

# MENSCHENRECHTE – RECHTE AUF FREIHEIT ODER RECHTE AUF BEFREIUNG?

*Thomas Fornet-Ponse*

Menschenrechte sind nicht nur Ausdruck der verschiedenen geschichtlichen Befreiungskämpfe in der Menschheit, sondern ein aktuelles Problem – politisch, philosophisch und theologisch. Die Auseinandersetzung mit ihnen aus befreiungstheologischer Perspektive ist keineswegs neu, aber angesichts der Aktualität des Themenkomplexes „Menschenrechte“ und der mit ihm verbundenen Fragestellungen lohnt es sich, zu überlegen, wie eine Theologie der Befreiung zum Verständnis der Menschenrechte beitragen kann. In der Folge soll vor allem das Problemfeld der Universalität der Menschenrechte in den Blick genommen werden, wobei der Akzent auf der universalen Akzeptanz und Bedeutung sowie einer allgemein anerkannten Begründung bzw. der Pluralisierung der Begründungen der Menschenrechte liegt, was auch die Frage nach ihrer Durchsetzung impliziert. Der spezifische Beitrag der Theologie der Befreiung besteht diesbezüglich primär darin, aus ihrer Perspektive die Menschenrechte als das befreiende und erlösende Wirken Gottes ausdrückende Rechte auf Befreiung im umfassenden Sinne (und damit auch gegen Unterdrückung begründende Freiheitsrechte) für alle Menschen zu betonen und damit auf die von Codina genannten unterschiedlichen und neuen Formen der Armut aufmerksam zu machen. Dazu werden konkrete Vorschläge daraufhin untersucht, ob diese tatsächlich der Befreiung aller Menschen dienlich sind oder sich in der konkreten „Vergeschichtlichung“ (Ignacio Ellacuría) als Ausdruck von Partikularinteressen erweisen. Daraus folgt kein neues Verständnis der Menschenrechte, sondern es kommen die Bedingungen der Möglichkeit in den Blick, wie ein konkreter Menschenrechtskatalog dem Verständnis als universale Rechte gerecht werden kann, dem nicht nur normative, sondern auch faktische Geltung zukommt. Dabei besteht ein signifikanter Unterschied insbesondere zu aus der liberalen Tradition stammenden Menschenrechtskonzeptionen, insofern auch die Rechte der ersten Generation weniger als individuelle Freiheitsrechte denn als Rechte der Bevölkerungsmehrheiten auf Befreiung verstanden werden, was nicht nur stärker die geschichtliche Entstehung der Menschenrechte als von Gruppen erkämpfte Rechte, sondern auch die Perspektive der aktuellen Unterdrückungssituationen in den Blick nimmt und

somit deutlich macht, welche Hindernisse zur faktischen Universalität der Menschenrechte noch bestehen. Des Weiteren wird die gemeinschaftliche Dimension berücksichtigt.

Umgekehrt kann gerade der Einsatz für tatsächlich universale Menschenrechte eine jener Formen politischer Erfahrung sein, in denen und durch die „a secularized world can obtain the experience of God as Savior“<sup>1</sup>.

## 1. Menschenrechte als universale Rechte

Wenn Menschenrechte als universale Rechte propagiert werden, d. h. als Rechte, für die in fünffacher Hinsicht ein Anspruch auf universelle Gültigkeit erhoben wird, da sie allgemein für alle Menschen, identisch für alle Menschen gleichbedeutend, egalitär für alle Menschen in gleichem Maße, unteilbar und kategorisch ohne Bedingungen gelten,<sup>2</sup> gerät man sowohl aus philosophischer wie aus spezifisch befreiungstheologischer Sicht in zentrale Diskussionsfelder. „Insofern Menschenrechte universale Rechte sind, haben sie sich auf etwas zu beziehen, das unabhängig von kontingenten Umständen für das Menschsein als solches konstitutiv ist.“<sup>3</sup> Inhaltlich betreffen sie unverzichtbare Voraussetzungen für eine sinnerfüllte menschliche Existenz. Sie sind damit von spezifischen Rechten, beispielsweise Gruppenrechten oder Rechten aufgrund sozialer Rollen, zu unterscheiden, stehen aber nicht prinzipiell im Gegensatz zu diesen. Sie widersprechen aber der Ausgrenzung bestimmter Menschen oder Gruppen aus dem Kreis der Träger von Menschenrechten und damit auch einer Abstufung der Rechte nach Geschlecht, Religion o. ä., was durch den Zusatz der Gleichheit klargestellt wird. Solche Rechte wären normativ nicht mehr universal, sondern relativ bzw. partikulär und somit keine ausnahmslos jedem Menschen qua Menschsein zukommende Rechte. „Jede partikularistische Auslegung der Menschenrechte kommt einem Widerspruch in sich gleich.“<sup>4</sup>

Über diesen ethischen Anspruch auf universale Geltung hinaus schlägt

1 Ellacuría, *Freedom*, 16.

2 Vgl. Menke/Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 71. Diese fünf Hinsichten lassen sich der Differenzierung Witschens hinsichtlich der Zuschreibung der Universalität zwischen den Inhabern der Menschenrechte (alle Menschen) und den Inhalten (sachlich identische globale Geltung) zuordnen. Vgl. Witschen, *Menschenrechte*, 11.

3 Ebd. 17, vgl. ebd. 64f.

4 Ebd. 19. Davon unbenommen sind berechnete Spezifizierungen der Berechtigten, z. B. Kinder oder Frauen, „da bestimmte Menschenrechte insbesondere einzelnen Gruppen von Menschen vorenthalten werden bzw. vor allem diese gefährdet sind, Opfer von Menschenrechtsverletzungen zu werden“ (ebd., vgl. ebd. 35–42).

sich die Spannung von Universalität und Partikularität insbesondere in den allgemeineren Fragen nach partikularer Genese und universalem Geltungsanspruch konkreter Menschenrechtskataloge sowie der Vereinbarkeit einer universalistischen Ethik mit dem Pluralismus kultureller und philosophischer Traditionen und in der Beobachtung verschiedener – sowohl synchron als diachron – zum Teil sehr unterschiedlicher Menschenrechtskonzeptionen (entsprechend sehr unterschiedlichen Menschenbildern) nieder. Ein prägnanter Ausdruck davon ist die Tatsache, „dass die universelle Berücksichtigung aller Menschen selbst [...] eine Überzeugung ist, die nur in einigen Kulturen akzeptiert und praktiziert wird – in anderen aber nicht“<sup>5</sup>. Diese Spannung wird sogar noch verschärft, wenn Universalität nicht als Gegenbegriff zur Kontextualität verstanden wird, sondern wie in Ansätzen interkultureller Philosophie als Solidarität bzw. Zielperspektive oder regulative Idee und sich damit durch die Qualität der Interkulturalität auszeichnet.<sup>6</sup> Denn dann geht es nicht darum, einer aus einem bestimmten Kontext stammenden Menschenrechtskonzeption gewissermaßen qua von allen zu akzeptierender Mehrheitsentscheidung (oder gar, indem bestehende Machtpositionen ausgenutzt werden) zur universalen Anerkennung zu verhelfen. Vielmehr ist hinsichtlich der Begründung und konkreten Formulierung eines universalen Menschenrechtskatalogs ein Dialog der unterschiedlichsten Positionen, kultureller und philosophischer Traditionen gefordert, um auf diese Weise dialogisch eine universale Menschenrechtskonzeption zu entwerfen. „Es ist nicht entscheidend, ob alle Betroffenen sich desselben Wortlautes bedienen, sondern ob das Anliegen würdevollen Umgangs mit dem Menschen gewahrt ist.“<sup>7</sup> Insofern sich die Lebensbedingungen verändern und neue Bedrohungen dieses Anliegens mit sich bringen können, ist der universale Anspruch der Menschenrechte nicht als vollständige Unveränderlichkeit zu verstehen, die Unabschließbarkeit bedeutet aber keine Zufälligkeit oder Beliebigkeit, „denn Menschenrechte sind auf anthropologische Grundelemente bezogen und enthalten als solche fundamentale ethische Orientierungen“<sup>8</sup>.

5 Menke/Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, 71. Davon ist nicht nur die faktische Geltung der Menschenrechte betroffen, sondern mit der Frage, wer als „Mensch“ gilt, auch die Frage nach ihrer normativen Geltung.

6 Vgl. dazu Fonet-Betancourt, *Philosophie*, 109. 130–137; ders., *Philosophie des Dialogs*, 88 sowie Fonet-Ponse, *Freiheit*.

7 Brieskorn, *Menschenrechte*, 171. „Die Universalität der Menschenrechte fordert nicht eine Uniformität der Aneignung“ (Witschen, *Menschenrechte*, 20). „Der Weg zum Aufweis universeller Gültigkeit oder Anerkennung auch von Menschenrechten führt über Dialoge oder Polyloge und hat daher eigentlich nur eine Voraussetzung – dass Menschen einander als Argumentierende ernst nehmen“ (Wimmer, *Philosophie*, 178). Vgl. Höffe, *Vernunft*, 54.

8 Witschen, *Menschenrechte*, 88.

Diese Fragen stellen sich auch aus befreiungstheologischer Perspektive, insofern bei der Suche nach allgemeingültigen Formulierungen darauf zu achten ist, dass nicht zu Unrecht andere Perspektiven ausgegrenzt werden und eine spezifische kontingente Formulierung oder Begründung verabsolutiert wird. Während sich aus befreiungstheologischer und -philosophischer Sicht somit eine Pluralisierung der Begründungen aus der Ablehnung bzw. Aufhebung von Ausschließungsmechanismen und der Verfechtung der Autonomie indigener Kulturen und Völker nahelegt, können aus philosophischer Sicht erkenntnistheoretische Aspekte genannt werden, insbesondere die Begrenztheit der Vernunft bzw. des Erkenntnisvermögens sowie die unausweichliche Kontextualität bzw. Kulturalität des eigenen Denkens. Hierin schlägt sich das von Wimmer herausgestellte *Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie* nieder, „das darin liegt, dass Philosophie als Projekt einerseits nach Allgemeingültigkeit strebt und dass sie andererseits immer in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen hat, innerhalb dessen auch noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist“<sup>9</sup>. In der Forderung nach Berücksichtigung kulturell und kontextuell sehr unterschiedlich geprägter Positionen, um zu einem der Universalität als regulativer Idee entsprechendem Menschenrechtsverständnis zu kommen, verbinden sich somit die Perspektiven interkultureller Philosophie und der Befreiungstheologie.

Damit einhergehend werden die Fragen, ob Menschenrechte primär Produkt der abendländischen Kultur seien oder nur mit einer bestimmten Konzeption des Menschen, die innerhalb der abendländischen Kultur vorherrschend sei, begründet werden können, negativ beantwortet, ohne damit eine kulturellrelativistische Interpretation und einen metaethischen Relativismus zu vertreten.<sup>10</sup> Stattdessen wird auf die unterschiedlichen Befreiungsbestrebungen und -kämpfe in den jeweiligen Kulturen, Völkern, Staaten etc. hingewiesen, die deutlich machen, dass Menschenrechte in verschiedenen Kontexten erstritten werden mussten und müssen und daher keinen selbstverständlichen Bestandteil einer bestimmten kulturellen oder religiösen Tradition bilden. „Was unter kontingenten Umständen dazu geführt hat, dass in Anbetracht einer spezifischen Unrechtserfahrung ein allgemeines Menschenrechtspostulat erhoben worden ist, kann universalisierbar sein, sodass die entsprechende Forderung allerorts und in verschiedenen Epochen

9 Wimmer, *Philosophie*, 9f.

10 Vgl. zu diesen Fragen auch Bielefeldt, *Philosophie*, 115–149. „*Kulturellrelativismus* ist im internationalen Menschenrecht nicht vertretbar; aus dem Kulturen- und Einstellungspluralismus sowie aus der Kontextualität der Menschenrechte folgt kein *Rechtsrelativismus*“ (Sandkühler, Einführung, 33).

zugunsten aller mit guten Gründen gestellt werden kann.“<sup>11</sup> Indem elementare Unrechtserfahrungen den Ausgangspunkt für Menschenrechtspostulate bilden, wird nicht von einem abstrakten Menschenbild ausgegangen, das berechtigt als nicht universalisierbar kritisiert werden könnte, sondern von universal anerkannten Einschränkungen fundamentaler Voraussetzungen menschenwürdiger Existenz.

Die um die Menschenrechte geführten politischen Auseinandersetzungen können zudem auch dazu führen, religiöse Quellen neu zu lesen und kulturelle Selbstverständnisse zu verändern. „Dadurch entstehen vielfältige Möglichkeiten einer ‚Inkulturation‘ der Menschenrechtsidee, die legitim und sinnvoll sind, solange sie nicht in kulturesentialistische Exklusivitätsansprüche umschlagen.“<sup>12</sup> Werden Menschenrechte als universale Freiheitsrechte bzw. Rechte auf Befreiung verstanden, können sie autoritären Bestandteilen religiöser, weltanschaulicher, kultureller und politischer Traditionen widersprechen und besitzen damit eine gesellschafts-, kultur- und religionskritische Spitze. Diese kritische Funktion kann auch verhindern, dass Menschenrechtsverletzungen unter Berufung auf kulturelle Eigenheiten gerechtfertigt werden. Menschenrechte können somit einerseits als Kriterien dienen, bestimmte kulturelle Praktiken kritisieren zu können, und andererseits ermöglichen sie kulturelle Pluralität, weil es weltweit keine einheitliche Kultur geben muss. Dies widerspricht sich nicht, wenn vor allem darauf geachtet wird, „ob durch eine bestimmte kulturelle Praxis Maßstäbe menschenrechtlich geprägter Humanität verletzt werden, wodurch den Opfern vermeidbares Leid zugefügt wird, oder ob sie eine Ausdrucksform von Freiheit ist, die anderen kein Unrecht und damit kein Leid zufügt“<sup>13</sup>.

Bei dieser kritischen Funktion der Menschenrechte wird Individualrechten ein Vorrang gegenüber Gruppenrechten eingeräumt, der zwar weit verbreitet ist, aber (noch) nicht als Konsens gelten kann, wie u. a. afrikanische oder konfuzianische Menschenrechtskonzeptionen zeigen.<sup>14</sup> Tatsächlich dürfte diese Frage nach dem Verhältnis von Individual- und Gruppenrechten (und diejenige nach den unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen zugrundeliegenden Menschenbildern) in einem interkulturellen Menschenrechtsdiskurs zunächst zu thematisieren sein, weil von ihr weitere Näher-

11 Witschen, *Menschenrechte*, 79. „Menschenrechte sind die Präsentation der individuellen Ohnmacht als einem Faktor in der Geschichte der Macht“ (Sander, *Macht*, 33). „Sie verkörpern die Ohnmacht angesichts menschenunwürdiger Verhältnisse und Gewalten und sind zugleich eine Sprache, die dieser Ohnmacht in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung eine Macht verleiht“ (ebd. 42).

12 Bielefeldt, *Philosophie*, 145.

13 Witschen, *Menschenrechte*, 85.

14 Vgl. Goudjo, *Théologie*; Choe, *Menschenrechte*.

bestimmungen abhängen. Dabei ist die hohe Bedeutung des Merkmals der Individualgebundenheit herauszustellen: „Um einer inneren Aushöhlung der Schutzfunktionen der Menschenrechte für die Individuen durch Berufungen auf als höherrangig eingestuften kollektive Ansprüche vorzubeugen, ist es notwendig, den Charakter der Menschenrechte als individueller Rechte strikt zu bewahren.“<sup>15</sup> Begründet wird dies mit der Würde jeder einzelnen Person, die Kollektiven nicht zukommt. Auf der anderen Seite gibt es auch viele Argumente für die Rechte von Kollektiven, die aber besser als Rechte von Völkern (wie in der Banjul-Charta von 1981) bezeichnet werden, durchaus aber Menschenrechtsstandards beinhalten können. Die Bezeichnung „Menschenrechte“ wäre dann beschränkt auf das historische wie systematische Anliegen, Individuen in existentiell wichtigen Belangen zu schützen.<sup>16</sup>

Als Konsens hinsichtlich der Menschenrechte soll kein Minimalkonsens verfolgt werden, sondern ein solcher basiert auf als objektiv angesehenen Werten und „beinhaltet die *normative Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation“<sup>17</sup>. Im Hintergrund steht die Vereinbarkeit eines metaethischen Objektivismus mit einem normativen Relativismus, wonach an der Objektivität der Moral festgehalten wird, ohne einen Werteabsolutismus zu vertreten, da moralische Aussagen als kontextuell und kulturell geprägt angesehen werden. Bei der angestrebten Universalität können somit in unterschiedlichen (räumlichen wie zeitlichen) Kontexten unterschiedliche Normen zugelassen werden, womit es verschiedene optimale Möglichkeiten geben kann, eine Gemeinschaft einzurichten (vor allem im Blick auf die Verhältnisbestimmung verschiedener Grundrechte).<sup>18</sup> Indem Menschen aller Kulturen daran mitarbeiten sollen, das offene programmatische Erbe ihres Grundanliegens auf Befreiung und ein Leben in Würde zu verwirklichen, wird ein kulturpartizipatorisches Verständnis der Menschenrechte vorgeschlagen, zu dem interkulturelle Dialoge beitragen können. In diesen tauschen sich verschiedene Kulturen über die befreiende Erinnerung ihrer Erfahrungen aus und ermit-

15 Witschen, Menschenrechte, 27.

16 Vgl. ausführlicher zur Diskussion um Individuen oder Kollektive als Träger von Menschenrechten: Witschen, Menschenrechte, 25–34.

17 Bielefeldt, Philosophie, 146.

18 Vgl. Ernst, Menschenrechte, 111; vgl. auch Witschen, Menschenrechte, 87: „Die allgemeine Legitimation von Menschenrechten lässt demnach Anwendungsfragen offen. Damit ist die Möglichkeit eröffnet, bei ihrer Lösung die jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten mit zu berücksichtigen, was in besonderer Weise im Hinblick auf Leistungs- und Partizipationsrechte von Bedeutung ist.“

teln so die Menschenrechte als eine Institution, „die sie nicht nur in einer partizipierenden Beziehung zueinander setzt, sondern sie auch darauf verpflichtet, sich gemeinsam um die Implementation des Grundanliegens dieser Beziehung zu kümmern“<sup>19</sup>. Dies impliziert die Bereitschaft jeder Kultur, die in ihr bestehenden Ordnungen daraufhin zu überprüfen, ob sie mit dem Grundanliegen dieses menschenrechtlichen Ethos vereinbar sind, und sie gegebenenfalls zu verändern.<sup>20</sup> Ein Beispiel wäre die Verhältnisbestimmung von Individual- und Gruppenrechten, da auf der Basis der Überzeugung der Gleichheit aller Menschen der in afrikanischen oder asiatischen Menschenrechtserklärungen vertretene Vorrang von Gruppenrechten über Individualrechten kritisiert werden kann, insofern diese „den Menschen wesentliche subjektive Rechte vorenthalten, die ihnen *als Menschen* nicht vorenthalten werden dürfen“<sup>21</sup>. Wie die Gleichheit aller Menschen begründet wird, ist noch einmal eine andere Frage, bei der sehr unterschiedliche plausible Antworten denkbar sind.

Die Universalität der Menschenrechte ist somit als Zielperspektive eines Dialogs der unterschiedlichen kulturellen, philosophischen, religiösen etc. Traditionen zu verstehen, die auf je unterschiedliche Weise in ihrem konkreten Kontext der umfassenden Befreiung der Menschheit (aller Menschen!) Rechnung tragen wollen. Welche Rechte aber können als universal gelten und wie können diese universalen Rechte universal verwirklicht werden?

## 2. Die Universalität konkreter Rechte

Bei diesen Fragen bietet sich zunächst aufgrund der oben erläuterten Notwendigkeit einer Pluralisierung der Begründungen ein Verfahren an, mit dem überprüft werden kann, ob spezifische (in der Regel monokulturell entstandene) Formulierungen einzelner Menschenrechte tatsächlich universal sind, d. h. alle Menschen in ihren Genuss kommen. Eine solche Methode liegt mit dem Vorschlag der Historisierung/Vergeschichtlichung (*historización*) Ignacio Ellacurías vor.<sup>22</sup>

Diese Methode hängt eng mit Ellacurías Überlegungen zur Ideologie und Ideologisierung zusammen, insofern er sie als „methodisches Hilfsmittel

19 Fonet-Betancourt, Einführung, 17.

20 Ein Ausdruck dessen ist das von Fonet-Betancourt angeführte Recht des Menschen auf „kulturellen Ungehorsam“. Vgl. Fonet-Betancourt, *Transformación*, 186–189.

21 Mohr, *Menschenrechte*, 73.

22 Vgl. dazu ausführlich Fonet-Ponse, *Freiheit*, 279–298 sowie allgemeiner zum Menschenrechtsverständnis Ellacurías: *Senet de Frutos*, Ellacuría.

gegen die grundlegenden Abweichungen der Ideologisierung<sup>23</sup> bestimmt. Dabei ist „Ideologie“ nicht rein negativ zu verstehen, sondern entspricht zunächst dem Bedürfnis des Menschen nach theoretischen Erklärungen und Rechtfertigungen. Problematisch wird eine Ideologie durch die Ideologisierung, d. h. wenn die Realität aufgrund von Interessen unter dem Anschein der Wahrheit verborgen und deformiert wird.<sup>24</sup> Eine Ideologisierung dient z. B. einem ungerechten System dazu, sich ideologisch zu rechtfertigen, d. h. es verbirgt aus Selbsterhaltungswillen das Schlechte und hebt das Gute hervor. Gegen sie und ihre Vorformen, mit denen ebenfalls (uneingestandene) Interessen verheimlicht werden, richtet sich die Philosophie mit ihrer kritischen und entideologisierenden Funktion. Diese übt sie primär mit dem Werkzeug der Historisierung aus. So sind nach Ellacuría die sichtbaren und überprüfbaren Opfer der strukturellen sozialen Ungerechtigkeit Ausgangs- und Brennpunkte der Entideologisierung, „nicht abstrakt und universal, sondern konkret und mit Bezug auf die ideologisierende soziale Struktur, in die sie eingetaucht sind“<sup>25</sup>. Sie zeigen als Produkte des Systems dessen wirkliche Wahrheit. Da geschichtlich verifiziert werden kann, ob und in welchem Sinn eine abstrakte Formulierung wahr ist, müssen philosophische Konzepte als geschichtliche operativ sein, d. h. als „Konzepte, deren Wahrheit sich in ihren Resultaten messen lässt und deren Inhalt sich in Funktion des prozessualen Moments der geschichtlichen Realität und nach dem historischen Kontext, in dem sie gegeben sind, verändern kann“<sup>26</sup>. Als ein Beispiel führt Ellacuría das Privateigentum an Produktionsgütern an, da sich dieses im Mittelalter von demjenigen in der kapitalistischen Moderne unterschieden hat, sowie das Eigentum an Land von demjenigen eines Gebäudes oder eines Computers.<sup>27</sup> Wenn beispielsweise das Privateigentum an Produktionsgütern als notwendig für Freiheit und Gerechtigkeit propagiert wird und sich geschichtlich zeigt, dass das Privateigentum zum Gegenteil, nämlich zu Unterdrückung und Ungerechtigkeit führt, fehlt es diesem Prinzip (zumindest dieser spezifischen Formulierung) an historischer Wahrheit. Es erweist sich als ideologischer Vorwand, mit dem eine ungerechte Realität gerechtfertigt wird. „Wenn sich hingegen das verifiziert, was vertreten wird, ist durch die Historisierung gezeigt, dass dieses Prinzip in bestimmten Umständen nicht ideologisch ist.“<sup>28</sup> Die Historisierung besteht somit darin, ein Prinzip in die geschichtliche Praxis zu setzen und damit zu sehen, was es verbirgt oder aufdeckt. Sie kann somit auch gegen das Argument

23 Ellacuría, *Ideología e inteligencia*, 376.

24 Vgl. Ellacuría, *Función*, 99.

25 Ellacuría, *Ideología*, 374.

26 Samour, *Voluntad*, 305.

27 Vgl. Ellacuría, *La historización del concepto*, 590.

28 Ellacuría, *Ideología*, 376.

eingewandt werden, das Prinzip sei theoretisch nicht widerlegt, sondern habe sich lediglich in der Praxis noch nicht bewährt, sofern es in einem ausreichenden Maß in einer Gesellschaft und genügend lang verwirklicht wurde. Der Primat kommt der Realisierung zu, da in einer Ideologisierung und deren Rationalisierung die zugleich zu verbergenden und durchzusetzenden realen Interessen durch die als Richtlinien vorgeschlagenen abstrakten Formulierungen verdunkelt werden und die Realisierung dies aufdeckt. In der Historisierung wird keineswegs alles an der ideologisierten Botschaft abgelehnt, sondern die in ihr enthaltenen positiven Aspekte der Wahrheit und Gerechtigkeit aufgezeigt. „Sie trennt und zeigt in der geschichtlichen Praxis, mit welchem realen Modus das in die Realität umgesetzt werden kann, was als Ideal offen bleibt, und wie verhindert werden kann, dass das, was man Realität werden lassen will, tatsächlich Realität wird.“<sup>29</sup>

In der Historisierung geht es mithin nicht um eine Begriffsgeschichte, sondern darum, zu untersuchen, was Konzepte heute bedeuten und verdunkeln, und somit eine Superstruktur zu entideologisieren, die einige bestimmte sozio-ökonomische Strukturen verstärkt, die faktisch „das Gegenteil von dem bewirken, was sie sagen, bewirken zu wollen“<sup>30</sup>. So folgt beispielsweise aus der Historisierung des Konzepts des Eigentums in der salvadorianischen Realität, die vorherrschende Form des Eigentums in El Salvador und ihre Rechtfertigung sei als Ideologisierung einzuschätzen, da der Landbesitz zum Gegenteil von dem geführt hat, womit er rechtfertigt werden sollte. Wird die Struktur dieses Besitzes entsprechend dem behaupteten grundlegenden Ziel verändert, zeigen sich die wahren Interessen und Positionen der verschiedenen beteiligten Gruppen deutlich. Ist Eigentum eine notwendige Bedingung für Freiheit, verfügt ein Großteil der Landbewohner nicht darüber und damit nicht über Freiheit; ist es Frucht der Arbeit, haben viele keine menschliche Arbeit, weil ihre Arbeit nicht zu Eigentum führt. Dann aber ist „die Argumentation in Verteidigung des aktuellen Landbesitzes und, allgemeiner, des aktuellen Besitzes der großen Produktionsmittel eine falsifizierte Argumentation, die entideologisiert werden muss“<sup>31</sup>.

Die Historisierung will über diese kritische Perspektive hinaus auch zum sozialen Wandel beitragen und kann daher als Teil eines theoretisch-praktischen Prozesses verstanden werden, der auf die geschichtliche Befreiung ausgerichtet ist. Sie deckt auf der theoretischen Ebene auf, welche Realität wünschenswert und möglich ist, sorgt auf der praktischen dafür, dass der Kampf für Befreiung Gerechtigkeit schafft und die unterdrückende Realität überwindet, und trägt damit dazu bei, die herrschenden Bedingungen

29 Ebd. 377.

30 Ellacuría, *La historización del concepto*, 592.

31 Ebd. 611.

der Unterdrückung und Negativität zu überwinden. Sie kann zeigen, wo die tatsächlichen Kernprobleme der Gesellschaft liegen und die Gründe aufdecken, aufgrund derer bestimmte Vorschläge oder Konzepte nicht zum erwünschten Ziel geführt haben, und liefert damit Hinweise auf erfolgversprechendere positive Vorschläge. Damit macht sie deutlich, dass menschenrechtliche Gleichheit über rein formal-rechtliche Chancengleichheit hinausgeht, ohne eine materiale Ergebnisgleichheit zu bedeuten, und lenkt den Blick auf faktische Diskriminierungen und Privilegierungen. „[E]s ist als Aufgabe des Staates anzusehen, aktiv Maßnahmen zu initiieren und durchzuführen, wenn in einer Gesellschaft Mitglieder bestimmter Gruppen faktisch diskriminiert oder ihnen elementare Teilhaberechte vorenthalten werden.“<sup>32</sup>

Bei der Frage nach der Universalität der Menschenrechte macht die Historisierung auf die sehr unterschiedlichen Lebensbedingungen aufmerksam. Als Rechte, die dem Menschen qua Menschsein zukommen, versteht Ellacuría sie auch als Entfaltung des Gemeinwohls der Menschheit als eines Ganzen und betont die menschliche Solidarität als Natur ihres Fundaments. Ein Stadium der Unterentwicklung im Vergleich mit anderen Stadien verletzt daher die menschliche Solidarität. Auch wenn der Reichtum der höchst entwickelten Länder unabhängig von der Armut der unterentwickelten wäre, sei diese Armut mit einem Minimum an Solidarität zu beheben. „Es ist tatsächlich wichtiger, Bürger eines mächtigen und reichen Landes zu sein als Mensch, jenes gibt mehr reale Rechte und effektive Möglichkeiten als dieses [...]. Das ist der Bruch der Solidarität des Menschengeschlechts. Es gibt mehr Rechte dafür, Bürger eines Landes zu sein als Mensch zu sein, und um diese aus dem Nationalismus entsprungenen Rechte zu verteidigen, beginnt man mit der Verneinung der Rechte, die aus dem Humanitarismus entsprungen sind.“<sup>33</sup> Dies weist auf eine grundlegende ethische Unordnung hin, da u. a. eine Anzahl materieller Güter und ein System des Privateigentums als notwendige Mindestbedingungen für ein menschenwürdiges Leben in Unabhängigkeit und Freiheit behauptet werden, diese Prinzipien faktisch aber die exzessive Akkumulation und Ungleichverteilung unterstützen und somit nicht dazu dienen, dass sich der Mensch vollständig entwickeln kann. Vor dem Hintergrund der Einheit der Menschheit betont Ellacuría, das Gemeinwohl sei „obligatorisch, vor allem, weil es notwendig ist, sowohl wegen des Fortbestands derselben Menschheit als auch, um von Gerechtigkeit sprechen zu können“<sup>34</sup>. Werden Menschenrechte verweigert, kann man nicht vom Gemeinwohl sprechen. Das Gemeinwohl ist aber nicht

32 Witschen, Menschenrechte, 24.

33 Ellacuría, Subdesarollo, 5f.

34 Ellacuría, Historización del bien común, 212.

dadurch zu erreichen, dass individuelle Güter angehäuft werden – ohne Bezug zum Gemeinwohl wäre das Partikularwohl auch nur ein ungerechter Vorteil –, sondern ist „grundlegend eine Gesamtheit struktureller Bedingungen und drückt sich in der Gerechtigkeit der Gesellschaft aus“<sup>35</sup>. Dazu ist es wichtig, die jeweilige geschichtliche Situation zu betrachten, da die Historisierung zeigen kann, wie das abstrakte „Muss“ des Gemeinwohls und der Menschenrechte in einer konkreten Situation realisiert wird und welche realen Bedingungen erfüllt sein müssen, um sie effektiv zu verwirklichen. Die Menschenrechte drücken das konkrete Gemeinwohl aus, das das Gemeinübel, eine Situation, in der sie permanent und ausdauernd verletzt werden, überwindet. Eine abstrakte Normativität der Theorie und Praxis wird von Ellacuría abgelehnt, da diese im Extremfall auch das nach dem Gesetz des Stärkeren Erreichte stützt.<sup>36</sup> Gilt beispielsweise das Recht auf Arbeit als grundlegend und unverzichtbar für das Gemeinwohl, ist es eine Verletzung des Vorrangs des Gemeinwohls, wenn ein Großteil der Bevölkerung arbeitslos ist und dies durch die von der Gesellschaft verfolgte Wirtschaftsstrategie nicht geändert werden kann. Wie bei den Menschenrechten ist gemäß der Historisierung ein vorgeblich generelles Wohl dann ein Gemeinwohl, wenn es allen Gesellschaftsmitgliedern zuteilwird. Diese Kontextualisierung entspräche der oben genannten Verbindung eines metaethischen Objektivismus (Gemeinwohl und Menschenrechte als universale Werte) mit einem normativen Relativismus (ihre historische Konkretion in unterschiedlichen Situationen).

Die Historisierung widmet sich somit allen dreien der von Ellacuría bezüglich der Menschenrechte unterschiedenen Probleme: ob sie wahr oder falsch (epistemologisch), gerecht oder ungerecht (ethisch), angebracht oder unangebracht (praxisch/politisch) sind. „Die Menschenrechte sind *ideologische* Momente einer bestimmten Praxis, die sich in *ideologisierte* Momente verwandeln können, wenn sie die Interessen und Privilegien von Minderheiten verdunkeln oder beschützen.“<sup>37</sup> Ein zum Privileg gewordenes Recht ist kein universales Recht mehr und ist dann auch kein Menschenrecht, sondern ein Klassen- oder Gruppenprivileg. Durch die Verbindung der verifizierenden mit der entideologisierenden Funktion, d. h. der Suche nach den realen Bedingungen, um die Vorschläge umzusetzen, und die Entideologisierung idealistischer Gesichtspunkte, die substantiellen Veränderungen entgegenstehen, kann die Historisierung auch dabei behilflich sein, die Menschenrechte universal zu verwirklichen.

35 Ebd. 213.

36 Ellacuría, *Historización de los derechos*, 434.

37 Ellacuría, *Hacia una conceptualización*, 432.

### 3. Menschenrechte universal verwirklichen

Die Frage nach der universalen Umsetzung bzw. der rechtlichen und faktischen universalen Geltung der Menschenrechte beinhaltet einen bislang noch nicht genannten Aspekt der Historisierung, nämlich die Zeitdimension, „um zu quantifizieren und zu verifizieren, wann sich die idealen Vorschläge in Realitäten umwandeln oder zumindest einen gewissen akzeptablen Grad an Realisierung erreichen“<sup>38</sup>. Um ein Recht gemäß seiner idealen Theorie geschichtlich zu realisieren, ist es methodisch angemessen, die Bedingungen der Schwachheit, Versklavung und Unterdrückung überwindend zu negieren, was sich nicht auf die Negation beschränkt, sondern zu einer nie endgültigen Bestätigung vorschreitet. Dies entspricht dem Schema der bisherigen Durchsetzung von Menschenrechten: „Situation vergleichender Beeinträchtigung, Bewusstsein dieser vergleichenden Beeinträchtigung (Ungleichheit der Lebensumstände zwischen gleichen Menschen, Fakten der Unterdrückung und Beherrschung, Formen der Ausbeutung etc.), Aneignung dieses Bewusstseins durch eine entstehende Klasse, Objektivation dieses Protests, wenn nach einem revolutionären Kampf der Triumph erlangt ist, begleitende Rechtfertigung mit idealen Bezügen jeglicher Art.“<sup>39</sup> Verschiedene wichtige Etappen der Menschenrechtsgeschichte, z. B. die *Magna Charta* (1215), die *Bill of Rights* (1689), die *Virginia Declaration of Rights* (1776) oder die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789) verdanken sich zunächst dem Kampf bestimmter Gruppen und waren zunächst auf bestimmte Gruppen beschränkte (Standes-)Rechte (und damit keine Menschen-Rechte). Die Historisierung stellt daher die Frage der Menschenrechte in Bezug auf einen bestimmten Zeitpunkt und eine bestimmte Gruppe unter der Perspektive, was diese Situation am negativsten prägt. Dies umfasst Theorie und Praxis, da sowohl das erwünschte Recht geschichtlich ausformuliert wird als auch der Kampf um dieses Recht erfolgreich und gerecht verlaufen muss. Wird sie auf die unterdrückten Völker und Bevölkerungsmehrheiten angewandt, zeigt sich der Kampf des Lebens gegen den Tod als radikales Problem der Menschenrechte, womit nicht nur das biologische Leben gemeint ist, sondern auch Freiheit, Gerechtigkeit, Würde, Solidarität und Fülle des Lebens umfasst.<sup>40</sup> Für einen großen Teil der Menschheit ist im Unterschied zu wohlhabenden Ländern aufgrund extremer Armut, Unterdrückung oder Gewalt noch nicht einmal das biologische Leben gesichert – was auch in den wohlhabenden Ländern nicht für alle Menschen der Fall ist. Daher ist hier zunächst einmal die Befriedigung

38 Ellacuría, *Historización de los derechos*, 434.

39 Ebd. 436.

40 Vgl. ebd. 439.

der Grundbedürfnisse des größeren Teils der Bevölkerung anzugehen, damit überhaupt die Voraussetzungen bestehen, um andere Menschenrechte wie auf politische Partizipation etc. wahrnehmen zu können. Die entsprechenden Rechte würden somit als fundamental klassifiziert, und auf ihnen basieren weitere. Die Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Menschenrechten schlägt sich auch in den in manchen Konventionen zu findenden Notstandsvorbehalten nieder.<sup>41</sup> Die Bewahrung der eigenen ethnischen und/oder nationalen Identität und das politische Recht der Selbstbestimmung der Völker oder andere soziale und politische Rechte sind insofern nicht eo ipso theoretisch, aber chronologisch nachrangig. Wenngleich Ellacuría somit das Konzept der menschlichen Grundbedürfnisse als sehr nützlich ansieht, insofern damit die objektiven Grundbedingungen menschlichen Lebens sowie eine realistische Perspektive zur Umsetzung der Rechte in den Blick kommen, ist es „nicht ausreichend, weil es keinen Grund dafür angibt, wieso diese Bedürfnisse in Rechte umzugestalten sind“<sup>42</sup>. Dies sei vielmehr zum einen damit zu begründen, dass der Mangel an Notwendigem den Leidenden auferlegt worden ist, und zum anderen ansonsten der Tod über das Leben siegt und das Menschengeschlecht sich entmenschlicht.

Diese Hierarchisierung mit dem Fokus darauf, die lebensnotwendigen Grundbedürfnisse zu erfüllen, ist in zweierlei Hinsicht bedeutend: Erstens liefert sie Anhaltspunkte dafür, die Rechte sukzessiv durchzusetzen, da die Bedingungen der jeweiligen geschichtlichen Realität es verhindern können, allen Menschen zu einer bestimmten Zeit den Genuss aller Rechte zu ermöglichen, und dann die wichtigsten bzw. lebensnotwendigen Rechte Vorrang haben. Zweitens zeigt eine solche Hierarchisierung, dass es falsch ist, wenn wie gegenwärtig der Genuss nichtgrundlegender Rechte einer Minderheit der Menschheit die Mehrheit des Genusses der fundamentalen beraubt. Die Hierarchie bezieht sich somit auf eine mögliche ideale Skala der Rechte als Werte, vor allem aber darauf, diese wirksam zu realisieren. „Es kann nicht den Tod vieler geben, damit einige wenige mehr Leben haben; es kann nicht die Unterdrückung der Mehrheit geben, damit sich eine Minderheit der Freiheit freut.“<sup>43</sup> Im Vordergrund steht somit die chronologische Implementierung der Menschenrechte und weniger die axiologische Ordnung, da nicht die Wertrangordnung im Vordergrund steht, sondern eher in den Blick kommt, dass alle Rechte nicht zur gleichen Zeit realisiert werden können, wenngleich dies das letzte Ziel ist. Entsprechend der Kontextuali-

41 Vgl. Witschen, *Menschenrechte*, 72f. sowie zur Gleichwertigkeit der Menschenrechte ebd. 98–112.

42 Ellacuría, *Historización de los derechos*, 441.

43 Ebd. 442.

sierung und Historisierung der Menschenrechte muss auch ihre Hierarchisierung in Zentralamerika nicht dieselbe sein wie in anderen historischen Situationen. „Sie muss von der Perspektive der Bevölkerungsmehrheiten und nicht abstrakt vom ahistorischen Menschen beleuchtet werden.“<sup>44</sup> Für die Hierarchisierung in Zentralamerika stellt das Recht auf Leben – sowohl hinsichtlich der Befriedigung der Grundbedürfnisse als auch hinsichtlich der Verletzungen durch (Staats-)Terror – das zuerst umzusetzende Recht dar, gefolgt vom darauf aufbauenden Recht auf Bewahrung der eigenen ethnischen und/oder nationalen Identität und den dadurch ermöglichten politischen und sozialen Rechten wie Rechtssicherheit, Meinungsfreiheit, Partizipation etc. Auch wenn diese wichtig sind, darf mit ihnen nicht die Verletzung der vorhergehenden Rechte begründet werden.

Werden die Menschenrechte aus der Perspektive der unterdrückten Völker und Volksmehrheiten historisiert, wird die Ambivalenz jener Vorschläge deutlich, die aus einer abstrakten Universalität heraus erfolgen. Es dient der historischen Universalisierung, wenn der dialektische Charakter und ein interessen geleiteter und der Legitimation des gegenwärtigen Zustands dienender Rekurs auf die Menschenrechte offenbar wird und eine primär chronologische Hierarchisierung gefordert ist. Denn es ist nötig, „einige Rechte zu erreichen und zu sichern, die vielleicht nicht die axiologisch höchsten sind, aber die notwendigsten und dringendsten, um die realen Bedingungen zu konstituieren, damit die höheren Werte real und universal wirksam sein können“<sup>45</sup>. Konterkariert werden Selbsttäuschungen oder Lügen reicher Länder und herrschender Klassen, die behaupten, die Menschenrechte seien vollständig verwirklicht, wenn es tatsächlich Partikularrechte sind, die erfüllt werden, weil sie nicht allen Menschen gewährt werden. Dementsprechend sind gut gemeinte Intentionen und Vorschläge darauf hin zu untersuchen, ob sie eine gerechtere internationale Ordnung nicht nur vorgeben, sondern auch faktisch zu geringerer Ungerechtigkeit führen. Die Historisierung fordert damit zu einer Praxis auf, die Gerechtigkeit schaffen und damit das Gemeinwohl und wirklich universale Menschenrechte erreichen will.

44 Ellacuría, *Hacia un replanteamiento*, 1.

45 Ellacuría, *Historización de los derechos*, 443.

## Literatur

- Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.
- Briesskorn, Norbert, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart 1997.
- Choe, Hyondok, Menschenrechte der Frauen in asiatischer Perspektive im Fall Südkoreas, in: Fernet-Betancourt, Raúl/Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a. M. 2001, 73–98.
- Ellacuría, Ignacio, Freedom made Flesh. The Mission of Christ and His Church, New York 1976.
- Ders., Función liberadora de la filosofía, in: Veinte años de historia en El Salvador (1969–1989). Escritos políticos I, San Salvador 2005, 93–121.
- Ders., La historización del concepto de propiedad como principio de desideologización, in: Escritos políticos I, 587–628.
- Ders., Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares, in: Escritos filosóficos III, San Salvador 2001, 433–445.
- Ders., Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida, in: Escritos filosóficos III, 207–225
- Ders., Hacia una conceptualización de los derechos humanos, in: Escritos filosóficos III, 431–432.
- Ders., Ideología e inteligencia, in: Cursos universitarios, San Salvador 2009, 327–377.
- Ders., Hacia un replanteamiento de los derechos humanos en Centroamérica, (Unveröffentlichtes Manuskript) 1988.
- Ders., Subdesarrollo y derechos humanos, in: RLT 25 (1992) 3–22.
- Ernst, Gerhard, Menschenrechte und moralische Vielfalt, in: Ders./Sellmaier, Stephan (Hg.), Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral, Stuttgart 2010, 97–114.
- Fernet-Betancourt, Raúl, Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a. M. 1997.
- Ders., Zur Philosophie des (interkulturellen) Dialogs in einer konfliktiven Welt, in: Ders., Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose, Aachen 2010, 75–88.
- Ders., Einführung, in: Ders. (Hg.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität. Frankfurt a. M. 2000, 11–19.
- Ders., Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización, Bilbao 2001.
- Fernet-Ponse, Thomas, Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Aachen 2013.
- Goudjo, Raymond Bernard, Théologie africaine de la Fraternité, Universalité des droits de l'homme et pluralisme interculturel, in: Fernet-Betancourt, Raúl (Hg.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität, Frankfurt a. M. 2000, 189–197.

- Höffe, Otfried, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a. M. 1996.
- Menke, Christoph/Pollmann, Arndt, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007.
- Mohr, Georg, *Sind die Menschenrechte auf ein bestimmtes Menschenbild festgelegt?* in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden 2009, 65–78.
- Samour, Hector, *Voluntad de liberación*, San Salvador 2002.
- Sander, Hans-Joachim, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg i. Br. u. a. 1999.
- Sandkühler, Hans Jörg, *Menschenrechte in die Zukunft denken. Zur Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Menschenrechte in die Zukunft denken. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Baden-Baden 2009, 15–34.
- Senent de Frutos, Juan Antonio, *Ellacuría y los derechos humanos*, Bilbao 1998.
- Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004.
- Witschen, Dieter, *Grundmerkmale der Menschenrechte. Kennzeichen – Kriterien – Konturen*, Paderborn u. a. 2013.