen“ (ebd.). Dieser sei „nicht akzeptabel. Das muss in aller Deutlichkeit so vermittelt werden“ (ebd.). So wichtig der Einsatz gegen Antisemitismus ist: Diese Forderung verkennt die Komplexität der Wertevermittlung und unterschätzt die Vieldeutigkeit der Werte. Viele Menschen befürworten Werte wie Würde, Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit *im Allgemeinen* – deren Relevanz für *konkrete* Konflikte wird aber ganz unterschiedlich interpretiert, wie gerade mit Blick auf Israel und Palästina deutlich wird. Wertebildung lässt sich daher nicht sinnvoll kontextfrei betreiben. Problematisch ist häufig eher der Mangel an (Hintergrund-)Wissen, Empathie und Urteilskraft als die mangelnde Akzeptanz der Werte. Allerdings sagt die allgemeine Akzeptanz nur wenig über die Art und Intensität der Wertbindung aus.

In der Erziehungswissenschaft gilt als unstrittig, dass Erziehung weder wertfrei ist, noch dass eine direkte Wertevermittlung möglich ist (z. B. Heitger 2009; Rekus 2013). Vermitteln ist auf Aneignen angewiesen, liegt also nicht primär in der Macht der Lehrenden. Der Aufbau von Werthaltungen erfolgt im Rahmen soziokultureller Sinnbezüge. Es handelt sich dabei um einen Bildungsprozess des Subjekts, der nicht durch Erziehung hervorgebracht wird, aber durch sie angeregt werden kann. Noch weniger als Wissen können Werte allerdings direkt vermittelt werden, da sie auf affizierende Erfahrungen angewiesen sind.

Schule und Erziehung sind jedoch nicht wirkungslos. Nach Rosa sind Werte den „sozialen Praktiken und Institutionen eingeschrieben. Institutionen stellen den primären Ort der Aneignung kultureller evaluativer und kognitiver Schemata dar“ (1998: 158). In diesem Sinne sind Werte auch der Schule explizit oder implizit „eingeschrieben“: Die formellen und informellen Strukturen, Regeln, Praktiken und Beziehungen der Schule bilden – ob intendiert oder nicht – einen unhintergehbaren Rahmen für

die Wertebildung. Dazu gehören Lernziele, Curricula, soziale Beziehungen und die Schulkultur, aber auch Machtasymmetrien, Exklusionen und Ökonomisierungstendenzen, die im Widerspruch zu Bildungszielen stehen. Dass die Schule gesellschaftliche und ökonomische Strukturen und Ungleichheiten reproduziert, hat schon Siegfried Bernfeld (1925/1976) erkannt. All diese Bedingungen sind für die Wertebildung in der Schule bedeutsam, auch wenn die genaue Wirkung auf die Einzelnen ungewiss ist.

Bei der intendierten Werterziehung werden explizit-direkte und implizit-indirekte Ansätze unterschieden (Stein 2009: 563). Direkte Ansätze zielen auf die reflexive Auseinandersetzung mit Werten, indem sie bspw. „inhaltliche Werte benennen“ oder „moralische Diskurse und Entscheidungen in den Blick nehmen“ (ebd.: 564). Demgegenüber sind Werte bei indirekten Ansätzen kein expliziter Lerngegenstand, ihnen liegen allerdings Werte wie Wertschätzung oder Gerechtigkeit zugrunde. Margit Stein zufolge zielen indirekte Ansätze primär auf das „Einüben demokratischer Mitbestimmungs- und Interaktionsmöglichkeiten“ (ebd.: 563). Mit Blick auf empirische Studien folgert sie, dass direkte Konzepte das Wissen fördern, in Bezug auf Werthaltungen aber wenig effektiv sind: Direkte Ansätze „greifen nur, wenn sie in ein Klima der gegenseitigen sozialen Achtung eingebettet sind“ (ebd.). Wirksam seien insbesondere „Wertschätzung und klare Verhaltensregeln“ (ebd.). Nach diesen Befunden – und in Übereinstimmung mit Taylor, Joas und Rosa – müssen Werte v. a. praktisch erfahren werden, um sozialisatorisch wirksam zu sein. Maßgeblich scheinen Erfahrungen der Anerkennung zu sein, für die u. a. Wertschätzung, Rechte und Partizipationsmöglichkeiten erforderlich sind.

6. Implikationen für die Menschenrechtsbildung

Welche Folgerungen ergeben sich für die Menschenrechtsbildung aus den bisherigen Überlegungen? In der Literatur herrscht ein Konsens darüber, dass Menschenrechtsbildung der drei Dimensionen des Lernens *über*, *durch* und *für* die Menschenrechte bedarf und auf die Bereiche *Wissen*, *Einstellungen/Werte* und *Handeln/Handlungsfähigkeiten* zielt (Lenhart 2006). Die explizite Auseinandersetzung mit menschenrechtlichen Grundlagen erfolgt primär wissensbasiert. Hier geht es z. B. um Kenntnisse über Menschenrechtserklärungen und das institutionelle System der Menschenrechte, über ihre ethischen Grundlagen und Prinzipien sowie über historische Entwicklungsprozesse, inklusive vieler Unrechtserfahrungen, sozialer Konflikte und Errungenschaften. Die menschenrechtliche Werterziehung richtet sich auf die „Anerkennung der Werte“

(Fritzsche 2004: 168), die den Menschenrechten zugrunde liegen. Die Entwicklung entsprechender Einstellungen und Handlungsbereitschaften bedarf neben Wissen und Verstehen auch einer motivationalen Affizierung, also identitätsrelevanter Wertbindungen.

Wie oben gezeigt, erfolgt der Aufbau solcher Wertorientierungen v. a. im Rahmen affektiv bedeutsamer biographischer Erfahrungen. Menschenrechtliche Haltungen können zwar nicht direkt vermittelt, ihre Entwicklung kann durch die Gestaltung von Lernumwelten jedoch gefördert werden. In pädagogischen Einrichtungen bedarf es dazu einer Kultur, die Erfahrungen der sozialen Anerkennung, Selbstwirksamkeit und demokratischen Verantwortungsübernahme ermöglicht. Eine solche Pädagogik der Achtung hat Janusz Korczak (1929/1999) entfaltet. Er geht nicht von der Frage aus, woraufhin Kinder erzogen werden sollten, sondern von der Frage, was sie benötigen und welche Rechte ihnen zustehen. Aus ihrer Achtung als wertvolle und gleichwertige Menschen leitet er Rechte auf Fürsorge und Schutz, auf eigene Erfahrungen und Handlungsfreiräume sowie auf Mitsprache in allen ihren Angelegenheiten ab (Weyers 2022: 38–46). Dabei begreift er Kinderrechte nicht nur als *ethische* Prinzipien, sondern als *Rechtsansprüche*. Korczak (1929/1999) fordert ihre Institutionalisierung in Gesetzen und setzt die Rechte in den beiden Heimen, die er leitet, umfassend um. Von den drei Dimensionen der Menschenrechtsbildung kommt hier der zweiten Dimension – der Bildung *durch* Menschenrechte – der Vorrang zu. Der Fokus liegt auf dem Aufbau einer Kultur der Achtung. Rechte und die ihnen zugrunde liegenden Werte werden weniger gelehrt, vielmehr sollen sie im Alltag erfahrbar sein.

Wichtig ist jedoch auch, dass Erfahrung in Reflexion eingebunden wird. So zeigen Befunde, dass das Engagement von Schüler*innen in sozialen Einrichtungen nur wirksam ist, wenn die Erfahrungen reflektiert werden (Hart et al. 2006). *Erfahrung* ist also kein Gegenprogramm zur *Reflexion*, vielmehr ermöglicht diese, die ‚gemachten‘ Erfahrungen zu deuten und neu zu bewerten, – wodurch man auch zukünftig ggf. bewusstere Erfahrungen macht. In diesem Sinne ist die reflexive Auseinandersetzung mit Werten und Normen ein zentraler Bestandteil schulischer Bildung. Nach Taylor ermöglicht erst die Artikulation von Werten ihre Reflexion und Modifikation. Daher sollten der Geltungsanspruch von Werten und die ihnen zugrunde liegenden ethischen Prinzipien artikuliert, argumentativ ausgewiesen und zur Diskussion gestellt werden. Dabei geht es nicht darum, „ein Wertesystem zu vermitteln“, wie es die Kultusministerkonferenz (2018: 3) fordert, sondern darum, eine differenzierte, andere Personen achtende Auseinandersetzung über Werte und Wertkonflikte zu initiieren – gerade wenn es unterschiedliche Auffassungen gibt. Die Beurteilung komplexer Konflikte

bedarf zudem der Berücksichtigung politischer und gesellschaftlicher Bedingungen, wofür umfassende Kenntnisse notwendig sind.

Nicht die Zustimmung zu den ‚richtigen Werten‘ kann daher das Ziel sein, sondern die Befähigung zu eigenständigem Urteilen. Kinder und Jugendliche sollen fähig werden, sich mit Werten auseinanderzusetzen, ihren Sinn und Geltungsanspruch zu erkennen und sie kritisch zu hinterfragen. Daher gilt „Werturteilsfähigkeit“ (Rekus 2013: 217), verstanden als die Fähigkeit, sich ein begründetes Urteil zu bilden, als Ziel der Erziehung. Dafür ist es unerlässlich, die Autonomie der Subjekte zu respektieren: „Die ältere Generation kann die folgende nicht *dergestalt* auf Freiheit verpflichten, dass durch die Art der Verpflichtung die Freiheit außer Kraft gesetzt wird“ (Ladenthin 1999: 59). Die öffentliche Erziehung darf in der Demokratie nur auf Werte zielen, die mit demokratischen und menschenrechtlichen Prinzipien vereinbar sind – und diese Werte und Prinzipien müssen gerade auch in der Erziehungspraxis geachtet werden.

Literatur

- Beetz, Michael/Corsten, Michael/Rosa, Hartmut/Winkler, Torsten (2014): *Was bewegt Deutschland?* Weinheim: Beltz.
- Bernfeld, Siegfried (1925/1976): *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bieri, Peter (2001): *Das Handwerk der Freiheit*. München: Hanser.
- Frankfurt, Harry (1981): Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Bieri, Peter (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts.: Anton Hain, 287–302.
- Fritzsche, K. Peter (2004): *Menschenrechte*. Paderborn: Schöningh.
- Hart, Daniel/Atkins, Robert/Donnelly, Thomas (2006). Community Service and Moral Development. In: Killen, Melanie/Smetana, Judith (Hg.): *Handbook of Moral Development*. Mahwah: Erlbaum, 633–656.
- Heitger, Marian (2009): Tugend ist nicht lehrbar! In: *PÄD-Forum*, 37 (2), 52–55.
- Höffe, Otfried (2014): *Werte und Wertewandel*. Manuskript. Vortrag am 9. Januar 2014 an der Universität Hannover.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Klages, Helmut (1998): Wertewandel und Moralität. In: Lüschen, Günther (Hg.): *Das Moralische in der Soziologie*. Opladen: Leske + Budrich, 107–125.
- Kultusministerkonferenz (2018): *Demokratie als Ziel, Gegenstand und Praxis historisch-politischer Bildung und Erziehung in der Schule*. Bonn: KMK.
- Köbel, Nils (2018): *Identität, Werte, Weltdeutung*. Weinheim: Beltz.
- Korczak, Janusz (1929/1999): Wie liebt man ein Kind. Das Recht des Kindes auf Achtung. In: Ders.: *Sämtliche Werke Band 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 7–315 und 383–413.
- Ladenthin, Volker (1999): Menschenrechte, Recht und Bildung. In: Ders. (Hg.): *Ethik als pädagogisches Projekt*. Opladen: Leske + Budrich, 43–61.
- Lenhart, Volker (2006): *Pädagogik der Menschenrechte*. 2. Auflage. Wiesbaden: VS.

- Lerner, Richard (1984): Jugendliche als Produzenten ihrer eigenen Entwicklung. In: Olbrich, Erhard/ Todt, Eberhard (Hg.): *Probleme des Jugendalters*. Berlin: Springer, 69–87.
- Rawls, John (1996): Das Völkerrecht. In: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.): *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/M.: Fischer, 53–103.
- Rekus, Jürgen (2013): Bildung und Werterziehung. In: Fuchs, Thorsten/Jehle, May/Krause, Sabine (Hg.): *Normativität und Normative (in) der Pädagogik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 211–221.
- Rorty, Richard (1996): Menschenrechte, Rationalität und Gefühl. In: Shute, Stephen/Hurley, Susan (Hg.): *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt/M.: Fischer, 144–170.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/M.: Campus.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schnell, Tatjana (2016): *Psychologie des Lebenssinns*. Berlin: Springer.
- Schubarth, Wilfried (2019): Wertebildung in der Schule. In: Verwiebe, Roland (Hg.): *Werte und Wertebildung aus interdisziplinärer Perspektive*. Wiesbaden: Springer VS, 79–96.
- Schwarz, Armin (2024): Kein Spielraum für Antisemitismus. In: *Frankfurter Rundschau*, 21. Februar 2024, D2–D3.
- Seel, Martin (1993): Ethik und Lebensformen. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Fischer, 244–259.
- Seel, Martin (2016): Leitkultur ist ein Phantasma. In: *Frankfurter Rundschau*, 5. Dezember 2016, 20–21.
- Stein, Margit (2009): Werterziehungsansätze an weiterführenden Schulen in ihrem Zusammenhang mit strukturellen Schulbedingungen. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 55 (4), 562–579.
- Taylor, Charles (1988): Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: *Negative Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 9–51.
- Taylor, Charles (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weber, Max (2005): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Zweitausendeins.
- Weyers, Stefan (2016): Der dreifache Charakter der Menschenrechte als moralische, rechtliche und politische Rechte. In: Weyers, Stefan/Köbel, Nils (Hg.): *Bildung und Menschenrechte*. Wiesbaden: Springer VS, 33–52.
- Weyers, Stefan (2022): Zwischen Schutz und Partizipation, Achtung und Eugenik. Historische Konzeptionen kindlicher Rechte bei Kate Wiggin, Ellen Key, Eglantyne Jebb und Janusz Korczak. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 16 (1), 28–48.
- Weyers, Stefan/Rollmann, Olga/Benedetti, Sascha/Kirchner, Anna (2024): Politisches Engagement im Hochschulkontext. Eine qualitative Studie zu Motiven, Überzeugungen und (Lern-)Erfahrungen engagierter Studierender. In: *Zeitschrift für Pädagogik*, 70 (2), 251–271.

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3825>



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

NEUERSCHEINUNG

utb.

Carrapatoso | Kenner |
Bergmüller-Hauptmann |
Inkermann | Reinhardt (Hg.)

Handbuch Bildung für nachhaltige Entwicklung



hrsg. von Astrid Carrapatoso, Steve Kenner,
Claudia Bergmüller-Hauptmann, Nilda Inkermann
und Volker Reinhardt

ISBN 978-3-8252-6380-5, 520 S., € 49,90
PDF: ISBN 978-3-8385-6380-0, € 48,99



Handbuch Bildung für nachhaltige Entwicklung

Zur Bedeutung von Bildung in
gesellschaftlichen Transformations-
prozessen

Bildung für nachhaltige Entwicklung (BNE) ist zentral, damit die notwendige sozial-ökologische Transformation der Gesellschaft gelingen kann, und sie muss dringend strukturell verankert werden.

Wofür steht BNE? Wie sehen die Diskurse in verschiedenen Bezugsdisziplinen dazu aus? Dieses Handbuch bietet einen Überblick über den aktuellen Stand von BNE. Es ist als Referenzwerk für Wissenschaft und Bildungspraxis konzipiert.

Das Handbuch ermöglicht eine kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Fachdiskursen, institutionellen Rahmenbedingungen, der Ausgestaltung von spezifischen Lehr-/Lernformaten und noch bestehenden Forschungslücken.



www.wochenschau-verlag.de

AUSSER DER REIHE

Das Recht auf Menschenrechtsbildung als „living instrument“

ZUR GENESE MENSCHENRECHTSDIDAKTISCHER IDEEN IM WERK MICHAEL KRENNERICH¹

von Sören Torrau

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5166-8341>

Abstract

Der Beitrag geht menschenrechtsdidaktischen Spuren im Werk des Menschenrechtsforschers und zfmr-Herausgebers Michael Krennerich nach. Anhand eines Fallbeispiels aus dem Politikunterricht können drei Aufgaben und Schwerpunkte identifiziert werden: Menschenrechte zwischen lokaler Eingebundenheit und universellen Ansprüchen zu kontextualisieren, menschenrechtsspezifische Lernwege zu gestalten und junge Menschen zur Mitgestaltung zu ermutigen. Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer, Menschenrechte zur Gestaltung von Lehr- und Lernprozessen als „living instruments“ zu lesen.

This article explores didactic approaches to human rights in the work of human rights scholar and zfmr-editor Michael Krennerich. Using a case study from social science education, the article reconstructs three tasks and principles: contextualizing human rights between local embeddedness and universal claims, designing learning pathways specific to human rights, and encouraging young people to participate in shaping society. The article concludes with a plea to understand human rights as “living instruments” for modelling teaching and learning processes.

Schlagwörter: Menschenrechtsbildung, Kinderrechte, politische Bildung, Recht auf Bildung, Fallstudie, Menschenrechtsdidaktik, genetisches Prinzip

Key Words: human rights education, children's rights, citizenship education, right to education, case study, social science education

1 Anm. d. Redaktion: Dieser Artikel ist zuerst in der Festschrift aus Anlass des 60. Geburtstags von Michael Krennerich erschienen: Bielefeldt et al. (2025), 231–240. Leider ist Michael Krennerich im Dezember 2024 nach langer Krankheit verstorben. Wir drucken den Beitrag hier erneut ab, weil er das Engagement und Wirken unseres ehemaligen Mit-Herausgebers in einem Bereich würdigt, der ihm besonders am Herzen lag: der Menschenrechtsbildung. Wir danken dem Autor und dem Wochenschau Verlag für diese Möglichkeit.

Einleitung: Neues aus der Schule der Menschenrechte

„Meine Brüder gehen zur Schule hier im Ort, aber ich bin die einzige Tochter, und meine Familie braucht mich für die Mithilfe im Haushalt. So kann ich nicht zur Schule gehen.“

Dieser Auszug stammt aus einer Reportage, in der ein Mädchen von ihrem Wunsch berichtet, eine Schule zu besuchen. Die Reportage porträtiert die Lebenswelt des Mädchens und verdeutlicht innerfamiliäre und gesellschaftliche Konflikte zum Recht auf Bildung. Diesen Reportageauszug lese ich an einem Mittwochmorgen in einer 10. Klasse im GPG-Unterricht (Geschichte-Politik-Geografie) an der digitalen Tafel. Die Schüler*innen an dieser mittelfränkischen Mittelschule diskutieren in den ersten drei Unterrichtsstunden über das Recht auf Bildung, indem sie sich mit sorgfältig ausgewählten Lebenswelten von jungen Menschen auseinandersetzen. Die Schüler*innen sollen sich in die unterschiedlichen Lebenskontexte hineindenken, kategorial mit der Kinderrechtskonvention untersuchen und in eine Beschwerde überführen, die sie simulativ beim UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes (CRC) einreichen. Dazu schlüpfen sie in die Rollen von Berater*innen und unterstützen die Kinder aus der Reportage bei ihren Individualbeschwerden vor dem Ausschuss.

Den Fachunterricht leiten zwei Studierende, die ihr Praktikum an dieser Schule absolvieren. Beide sind von der Idee fasziniert, die vermeintlich abstrakten Kinder- und Menschenrechte mit Schüler*innen zu entdecken. Dazu suchen sie nach Möglichkeiten, menschenrechtsspezifische Lernwege zu gestalten. Grundlage für ihr Vorhaben, Schüler*innen zur Wahrnehmung jugendlicher Lebenswelten und zur Analyse von Menschenrechten zu befähigen, sind Materialien des Politikwissenschaftlers Michael Krennerich, die er gemeinsam mit der Landeszentrale für politische Bildung in Baden-Württemberg entwickelt hat (Krennerich/Gandenberger 2014). In diesen Materialien sollen Menschenrechte neben ihrer moralischen und rechtlichen Dimension auch politisch entdeckt werden. Lebensweltliche Konfliktsituationen fordern dazu auf, Menschenrechtsverletzungen zu identifizieren und über Achtungs-, Schutz- und Gewährleistungspflichten von Staaten zu diskutieren. Abgedruckt sind u. a. Porträts von Kindern und Jugendlichen, die die Studierenden in ihre Unterrichtsplanung einbetten. Im schriftlichen Unterrichtsentwurf lese ich, dass es das Ziel sei, Menschen- und Kinderrechte für die Schüler*innen „lebendig werden zu lassen“.

Diese Zielvorstellung findet sich auch in den Materialien, in denen Michael Krennerich die Lesart von Menschenrechtsabkommen als „living instruments“ (ebd.: 5) hervorhebt. Es geht um die Dynamik von Kinder- und Menschenrechten, um ihr

immer schon angelegtes Transformationspotenzial, und um ihre Lesart als politische Instrumente, die stetig situativ ausgehandelt und durchgesetzt werden müssen. Die Materialien sollen einen solchen Lernweg anleiten – und sie entfalten dabei menschenrechtsdidaktische Ideen, die Michael Krennerich im Verlauf seiner wissenschaftlichen Laufbahn immer wieder in den Vordergrund gerückt hat: Wie können junge Menschen in Bildungsprozessen Kinder- und Menschenrechte kennenlernen?

KONTEXTUALISIERUNG: MENSCHENRECHTE SOWOHL LOKAL ALS AUCH IN IHREN UNIVERSELLEN ANSPRÜCHEN THEMATISIEREN

Einen ersten Zugang zu dieser Frage finde ich in den Unterrichtsmaterialien, die die beiden Studierenden für ihre Unterrichtsversuche ausgewählt haben. Im Dokument erfahren Leser*innen, dass Michael Krennerich Mitglied und 1. Vorsitzender des Nürnberger Menschenrechtszentrums (NMRZ) ist. Das Zentrum ist ein zivilgesellschaftlicher Akteur, das sich „auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene für die Menschenrechte“ (NMRZ 2024) einsetzt und den Austausch über Menschenrechte beleben möchte. Ein zentrales Aufgabenfeld ist die Menschenrechtsbildung, zu der Michael Krennerich selbst einen Leitfaden bereitstellt, der die Bildungsangebote strukturieren soll. Ein Ziel ist die Entwicklung von „Menschenrechtsbewusstsein“ (Krennerich 2011: 3). Menschenrechtsbewusstsein, so lese ich, entwickle sich nur dann, wenn „Menschenrechte im Alltag wie auch in der ‚großen Politik‘“ thematisiert werden und es gelinge, mit jungen Menschen „persönliche Erfahrungen, Emotionen und bereits vorhandene Moralvorstellungen“ (ebd.) zu reflektieren. Wichtig sei es, den „Dreiklang von Lernen über, durch und für die Menschenrechte“ (ebd., 2) umzusetzen, d. h. (i) Wissens-, (ii) Werte- und (iii) Handlungsdimensionen von Menschenrechten gleichermaßen zugänglich zu machen (UN 2023, Plan of Action 4th phase: 17). Im Fachunterricht in der 10. Klasse zeigt sich dieser Dreiklang z. B. darin, dass die (i) Inhalte der Kinderrechtskonvention nicht nur gelesen werden, sondern die darin aufgeführten Rechte wie das Recht auf Bildung (ii) hinsichtlich ihrer Wertedimension befragt und in (iii) simulatives Handeln vor dem UN-Ausschuss überführt werden.

Junge Menschen sollen auf diese Weise lernen, Menschenrechte zu *kontextualisieren*. Es geht um die sinnhaft-kritische Einordnung von Menschenrechten in den verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Kontexten rund um den Globus: „Human Rights Education is not just a question of teaching and promoting a set of ‚universal‘ values. [...] It must also reconcile those universal norms and practices with conditions on the ground, notably the needs and aspirations of local target communities“ (Ahmed

et al. 2020: 197). Mit verschiedenen Kontextualisierungsstrategien versuchen Menschenrechtsbildner*innen Brücken zwischen Menschenrechten und jungen Menschen zu bauen, indem sie verschiedene Kontexte in Lernprozessen offenlegen: Es macht einen Unterschied, ob die Schüler*innen der 10. Klasse simulativ vor der Institution der UN das Recht auf Bildung einfordern, ein eigenes Projekt im lebensweltlichen Umfeld initiieren oder sich sozialwissenschaftlich mit diesem „empowerment right“ (Krennerich 2018b, 130) beschäftigen, etwa indem sie verschiedene Menschenrechtsabkommen miteinander vergleichen (Torrau 2024).

Kontextualisierung ist eine regulative menschenrechtsdidaktische Idee. Und sie ist in Diskursen zur Menschenrechtsbildung in ihrer konkreten Ausgestaltung umstritten: Ist die Kontextualisierung von Menschenrechten eher als fächerübergreifende Aufgabe oder als spezifische Aufgabe im Lernfeld Politik und Gesellschaft zu verstehen? Wie sind die fächerübergreifenden Wissens-, Werte- und Handlungsdimensionen mit einer eher inhaltsorientierten Trennung zu verknüpfen, die zwischen *rechtlicher*, *moralischer*, *sozialer* und *politischer* Dimension von Menschenrechten unterscheidet? Die Studierenden, die ich im Klassenzimmer besuche, wenden diese verschiedenen Zugänge von Menschenrechtsbildung produktiv, indem sie Menschenrechte als *living instruments* fokussieren. Sie fragen nicht nach vorab gesetzten Deutungsrahmen, sondern versuchen die Genese von Menschenrechten in den Mittelpunkt zu stellen: Wann werden Menschenrechte im Alltag „lebendig“, an welchen Stellen können Verbindungen zur „großen Politik“ hergestellt werden? Wie hängen eigene Erfahrungen mit kodifizierten rechtlichen Garantien zusammen?

Diese Kontextualisierung gelingt den Studierenden auf der Grundlage des Unterrichtsmaterials, das eine bestimmte Planung und Gestaltung von Lernprozessen explizit vorschlägt: „Das Verständnis der Menschenrechte ist nicht starr und stets in gewissem Maße umstritten“ (Krennerich 2011: 6). Das Material wiederum entwickelt sich in einem Umfeld, in dem das NMRZ selbst großen Wert auf Kontextualisierung legt und als zivilgesellschaftlicher Akteur Verbindungslinien zwischen Mittelfranken, Deutschland und der Welt sucht und Menschenrechte als *living instruments* versteht – als *menschenrechtliche Antinomie von Exemplarität und Universalität*, die in Lehr- und Lernprozessen als kontrovers und nicht lösbar, aber als politisch gestaltbar kontextualisiert werden kann. Menschenrechte sind dabei einerseits an politisch allgemeinverbindliche Entscheidungen als auch andererseits an ihre moralisch begründbare inhärente Überzeugungskraft gekoppelt, so dass „historische Entwicklungsoffenheit“ (ebd.) mit situativer, auch rechtlicher Verbindlichkeit zusammengedacht werden können. Der Fokus auf die immer schon stattfindende Genese bei gleichzeitiger Konkretisierung

mit menschenrechtspolitischen Fällen führt zum „Lebendig-Werden“ im Klassenzimmer (Busch et al. 2023).

KONSTITUTIVES MENSCHENRECHTSVERSTÄNDNIS: WAS LEITET MENSCHENRECHTSBILDUNG?

Bevor die Schüler*innen der 10. Klasse in die Beraterrollen schlüpfen, erkunden sie, welche Rechte es überhaupt gibt und wer für ihre Einhaltung verantwortlich ist. Die Schüler*innen studieren u. a. die Artikel 28 der Kinderrechtskonvention und Artikel 13 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (UN-Sozialpakt): „Die Vertragsstaaten erkennen das Recht des Kindes auf Bildung an“ (UN-KRK, Art. 13, Satz 1). Daraufhin lesen die Schüler*innen die in den Dokumenten verankerten Maßnahmen, die die Vertragsstaaten umsetzen müssen. Sie beschäftigen sich mit der Verpflichtung zur kostenfreien Schulbildung in der Primarstufe und mit der Verantwortung der Staaten als Pflichtenträger, die Würde des Kindes in schulischen Kontexten zu jeder Zeit zu wahren.

Als Lernziel für diese Unterrichtsphase sollen die Schüler*innen erkennen, dass sie als Träger*innen von Rechten ihre unveräußerlichen und unteilbaren Rechte gegenüber Staaten geltend machen können – und sie sich ihre Rechte nicht erst „verdienen“ müssen. Als Zugang wählen die Studierenden lebensweltliche Fallbeispiele, die sich mit dem Recht auf Bildung (in der Schule) beschäftigen. Sie explizieren dieses Recht, indem sie auf Fälle zeigen, in denen das Recht auf Bildung nicht selbstverständlich ist. Es ist der Versuch eine Balance herzustellen: Einerseits Orientierung zu stiften, indem originale Vertragsdokumente auszugsweise gelesen werden und als Grundlage der Analyse von Fällen dienen sollen. Andererseits Reflexionswissen anzuregen, die kodifizierten Rechte kritisch mit gesellschaftlichen Wirklichkeiten in Verbindung zu bringen und zu fragen: In welchen Situationen werden welche Rechte von wem verletzt, und wie können diese Akteur*innen zur Rechenschaft gezogen werden?

Dieses Wechselspiel von Orientierungs- und Reflexionswissen (Grammes 2012: 17) ist in der Menschenrechtsbildung zentral: Kritik konkreter gesellschaftlicher Zustände bleibt ohne die Kenntnis von Rechten, Institutionen und Menschenrechtsregimen oberflächlich. Umgekehrt kann eine Vermittlung von Kinder- und Menschenrechten ohne Fallbeispiele von Schüler*innen als belanglos wahrgenommen werden. In der Menschenrechtsbildung ist die Verankerung dieses Wechselspiels eine didaktische Herausforderung, die curricular bearbeitet werden muss: Menschenrechtsbildung „has to be organized and coherent within itself“ (Parker 2018: 14). Auf curricularer Ebene stellt Menschenrechtsbildung allerdings eher ein loses Rahmenkonzept für

Lehr- und Bildungspläne bereit. Offen bleibt die curriculumtheoretische Leitfrage nach dem roten Faden: Was ist das „powerful knowledge“ (Michael Young), also das Wissen zu Menschenrechten, was Schüler*innen mit den Kern-Inhalten vertraut und durch die Entwicklung menschenrechtsbezogener Kompetenzen handlungsfähig macht?

Dazu braucht es ein *konstitutives* Verständnis von Menschenrechtsbildung, die es schafft, Inhalte und Formen von Menschenrechten als „einheimische Denk-Werkzeuge“, d. h. als genuin *menschenrechtsspezifische* Zugänge zur Verfügung zu stellen. Und in diesem Sinne ist ein Verständnis von Menschenrechten als *living instruments*, wie es Michael Krennerich immer wieder betont, bedeutsam: mit dem Blick auf die Dynamik und das konfliktreiche Aushandlungspotenzial von Menschenrechten können aus der Sache selbst, also dem Gegenstand der Menschenrechte, die bildungsrelevanten Inhalte und Formen bestimmt werden. Es geht also um die *Herausbildung* von relevanten Inhalten in moralischen, rechtlichen und politischen Kontexten von Menschenrechten, um die Übersetzung dieser lebendigen, weil strittigen Prozesse aus der Gesellschaft in das politische Klassenzimmer, so dass Schüler*innen diese Lebendigkeit selbst erfahren können.

Dazu hat Michael Krennerich selbst Vorschläge ins Spiel gebracht und nach Ursprungsphänomenen von Menschenrechten gesucht, die einen inhaltlichen Sog entwickeln können. So macht er z. B. im Frühjahr 2023 am Deutschen Institut für Menschenrechte verschiedene Vorschläge, menschenrechtsspezifische Wege zum Themenfeld zu identifizieren: Relevant sind u. a. problemorientierte Zugänge wie das Inhaltsfeld „Menschenrechte in der Klimakrise“ (Krennerich 2023a: 2), weil so politische Grundfragen, die jede Gesellschaft diskutieren muss, sichtbar werden: Können und müssen „künftige Generationen als Rechtssubjekte anerkannt werden“ (ebd.: 2)? Relevant sind auch Kooperationen, die für junge Menschen Orientierung stiften sollen. So ist es etwa notwendig nach Zusammenhängen von Menschenrechtsbildung mit benachbarten Disziplinen wie der „Friedenspädagogik“ (ebd.: 3) zu suchen, um gemeinsame Ziele wie ein über den Nationalstaat hinausgehendes Menschenrechtsbewusstsein zu verfolgen. Wichtig sind darüber hinaus die Lernorte der Menschenrechtsbildung, um in Kooperation mit „Menschenrechtsverteidiger*innen vor Ort“ (ebd.: 4) projektorientierte Zugänge zum Themenfeld zu gestalten, mit denen die Rolle von Zivilgesellschaft sowie die Normativität von Menschenrechten befragt werden können: „Menschenrechte enden also nicht am Schultor“ (Krennerich 2018b: 132).

Menschenrechte als *living instruments* entfalten in diesem Sinne eine weitere Bedeutungsebene: Sie dienen nicht nur der konkreten Planung von Fachunterricht,

sondern sind auch eine Suchmaske, eine Heuristik für die Auswahl und Begründung des Wissenswerten zu Menschenrechten in menschenrechtsspezifischer Art und Weise. Die curriculumtheoretische Frage kann somit auch anders gewendet werden: Welche Inhalte zu Menschen- und Kinderrechten (Was?) unterrichten Lehrkräfte mit welchen Bildungszielen (Wozu?) mit welchen Adressat*innen (Wer?) auf der Grundlage welcher menschenrechtsrelevanten Methoden und Medien (Wie und Womit?) in welchen Kontexten (Wo?), und was wird durch solche Bildungsgänge ausgelöst (Welche Folgen)?

KINDERRECHTSORIENTIERUNG: JUNGE MENSCHEN IN DEN MITTELPUNKT STELLEN

Die Schüler*innen der 10. Klasse haben ihre Tische zu Arbeitsinseln zusammengerrückt und arbeiten in Kleingruppen an verschiedenen Fällen, wie Kinder und Jugendliche mit der Unterstützung von Menschenrechtsverteidiger*innen für ihre Rechte kämpfen. Dazu steht vertiefendes Material bereit, das sie durch eigene Recherchen erweitern sollen. Die Schüler*innen erarbeiten Portraits der Kinder und Jugendlichen, die ihnen die Möglichkeit geben, die jungen Menschen aus der Reportage selbst zu Wort kommen zu lassen: Welche Gestaltungsideen entwickeln sie selbst? Und wie können junge Menschen weltweit unterstützt werden, *durch* Menschenrechtsbildung ihre politische Stimme zu finden? Auf der Suche nach den *living instruments* der Menschenrechtsbildung sind die Perspektiven junger Menschen zentral. Die Vorstellungen von Schüler*innen können als lokal situierte Konzepte aufgenommen werden, um Wissens- und Kompetenzdimensionen von Menschenrechtsbildung zu entwickeln. Die Perspektiven junger Menschen können Kontextualisierungsprobleme begrenzen, indem menschenrechtliche Ordnungsideen und die wesentlichen Inhalte als Wechselbewegung zwischen menschenrechtlicher Theorie und den Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen verbunden werden. Mit dem Recht auf Menschenrechts*bildung* (UN-KRK, Art. 29) geht auch das Recht einher, an der Weiterentwicklung jener teilhaben zu können, zumal „keineswegs sichergestellt [ist], dass Kinder an Schulen Menschenrechtsbildung erfahren“ (Gerbig/Krennerich2022: 63).

Zur Weiterentwicklung von Menschenrechtsbildung hat Michael Krennerich regelmäßig Bestandsaufnahmen zum Status Quo von Kinder- und Menschenrechten veröffentlicht. Dabei identifiziert er z. B. Problemstellen zur Umsetzung des Rechts auf Bildung in Deutschland, indem er die Lebenssituationen von geflüchteten Kindern, von *enfants sans papiers* oder den Status quo einer noch nicht inklusiven Schullandschaft

beleuchtet (Krennerich 2018a; Krennerich 2018b; Gerber/Krennerich 2022): „Dabei geht es nicht nur darum, eindeutige Verletzungen des Rechts auf Bildung auszumachen, die gerichtlich oder politisch geltend gemacht werden können. Wichtig ist auch die Frage, was bildungspolitisch unternommen werden kann, um das Recht auf Bildung bestmöglich umzusetzen“ (Krennerich 2018b: 145). Darüber hinaus hat er auch im Sinne der Kinderrechtskonvention die besondere Schutzbedürftigkeit der Lebensphasen von Kindheit und Jugend hervorgehoben, und diese z. B. mit der Unvereinbarkeit mit einem zu früh beginnenden Dienst in den Streitkräften problematisiert, wie es Deutschland und andere NATO-Mitgliedsstaaten mit der Rekrutierung sogenannter minderjähriger Freiwilliger praktizieren (Krennerich 2019). Im internationalen Kontext perspektiviert er zudem Menschenrechtsbildner*innen als Menschenrechtsverteidiger*innen, um über ihre jeweiligen Arbeits- und Lebenssituationen aufzuklären (Krennerich 2023b).

Die Weiterentwicklung von Menschenrechtsbildung ist auf informierte Berichte über aktuelle Situationen bildungspolitischer Umsetzungen und Einblicke in jugendliche Lebenswelten angewiesen, weil so die Perspektiven von Kindern und Jugendlichen in den Mittelpunkt gestellt werden. Eine solche *Kinderrechtsorientierung* in der Menschenrechtsbildung informiert über aktuelle Lagen, analysiert Rahmenbedingungen und regt einen Wechsel zur Wahrnehmung von Kindheit und Jugend an: Junge Menschen können als Gestaltungsträger*innen mit ihren Ideen an der Konzeption von Menschenrechtsbildung mitwirken.

Neben Einblicken in Vorstellungswelten ist dazu Aufmerksamkeit zum Recht auf (Menschenrechts-)Bildung in wissenschaftlichen Diskursen notwendig, die Michael Krennerich z. B. als Herausgeber der Zeitschrift für Menschenrechte (ZFMR) organisiert, um Menschenrechtsbildung mit anderen Disziplinen zu vernetzen und (internationale) Impulse für Menschenrechtsbildner*innen bereitzustellen.

Kindern und Jugendlichen eine Bühne zu bereiten, eröffnet eine weitere Ebene von Menschenrechten als *living instruments*: Erst mit der absichtsvollen Einbeziehung von Kindern und Jugendlichen wird Menschenrechtsbildung – gerade *durch* die jungen Menschen – lebendig. Kinderrechtsorientierung der Menschenrechtsbildung kann als ein lebendiges Prinzip der Menschenrechte verstanden werden und dazu auffordern, junge Menschen als kompetente Akteur*innen anzuerkennen und substantziell einzubinden: „Menschenrechtskultur in der Menschenrechtsbildung! Die Menschenrechtsbildung muss selbst menschenrechtliche Prinzipien achten“ (Krennerich 2011: 6).

FAZIT: DAS POLITISCHE KLASSENZIMMER DER MENSCHENRECHTE ALS „LIVING INSTRUMENT“

Im Klassenzimmer der 10. Klasse geht die dreistündige Auseinandersetzung mit Menschenrechten in die entscheidende Phase. Die Schüler*innen werden von den beiden Studierenden aufgefordert, ihre erarbeiteten Beschwerden vor dem UN-Ausschuss für die Rechte des Kindes einzureichen. Die Schüler*innen haben auf Grundlage der Reportage und in Auseinandersetzung mit menschenrechtlichen Vertragswerken dichte, zugleich emotional als auch analytisch verfasste Beschwerdebriefe ausgearbeitet. Die Schülerin Caro formuliert: „Jedes Kind hat ein Recht auf ein friedliches Leben. Wir brauchen statt Werkzeug Spielzeug in den Händen.“ Silas ergänzt empört: „Kinder werden an vielen Orten zum Krieg erzogen. Kinder erleben große Traumata im Krieg!“ Und Muhammad appelliert: „Ich fordere meine Eltern und den Staat auf, meine Rechte zu schützen! Ich habe laut Kinderrechtskonvention ein Recht auf Bildung!“²

Die beiden Studierenden geben den Schüler*innen Raum – und überführen ihre Proteste in eine Diskussion zur Frage, wie Staaten in die Pflicht genommen werden können und wie der UN-Ausschuss mit tatsächlich eingereichten Beschwerden verfährt. Am Ende der Unterrichtssequenz stehen Einsichten in wichtige menschenrechtsdidaktische Konzepte wie Rechte- und Pflichtenträger (*rights-holders & duty-bearers*) sowie Rechenschaftspflicht (*accountability*).

Nach dem Unterricht sitze ich selbst noch eine Weile im Klassenzimmer, in dem einige Schüler*innen auf die beiden Studierenden zugehen und sie nach dem weiteren Verlauf der Unterrichtsreihe fragen. Beide antworten, dass sie in den nächsten Wochen noch öfters unterrichten werden, weitere Fälle zu Religions- und Meinungsfreiheit mitbringen werden und die Zukunft der Menschenrechte in einer Welt mit zunehmender Autokratisierung thematisieren möchten. Ich sitze ein wenig abseits und beobachte die Lehrerinnen-Schüler-Interaktion, und bin erstaunt, wie das Interesse an Menschenrechten spürbar im politischen Klassenzimmer angekommen ist. Im Unterrichtsentwurf unterstreiche ich die zentrale Frage, die die beiden Studierenden an diesem Vormittag aufgeworfen haben: Wie werden Menschenrechte im politischen Klassenzimmer lebendig?

Der Unterricht gelingt, weil Rechte in ihren jeweiligen, für Menschen bedeutsamen Situationen zur Sprache kommen, als offene und aushandlungsbedürftige Konfliktfälle, die in moralischen Vorstellungen wurzeln und rechtlich bindend sind. Sie richten

² Mitschriften aus dem Unterrichtsprotokoll.

den Blick auf das Noch-Offene, auf das Noch-Zu-Entscheidende im politischen Prozess, um die konflikthafte Lebendigkeit von Menschenrechten zu verdeutlichen. Menschenrechte als *living instruments* zu thematisieren ist also eine didaktische Strategie, der es gelingt, die *immer schon* vorhandene Bedeutsamkeit von Menschenrechten im Alltag, in Institutionen oder in wissenschaftlichen Diskursen in Lernprozessen herauszustellen. Lehrkräfte suchen dementsprechend nach *konstitutiven* Verständnissen von Menschenrechten. Sie identifizieren *kontextbewusst* Relationen zwischen lokaler Eingebundenheit und universellen Ansprüchen, die diskutiert, aber nicht aufgelöst werden. Und sie ermutigen *kinderrechtsorientiert* junge Menschen selbst (simulativ) die Initiative zu ergreifen und ihre Perspektiven einzubringen: „Empowerment erwünscht!“ (Krennerich 2011: 4).

Oder anders formuliert: Menschenrechte werden im Klassenzimmer lebendig, indem Lehrkräfte und Schüler*innen im Werk von Michael Krennerich die Idee von Menschenrechten als *living instruments* entdecken.

Literatur

- Ahmed, A. Kayum/Martin, J. Paul/Uddin, Sameera (2020): Human Rights Education 1995–2017: Wrestling with Ideology, Universality, and Agency. In: *Human Rights Quarterly*, 42 (1), 195–216.
- Bielefeldt, Heiner/Huhle, Rainer/Debus, Tessa/Kinzelbach Katrin/Krajewski, Markus (Hg.): *Engagiert für die Menschenrechte. Festschrift für Michael Krennerich*. Frankfurt/M.: Wochenschau.
- Busch, Matthias/Petrik, Andreas/Torrau, Sören/Welniak, Christian (2023): *Gesellschaft inszenieren, gestalten und reflektieren*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Grammes, Tilman (2012): *Einführung in fachdidaktisches Denken – am Beispiel sozialwissenschaftlicher Fächer und Demokratiepädagogik*. Universität Hamburg. Hamburger Studententexte Didaktik Sozialwissenschaften.
- Krennerich, Michael (2011): Wissenswertes über die Menschenrechtsbildung. Nürnberger Menschenrechtszentrum. Online: <https://cris.fau.de/publications/109521764/> (Letzter Zugriff: 1. Dezember 2024).
- Krennerich, Michael (2018a): Das Menschenrecht auf Bildung – ein Blick auf Deutschland. In: *Polis*, (3), 12–14.
- Krennerich, Michael (2018b): Das Menschenrecht auf Bildung – Handlungsbedarf auch in Deutschland. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 12(2), 130–148.
- Krennerich, Michael (2019): Straight 18 – und die menschenrechtliche Kritik an Minderjährigen in der Bundeswehr. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 13(2), 132–156.
- Krennerich, Michael (2023a): Menschenrechte in Transformationen: Herausforderungen und Potenziale. Impulsreferat. Deutsches Institut für Menschenrechte. Online: https://www.menschenrechte.org/wp-content/uploads/2023/07/Impulsreferat-Krennerich-MR_in_Transformation_form.pdf (Letzter Zugriff: 3. November 2024).

- Krennerich, Michael (2023b): Wer den Mächtigen que(e)r kommt ... Verfolgung und Schutz von Menschenrechtsverteidiger*innen. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (APuZ), (49–50), 26–32.
- Krennerich, Michael/Gandenberger, Gertrud (2014): Menschenrechte. Unveräußerlich – universell – unteilbar. In: *Politik & Unterricht. Zeitschrift für die Praxis der politischen Bildung*, (3–4).
- Krennerich, Michael/Gerbig, Stephan (2022): Kinderrechte und Schule in Europa – aus der Perspektive der Menschenrechtsvertragsorgane der Vereinten Nationen. In: Pirner, Manfred/Gläser-Zikuda, Michaela/Krennerich, Michael (Hg.): *Menschenrechte von Kindern und Jugendlichen im Kontext Schule* (46–71). Frankfurt/M.: Wochenschau.
- Nürnberger Menschenrechtszentrum (NMRZ) (2024): Nürnberger Menschenrechtszentrum/Über uns. Online: <https://www.menschenrechte.org/ueber-uns/> (Letzter Zugriff: 3. November 2024).
- Parker, Walter C. (2018): Human rights education's curriculum problem. In: *Human Rights Education Review*, 1(1), 5–24.
- Torrau, Sören (2024): „Bei Graffiti bist du frei“. Ästhetische Vorstellungen junger Menschen als Blaupause für politische Menschenrechtsbildung. In: *Zeitschrift für Menschenrechte*, 18(2), 84–101.
- United Nations (2023): World Programme for Human Rights Education. Fourth Phase. Plan of Action. Online: https://www.ohchr.org/sites/default/files/2022-10/OHCHR-OSGEYUNESCO-World_Programme-for-Human-Rights-Education_Fourth-Phase.pdf (Letzter Zugriff: 11. November 2024).

Dieser Beitrag ist digital auffindbar unter:

<https://doi.org/10.46499/2572.3826>



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

... ein Begriff für politische Bildung

RELIGION UND GESELLSCHAFT



Über religiöse Vielfalt sprechen

Wie der Dialog zwischen
Wissenschaft und Öffentlichkeit
gelingen kann

Wir sollten reden. Und zwar über die Vielfalt des Religiösen und des Nichtreligiösen, die schnell zunimmt, etwa durch Migration und die abnehmende Bindekraft der beiden großen Kirchen. Das bedeutet Chancen, aber auch Herausforderungen für ein friedliches Zusammenleben – ein spannendes und wichtiges, aber auch anspruchsvolles Thema. Daher wird zu wenig über religiöse Vielfalt gesprochen, mit unerwünschten Folgen für Politik und Gesellschaft. Wie lässt sich das ändern, und welche Rolle kommt der Wissenschaft dabei zu? Wissenschaftler*innen und Praktiker*innen aus Verbänden, der Verwaltung, den Medien, der Extremismusprävention und den Kirchen diskutieren das in diesem Band.

hrsg. von Holger Arning

ISBN 978-3-7344-1750-4, 300 S., € 39,90

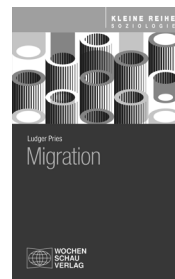
PDF: ISBN 978-3-7566-1750-0, € 38,99



ISBN 978-3-7344-1152-6



ISBN 978-3-7344-1737-5



ISBN 978-3-7344-1670-5

Alle Titel
im Webshop
auch als PDF.



www.wochenschau-verlag.de

BUCHBESPRECHUNG

Der veredelte Populismus des Patrick Deneen EINE POSTLIBERALE VISION AUS DEM UMFELD VON J.D. VANCE

von Heiner Bielefeldt

1. „Regime Change“

Die Amerikanische Gesellschaft im rapiden moralischen Verfall. Selbstverliebte Oligarchen, denen es einzig und allein darum geht, die eigenen Privilegien auszubauen. Verlust jedweder Gemeinwohlorientierung in einer hoffnungslos zerfallenden Gesellschaft. Eine Politik, die auf Zynismus, Lüge und der Missachtung elementarer Anstandsregeln basiert. Schließlich die drohende Diktatur, die allen Werten der amerikanischen Tradition Hohn spricht. Diese Diagnose klingt allzu vertraut. Sie gilt hier aber nicht etwa der Herrschaft von Donald Trump, sondern richtet sich gegen die Verderbtheit des politischen Liberalismus.

Patrick J. Deneen, Professor für politische Theorie an der katholischen Privatuniversität von Notre Dame (Indiana), hatte bereits vor einigen Jahren mit seiner Abrechnung *Why Liberalism Failed* Furore gemacht (Deneen 2018). Der Titel ist Programm. Dies gilt auch für das Buch, mit dem er – in nochmals verschärftem Tonfall – die Fortsetzung liefert: *Regime Change. Towards a Postliberal Future* (Deneen 2023). Veröffentlicht wurde die Streitschrift im Jahre 2023, also noch vor der Wiederwahl Donald Trumps. Deneen zeigt darin Wege auf, wie der Liberalismus zerschlagen und eine postliberale Zukunft erreicht werden kann. Untermalt ist der Buchtitel mit dem abgeschlagenen Kopf einer steinernen Figur, deren Gesicht zertrümmert wurde. Auf der Rückseite findet sich werbewirksam eine Empfehlung von J.D. Vance, damals noch US-Senator, der dem Autor attestiert: „Articulates a vision for a populist politics that can rebuild what has been torn down“.

Deneen gehört zu den Personen, die regelmäßig genannt werden, wenn es darum geht, das intellektuelle Umfeld des derzeitigen US-Vizepräsidenten zu beleuchten. Beiden gemeinsam ist ihr Katholizismus, den sie in einer stramm konservativen Variante vertreten. Nach der Wahl des neuen Papstes wurde bekannt, dass Kardinal Robert

Prevost wenige Monate zuvor der von Vance vertretenen Interpretation des christlichen „ordo amoris“ öffentlich widersprochen hatte. Sie war ihm zu engherzig.¹

2. Kampf gegen liberale Dekadenz

Das Adjektiv „postliberal“ gehört zu jenen „post“-Verbindungen, bei denen man nicht gleich weiß, worauf sie abzielen. Markieren sie einen zeitlichen Abstand, ein erhöhtes Reflexionsniveau oder eine grundlegende Richtungsänderung? Deneens Absicht wird hingegen schnell klar. Er will den Liberalismus nicht etwa in neuer, modifizierter Form weiterführen, sondern zerschlagen.² Unter dem Titel der postliberalen Gesellschaft propagiert er die Rückkehr zu präliberalen Werten: zum Monopol der hetero-normativen Familie, zu einem Nationalbewusstsein, das nicht durch selbstkritische Rückfragen angekränkt ist, und vor allem zur Stärkung der christlichen Wurzeln der westlichen Zivilisation.

Zwar unterscheidet Deneen innerhalb des liberalen Denkens zwischen einem klassischen Liberalismus, der auf ökonomische Dynamik abzielt, und einem sozialprogressiven Liberalismus, der sich die emanzipatorische Umgestaltung der Gesellschaft vorgenommen hat (vgl. Deneen 2023: X). Letztlich sind für ihn beide liberale Strömungen aber gleichermaßen Teil des modernen „Progressivismus“, der für alle Pathologien der gegenwärtigen Gesellschaft verantwortlich sein soll (vgl. Deneen 2023: XI). Gemäß der Ideologie des liberalen Progressivismus löst sich das Individuum sukzessive aus allen Beschränkungen heraus, die ihm durch die herrschenden Sitten, durch religiöse Traditionen und letztlich durch die menschliche Natur gesetzt sind. Am Ende werden selbst die Ideen des Guten und des Wahren relativistisch entsorgt. An die Stelle ethischer, religiöser oder familiärer Werte tritt das Ziel grenzenloser individueller Selbstoptimierung und Selbstmaximierung. So sieht dies Deneen.

Ohne das substanzielle Band gemeinsamer Überzeugungen und gemeinschaftsstiftender Traditionen kann die liberale Gesellschaft, davon ist Deneen überzeugt, der um sich greifenden sozialen Desintegration nichts entgegenzusetzen. Sie zerfällt somit zwangsläufig in verfeindete Milieus. Die akademische „laptop class“ entfremdet sich der arbeitenden Bevölkerung; die Polarisierung zwischen Elite und Masse, zwischen „den Wenigen“ und „den Vielen“, schreitet unaufhaltsam voran; und auch die Gene-

1 Vgl. „JD Vance liegt falsch.“ Neuer Papst kritisierte Trump und seinen Vize. In: *Tagesspiegel*, 09. Mai 2025.

2 Vgl. Deneen 2023: XV: „... any undertaking to ‚conserve‘ must first more radically overthrow the liberal ideology of progress“.

rationen driften auseinander. Zu den gesellschaftlichen Fragmentierungserscheinungen, die aus dem liberalen Relativismus folgen, zählt Deneen nicht zuletzt die Trennung von Kirche und Staat. Er sieht darin einen schlimmen Fehler: „the most fateful and fundamental ‚separation‘“ (Deneen 2023: 228). Am Ende steht das um sich selbst kreisende restlos emanzipierte Individuum einer sinnlos gewordenen Welt gegenüber, die zur Spielwiese belangloser Selbstverwirklichung verkommt: „the wide and open spaces of liberal freedom, a vast and widening playground for the project of self-creation“ (ebd.: 7).

Eine zutiefst kulturpessimistische Perspektive durchzieht Deneens Gesellschaftskritik, die er in groben Pinselstrichen präsentiert. Er beschreibt ein durch Alkohol, Drogen und Sex versifftes akademisches Milieu (vgl. Deneen 2023: 8), geißelt die elitäre Arroganz „woker“ Intellektueller (vgl. ebd.: 39), entlarvt den falschen Kosmopolitismus der Jet-Set-Klasse (vgl. ebd.: 13) und sieht die Institutionen des Rechtsstaats in der Hand manipulativer Ideologen, die das „normale Volk“ politisch auf Abstand halten wollen.³ Überall Arroganz, Lüge, Heuchelei und Selbstbedienungsmentalität. Für Differenzierungen, Grautöne oder ambivalente Einschätzungen bleibt kein Raum. Dass hinter dem Engagement für „diversity“ mehr stecken könnte als ein Ablenkungsmanöver linker Akademiker, die nur ihre Privilegien verteidigen wollen (vgl. ebd.: 37), scheint Deneen auszuschließen. Dass die Anerkennung von Regenbogenfamilien ein Gebot des Respektes und insofern ethisch motiviert sein könnte, ist für ihn offenbar undenkbar. Und von einer positiven Rolle der liberalen rechtsstaatlichen Institutionen für die Ermöglichung eines offenen und fairen demokratischen Diskurses ist nirgends die Rede.

Deneens Negativbegriff des Liberalismus schließt aus, dass es so etwas wie „liberale Werte“ überhaupt geben könnte. Auf der Basis seiner Gleichsetzung des Liberalismus mit der Auflösung aller Verbindlichkeiten folgt zwingend, dass ein „liberales Ethos“ ein Unding sein muss; es gibt nur liberale Dekadenz. Selbst die Liberalität des Liberalismus erweist sich zuletzt als Lüge. In der gelegentlich erlebbaren Unduldsamkeit „woker“ Eliten treten die letztlich tyrannischen Züge des Liberalismus zutage. Im Begriff eines tyrannischen Liberalismus sieht Deneen keineswegs einen Widerspruch, sondern die eigentliche Erfüllung des Liberalismus (vgl. Deneen 2023: 48), nämlich die letzte Konsequenz des Verlusts echter Verbindlichkeit: „What is often called the rise of ‚wokeism,‘ or ‚illiberal liberalism,‘ is, unavoidably, the result of the elimination

³ Vgl. Deneen 2023: 25: „liberalism was significantly developed as a program to place extensive restraints upon ‚democracy‘“.

of considerations of an objective ‚good‘ from political life“ (ebd.: 228). Das Adverb „unavoidably“ stellt klar, dass sich der Liberalismus moralisch nicht retten lässt. Er lässt sich nur bekämpfen.

3. Gemeinwohlorientierter Konservatismus“ als radikale Alternative

Gegen die beklagten liberalen Pathologien beschwört Deneen traditionelle Werte: die naturgewollte Ehe zwischen Mann und Frau, die bürgerliche Familie, die integrative Kraft der Religion sowie die gemeinschaftsstiftende Funktion von Gewohnheit und Tradition. Gegen den liberalen Relativismus hilft seiner Ansicht nach nur die Rückbesinnung auf die Idee objektiver Wahrheit bzw. objektiver Gerechtigkeit. Ein neuer Konservatismus, den er „common-good conservatism“ nennt,⁴ soll die Gegensätze der Klassen und Milieus überwinden und die vielfältig fragmentierte moderne Gesellschaft mit sich selbst versöhnen.

Zu den Klassikern, die Deneen in diesem Zusammenhang regelmäßig zitiert, gehören Aristoteles und Thomas von Aquin, prominentester Vertreter eines christlichen Aristotelismus. Auf diese beiden geht nicht zuletzt die Leitidee eines „regimen commixtum“ zurück, wonach die ideale Verfassungsordnung durch die Verbindung von Demokratie und Aristokratie (und außerdem noch der Monarchie) definiert ist (vgl. Deneen 2023: 125-133).⁵ Diese weitgehend in Vergessenheit geratene vormoderne Tradition der „Mischverfassung“ will Deneen wiederbeleben, um dadurch einen Ausgleich zwischen der Bevölkerungsmehrheit und einer neu entstehenden Aristokratie zu schaffen. Darin besteht das Zentralstück seiner postliberalen Vision. Als Gegenmodell zur verkommenen liberalen Demokratie der Gegenwart soll das zukünftige regimen commixtum den Ausgleich zwischen „den Vielen“ und „den Wenigen“ leisten. Der demokratische „common sense“ des einfachen Volkes soll darin genauso zur Geltung kommen, wie die Bildungsverantwortung einer neuen postliberalen Aristokratie, die freilich erst noch entstehen muss.

Vieles bleibt in dieser Zukunftsvision vage und ohne greifbare Konturen. Es fällt jedoch auf, dass die Gegeninstanzen zur liberalen Dekadenz oft merkwürdig ungebrochen im Singular daherkommen: die abendländische Tradition, das Gemeinwohl, die Religion, die klassische Familie, die normale Bevölkerung, die zeitlose Ordnung der

⁴ So die Überschrift des zweiten Hauptteils, Deneen 2023: 63.

⁵ Die Komponente der Monarchie spielt in Deneens Aktualisierung des „regimen commixtum“ keine Rolle.

Natur. Wenn Deneen beispielsweise von „the classical and Christian tradition of the West“, spricht (Deneen 2023: 95), stellt sich zunächst die Frage, ob es „den Westen“ als einigermaßen klar beschreibbare politische Größe überhaupt noch gibt und was genau darunter verstanden werden soll. Außerdem klingt die Synthese von klassischer Antike und Christentum reichlich harmonisierend. Widersprüche, Brüche und Paradoxien, die die Geschichte des abendländischen Denkens von Anfang an durchziehen und oft Anlass für neue Entwicklungen gaben, spielen keine Rolle.

Auch das Gemeinwohl, der zentrale Begriff im „common-good conservatism“, erscheint als eine eindeutig vorgegebene kompakte Größe, über deren Gestalt und Inhalt offenbar nicht politisch gerungen werden muss. Das am objektiv Guten bemessene Gemeinwohl zu behüten, obliegt der neuen Elite. Ihre Vertreter sollen als „stewards and caretakers of the common good“ fungieren (Deneen 2023: 93). Von diskursiver Willensbildung ist in diesem Zusammenhang genauso wenig die Rede wie von etwaigen Kompromissen zwischen konkurrierenden politischen Parteien. Der „way of life of ordinary people“ (ebd.: 136) kommt ebenfalls in verdächtigem Singular zu Wort, als seien die Lebenspläne und Lebensformen „normaler“ Leute mehr oder weniger identisch. Dies gilt erst recht für Fragen der Sexualität, bei denen Deneen sich schlicht auf die Ordnung der Natur beruft (vgl. ebd.: XI). Alles andere verfällt dem Verdikt der Unmoral.

Ausgesprochen harmonisierend klingen die Aussagen zum wiederbelebten Ideal des *regimen commixtum*, in dem Demokratie und Aristokratie einander ergänzend unterstützen sollen. Gegen die landläufige Entgegensetzung beider betont Deneen ihre Komplementarität: „democracy and a proper aristocracy are not contradictory, but, in fact, ought to be mutually supportive and beneficial“ (Deneen 2023: 125). Man beachte freilich die Qualifikation der Aristokratie durch das Adjektiv „proper“, das etwaige Verwechslungen mit der liberalen Pseudo-Aristokratie der Gegenwart verhindern soll. Woran man die „echten“ Aristokraten des Postliberalismus konkret erkennen soll, bleibt unterdessen völlig offen. Dass es um solche Positionen Rivalitäten oder Intrigen geben könnte, scheint der Autor von vornherein auszuschließen.

Womöglich geht Deneen davon aus, dass Konflikte, die er als Krisensymptome der liberalen Gesellschaft auffasst, in der durch Harmonie, Stabilität und Kontinuität geprägten postliberalen Zukunft keine Bedeutung mehr haben werden. Heißt dies, dass die Menschen keine Möglichkeit haben sollen, auf aktive kritische Mitwirkung an der Definition des Gemeinwohls zu bestehen? Bleibt überhaupt noch Raum für öffentlichen politischen Widerspruch und Protest? Welche Rechte haben Menschen, deren religiöse oder weltanschauliche Überzeugungen außerhalb der identitätsstiften-

den „klassischen und christlichen“ Leitkultur liegen, für die womöglich sogar die Trennung von Staat und Kirche rückgängig gemacht werden soll? Was geschieht mit Personen, deren Lebensweise nicht der angeblich in der Naturordnung angelegten Ordnung der Geschlechter und der Sexualität entspricht oder die auf andere Weise von der „Normalität“ abweichen? Zu solchen Fragen sagt der Autor nichts. Dass nicht einmal die Fragen auftauchen, ist beunruhigend.

4. Der machiavellistische Weg zum Aristopopulismus

Während Deneens Kritik des Liberalismus überaus scharf ausfällt, bleibt seine Vision der postliberalen Gesellschaft merkwürdig verschwommen. Bei der Frage, wie der Weg dorthin aussehen sollen, wird der Autor vollends nebulös. Mitten in den Nebel raunender Andeutungen hinein setzt er dann allerdings – fett und kursiv gedruckt – den Begriff des Machiavellismus. „What is needed is the application of *Machiavellian means to achieve Aristotelian ends*“ (Deneen 2023: 167).⁶ In der Tradition westlichen Denkens steht der Machiavellismus bekanntlich für eine moralfreie Politik, die auch vor Mord, Totschlag, Verrat, Manipulation und Lüge nicht zurückschreckt. Der Rückgriff auf machiavellistische Methoden, so heißt es beschwichtigend, soll aber nicht Selbstzweck sein, sondern nur Mittel zum Zweck. Sonst erfährt man nicht viel. Gibt es Mindeststandards, die auf dem Weg zur neo-aristotelischen Gesellschaft nicht unterschritten werden dürfen? Ist für den Einsatz machiavellistischer Maßnahmen eine zeitliche Limitierung vorgesehen, und wer soll gegebenenfalls dafür sorgen, dass sie eingehalten wird? Wie viel Lüge soll im Kampf gegen die vermeintlich strukturelle Verlogenheit des Liberalismus erlaubt sein? Und wie will man aus dem Machiavellismus, wenn man sich erst einmal auf ihn eingelassen hat, wieder herausfinden? Zu Risiken und Nebenwirkungen der machiavellistischen Strategie schreibt Deneen buchstäblich nichts.

Ein amerikanischer Buchautor, der im Jahre 2023 über Machiavellismus in der Politik schreibt, muss davon ausgehen, dass seine Leserinnen und Leser unvermeidlich an den notorischen Lügner und Menschenverächter Trump denken, auch wenn dessen Name im Buch kaum vorkommt. Ähnliches gilt für den Populismus, den Deneen programmatisch nicht näher konturiert, als handle es sich um einen zeitlosen Typus volksnaher konservativer Politik. Die Aussagen dazu bewegen sich insgesamt auf einer hochabstrakten Ebene. Ein positives Bekenntnis zu Trump und seiner Anhängerschaft leistet Deneen zwar nicht. Genauso wenig findet sich aber eine nur halbwegs klare

6 Doppelte Hervorhebungen im Original durch Kursivschrift und Fettdruck.

Distanzierung. Wenn er im Kampf gegen den Liberalismus auf den rechten Populismus setzt, deutet dies jedenfalls auf eine *zumindest taktische Nähe* zu Trumps MAGA-Bewegung hin. Anders kann man den Text kaum lesen.

In biologistischer Metaphorik beschreibt Deneen den Populismus als „a reaction of the immune system of the body politic“ (Deneen 2023: 232). Der politische Organismus wehrt sich gleichsam intuitiv gegen die Zumutungen und Zerstörungen, die der Liberalismus verursacht. Im geradezu physischen Aufbegehren der populistischen Bewegungen manifestiert sich die natürliche Sehnsucht der vielen „normalen“ Menschen nach Stabilität, Ordnung und Kontinuität in einer organischen Gesellschaft – so stellt sich Deneen dies offenbar vor (vgl. ebd.: XIII). Die eigentliche Lösung bietet der Populismus für ihn aber noch nicht. Um der Politik auf dem Weg zur postliberalen Zukunft eine klare Richtung zu weisen, braucht es eine geistige Elite; ohne sie kann der Prozess der Heilung nicht gelingen: „The cure lies in the development of a new elite“ (ebd.: 232). Für die neue Gesellschaft, die in der rechten Verbindung „der Vielen“ und „der Wenigen“ entstehen soll, hat Deneen einen neuen Begriff geprägt: „Aristopopulismus“.⁷

Woher soll die neue Elite kommen, die den Populismus gleichsam von innen her „aristokratisch“ veredeln soll? Deneen setzt auf das Prinzip Hoffnung: „In days yet to come, it might be hoped, through a kind of Aristotelian habituation in virtue, a genuine aristoi might arise, ironically through the efforts of an energized, forceful, and demanding populace“ (Deneen 2023: 185).⁸ Viel mehr erfährt man nicht. Welche Qualifikationen sollen die Angehörigen dieser neuen Elite besitzen, und nach welchen Kriterien und in welchen Verfahren kommen sie in ihre Ämter? Auch dazu findet sich nichts Greifbares. Wichtig scheint nur zu sein, dass es sich um „echte“ Aristokraten handelt, was immer das heißen mag. Zugleich sollen sie eine gewisse Volksnähe aufweisen; nur dadurch werden sie „acceptable and even chosen by the many“ (ebd.: 133). Ihre zentrale Aufgabe besteht in der Wiederbelebung der christlichen Wurzeln der westlichen Zivilisation: „Most importantly, aristopopulism will advance in the Western nations through forthright acknowledgment and renewal of the Christian roots of our civilization“ (ebd.: 182).

7 Deneen 2023: 151: „Aristopopulism“ lautet hier die Überschrift eines diesem Thema gewidmeten Kapitels.

8 Der unbestimmte Singularartikel vor dem Plural „aristoi“ deutet darauf hin, dass Deneen mit der altgriechischen Sprache nicht vertraut ist.

5. Postliberalismus als Antiliberalismus

Bei der Lektüre von „Regime Change“ drängen sich etliche Fragen auf, zu denen der Autor nicht einmal einen Hauch von Antwort gibt. Dabei geht es keineswegs nur um Details. Welche Rechte sollen die Menschen in der postliberalen Gesellschaft haben? Wird es Raum für einen legitimen Parteienpluralismus geben? Wem gegenüber sind die künftigen „Aristoi“ politische Rechenschaft schuldig, und sind dafür überhaupt Institutionen und Verfahren vorgesehen? Welchen Stellenwert sollen unabhängige Medien haben, und welche Rolle ist den Universitäten zgedacht? Was haben Menschen zu erwarten, die sich in die Strukturen der postliberalen Gesellschaft nicht einfügen wollen oder können? Diese und weitere offene Fragen geben umso mehr Anlass zur Sorge, als es sich bei Deneen um einen Kulturkämpfer handelt, der liberale Werte für per se unmöglich erklärt, der die institutionellen „checks and balances“ des Rechtsstaats generell unter Manipulationsverdacht stellt, der auf eine radikale christliche Neuformierung der Gesellschaft setzt, und der bereit ist, für seine politischen Ziele machiavellistische Mittel in Kauf zu nehmen.

Die künftige postliberale Zukunft, die Deneen sich erhofft, weist nicht kritisch oder selbstkritisch über den etablierten Liberalismus hinaus, sondern fällt hinter ihn zurück; das Heil wird in einer imaginären Vergangenheit gesucht. Dies ist nicht das einzige Paradox des Buches. Dass ein Autor, der gern an die Bedeutung von Stabilität und Kontinuität in einer organischen Gesellschaft erinnert, ausgerechnet auf die Disruptionspolitik der Trump-Bewegung setzt, wirkt schon reichlich abenteuerlich. Seltsam bleibt auch, dass ein Eiferer für die alte Moral Zuflucht zu einem Machiavellismus nimmt, für den er nicht einmal Mindestnormen oder letzte Haltelinien definiert. Die vielen Absurditäten des Textes gipfeln in der monströsen Begriffsschöpfung des Aristopopulismus.

6. Die Trump-Vance-Regierung auf dem Weg zu einem christlichen Nationalstaat

Sprung in die politische Gegenwart: Die pompöse Zeremonie, in welcher der im September 2025 ermordete Influencer Charlie Kirk zum christlichen Märtyrer der MAGA-Bewegung erhoben wurde, hat jüngst schlagartig einmal wieder deutlich gemacht, wie sehr die Trump-Administration auf Unterstützung durch ein ultrakonservatives Christentum setzt. Solange die inzwischen zerbrochene Kumpanei der Super-Egos Trump und Musk anhält, hatte der Eindruck entstehen können, die politische

Rechte in den USA sei vor allem durch das Spannungsverhältnis zwischen national-protektionistischem Isolationismus und dem alle Grenzen sprengenden Liberalismus der Tech-Unternehmen geprägt; die christlich-konservative Komponente war demgegenüber in der Außenwahrnehmung etwas in den Hintergrund gerückt. Dies hat sich mittlerweile wieder geändert.

Das von der US-Regierung beschworene Christentum lässt sich theologisch kaum fassen; seine inhaltlichen Konturen bleiben diffus. Nationalistisches Pathos, homophobe „family values“, Trump-Bibel und Kreuzfahrer-Tattoos verschmelzen zu einer rechten Identitätspolitik, in der das Christliche vor allem als Marker zum Zweck von Abgrenzungen fungiert. Es richtet sich aggressiv gegen alles, was im Verdacht steht, irgendwie liberal, links, „woke“ oder „globalistisch“ zu sein. Zu den Verfassungswerten, die bei der christlich-autoritären Neujustierung der amerikanischen Gesellschaft unter die Räder kommen, zählen wirksame „checks and balances“ durch eine unabhängige Gerichtsbarkeit, eine weite und offene Lesart der Meinungsfreiheit sowie die verfassungsrechtliche Trennung von Religion und Staat. Solche Werte waren einmal Kennzeichen der amerikanischen Demokratie.

Die längerfristigen politischen Hoffnungen derer, die in Amerika auf einen christlich-nationalistischen „regime change“ mit autoritären Mitteln abzielen, richten sich auf J.D. Vance, in dem viele den kommenden Präsidenten sehen. Anders als Trump, der allenfalls von seiner eigenen messianischen Rolle schwadroniert, ist Vance immerhin intellektuell in der Lage, theologische Klassiker zu lesen und den christlichen „ordo amoris“ im Interesse der „Amerika First“-Doktrin systematisch umzudeuten. Ob Deneen tatsächlich Einfluss auf Vance hat, wie vielfach gemunkelt wird, sei dahingestellt. Sein Buch gibt jedenfalls einen Einblick in die Wahrnehmungen und die Gefühlswelt eines sich formierenden antiliberalen Nationalchristentums, in dem die Rhetorik christlicher Werte und eine menschenverachtende machiavellistische Politik ununterscheidbar ineinander rutschen. Dagegen Widerspruch einzulegen, sollte nicht dem Papst allein überlassen bleiben.

Literatur

- Deneen, Patrick J. (2018): *Why Liberalism Failed*. New Haven & London: Yale University Press.
 Deneen, Patrick J. (2023): *Regime Change. Towards a Postliberal Future*. London: Forum.
 „JD Vance liegt falsch.“ Neuer Papst kritisierte Trump und seinen Vize. In: *Tagesspiegel*, 09. Mai 2025.

AUTOR*INNEN

Aleida Assmann ist Professorin em. für Anglistik und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz. Sie wurde vielfach ausgezeichnet, u. a. mit dem A.H.-Heineken-Preis für Geschichte (2014) sowie zusammen mit Jan Assmann mit dem Balzan-Preis (2017) und dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (2018).

Thomas Bedorf ist Professor für Praktische Philosophie an der FernUniversität in Hagen. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Phänomenologie, Sozialphilosophie und französische Philosophie.

Mai-Anh Boger ist Professorin für Allgemeine Sonderpädagogik unter Berücksichtigung inklusiver Bildungsprozesse an der Universität Koblenz. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Psychoanalyse in der (Inklusions-)Pädagogik sowie Behinderung und Trauma in Zeiten von Krieg und Frieden.

Franziska Dübgen ist Professorin für Politische Philosophie und Rechtsphilosophie an der Universität Münster. Ihre Forschungsinteressen umfassen u. a. Kritische Theorie, Transkulturelle Philosophie (Schwerpunkte: Nord- und Subsahara-Afrika), Philosophien der Geschlechter, Critical Philosophy of Race und Strafrechtskritik.

Dominik Herzner ist Lehrer für Geschichte und Politik. Seit 2022 ist er als abgeordnete Lehrkraft und Lehrbeauftragter am Institut für Didaktik Politik & Gesellschaft der FAU Erlangen-Nürnberg tätig und forscht dort zum politisch-historischen Lernen.

Florian Köhler ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand an der PH Karlsruhe und forscht zu Digitalen Medien, Nachrichten, KI und Menschenrechten in der politischen Bildung.

Gerhard Luf ist emeritierter Professor für Rechtsphilosophie an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien.

Matthias Mahlmann ist Professor für Philosophie und Theorie des Rechts, Rechtssoziologie und Internationales Öffentliches Recht an der Rechtswissenschaftlichen

Fakultät der Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte: Praktische Philosophie; Rechtslehre, vergleichendes Verfassungsrecht, internationales Recht. Rechtsberatung öffentlicher Institutionen.

Arnd Pollmann ist Professor für Ethik und Sozialphilosophie an der Alice Salomon Hochschule Berlin und u. a. Mitherausgeber der Zeitschrift für Menschenrechte (zfmr). Er lehrt und forscht auf den Gebieten der Politischen Philosophie, insbesondere der Menschenrechte, der Sozialphilosophie, der Ethik und der Moralphilosophie.

Sören Torrau ist Professor für Politikwissenschaft und ihre Didaktik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe.

Stefan Weyers ist Professor für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Theorie der Bildung und Erziehung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und Mitherausgeber der Zeitschrift für Menschenrechte. Arbeitsschwerpunkte: Demokratie- und Menschenrechtsbildung, Pädagogische Ethik und Kinderrechte, moralische Entwicklung und Sozialisation, politisches Engagement.



Simon Jakobs

Nicht schweigen, nicht schreien

Wertschätzende Konfrontation
im Umgang mit rechten Positionen

Dieses Buch zeigt, wie man rechten Parolen mit Haltung, Wissen und Gesprächskompetenz begegnet – im Alltag, im Beruf, in der Familie. Verständlich, fundiert, wirksam. Ein Muss für politisch Engagierte.

© Wochenschau Verlag, Frankfurt/M. ISBN 978-3-7344-1763-4, 168 S., € 19,90
PDF ISBN 978-3-7566-1763-0, € 18,99