



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Menschenrechte – eine Religion?

Eine Betrachtung ausgehend von
Bentham, Marx, Stirner und Nietzsche

Verfasserin

Michaela Kramer, Bakk.

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, im Februar 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt: a 0300376
Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Alfred Pfabigan

INHALTSVERZEICHNIS

1	Vorwort	4
2	Einleitung	5
3	Religion und Menschenrechte im 19. Jahrhundert.....	8
3.1	Jeremy BENTHAM.....	8
3.2	Karl Heinrich MARX.....	32
3.3	Max STIRNER.....	43
3.4	Friedrich NIETZSCHE	60
3.5	Schlussfolgerungen	74
4	Die Menschenrechte als Religion betrachtet.....	77
4.1	Religion	77
4.1.1	Definition von Religion.....	77
4.1.2	Merkmale von Religion.....	79
4.2	Institution	83
4.2.1	UNO – United Nations Organization	83
4.2.2	Thomas Luckmann	84
4.3	Dogma, Dogmatik und Doktrin.....	90
4.3.1	Inhalt der Menschenrechte	90
4.3.2	Streitpunkte	91
4.3.3	Begründungsproblematik	94
4.3.4	Pascal versus Rorty: Argumentationsweisen	96
4.4	Religionsgründer	102
4.5	Der Gott „Mensch“.....	110
4.6	Neue Hoffnung oder alte Strukturen?	115
5	Fazit und Ausblick	119
6	Anhang	122

1 VORWORT

Barack Obama erhielt 2009 den Friedensnobelpreis. Als Begründung für diese Auszeichnung gab das Nobelpreiskomitee die Bemühungen des us-amerikanischen Präsidenten um Demokratie und Menschenrechte an.¹

In der Wochenendausgabe der *Kronen Zeitung* vom 15. August desselben Jahres findet sich der Fragebogen „Würden Sie für Ihr Menschenrecht kämpfen?“². Je nach Punkteanzahl wird der Befragte als Typ A – „Der Gleichgültige“ – oder als „Der Kämpferische“ oder als „Der Strenge“ kategorisiert. Ungeachtet dieser Typisierung wird er dazu aufgefordert, die Menschenrechte nicht als selbstverständlich zu nehmen und sich für sie einzusetzen.

Slavoj Žižek schlägt einen weniger unhinterfragten Umgang mit den Menschenrechten vor. In der Frankfurter Rundschau regte er 2001 eine Verhaftung Henry Kissingers an, um „die internationale Menschenrechtsmaschinerie auf den Prüfstand“³ zu stellen, ob es sich bei ihnen nicht doch nur um ein Instrument der USA für ihre politischen Zwecke handelt. Andererseits stellt Žižek in seinem Werk *Lacan – Eine Einführung* die Menschenrechte den Zehn Geboten gegenüber und behauptet, dass sie deren Aufhebung bedeuteten. Dieser polemisierende und provokative Zug kann mit seiner Auffassung von Philosophie erklärt werden, die für ihn „per definitionem exzessiv“⁴ ist. Der Philosoph hat die Aufgabe, so der Žižek weiter, Begriffe der alltagspolitischen Debatte selbst in Frage zu stellen.

Dieser kurze Abriss soll die Selbstverständlichkeit aufzeigen, mit der heute die Menschenrechte als positives Gut behandelt werden. Die Zuerkennung des Nobelpreises löste heftige – positive wie negative – internationale Reaktionen aus. Die *Kronen Zeitung* ist die Tageszeitung mit der höchsten Reichweite international.⁵ Ihre „veröffentlichte Meinung“ ist für breite Bevölkerungsschichten Österreichs und damit auch für die Politik wegweisend. Und wenn für Žižek die Kritik an den Menschenrechten als der Philosophie zu Gesicht stehende Herausforderung funktioniert, dann sollen in dieser Arbeit die Menschenrechte in ihrer Rolle als selbstverständlich „Gutes“ unter die Lupe genommen werden.

¹ „The Nobel Peace Prize for 2009“, Mitteilung des Nobelpreis-Komitees vom 9.10.2009
http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/press.html 26.11.2009 22:16

² Krone Bunt, hg.v. Hans Dichand, Wien 15.08.2009, S 50 und S 63

³ Slavoj Žižek: „Für eine demokratische Globalisierung“, in : *frankfurter rundschau* vom 19.04.2001 <http://www.copyriot.com/unefarce/portal/encore/zizek.html> 26.11.2009 22:46

⁴ Badiou/Žižek 2005, S 67

⁵ http://www.ots.at/presseaussendung/OTS_20081008_OTS0169 26.11.2009 22:43

2 EINLEITUNG

Die Menschenrechte können von „Religion“ in geschichtlicher und argumentativer Hinsicht unterschieden werden. Dazu gehört der Begriff „Menschenrecht“ näher betrachtet. Er steht erstens für formelle, also rechtlich fixierte Deklarationen, deren einzelne Artikel (Menschenrechtsartikel) eingeklagt werden können. Zweitens werden damit auch ideelle, (noch) nicht rechtlich verankerte Forderungen bezeichnet. Des Weiteren beziehen sich die Verteidiger dieser zwei Formen von Menschenrechten auf Begriffe wie „Natur“, „Vernunft“ oder „Würde“, um für unveräußerliche Rechte der Menschen, allein aufgrund ihres Menschseins, zu argumentieren. Diesen Aspekt nenne ich die „Idee der Menschenrechte“. Vor allem diese dritte Definition wird in meiner Arbeit umkreist.

Geschichtlich betrachtet kann die Behauptung aufgestellt werden, dass die Menschenrechte die Religion zumindest im Hinblick auf den Machtanspruch des Souveräns abgelöst haben. Galt der König im Mittelalter noch als von Gott auserwählt, wurde an seiner Position (unter anderem von Thomas Hobbes) am Anfang der Neuzeit ordentlich gerüttelt: die Macht kommt nun nicht mehr von oben, sondern wird von unten verliehen. Dadurch entstehen dem Souverän Pflichten gegenüber den Subjekten, beziehungsweise können diese ihre Rechte einfordern. Die Gründe für diesen Wandel werde ich im zweiten Teil der Arbeit genauer beleuchten.

Argumentativ berufen sich Verteidiger von Menschenrechten – im Unterschied zu Religionsanhängern – nicht auf einen Gott, sondern eben auf Begriffe wie Natur, Würde etc. (siehe Kapitel „Begründungsproblematik“). Außerdem führen die Menschenrechtsdeklarationen selbst mehr oder weniger deutlich das Recht auf Gedanken-, Gewissens-, und Religionsfreiheit an, zum Beispiel der Art. 18 der UN-Menschenrechtsdeklaration, somit können sie per se keine Religion darstellen.

Aus den genannten geschichtlichen und argumentativen Perspektiven stehen die Menschenrechte also den Religionen gegenüber.

Der erste Teil dieser Arbeit behandelt Definitionen von Religion und gibt einen Einblick, wie divers die Kritik an den Menschenrechten ausfallen kann. Wie kann man sich – bei dieser Diversität – einen solchen Kritiker vorstellen? Ist er Verteidiger eines absolutistischen Staates, der im Despotismus die Lösung für ein ruhiges Zusammenleben finden und das Recht des Stärkeren verteidigt? Handelt es sich um einen Misanthropen, dem das Wohlergehen der anderen egal ist? Handelt es sich um Denker, die das Individuum ohne Gruppe für nicht

überlebensfähig halten und die skeptisch dem Individualismus gegenüberstehen? Oder ist er Individualist, der sich in seiner Freiheit noch immer eingeschränkt fühlt? Fürchten oder wollen diese Kritiker Anarchie oder doch die Tyrannei? Teilen die Menschenrechtskritiker ein gemeinsames Menschenbild, und wie sieht dieses aus? Ist dieses Menschenbild das sie verbindende Merkmal, oder ist solches gar nicht vorhanden? Treffen sie sich nur zufällig in ihrer Skepsis gegenüber der Idee der Menschenrechte?

Die Auswahl der Kritiker erfolgte aufgrund folgender Kriterien:

Es handelt sich um Philosophen, die sowohl die Idee der Menschenrechte kritisieren als auch der Religion skeptisch gegenüberstehen. Dabei sollten sie in ihrer Argumentation gegen Menschenrechte und gegen Religion ähnlich vorgehen.

Die Einschränkung auf Philosophen ist darin begründet, dass ich den theoretischen Zugang suche und weder praktische Ansätze, ob und wie diese Menschenrechte überhaupt durchführbar sind, noch psychologische, inwiefern sich Menschenrechte und Religion auf das Wohlbefinden und die Entwicklung einzelner Gesellschaften auswirken, verfolge.

Die Einschränkung, dass ich mich auf Kritiker der Idee der Menschenrechte konzentriere, beruht darauf, dass die ideellen und die formellen Menschenrechte in ihrer Gültigkeit mit der Akzeptanz der Idee der Menschenrechte stehen und fallen. Diese Anforderung schließt eine Reihe von Kritikern aus, nämlich diejenigen, die die Menschenrechte lediglich in ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer Geschichtlichkeit beziehungsweise ihrer Eurozentriertheit überführen, aber auch jene, die inhaltlich minimale Anforderungen an die Menschenrechte stellen. Zum Beispiel ist bei Immanuel Kant das Recht auf Freiheit verstanden als „Unabhängigkeit von eines anderen nōthigender Willkür“⁶ das einzige Menschenrecht.

Diese drei Kriterien werden erfüllt von Jeremy Bentham, Karl Marx, Max Stirner und Friedrich Nietzsche, wobei diese Auswahl keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

Diese vier Philosophen unterscheiden sich sehr stark in ihrem Begriff von Mensch und daraus resultierend in ihrer Vorstellung, wie die Gesellschaft gestaltet ist. Ist das Individuum oder die Gesellschaft vorrangig? Wird ein friedliches Zusammenleben nur durch einen starken Souverän ermöglicht, oder ist dieser dafür völlig obsolet? Ist friedliches Zusammenleben überhaupt ein erstrebenswertes Ziel? Die vier decken ein Spektrum ab, das von einem starken

⁶ vgl. Kant 1945, S 43

Gesetzgeber im Dienste der Gesellschaft bis zur egoistischen Anarchie reicht. An der Schnittstelle dieser konträren Positionen steht die Ablehnung der Menschenrechte.

Diese stehen aber auch im „Kreuzfeuer“ zwischen den vier Positionen: weder unterstützen sie einen absoluten Herrschaftsanspruch noch verteidigen sie eine Auflösung des Menschen in der Gesellschaft, weder fördern sie die Heranbildung von herrschenden Eliten, noch die Anarchie. Die vier Philosophen bezüglich Gesellschaftsform und Herrschaftsform gegenübergestellt, scheinen die Menschenrechte die „Goldene Mitte“ darzustellen.

	Gemeinschaft	Individualismus
mit Führung	Bentham	Nietzsche
ohne Führung	Marx	Stirner

Menschenrechte

Die Frage, was Religion ist, würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Dennoch werde ich im zweiten Teil mithilfe der Durkheim'schen Arbeitshypothese einzelne Merkmale die jenen Strukturen eigen sind, die als Religion bezeichnet werden, heranziehen, um die Menschenrechte daraufhin zu untersuchen.

Ziel dieser Arbeit ist es aufzuzeigen, dass Religion und Menschenrechte nur scheinbar diametral gegenüberstehen, und dass, wenn Menschenrechte sich wirklich als neue Religion entpuppen, ihnen neben deren positiven Effekten auf die Gesellschaft ebenso deren Nachteile eigen sind.

3 RELIGION UND MENSCHENRECHTE IM 19. JAHRHUNDERT

3.1 Jeremy BENTHAM

Der Utilitarist Jeremy Bentham ist zeitlich der erste, der die ersten zwei der drei in dieser Arbeit gestellten Anforderungen erfüllt. Für ihn ist Religion ein Mittel, Menschen zu tyrannisieren und die Menschenrechte tut er als „Nonsens“ ab. Als weiteren Grund, ihn hier an erster Stelle zu setzen, ist seine unmittelbare Bezugnahme zur französischen Deklaration der Menschenrechte von 1789 beziehungsweise zur überarbeiteten Deklaration von 1791. Wie darf nun seine ablehnende Haltung verstanden werden?

Mensch

Der Mensch wird nach Bentham von Empfindungen des Vergnügens und des Schmerzes regiert. Aus ihnen entstehen unsere Ideen, Urteile und sämtliche Bestimmungen des Lebens⁷. Allen Menschen ist das Interesse gemein, die Lust und das Vergnügen zu fördern und den Schmerz zu vermeiden. Benthams Augenmerk liegt auf der Frage, wie kann dieses allgemeine Ziel im Rahmen der Gesellschaft und somit als Aufgabe der Gesetzgeber bewerkstelligt werden.

Der Engländer geht davon aus, dass man die Interessen, vor allem das oben angeführte „Innerste“ des Menschen, erforschen kann, indem die Empfindungen beobachtet werden und erhofft sich eine komplette Auflistung der Motive („Triebfedern“) des Willens.

Der Mensch ist in Benthams Augen eine „beseelte Maschine“⁸, und wenn erst die Funktionsweise gut genug bekannt ist und beeinflusst werden kann, dann kann durch den Input der Output bestimmt werden, um es in heute geläufigen technischen Ausdrücken zu formulieren. Die moralische Funktionsweise des Herzens hofft er betätigen zu können wie Hebel⁹, die menschlichen Handlungen möchte er ebenso zerlegen wie Metalle, um ihre Reinheit bezüglich moralischer Kriterien darzulegen.¹⁰ Als leitendes Prinzip der Psychologie setzt Bentham das „Assoziationsprinzip“¹¹, wonach Ideen weitere Ideen und ebenso die ausdrückende Sprache assoziativ erzeugen.

Benthams Ziel ist es, den deterministischen Zug des Geistes aufzuzeigen. Bertrand Russell veranschaulicht dieses Schema anhand des Pawlowschen Hundes: Jedes Mal, bevor

⁷ vgl. Bentham 1966 (*Principien der Gesetzgebung*), S 4

⁸ Dumont, in: Bentham 1966, S XXVIII

⁹ vgl. Bentham 1966, S 39

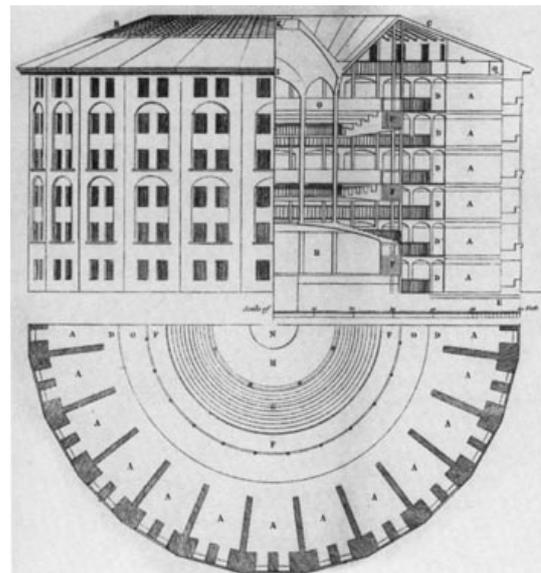
¹⁰ vgl. Bentham 1966, S 71

¹¹ hier folge ich den Ausführungen von Russell 2004, S 780 ff

das Versuchstier Futter erhält, ertönt eine Glocke. Nach mehreren Durchläufen bewirkt dieser Reiz die gleiche Wirkung (Speichelfluss) wie der Reiz des Futters selbst. Schematisch dargestellt: Reiz B löst eine Reaktion C aus. Tritt nun Reiz A gleichzeitig mit Reiz B auf, kann daraus folgen, dass Reaktion C auf Reiz A direkt erfolgt. Nach Bentham funktioniert dieses Prinzip ebenso mit Ideen, was ihn zur Hoffnung verleitete, Gesetze aufstellen zu können, der „die Menschen automatisch tugendhaft machen sollten.“¹²

Diese Idee fand ihre praktische Anwendung im „Panopticon“: ein rundes Gebäude, in dem der Überwachende in der Mitte unsichtbar für die Überwachten, die in Zellen an der Außenwand untergebracht sind, bleibt.

Jeweils ein Fenster zu beiden Seiten, fungierte die Zelle als Theater, in dem der Beobachtete nie weiß, ob er gerade das Objekt des Interesses des Beobachtenden darstellt und muss sich dadurch ständig den Regeln beugen. Für den Gefängnisbetrieb stellt sich diese Einzelhaft als äußerst kostengünstig dar. Als Bentham versuchte, seine zuerst nur als Gedankenexperiment gedachte Idee zu verwirklichen, trieb er sich selbst fast in den Ruin, da er Materialien für den Bau kaufte, aber trotz allen Lobbyings keine Zusage von der englischen Regierung bekam.



Benthams Skizze eines Panopticons

Utilitarismus

Ziel des Gesetzgebers ist das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl derartiger „beseelter Maschinen“, kurz: das „öffentliche Wohl“¹³. Das Prinzip, nach dem sich der Gesetzgebende ausschließlich richten soll, ist das „Prinzip der Nützlichkeit“. Auch wenn Jeremy Bentham gern als „Erfinder“ des Utilitarismus zitiert wird, so wurde diese philosophische Richtung schon von Francis Hutcheson (1694 – 1746) vertreten. Bentham selbst schrieb sie Joseph Priestley zu. Die beiden Grundbegriffe des Utilitarismus sind die des Glücks und der Nützlichkeit. Glück wird bei Jeremy Bentham als Anwesenheit von Freude/Lust/Vergnügen bei gleichzeitiger Abwesenheit von Leid/Unlust/Schmerz definiert. Nützlich ist alles, was der Förderung des Glückszustands dient. Für die Auffindung der Mittel

¹² Russell 2004, S 781

¹³ Bentham 1966, S 3

hierfür schlägt Bentham die „moralische Arithmetik“ vor, eine Berechnung von Lust- und Unlustgefühlen, die durch eine Handlung ausgelöst werden können. Die Utilitaristen setzen sich zum Ziel, durch empirische Herangehensweise ein Gesetzssystem aufzubauen, das dieses Prinzip am besten erfüllt. Dabei steht nicht das Individuum im Vordergrund, sondern die Gemeinschaft, deren Interesse die Summe aller Interessen der Mitglieder der Gemeinschaft ist. Der Gesetzgeber hat für ein ausgewogenes Verhältnis von privatem und öffentlichem Interesse zu sorgen. Denn jedes Gesetz ist in Benthams Augen selbst ein Übel, weil es den Einzelnen in seiner Freiheit einschränkt. Die Regierung muss also bei der Gesetzgebung zwischen zwei Übeln entscheiden: entweder finden weiterhin Handlungen statt, die als ein Übel bezeichnet werden können, oder eine Freiheit wird eingeschränkt, wobei darauf zu achten ist, dass das Übel, das durch das Gesetz verursacht wird, kleiner bleibt, als jenes, das durch das Gesetz verhindert wird.¹⁴

Begriffe wie „Gerecht, Ungerecht, Sittlich, Unsittlich, Gut, Schlecht“ - „Collectivbegriffe“¹⁵, die in sich diverse Lust- und Unlustempfindungen einschließen - sollen nach Bentham nur kollektiv gebraucht werden. Was nun der Einzelne tun soll, was richtig oder falsch ist, wird immer unter dem Prinzip der Nützlichkeit untersucht und definiert. Tugend und Laster gelten ihm als solche nur deshalb, weil erstere Lust hervorruft, zweiteres hingegen Unlust und Übel. Die meisten Menschen leben nach diesem Prinzip, ohne dass es ihnen bewusst wird. In der Theorie „[...] ist [es] unmöglich, die Richtigkeit des Prinzips argumentativ zu widerlegen.“¹⁶

Bentham erkennt noch zwei weitere Prinzipien, nach denen der Mensch sein Leben ausrichten kann. Jedoch lehnt er beide ab, weil sie dem Prinzip der Nützlichkeit widersprechen.

Als erstes führt er das Prinzip der Askese an, das der Nützlichkeit immer entgegengesetzt ist. Es wird von Moralisten und Religionsanhängern vertreten, die einerseits Hoffnung auf eine Welt mit mehr Freude, andererseits Furcht vor Strafe erzeugen. Beide Positionen sind nach Bentham abzulehnen, da das Prinzip der Askese einen Übeltäter nur aufgrund seiner Freude tadeln würde, wohingegen das Leid, das er angerichtet hat, in ihrem Sinne ist, nämlich das Glück mindert. Religiöse Askese geht gar so weit, Leid als erstrebenswert zu empfinden.

Ebenso lehnt er das Prinzip der Sympathie und Antipathie ab, da dies bedeuten würde, allein darin eine ausreichende Begründung für Handeln und Meinungen zu sehen und nach keiner weiteren Begründung zu suchen. Einige Systeme, die „richtig“ und „falsch“ definieren,

¹⁴ Bentham, („Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung“) in: Höffe 2003, S 67

¹⁵ Bentham 1966, S 5

¹⁶ Bentham, in: Höffe 2003, S 59

beziehen sich nicht auf empirisch zu eruiierende Maßstäbe der Empfindungen, sondern überzeugen rhetorisch. Sie beziehen sich auf „Verständnis“ (zu Benthams Zeit Dr. Price), auf „moralischen Sinn“ (F. Hutcheson), auf das „Vernunftgesetz“ oder auf das „Naturrecht“¹⁷:

„Sehr viele Leute reden ständig vom ‚Naturgesetz‘; anschließend geben sie uns ihre Meinung über Richtig und Falsch zum Besten, und diese Meinungen, so geben sie uns zu verstehen, sind ebenso viele Kapitel und Abschnitte des ‚Naturgesetzes‘.“¹⁸

Diese Systeme bergen die Gefahr des Despotismus. Werke dieser Denker können so einiges an Unheil anrichten, noch bevor deren Nichtigkeit erkannt wird. Vor allem in Hinblick auf die Strenge ihrer Vorschriften entstehen Irrtümer: entweder die Strafe fällt zu hart oder zu mild aus, so Bentham.

Im Gegensatz zu diesen zwei Prinzipien kann der Gesetzgeber mithilfe des Prinzips der Nützlichkeit die Mitglieder einer Gemeinschaft dazu bringen, das zu tun, was der Gesetzgeber als für die Gesellschaft nützlich erachtet. Diebstahl ist nicht im Interesse der Allgemeinheit. Der Dieb jedoch findet darin eine Nützlichkeit. Durch das Strafgesetz wird aber das mögliche Glück des schnellen Reichtums durch die Möglichkeit einer langjährigen Haftstrafe vergällt. Strafe soll Verbrechen nicht vergelten, sondern das Interesse daran minimieren, so Benthams Anspruch. Er war ein Gegner der Todesstrafe. Zu seiner Zeit ließen viele Richter die Delinquenten ungestraft davon kommen, da viele Verbrechen, auch geringfügige, mit dem Tod geahndet wurden. Bentham schlug weniger drastische Strafen vor, um die konsequente Durchführung der Gesetze zu gewährleisten

Bentham gibt ein „vollständiges“ Verzeichnis der einfachen, also nicht mehr zerlegbaren, und der zusammengesetzten (aus den einfachen) Lust- und Unlustempfindungen in seinem Werk *Über die Prinzipien der Gesetzgebung*¹⁹ an:

Zu den Lustempfindungen zählt er jene der Sinne, der Geschicklichkeit, der Freundschaft, des guten Rufes, der Macht, der Frömmigkeit, des Wohlwollens, des Übelwollens, des Intellekts, der Erinnerung, der Einbildungskraft, der Hoffnung, der Ideenassoziation und der Befreiung von Unlust. Zu den Unlustempfindungen gehören diejenigen der Entbehrung, der Sinne, der Ungeschicklichkeit, der Feindschaft, des schlechten Rufes, der Frömmigkeit, des Wohlwollens, des Übelwollens, der Erinnerung, der Einbildungskraft und der Furcht. Die Überschneidungen kommen daher, dass zum Beispiel eine schöne Erinnerung eine Lustempfindung auslösen kann, und eine traurige eine Unlustempfindung.

¹⁷ vgl. Benthams Fußnoten, in: Höffe 2003, S 68 ff

¹⁸ Bentham, in: Höffe 2003, S 69 (Fußnote, Punkt f)

¹⁹ vgl. Bentham 1966, S 30 ff.

Für diese Freude- und Leidempfindungen lassen sich vier Ursprünge festmachen: im Physischen, Politischen, Moralischen und Religiösem. Nach dieser Einteilung der Motive, die auf unseren Willen wirken, werden ebenso die Sanktionen eingeteilt. Bentham erläutert das am Beispiel eines niedergebrannten Hauses: Unachtsamkeit verursacht die Unlust der natürlichen Sanktion, Brandstiftung verursacht die Unlust der moralischen Sanktion, ein Richterspruch ist eine politische Sanktion, und wenn es ein Schicksalsschlag ist, dann gehört er zu den religiösen Sanktionen.²⁰ Der Utilitarist bezeichnet auch letztere als Sanktionen, da sie als Motive, die auf den Geist wirken, jedem Gesetz eine verbindende Kraft geben.²¹ Wie nun Freude und Leid aufgerechnet werden, davon gibt Bentham kein mathematisches Beispiel, wohl aber die Eigenschaften an, die mit in Betracht gezogen werden müssen: Intensität, Dauer, Gewissheit/Ungewissheit, Nähe/Ferne der Freude beziehungsweise des Leides; wenn für eine Gemeinschaft und nicht für ein Individuum betrachtet, kommen Folgenträchtigkeit/„Fruchtbarkeit“ sowie Reinheit und Anzahl der Betroffenen, die mit in Betracht gezogen werden, hinzu. Betrachtet man nun eine Handlung hinsichtlich ihrer Tendenz für die Gesellschaft genauer, dann beginne man, laut Rezept von Bentham, bei der am meisten betroffenen Person, untersuche die aus der Handlung direkt und indirekt resultierende Freuden und ebenso das Leiden, addiere und vergleiche die Summe: überwiegt die Freude für diese eine Person aus dieser bestimmten Handlung, ist die Tendenz derselben gut, überwiegt das Leid, dann schlecht. Dieses Muster wende man auf alle Betroffenen der Handlung an, addiere die Zahlen der guten und der schlechten Tendenz, und am Ergebnis erkennt man, ob diese nun eine gute oder eine schlechte ist. Um den Personenkreis der Betroffenen näher definieren zu können, unterteilt Bentham die Übel in drei Ordnungen: die erste Ordnung enthält diejenigen Personen, die unmittelbar vom Übel betroffen sind, und diejenigen, die dadurch indirekt getroffen werden (zum Beispiel kann ein Bestohler den Gläubigern die Schulden nicht bezahlen). Die zweite Ordnung inkludiert die Individuen, die durch den Schrecken und durch die Gefahr des Verbrechens eine Unlustempfindung erfahren. Die dritte Ordnung betrifft diejenigen, die durch die Verbrechen mutlos und inaktiv werden. Wenn zum Beispiel Diebstahl und Raub so weit um sich gegriffen haben, dass sich keiner mehr seiner Habe sicher sein kann, könnte das für den „muthlosen Landmann“ bedeuten, dass er „im Nichtstun den einzigen Trost seines Unglücks [sucht], der Fleiß sinkt mit der Hoffnung, und Unkraut wuchert auf den fruchtbarsten Feldern.“²² Bentham fordert diese

²⁰ vgl. Bentham 1966, S 39

²¹ vgl. Bentham, in Höffe 2003, S 69

²² Bentham 1966, S 73

„moralische Arithmetik“ nicht bei jedem richterlichen Fall und gesetzgebenden Akt ein, verteidigt sie aber als Garantie für deren Exaktheit.

An die „moralische Arithmetik“ und die zu beachtenden Gegebenheiten fügt Bentham noch eine Liste von Eigenschaften an, die die Lust- und Unlustempfindungen, die Sensibilität, bei der Ausführung von Gesetzen beeinflussen. Dazu zählen: Temperament beziehungsweise Charakter, Gesundheit, Kraft, körperliche Unvollkommenheiten, der Grad der Geistesaufklärung, die intellektuelle Fähigkeit, die Stärke der Seele, die Beharrlichkeit, die Richtung der Neigungen, der Begriff von Ehre und von Religion, Sympathien und Antipathien, Narrheit oder Geistesverwirrung und die Vermögensumstände. Daraus folgt, dass das Geschlecht, das Alter, der Stand, die Erziehung, die gewöhnliche Beschäftigung, das Klima, die „Race“, die Regierung und das religiöse Bekenntnis Einfluss auf die Sensibilität haben. Wie Gleichheit dann überhaupt gedacht werden kann, ist bei all diesen Nuancen schwierig.

Ursprung des Rechts

Recht und Moral waren für Bentham Gegenstand der rein empirischen Wissenschaft. Da er die Übel der Gesellschaft in einer schlechten Gesetzgebung sah, galt es ihm als oberstes Ziel, das schlimmste Leid, das einer Gesellschaft zustoßen kann, nämlich Anarchie, zu verhindern und er regt an, schon in Friedenszeiten für notwendige Reformen zu sorgen. Das Recht hat seinen Ursprung in den Gesetzen, so Bentham, und nicht in der Metaphysik. Dementsprechend verlässt er sich im Bezug auf ein friedliches Zusammenleben nicht auf einen transzendenten Gott, sondern auf die hiesige Macht der Gesetze. Ohne einen mit Gewissheit durchgeführten Strafvollzug ist für ihn die Sicherheit in Frage gestellt. Wenn die Sicherheit der Bürger wankt, dann auch das Bestehen ihrer Regierung. Die Durchführung der Gesetze muss nach Bentham konsequent sein, denn ihre Ohnmacht bedeutet ihre Nichtexistenz. „Gesetz“ in seinem ursprünglichen Sinn meint den Willen des Gesetzgebers, ebenso wie „Recht“ das Produkt des Gesetzes ist.²³ „Die wirklichen Gesetze geben dem wirklichen Rechten das Dasein“²⁴. Die Idee von Naturrecht beziehungsweise „Gesetzen der Natur“ haben biblischen Ursprung, in dem die Natur personifiziert wurde. Die Aufgabe des Rechtes ist, den Raum zu gewährleisten, damit Fähigkeiten und Vermögen der Menschen ausgeübt werden können. Dabei darf aber nicht die Fähigkeit mit dem Recht auf die Fähigkeit verwechselt werden, oder wie es Bentham ausdrückt: „Das Recht ist die Garantie, die

²³ Bentham 1966, S 113 und 116

²⁴ Bentham 1966, S 116

Fähigkeit der Gegenstand der Garantie.“²⁵ Im Fakt, dass sich der Strafvollzug gemildert hat, sieht Bentham das Fortschreiten der Zivilisation, in der durch Erfahrung und Klugheit die Auswirkungen des Übels eingeschränkt werden konnten.

Religion

Bentham nahm in vier Werken Stellung zur Religion, aber jeweils unter einem Pseudonym: als Autor von *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* wird nur „An Oxford Graduate“ angegeben, bei *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* nennt er sich Philip Beauchamp und für *Not Paul, but Jesus* wird Gamaliel Smith als Autor genannt. Diese Werke und das unter eigenem Namen veröffentlichte Pamphlet *Swear Not at All* erschienen alle in den Jahren 1817 bis 1823, fanden aber in der ersten Werksausgabe von John Bowring keine Berücksichtigung. Seine ersten religionskritischen Ansätze lassen sich bis zu seinem sechszehnten Lebensjahr zurückverfolgen. Bentham beabsichtigte nicht, Religionsphilosophie zu betreiben, und trachtete eben so wenig danach, bei einer Skizzierung der Einflüsse der Religion auf die Gesellschaft stehen zu bleiben, sondern wollte sie eliminiert sehen. Unser Wissen entstammt nach Bentham unseren Sinneseindrücken, und da das Übernatürliche unseren Wahrnehmungsbereich übersteigt, ist darüber keine Aussage möglich. Aus diesem Grund sollte die Theologie keinen Einfluss auf die Ethik und die Legislatur ausüben. Die Kirche und der Staat stützen sich gegenseitig nur, um ihre Macht aufrecht zu erhalten und die Massen zu unterdrücken. Seiner Ansicht nach kann sich Religion und der Glaube an ein Leben nach dem Tod nicht positiv auf die Balance von Glück und Leid auswirken. Für Bentham ist Religion nichts weiter als ein Set von Ritualen beziehungsweise eine soziale Sanktion, die sich auf der Angst vor dem Übernatürlichen aufbaut.²⁶

In seiner *Analysis* unterscheidet er zwischen natürlicher Religion und den Offenbarungsreligionen, um im Endeffekt herauszuarbeiten, dass alle Religionen eigentlich natürliche sind, und der einzige Unterschied in der Art und Weise der Ernennung des Klerus besteht. Für beide Formen von Religion gilt, dass ihr Ursprung in „Psychological confusions caused by the inability or incapacity to comprehend objective reality“²⁷ liegt. Die Idee der natürlichen Religion reduziert Bentham auf den Glauben an ein allmächtiges Wesen, das den Menschen Leid aber auch Freude zufügt. Diese Empfindungen unterzieht Bentham in diesem Werk einem utilitaristischen Test. Weder die Vorstellung von Himmel noch jene von der

²⁵ Bentham 1966, S 116

²⁶ vgl. Crimmins 1990, S 15

²⁷ Crimmins 1990, S 210

Hölle können als moralische Richtlinien verwendet werden. Ganz im Gegenteil verursachen sie Handlungsweisen, die nicht zum größtmöglichen Glück für die größtmögliche Zahl beitragen. Selbst auf den Einzelnen bezogen, kann die Angst vor Bestrafung im Jenseits größer sein, als die Hoffnung auf eine Belohnung. Die Angst vor Gottes Zorn kann den Menschen davon abhalten, sich jene Regeln anzueignen und sich daran zu halten, die allein die Erfahrung lehren kann. Religion verursacht Verwirrung und Unordnung in der Moral. Benthams Ziel in diesem Werk ist, jeglichen Glauben an ein wie auch immer gestaltetes Jenseits zu zerstören.

Ebenso möchte Bentham mit der Idee eines „guten Gottes“ aufräumen, indem er die Unmöglichkeit der Rückschlüsse auf einen ebensolchen aufzeigt. Vom Standpunkt ausgehend, dass Unbekanntes Angst macht, muss sich der Mensch auch vor seinem Nachleben ängstigen. Einzig Wissen kann uns vor dem Aberglauben schützen, dass jegliche unbekannte Zukunft mit Qualen und Leid einher kommt. In Benthams utilitaristischen Denken hat Leid mehr Kraft als Freude, woraus folgt, dass der Glaube an ein Leben nach dem Tod die Lebensqualität negativ beeinflusst. Selbst eine positive Vorstellung davon kann immer nur auf Imagination beruhen und niemals auf Erfahrung. Da aber diese fehlt, sieht Bentham nicht ein, warum Religion den kleinsten Einfluss auf das menschliche Verhalten haben sollte. Auch die Erfahrung, durch die auf Gott geschlossen wird, lässt seiner Ansicht nach eher auf ein tyrannisches Wesen schließen. Warum der Mensch dennoch das Gegenteil von ihm glaubt, sieht Bentham in der menschlichen Natur verankert:

„[...] towards those who have ‘the largest power of inflicting evil upon us, and who confers on us the most insignificant favours, that our encomiums are the warmest, our censure the most gentle and sparing’ (An. 25).“²⁸

Was Gott von menschlichen Despoten unterscheidet, ist nur die angenommene Machtgröße und die Hoffnung, dass er diese zur Rechenschaft ziehen kann. Von einem Despoten nimmt Bentham an, dass er erst nur dann zufrieden ist, wenn seine Untertanen keine Freude erfahren. In Analogie dazu folgert Bentham, dass die Askese die einzig mögliche Lebensform für den Glaubenden darstellt. Religiös beeinflusste Herrscher könnten ihre Untertanen für harmlose Handlungen bestrafen oder sie dafür heranziehen, ihre dominante Position zu festigen, indem sie die Mehrheit in die Irre führen und sie dadurch unterdrücken.²⁹

²⁸ Bentham, zit. von Crimmins 1990, S 219

²⁹ vgl. Leaflet zu Crimmins Buch: http://www.ucl.ac.uk/Bentham-Project/site_images/Leaflets/Religion%20Bentham%20DL%20Leaflet.pdf 06.01.2010 13:54

Bentham setzt in seinem Wertemaßstab die Wissenschaft und die Vernunft an oberste Stelle, deshalb übersieht er bei seiner Kritik an der Religion die Möglichkeit, dass ein religiöser Mensch in seinem Glauben völlig zufrieden und glücklich sein kann.

Einen Vorteil, den er im Glauben sieht, ist, dass dieser dort, wo die Justiz die Verbrechen noch nicht entdeckt hat, eine mögliche Wirkmächtigkeit an den Tag legt. Ansonsten führt Religion zu schlampigen Vorgehensweisen in der Wissenschaft, pervertiert den allgemeinen Geschmack für Gut und Schlecht, und ist „[...] a fundamental source of the disjunction between beliefs and experience, causing weaknesses and even insanity in the mind [...]“³⁰ Jeder Gesellschaft wird angeraten, sich von der Religion zu befreien.

Nachdem Bentham in der *Analysis* die Religion auf ihre Einflüsse auf die Gesellschaft und auf ihre Werte anhand der utilitaristischen Prinzipien untersucht und als ablehnungswürdig erkannt hat, beschäftigt er sich in *Not Paul, but Jesus* mit den Rollen dieser beiden Glaubensträger des Christentums. Seine eigentliche Meinung über den „Gottessohn“ hat er aber selbst in diesem Werk nicht veröffentlicht. In seinen Manuskripten war der historische Jesus ein politisch motivierter Agitator, der die Herrschaft über die Juden erlangen wollte. Erst als seine Bewegung zu scheitern drohte, entwickelte er die Idee eines göttlichen Königreichs, um seine wahren Absichten zu verschleiern: „When pressed, he claimed that he was only an orator or a moralist, a social reformer therefore, and not a revolutionary.“³¹ Bentham bezweifelt Jesu Göttlichkeit, seine moralischen Lehren empfindet er als unnütz. Die Sprache der religiösen Texte ist unklar und unpräzise, sie nimmt keine Rücksicht auf die durch Zeit und Raum bedingten Eigenheiten, noch gibt sie genaue Auskunft, in welchem Ausmaß und wie Strafen im Falle des Regelbruchs anzusetzen sind, geschweige denn, dass diese Regeln bekannt gemacht werden würden. Ganz im Gegenteil eignet sich Jesu Lehre hervorragend für einen Massenaufstand. Die Bergpredigt stellt für Bentham nur eine Aufforderung dar, sich seinem revolutionären Ziel anzuschließen.³² Utilitaristisch betrachtet, also die Konsequenzen und nicht die Absichten in Rechnung stellend, bleiben Jesu Lehren dennoch zu verachten, denn sein Ziel ist nur durch zerstörerische und blutige Mittel zu erreichen. Die Reden von Selbstlosigkeit und Güte eignen sich nur kurzfristig, um eine Gemeinschaft zu errichten. Für den Einzelnen, aber auch für die Gesellschaft, entfalten sie eine zerstörerische Wirkung, da die Individuen ihre Sicherheit aufgeben und nicht mehr auf die eigene Erhaltung achten würden.

³⁰ Crimmins 1990, S 221

³¹ Crimmins 1990, S 231

³² vgl. Crimmins 1990, S 231 ff

Da nach Bentham's Ansicht das Christentum wahrscheinlich nach Jesu Tod, so wie andere Sekten, wieder in jüdische Gemeinschaft eingegliedert worden wäre, untersucht er in *Not Paul, but Jesus* die Motivationen von Paul, dessen Arbeit in seinen Augen für den Erfolg dieser Religion verantwortlich ist. Paulus hat den Glaubensinhalt radikal verändert und gegen die Lehren der Apostel gepredigt. Crimmins sieht jedoch in dieser Arbeit Bentham's eine polemische Herangehensweise, mit der er Paulus und Jesus in der Absicht gegenüberstellt, die historischen Grundmauern des Christentums zu erschüttern. Er überführt Paulus als Betrüger mit der Argumentation, dass seine Berichte über Jesus nicht gänzlich mit denen der Apostel übereinstimmen, und dass er kaum auf dessen Lehren und Leben Bezug nimmt. Der Begriff des Antichristen in der Gestalt eines mächtigen Bösen entstammt Paul's Feder und stellt laut Bentham die Quelle für unzähliges menschliches Leiden dar. Könnte dieser Begriff ausgelöscht werden, könnte die Besorgnis der Mengen beruhigt werden. „The real Antichrist, according to Bentham, is Paul himself – ‘an Antichrist of flesh and blood (NP 372).’³³ Der Grund für die Konvertierung des ehemaligen Verfolgers der Christen ist im Geld zu finden. Er wusste um ihre finanzielle Situation (Bentham sieht die damalige Kirche als einladenden Bereich zum Geschäfttreiben an) und sucht die Macht über die Gemeinschaft und deren Reichtum zu erreichen. Sein großes Ziel war, laut Bentham, der Präsident eines christlichen Staates zu werden. Die Institutionalisierung des Glaubens ist Paul's Verdienst, nicht jener von Jesus, so Bentham, und durch diese Art der Regelung wird die Religion erst schädlich und erhält für Bentham die Bedeutung von „[...] deprecation, corruption, oppression, hypocrisis [...]“³⁴

Bentham's Absicht war, die Kirche zu diffamieren und ihr somit politisch den Wind aus den Segeln zu nehmen. Aus dieser Perspektive wird seine polemische und oberflächliche Betrachtungsweise der Religion verständlich. Er war weder Religionsphilosoph noch Schriftgelehrter und hatte insofern auch wenig Verständnis für die Symbolsprache.

Menschenrecht

“Anarchical Fallacies; Being an examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution”³⁵

Bentham hat die französische Ehrenstaatsbürgerschaft verliehen bekommen, doch sicherlich nicht aufgrund der hier skizzierten Kritik an den Menschenrechten. Er bezieht sich

³³ Crimmins 1990, S 237

³⁴ Bentham, zit. von Crimmins 1990, S 239

³⁵ Bentham 1995 (“Anarchical Fallacies; Being an examination of the Declarations of Rights issued during the French Revolution”), S 497 - 524

dabei auf mehrere Deklarationen beziehungsweise Gesetzesentwürfe, wobei ich die Kritik der französischen Deklaration der Menschenrechte von 1791 mit dem Titel „A critical examination of the Declaration of Rights“ heranziehen werde. Noch bevor Bentham jeden Artikel einzeln zerlegt, lässt er schon in der Einleitung an den Absichten und an der Entstehungsweise der Deklaration kein gutes Haar. Er kritisiert die Fülle des Textes, die damit verbundene Vermehrung von möglichen Trugschlüssen, vor allem bei einem Werk dieser Reichweite, die vielfältige Autorenschaft, die ein stringentes Werk aufgrund differierender Interessen verunmöglicht, und die Abstraktheit des Inhalts. Weiters ist diese Erklärung für ihn eine Waffe und ein Berechtigungsgrund für jede weitere Revolution. In England wäre die Frage gewesen, ob ein Entwurf wie dieser überhaupt in Gesetze umgewandelt worden wäre, doch anstatt seine Nützlichkeit zu überprüfen, behaupteten die Franzosen, er wäre für alle Menschen gültig. Bentham findet, das sei eine Anmaßung der Franzosen, vor allem den Engländern gegenüber, da letztere mehr vom Recht verstünden. Solch überstürzte Generalisierungen und Abstraktionen hätten das britische Parlament nicht passiert, so Bentham. Die so genannten Menschenrechte würden nur den selbstsüchtigen und unsozialen Leidenschaften der Menschen zuträglich sein, anstatt Rechte zu schaffen, die die Gesellschaft zusammenhalten. „Society is held together only by the sacrifice that men can be induced to make of the gratifications they demand: to obtain these sacrifices is the great difficulty, the great task of government.“³⁶ Bentham kritisiert neben dem Inhalt auch die Form, genauer gesagt die Formulierung der Deklaration. Die Wörter würden unpräzise verwendet werden, mit einer Vielfalt von Bedeutungen, oder mit Bedeutungsverschiebung, der Stil erinnere an eine orientalische Erzählung. Diese Ungenauigkeiten haben in einem gesetzlichen Text nichts verloren, denn „out of one foolish word may start a thousand daggers.“³⁷ Es gibt kaum einen Artikel, in dem Bentham nicht „Pandoras Büchse“ findet:

„Article I: Men [all men] are born and remain free, and equal in respect of rights. Social distinctions cannot be founded, but upon common utility.“³⁸

Der erste Satz ist für Bentham mit Fehlern gespickt, der zweite zweideutig. Für ihn ist kein Mensch frei geboren, denn jeder ist zumindest, dafür aber absolut, abhängig von seinen Eltern. Abgesehen von dieser Art von Abhängigkeit besteht noch das Problem der Sklaverei, die ebenso ein Beleg für die Falschheit des ersten Artikels ist. Bentham führt hier den Unterschied von gesetztem Recht und dem Naturgesetz an: Sklaven sind nach dem

³⁶ Bentham 1995, S 497

³⁷ Bentham 1995, S 497

³⁸ ich zitiere die Artikel der Deklaration von 1791 nach Bentham 1995, S 497 ff

Naturgesetz frei, dem gesetzten Recht nach – damals – nicht. Dieser Unterschied macht den zwischen einem guten Bürger und einem Anarchisten aus: der erste anerkennt die Existenz des Gesetzes und verlangt möglicherweise seine Aufhebung, der zweite leugnet die Gültigkeit des in Frage gestellten Gesetzes, ruft nach einem Aufstand und bevorzugt („fancy“) ein allgemein gültiges Gesetz, vor dem sich jeder Mensch zu beugen hat. Ebenso verübt Bentham Kritik an der Aussage, „All men are born equal in rights“³⁹. Die Rechte eines Sohns einer reichen Familie unterscheiden sich sehr wohl von den Rechten eines Sohnes aus armen Verhältnissen. Betreffend der gleich bleibenden Rechte („remain equal in rights“) führt Bentham den Fall von Meister und Lehrling als Gegenbeispiel an. Auch dürfte ein Idiot ebenso über andere regieren, wie man über ihn regiert, und ein Irrer dürfte ebenso Urteil sprechen. Weiters stellt er sich die Fragen, wie denn die Ehe und die Beziehung zwischen dem Herrn und seinem Diener verstanden werden sollen. Ist es besser, zu verhungern, als ungleich an Rechten zu sein? Benthams Konklusion für den ersten Satz dieses Artikels lautet wie folgt: „If it do not proscribe and exclude this inequality, it proscribes none: if it do not do this mischief, it does nothing.“⁴⁰

Der zweite Satz dieses Artikels hat für ihn mehrere Bedeutungen und je nach Auslegung widerspricht sich der Satz entweder selbst oder dem vorhergegangenen Satz. Entweder die sozialen Unterscheidungen respektieren nicht die Gleichheit, dann hätten sie nichts in der Deklaration verloren, oder sie respektieren die Gleichheit und man zieht die vorherigen Aussagen mit in Betracht, dann könnten diese Ungleichheiten gar nicht existieren. Auch das Wörtchen „can“ beherbergt Interpretationsprobleme: ist es gedacht als Möglichkeitsform oder als Wunsch? Sind oder sollen diese sozialen Unterscheidungen wirklich nirgends etabliert sein? Oder sollten Gesetze, die sie ermöglichen, abgeschafft beziehungsweise übergangen werden? In der dritten Interpretationsmöglichkeit sieht Bentham einen Angriff auf die Redefreiheit mit Mitteln des anarchischen Despotismus. „Can“ und „cannot“ sind Gift für die Gesetzgebung, weil man nicht weiß, worauf sie sich beziehen. Dieses kleine Wort und seine Verneinung verstecken derartige Konsequenzen, Bentham empfiehlt „ought“ und „ought not“. Dieses Manko kreidet er aber nicht nur der Deklaration der Menschenrechte an, sondern sieht es auch als Gefahr, wenn es gebunden ist an den Handlungsraum eines Souveräns: „These are the words that speak daggers.“⁴¹

³⁹ Bentham 1995, S 498

⁴⁰ Bentham 1995, S 499

⁴¹ Bentham 1995, S 500

„Article II. The end in view of every political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man. These rights are liberty, property, security and resistance to oppression.“⁴²

Dem ersten Satz konstatiert Bentham gleich noch mehr Konfusion und Unsinn. Denn erstens setzen sie Rechte vor der Errichtung einer Regierung voraus, „natürlich“ gilt dann als Gegensatz zu „legal“; zweitens können die natürlichen Rechte nicht von einer Regierung abgeschafft werden, da sie ja unveräußerlich sind, und drittens hört er aus diesem Satz die Theorie des Gesellschaftsvertrags heraus. Für den Utilitaristen gibt es so etwas wie das Naturrecht aber nicht, der Begriff ist rein bildlich, sobald wortwörtlich angewendet, führt er zu Unheil. Das Fehlen von Regierung bedeutet das Fehlen von Rechten, somit gibt es kein Eigentum, keine rechtliche Sicherheit und keine rechtliche Freiheit. Aufgrund des Wunsches nach Glück existiert ein Wunsch nach Recht(en)⁴³. Aber der Wunsch alleine macht noch kein Recht aus! Oder wie es Bentham plakativ ausspricht: Hunger ist kein Brot. Was nicht existiert, kann nicht zerstört werden und was nicht zerstört werden kann, braucht davor auch nicht geschützt werden. Fazit: „*Natural rights* is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, theoretical nonsense, - nonsense upon stilts.“⁴⁴ Naturrechte sind Unsinn auf Stelzen, jedoch unheilvoller Unsinn, denn man bekommt gleich eine Liste mitgeliefert, worin diese Rechte bestehen, und daran darf keine Regierung rütteln. „So much for terrorist language.“⁴⁵ Ein rechtes und angemessenes Recht ist nach Bentham eines, das für die Gesellschaft vorteilhaft ist, und ob eines erhalten oder abgeschafft werden soll, dazu muss es erst genau definiert werden. Begriffe wie Eigentum oder Freiheit sind dem Utilitaristen zu vage. Auch am Ausdruck „imprescriptible“ (unveräußerlich) stößt er sich, weil keine Angabe gemacht wurde, anhand welcher Zeichen man ein solches Recht erkennen könnte. Er sieht den Grund für diesen Artikel im Geist der Auflehnung gegen alle Regierungen, sei es nun gegen die gerade gestürzte französische, die anderer Nationen, oder gegen die aller Nationen, die es jemals geben wird. Sie alle werden Sklaven dieser Rechte werden, so Benthams Interpretation, da die damalige französische Regierung kein Vertrauen in ihre Nachfolger beziehungsweise in jegliche Bürger hatte. Sie erhob sich zum Herrscher und Bestimmer über alle anderen, als Schutzherren sah sie nicht Gott sondern die Natur. Der Gesellschaftsvertrag ist in seinen Augen reine Fiktion, denn die Gesellschaft wurde nach und nach durch Gewohnheit etabliert. Nicht der Vertrag macht die Regierung, sondern die Regierung den

⁴² Bentham 1995, S 500

⁴³ “In propotion to the want of happiness resulting from the want of rights, a reason exists for wishing that there were such things as rights.” Bentham 1995, S 501

⁴⁴ Bentham 1995, S 501

⁴⁵ Bentham 1995, S 501

Vertrag. Bentham fragt sich, was die Menschenrechtler daran stört, wenn Regierungen sich graduell entwickelten. Er empfindet solcherart entstandene Regierungen nicht weniger förderlich, wichtig ist ihm, dass sie nicht ihr Ziel aus den Augen verlieren, nämlich dass die Bürger glücklich sein können.

Am zweiten Satz dieses Artikels findet er das Ausmaß der Forderungen beachtenswert: einerseits unbegrenzte Freiheit, zu tun und lassen was man möchte, ebenso gültig für das Eigentum; andererseits unbegrenzte Sicherheit, wenigstens für seine Freiheit, für sein Eigentum und seine Person, kurz das Recht auf unbegrenzten Widerstand gegen jegliche Unterdrückung. Wenn jeder Mensch nun Recht auf alles hat, folgt für Bentham daraus, dass niemand irgendein Recht hat. Doch auch wenn man diesen Satz als wahr annimmt, dann folgt daraus, dass die Regierung jedem Menschen sein eigenes Recht geben muss, andernfalls würde dieser Artikel auf nichts hinaus laufen.⁴⁶ Bezüglich der unbegrenzten Freiheit findet er in einem der nächsten Artikel eine Begrenzung, die er nicht als Präzisierung gelten lässt, sondern als Widerspruch zu der Forderung des zweiten Artikels der Menschenrechte. Jegliche Einschränkung dieser Freiheiten entspricht nicht dem Zweck und der Absicht der Erklärung. Jede durch ein - positives - Gesetz hervorgerufene Freiheitseinschränkung ist dadurch ausgeschlossen. Naturrechte sind gegen das Gesetz selbst, sie fesseln die Legislatoren. Um ihre Inkonsistenz untereinander aber auch mit jeglicher Regierung aufzuzeigen, geht Bentham die vier Grundbegriffe einzeln durch:

Die Freiheit gilt als unveräußerlich, niemand kann sie einem wegnehmen. Dabei wird aber übersehen, dass jedes Recht auf Kosten der Freiheit gemacht wird: „No right without a correspondent obligation.“⁴⁷ Freiheit im Gegensatz zum Zwang eines Gesetzes kann eben durch die Aufhebung eben jenes Gesetzes erreicht werden. Doch die Freiheit eines Individuums gegenüber dem anderen kann nur in dem Verhältnis gegeben werden, als sie dem anderen genommen wird. Zwingende Gesetze, somit alle außer den konstitutionellen, heben die Freiheit auf, auch diejenigen, die Freiheiten fördern sollen („laws creative of liberty“). Daraus folgt, dass sie unvereinbar sind mit den unveräußerlichen Naturrechten.

Eigentumsrecht erkennt Bentham an, doch es stellt sich die Frage, auf welche Objekte es sich bezieht. Ohne Spezifizierung hat kein Rechtsanspruch Wirkung, auch wenn er mit noch so viel Festlichkeit vorgebracht wird. Wenn es kein spezifisches Objekt in dem Verhältnis gibt, zu dem meine Eigentumsrechte etabliert wurden, dann muss ich mir das, was ich will, nehmen – auch ohne Rechte – oder hungern. Somit hat jeder ein Recht auf alles, also

⁴⁶ “and hence the necessity of human government and human laws, to give to every man his own right, without which no right whatsoever would amount to anything.” Bentham 1995, S 502

⁴⁷ Bentham 1995, S 503

wiederum niemand ein Recht auf irgendetwas. Daraus folgt, dass dieses Recht auf Eigentum die Aufhebung desselben bewirkt, kombiniert mit der Forderung, unveräußerlich zu sein. Wenn sich dieses Recht auf mein bereits bestehendes Eigentum bezieht, und mir nichts genommen werden darf, dann bedeutet das, dass alle Steuern und Geldstrafen ungültig, und sich dagegen wehrende Aufstände völlig legitim sind.

Das Menschenrecht auf Sicherheit ist zuständig für das Recht auf Freiheit und auf Eigentum. Zusätzlich ist damit auch die persönliche Unversehrtheit gemeint. Nun stellt sich Bentham die offen bleibende Frage, welche Bedeutung dieses Recht auf Sicherheit für Verbrecher hat, die eine Körperstrafe verhängt bekommen haben, oder für Soldaten, die gegen ausländische Feinde kämpfen, und ob dieses Recht auf alle Gesetze zu beziehen ist, die, um ein Land vor Seuchen zu schützen, die Exekution von verdächtigen Personen, die bestimmte Grenzen nicht einhalten, autorisieren.⁴⁸

Das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung löst bei Bentham weiteres Befremden aus. Wenn unter „Unterdrückung“ verstanden wird, Macht auf jemanden auszuüben, die dieser als unangebracht verurteilt, ein Zustand, den die vorher angeführten Rechte ohnehin verhindern müssten, warum wird dieses überhaupt als Recht deklariert? Bentham interpretiert es so, dass während die ersten drei den Legislatoren die Hände fesseln, dieses den Widerstand gegen die Gesetzesgeber und –hüter verteidigt, damit jeder, der sich falsch behandelt fühlt, sich wehren kann. Bentham drückt das sehr drastisch aus:

„If a constable call upon you to serve in the militia, shoot the constable and not the enemy; [...] If a judge sentence you to be imprisoned or put to death, have a dagger ready, and take a stroke first at the judge.“⁴⁹

“Article III: The principle of every sovereignty [government] resides essentially in the nation. No body of men – no single individual – can exercise any authority which does not expressly issue from thence.“⁵⁰

Der erste Satz ist vollkommen wahr, harmlos und absolut nicht instruktiv. Regieren und Gehorchen gehen Hand in Hand, das gilt für eine Demokratie ebenso wie für eine absolutistische Monarchie. Die Harmlosigkeit entpuppt sich als Täuschung, wenn der zweite Satz mit in Betracht gezogen wird. Hier findet sich wieder das vieldeutige „can“. Bentham interpretiert es so, dass jedes Gesetz einer Autorität, die nicht ausdrücklich von der Nation

⁴⁸ “all laws which, to preserve the country from pestilence, authorize the immediate execution of a suspected person, in the event of his transgressing certain bounds” Bentham 1995, S 504

⁴⁹ Bentham 1995, S 504

⁵⁰ Bentham 1995, S 504

ausgeht, nichtig ist, ihm gegenüber also Widerstand geleistet werden darf. Die Definition, wie diese Autorität zustande kommt, ist problematisch, denn dieses „*expressément – in an express way of manner*“⁵¹ („ausdrücklich“) meint nichts anderes, als dass allgemeine Wahlen dafür von Nöten sind. Folglich, so Bentham, sind alle Rechtshandlungen jeglicher Regierung in Europa nichtig (wenigstens galt das für seine Zeit), ausgenommen in ein paar Schweizer Kantone. Auch Frankreich selbst dürfte mit diesem Artikel seine Probleme bekommen, denn die Autorität muss von der ganzen Nation legitimiert werden, also auch von Frauen und Kindern.

“Article IV: Liberty consists in being able to do that which is not hurtful to another, and therefore the exercise of the natural rights of each man has no other bounds than those which insure to the other members of the society the enjoyment of the same rights. These bounds cannot be determined but by the law.”⁵²

Was? nur darin? – so Benthams Reaktion auf die Bestimmung der Freiheit im vierten Artikel. Er wundert sich, dass der Einzelne selbst entscheiden kann, ob das, was er tut, dem Naturrecht entspricht, indem er einfach auf die Konsequenzen achtet. Des Weiteren verunmöglicht der erste Satz dieses Artikels neuerlich die Körperstrafe und widerspricht dem folgenden Satz, nach dem die Freiheit ihre Grenzen gerade von den positiven Gesetzen bekommt. Solche Widersprüche entstehen durch die Verwirrung zwischen dem, was ist, und dem, das empfunden wird als das was sein soll. Vor allem, so Bentham, sollten Gesetze nicht von einer gelegentlichen und eigenmächtigen Deklaration irgendeines Individuums kommen. Dieser Artikel beraubt jede Regierung der Macht der Unterdrückung, zum Beispiel durch Bestrafung, und entzieht ihr jegliche Möglichkeit, den Schutz für Mann, Frau oder Kind zu gewährleisten, „against his or her own weakness, ignorance, or imprudence [...]“⁵³

“Article V : The law has no right to forbid any other actions than such as are hurtful to society. Whatever is not forbidden by the law, cannot be hindered; nor can any individual be compelled to do that which the law does not command.”⁵⁴

Der erste Satz ist aufrührerisch, denn wenn das Gesetz nicht verbieten darf, dann ist es null und nichtig. Eine Regierung, die diesen Anspruch erfüllt, wird es nie geben. Der zweite Satz vernichtet für immer jegliche Befehlsgewalt, sei es im Haushalt, bei der Polizei, in der Justiz oder im Militär. Der Vater kann, so Benthams Beispiel, seiner Tochter nicht verbieten,

⁵¹ Bentham 1995, S 505

⁵² Bentham 1995, S 505

⁵³ Bentham 1995, S 506

⁵⁴ Bentham 1995, S 506

zu dem Teich zu gehen, wo die Männer baden, da dies ja in keinem Gesetz steht. Jegliche andere Ordnung neben der staatlichen Regierung würde somit ineffizient werden.

“Article VI : The law is the expression of the general will. Every citizen has the right of concurring in person, or by his representatives, in the formation of it : it ought to be the same for all, whether it protect, or whether it punish. All the citizens being equal in its eyes, are equally admissible to all dignities, public places and employments, according to their capacity, and without any other distinction than that of their virtues and their talents”⁵⁵

Dieser Artikel ist laut Bentham ein “hodge-podge”⁵⁶, ein Eintopf, mit einer Menge von Aussagen, in der die Unterscheidung zwischen den diversen Formen von Recht (Zivil-, Verfassung-, Strafrecht) nicht beachtet wird. Nicht nachvollziehbar ist für ihn, dass das Gesetz der Ausdruck des allgemeinen Willens sei, da der größere Teil der Leute niemals einen eigenen Willen hatte beziehungsweise haben wird. Einverstanden ist er mit der Aussage, dass kein Mensch in einem „vogelfreien“ Rechtszustand gelassen werden sollte. Bezüglich der gleichen Bestrafung für alle gibt Bentham zu bedenken, dass, auch wenn es das gleiche Ausmaß an Strafe ist, daraus noch nicht folgt, dass es die gleiche Bestrafung ist: für den einen können fünf Peitschenhiebe schlimmer sein als für den anderen fünfzig. Für den letzten Satz stellt er fest, dass er wahrscheinlich der einzige in der Deklaration ist, gegen den man keine ernsthaften Einwände formulieren muss.

„Article VII : No one can be accused, arrested or detained, but in the cases determined by the law, and according to the forms prescribed by the law. Those who solicit, issue, execute, or cause to be executed, arbitrary orders, ought to be punished; but every citizen, summoned or arrested in virtue of the law, ought to obey that instant: he renders himself culpable by resistance.”⁵⁷

Schon wieder “can” statt “ought”, doch wenigstens wird die Macht des Gesetzes hier anerkannt. Trotzdem bleibt der erste Satz unwirksam, wenn er im Zusammenhang mit der Absicht der Deklaration gelesen wird. Der dritte Satz weist zum ersten Mal in diesem Papier auf die Pflichten der Menschen hin, was Bentham sehr begrüßt: „The things that people stand most in need for being reminded of, are, one would think, their duties: - for their rights, whatever they may be, they are apt enough to attend to of themselves.”⁵⁸ Dennoch bleibt diese Forderung unwirksam, wird sie doch durch den Artikel II ausgehebelt.

⁵⁵ Bentham 1995, S 507

⁵⁶ Bentham 1995, S 507

⁵⁷ Bentham 1995, S 509 und 510

⁵⁸ Bentham 1995, S 511

„Article VIII : The law ought not to establish any other punishments than such as are strictly and evidently necessary; and no one can be punished but in virtue of a law established and promulgated before the commission of the offence, and applied in a legal manner.“⁵⁹

Hier wird nur eine Anleitung gegeben, wie Gesetze gemacht werden sollten. Ganz im Sinne Benthams ist, dass damit die Todesstrafe als Bestrafung ausgeschlossen wird. Einen Katalog mit Anforderungen an Gesetze geben die Deklarierenden nicht an. Als reines Memento ist dieser Artikel sehr gut, doch ist und bleibt er verwirrend, da er voraussetzt, dass man die strikte Notwendigkeit bestimmter Gesetze evident machen könne, während Bentham von der Unmöglichkeit eines solchen Kataloges ausgeht. Er weist bezüglich des zweiten Satzes darauf hin, dass es Gesetze gibt, deren Folgen unbeabsichtigt zu Strafen werden können (zum Beispiel die Verbannung aus Vorsichtsgründen) und kritisiert, dass eben solche Fälle in dieser Formulierung übersehen werden.

„Article IX : Every individual being presumed innocent until he have been declared guilty, - if it be judged necessary to arrest him, every act of rigour which is not necessary to the making sure of his person, ought to be severely inhibited by the law.“⁶⁰

Wiederum eine Instruktion, die harmlos ist und besser formuliert sein könnte, so Bentham Die Unschuldsvermutung ist für ihn widersinnig: warum sollte jemand unschuldig sein, wenn man ihn anklagt, wie sollte dann seine Inhaftierung erklärt werden?

„Article X : No one ought to be molested [meaning, probably, by government] for his opinions, even in matters of religion, provided that the manifestation of them does not disturb [better expressed perhaps by saying, except in as far as the manifestation of them disturb, or rather tends to disturb and of] the public order established by the law.“⁶¹

Der Ausdruck „disturb the public order“ würde, ganz entgegen der Absicht der Deklaration, das Religionsverbot von Louis XIV schützen, da es ja die öffentliche Ordnung bewahrt. Ein weiterer wertloser Artikel, so Bentham, obwohl dieser wenigstens gute Absichten hat.

„Article XI : The free examination of thoughts and opinions is one of the most precious rights of man: every citizen may therefore speak, write, and print freely, provided always that he shall be answerable for the abuse of that liberty in the cases determined by the law.“⁶²

⁵⁹ Bentham 1995, S 511

⁶⁰ Bentham 1995, S 513

⁶¹ Bentham 1995, S 513, Text in Klammer von Bentham

⁶² Bentham 1995, S 515

Das Recht auf freie Rede ist Teil derjenigen Freiheit, die eine der vier Grundrechte darstellt. Die Einschränkung am Schluss des Artikels erkennt Bentham als der Absicht der Deklaration entgegen stehend. Er hält es für sinnvoller, solchen Verleumdungen durch Prävention Einhalt zu gebieten, und nicht erst den angerichteten Schaden zu bestrafen. Auf alle Fälle empfindet er es als eine Gradwanderung eines jeden Legislators, die Grenze für den Missbrauch der Freiheit zwischen den Schützern der Reputation und den Götzendiener der Freiheit zu finden.⁶³

„Article XII : The guarantee of the rights of the man and of the citizen necessitates a public force: this force is therefore instituted for the advantage of all, and not for the particular utility [advantage] of those to whom it is intrusted.“⁶⁴

In dieser Formulierung ist der Artikel laut Bentham „mere effusion of imbecility“⁶⁵. Umformuliert ist es ein Gemeinplatz und ein uninteressantes Memento. Bentham behauptet, die Verfasser der Deklaration unterstellen den bisherigen Herrschern bei der Errichtung der öffentlichen Gewalt („public force“) reines Eigeninteresse. Weiters erkennen sie bei einer Deklaration nicht den Unterschied zwischen dem, was sie glauben, dass der Status quo sei, und dem, was ihrer Meinung nach sein soll. So gesehen kann gegen die beiden Prämissen in diesem Artikel kein Einwand erhoben werden, doch, so Bentham, gehört die Schlussfolgerung entfernt.

„Article XIII : For the maintenance of the public force, and for the expenses of administration, a common contribution is indispensable : it ought to be equally divided among all the citizens in proportion to their faculties.“⁶⁶

Wenn damit gemeint ist, dass nur mit öffentlichen Geldern die Individuen der public force unterstützt werden könnte, dann führt Bentham als Gegenbeispiel aus dem Feudalsystem die Privaten an, die für den Schutz der öffentlichen Sicherheit selbst aufgekommen sind. Bezüglich der Administration hat Bentham seine Zweifel: gibt es tatsächlich eine wirklich notwendige Administration? Welche wäre das? Es scheint, dass „[...] one of these sacred and inviolable and imprescriptible rights of a man consists in the obligation of contributing to an unknown mass of expense employed upon objects not ascertained.“⁶⁷ Aus Art. I und II schließt Bentham, dass das Eigentum der Nation aufgeteilt ist beziehungsweise in gleich große Proportionen aufgeteilt gehört. Doch wenn das der Fall wäre, wozu braucht es diesen

⁶³ „idolators of liberty“, Bentham 1995, S 516

⁶⁴ Bentham 1995, S 516, Text in Klammer von Bentham

⁶⁵ Bentham 1995, S 516

⁶⁶ Bentham 1995, S 517

⁶⁷ Bentham 1995, S 517

zusätzlichen Artikel? Wenn es nicht zutrifft, dann sind „equal contributions“ nicht „equal“ in Beziehung der Einzelnen zueinander: zehn Pfund sind im Verhältnis zu 100 nicht dasselbe wie im Verhältnis zu 200 Pfund. Auch das Wort „faculties“ bereitet Bentham Probleme, es hätte definiert werden müssen, und dabei wäre doch nur eines herausgekommen: Tyrannei. Die einzige Besteuerung, die die Freiheit nicht beschränkt, ist nach Bentham die auf Konsum, doch ausgerechnet diese Möglichkeit ist bei den Franzosen ausgemerzt worden.

„Article XIV: All the citizens have the right to ascertain by themselves, or by their representatives, the necessity of the public contribution – to give their free consent to it – to follow up the application of it, and to determine the quantity of it, the objects on which it shall be levied, the mode of levying it and getting it in, and the duration of it”.⁶⁸

Falls dieser Artikel von einem Staatsfeind konzipiert wurde, um den öffentlichen Ablauf von Geschäften zu stören, hätte er es nicht kunstvoller formulieren können, so Bentham. Ist der Verfasser ein Staatsfreund, nichts Dümmeres und Kindischeres hätte ausgedacht werden können. Erstens: werden damit alle Bürger gemeinsam oder jeder einzeln angesprochen? Brauche ich, um eine derartige Kontrolle durchführen zu können, die anderen? Das wird schon im Art. VI abgehandelt. Im ersteren Fall wird sich – auf längere Sicht – das Recht des Stärkeren in der Frage durchsetzen, wer als erster Anrecht auf die Durchsicht der Unterlagen hat. Eine so geregelte Kontrolle der Regierung würde zur Auflösung derselben führen.

„Article XV : Society has a right to demand from every agent of the public, an account of his administration“⁶⁹

Hier taucht dasselbe Problem wie im vorhergehenden Artikel auf: Wer kann diesen Bericht an- und einfordern, und wie? Eine andere Interpretationsmöglichkeit wäre die des Memento an die Verantwortlichen, ihre Mitarbeiter gut zu kontrollieren, aber was würde so ein Gemeinplatz in einer Rechtsdeklaration zu suchen haben? Also entweder interpretiert man ihn als geistlosen Rat, oder, wenn Legislatoren Objekte von Exekutoren werden, als ein Gesetz „all sheer poison.“⁷⁰

„Article XVI : Every society in which the warranty of rights is not assured, [“la garantie des droits n’est pas assurée,”] nor the separation of powers determined, has no constitution.”⁷¹

Bentham schließt aus diesem Artikel, dass es nur ein Land gibt, in dem eine deklarierte Verfassung existiert, nämlich Frankreich. Was sie wirklich damit unterstellen wollen, ist die

⁶⁸ Bentham 1995, S 518

⁶⁹ Bentham 1995, S 519

⁷⁰ Bentham 1995, S 520

⁷¹ Bentham 1995, S 520 Text in Klammer von Bentham

Notwendigkeit einer solchen Deklaration am Anfang und als Einführung zu den Gesetzessammlungen. Betreffend Gewaltenteilung hält sich Bentham lieber an eine ältere Idee: „a house divided against itself cannot stand.“⁷² Das Wort „constitution“ weist etymologisch betrachtet auf etwas bereits Bestehendes, Beständiges hin, doch was, wenn das genaue Gegenteil der Fall wäre, fragt Bentham rhetorisch. Dann wäre Frankreich das einzige Land ohne Konstitution.

„Article XVII : Property being an inviolable and sacred right, no one can be deprived of it, unless it be when public necessity, legally established, evidently requires it [i.e. the sacrifice of it,] and under the condition of a just and previous indemnity.“⁷³

Benthams Urteil zu diesem Artikel: entweder ist er Unsinn oder widersprüchlich zu den vorhergehenden, vor allem zu Art. II. Dennoch gehört und kann seiner Meinung nach das hier angesprochene Thema geklärt werden. Er weist auf individuell unterschiedliche Wertungen von Zuneigung („values of affection“) hin und auf die aufwendige Arbeit, die entsteht, wenn man die Gefühle des einen mit den Gefühlen des anderen vergleicht und Vorschriften nach ihren Konsequenzen beurteilt. Bezüglich der Notwendigkeit bezweifelt er, dass im Sinne der Menschenrechtler irgendein technischer Fortschritt, zum Beispiel bei Verkehrsangelegenheiten, diesen Anspruch erfüllt.

„Conclusion“⁷⁴

Jeremy Bentham vergleicht Rechtswissenschaft mit Chemie, einem Bereich, in dem vor allem die Franzosen Großes geleistet haben, und hebt die Eigenschaften jener Individuen hervor, die diese Errungenschaften hervorbringen konnten: wenige Männer, liberal gebildet, sich auf ihre Arbeit konzentrierend, kein Platz für Leidenschaften. Gerade diese Charakteristika wurden für die Abfassung der Menschenrechte nicht erfüllt. Aber selbst wenn diese Bedingungen erfüllt wären, greift Bentham den Entwurf, die Idee selbst, an: „from this declaration of rights, learn what all other declarations of rights – of rights asserted as against government in general, must ever be – the rights of anarchy – the order of chaos.“⁷⁵ Eigentlich hätten die Menschenrechte ihren Beginn in England haben müssen, denn die englische Sprache ist präziser als die französische. Es wäre nicht zu einer willentlichen Vermischung von „Recht haben“ („to have rights“) und „recht sein“ („to be right“) - synonym

⁷² Bentham 1995, S 520

⁷³ Bentham 1995, S 521, Text in Klammer von Bentham

⁷⁴ Bentham 1995, S 521

⁷⁵ Bentham 1995, S 522

mit wünschenswert sein – gekommen, so Bentham. Das Bewusstsein von der Nichtigkeit der Menschenrechte ist von größter Wichtigkeit für die Engländer. Shakespeare hat sich ihrer bedient, aber in seinen Werken waren sie es, „present[ing] a cloak for every conspiracy – they hold out a mask for every crime;“⁷⁶ In dieser Hinsicht meint Bentham also, dass die Menschenrechte eigentlich von den Engländern aufgebracht wurden, doch nur für den Schrank des Theaters, dort haben sie sie auch belassen. Die Franzosen hingegen verwandeln den Senat in eine Bühne. Sein Fazit:

„The mask is now taken off, and the anarchist may be known by the language he uses“⁷⁷

Doch seine Kritik an Grundbestimmungen der Menschenrechte wandelte sich im Laufe der Zeit.

Zum einen im Bezug auf den Begriff der „Gleichheit“. Im Zivilrecht sind ihm vier Ziele wichtig: Existenzmöglichkeit, Überschuss, Sicherheit und Gleichheit.⁷⁸ Vor allem im letzten Punkt stimmt er mit den Menschenrechten überein, und sein Begriff der Gleichheit, eine unumgängliche Voraussetzung um seine moralische Arithmetik überhaupt durchführen zu können, radikalisierte sich mit den Jahren. Im Erbrecht forderte er die gleichmäßige Aufteilung des Erbguts auf die Kinder, die Testierfreiheit lehnte er ab. In seinen späteren Werken lässt ihn die Verteidigung der Gleichheit zu einem Kritiker der Aristokratie und Monarchien werden.

Zum anderen lässt sich auch im Werk *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, erstmals 1789 publiziert, seine spätere verteidigende Haltung gegenüber den Demokratie nicht einmal erahnen: Keine bestimmte Regierungsform hat unbedingten Vorrang vor allen anderen. Nach Bentham ist diejenige die beste, an die sich das jeweilige Volk schon gewöhnt hat. Wenn es das Nützlichkeitsprinzip erfüllt, kann in seinen Augen eine Regierungsform, die kein Mitbestimmungsrecht für die Subjekte einräumt, besser sein als eine Demokratie mit unzureichenden Gesetzen. Die Regierungsform ist für Bentham nur ein Mittel zum Zweck. Die Ursache für Leid sieht er in schlechter Gesetzgebung; eine Verbesserung einer für die Menschen ungünstigen Lebenssituation ist nicht durch Aufruhr und Staatsreform herbeizuführen, sondern – am besten in friedlichen Zeiten – durch die Überlegung, welche gesetzliche Bestimmungen dieses Leid verursachen oder begünstigen, und mit einer daraus resultierenden Gesetzesänderung. Den Verteidigern der Demokratie unterstellt Bentham, dass sie nur dort Sklaven sehen – und auch verachten – wo Bürger ihrem

⁷⁶ Bentham 1995, S 524

⁷⁷ Bentham 1995, S 524

⁷⁸ vgl. Russell 2004, S 782

Prinzip der politischen Freiheit nicht folgen, und dass sie deren mögliches Glück nicht in Betracht ziehen, sondern sie lieber in einen Bürgerkrieg hetzen, nur damit jeder an diesem – in seinen Augen vermeintlichen – Glück der politischen Teilnahme teilhaben kann. Er mokiert sich ebenso über Jean-Jacques Rousseaus Bestimmung von Gesetz als „Ausdruck des allgemeinen Willens“⁷⁹, aus der folgt, dass es nirgends ein Gesetz gibt, wo es nicht durch die Demokratie zustande gekommen ist, mit dem Resultat, dass sämtliche Gesetze in Ländern mit anderen Regierungsformen hinfällig sind. Rousseau hebt damit alle gültigen Gesetze auf, die sich nicht in einer Demokratie gebildet haben. Die Gewaltenteilung in England begrüßt Bentham, doch nicht, weil dadurch der König, das Oberhaus und das Unterhaus völlig unabhängig ihren Anliegen nach gehen könnten, sondern weil sie eben noch immer miteinander verbunden sind und in dieser Abhängigkeit erst die Einigkeit hervorbringen, die für den – wenn auch nicht reibungslosen, so doch funktionierenden – Ablauf vonnöten ist. Wären sie unabhängig, würden sie zum Teil gewalttätige Maßnahmen ergreifen müssen, und man würde „zur reinen Democratie d. h. zur Anarchie gelangen.“⁸⁰ Aus dieser Aussage lässt sich erkennen, dass Bentham auch in der Demokratie Gefahren gesehen hat für die reibungslose Anwendung des Nützlichkeitsprinzips. Die Volksrepräsentation sollte ihrem Sinne nach erstens allen das Stimmrecht erteilen und zweitens die Repräsentanten oft auswechseln. Um sie auf ihre Nützlichkeit untersuchen zu können, muss man ihre Wirkung unter die Lupe nehmen. Die Anforderung an Nützlichkeit wird jedoch durch die Anforderung an Wirkung unterminiert. Denn wählen dürfen nach Benthams Ansicht nur diejenigen, die selbst in der gesetzgebenden Versammlung mitwirken dürfen, aufgrund des Vertrauens des Volkes.⁸¹ Er führt hier keine Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Wahlrecht ein. Nur derjenige darf wählen, der selbst aufgrund seiner Fähigkeiten und Tugenden für den Posten in Frage käme. Die zwei zu erfüllenden Ansprüche lauten „politische Unbestechbarkeit“ und „nothwendige Geistesbildung“. Ersteres spricht er denjenigen ab, die einer Versuchung nachgeben würden, nämlich solchen ohne festen Wohnsitz und solchen, die gewisse Gesetze schon gebrochen haben. Zweiteres fehlt Frauen, Kindern, Minderjährigen und Menschen, die aufgrund ihrer finanziellen Lage „der ersten Elemente der Erziehung beraubt sind.“⁸²

Seine Einstellung zur Demokratie änderte sich, dafür aber umso radikaler, um 1809. Sie wird für ihn zur einzig möglichen Regierungsform, wobei er sich ebenso für das

⁷⁹ Bentham 1966, S 96

⁸⁰ Bentham 1966, S 110

⁸¹ vgl. Bentham 1966, S 111 ff

⁸² Bentham 1966, S 112

Frauenwahlrecht einsetzt. Er forderte zur Strafaufhebung auf Homosexualität auf, da diese nur das Privatleben betreffe. Den Ursprung der Diffamierung der Homosexuellen findet er in Paulus Lehren begründet.

Fazit

Benthams Einstellung gegenüber Jesus scheint ambivalent zu sein: Einerseits sieht er ihn als Betrüger und Aufrührer an, der den Namen Gottes missbraucht. Doch andererseits ist er im Vergleich zu Paulus noch vorzuziehen, da er weder die Askese predigt noch die Institutionalisierung des Glaubens fördert. Crimmins weist häufig darauf hin, dass das Ziel von Benthams Arbeiten zum Thema Religion immer nur deren Diffamierung war, mit der Absicht, den Einfluss der Kirche auf die Politik und die Legislative zu vermindern. Aus diesem Grund entsteht durch die Polemik ein Widerspruch zwischen einzelnen Aussagen in den verschiedenen Werken.

Doch zusammenfassend lässt sich Benthams Kritik über die Religion wie folgt gliedern:

1. der Glaubensgründer ist ein Revolutionär
2. die Sprache ist unpräzise
3. die Lehre stellt einen Allgemeingültigkeitsanspruch, der in Benthams Augen nicht erfüllbar ist
4. die Lehre wirkt sich negativ auf das gemeinschaftliche Wohl aus,
5. die Lehre nährt die Hoffnung, dass sich Despoten durch eine höhere Macht, im Falle der Religion Gott, in ihrer Machtausübung einschränken

All diese Punkte treffen auch für seine Kritik an den Menschenrechten zu, die hier um einiges ausführlicher behandelt wurde. Doch Bentham geht nicht so weit, dass er in den Menschenrechten eine neue Religion sieht. Er erkennt metaphysische Züge in der unpräzisen Verwendung der Sprache der Menschenrechtsdeklaration, doch stellen für ihn sowohl die Menschenrechte als auch Religionen nur Steine auf dem Weg zur perfekten Legislatur dar.

3.2 Karl Heinrich MARX

Mensch

Der Text, in dem sich Marx explizit zu den Menschenrechten äußert, nämlich *Zur Judenfrage*, wird im Kapitel „Menschenrecht“ abgehandelt. Um aber sein Menschenbild und seine Vorstellung einer idealen Gesellschaft darstellen zu können, greife ich im vorliegenden Kapitel auf *Die deutsche Ideologie* zurück.

Zum Thema Mensch steht bei Marx das „Gattungswesen“ im Vordergrund. Was ist darunter zu verstehen? In diesem Zusammenhang muss auch gleich die Rede sein von der Arbeit, der Entfremdung und der Dialektik. Bertrand Russell hat ja böse behauptet, dass Marx' Philosophie, soweit sie von Hegel stammt, unwissenschaftlich sei⁸³. Das würde auch auf sein Verständnis von Materialismus zutreffen. Dennoch werde ich es hier kurz betrachten: Empfindung ist für Marx kein passiver Zustand, in dem nur das Objekt aktiv wäre, sondern eine Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt. Erst durch das Erkennen wird das bloße Objekt, ein Rohstoff, verarbeitet, werden die Dinge „begriffen“. Der Materialismus hat nach seiner Meinung immer zu kurz gegriffen, der Gegenstand war immer nur Objekt, das durch das Subjekt selbst nicht betroffen war. Bei Marx hingegen ist es „sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis.“⁸⁴ Ebenso hat der Idealismus die Beziehung verkürzt dargestellt, da er Materie nicht als Tätigkeit betrachtet. Kurz formuliert könnte man nach Marx sagen, dass der Gegenstand die Materie gemeinsam mit der sinnlichen Tätigkeit ist. Die Frage nach der Wahrheit ist nach dem dialektischen Materialismus keine theoretische mehr, sondern wird zu einer praktischen. „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i.e. Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen.“ Daraus folgt als Aufgabe für den Philosophen, die Welt nicht nur verschieden zu interpretieren, wie es bis dahin geschah, sondern „sie zu verändern“⁸⁵. Dieses Hin und Her zwischen Erkennende und zu Erkennendem ist für Marx dialektisch, nie abgeschlossen und ein Tätigkeitsprozess. Genauer: diese praktisch-kritische Tätigkeit ist es, „welche die Welt des Menschen aller erst schafft“⁸⁶. Diese wird von Marx „Arbeit“ genannt.

Wie sich der Mensch und die Arbeit entwickelt haben, beschreibt Marx in *Die deutsche Ideologie*, die er gemeinsam mit Friedrich Engels im Jahr 1846 verfasst hat. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier ab jenem Zeitpunkt, an dem er beginnt, seine Lebensmittel zu

⁸³ vgl. Russell 2004, S 795

⁸⁴ Marx 1978 („Thesen über Feuerbach“, MEW Bd. 3, S 5 - 9), S 5

⁸⁵ Marx 1978, S 5 ff

⁸⁶ Löwith 1995, S 110

produzieren. Die Umgebung bestimmt die Art der Produktion und des Produkts und in der Folge die Lebensweise des Individuums. Der Prozess fängt mit der Vergrößerung der Bevölkerung ein und setzt den Verkehr unter den Individuen voraus. Er bedingt die Form des Verkehrs, die Gliederung des Zusammenlebens und die Arbeitsteilung. Marx unterscheidet industrielle, kommerzielle und ackerbauende Arbeit, ebenso die Produktionsverhältnisse in Stadt und Land. Im Verlauf der Geschichte entstehen unterschiedliche Formen des Eigentums: erst das Stammeigentum, dann das Gemeinde- oder Staatseigentum. Danach kommt das feudale beziehungsweise ständische Eigentum, gekennzeichnet durch Handwerkszünfte, Grundeigentum, wenig ausgeprägte Teilung der Arbeit und starke Gliederung der Stände. Der Staat samt seiner Struktur geht somit aus den Tätigkeiten der Individuen hervor. Diese kann „ohne alle Mystifikation und Spekulation“⁸⁷ empirisch nachvollzogen werden. Das gilt auch für das soziale Leben der Individuen. Damit so etwas wie Geschichte überhaupt entstehen kann, muss die Produktion des materiellen Lebens gewährleistet sein. Durch die Befriedigung dieser Bedürfnisse können neue Bedürfnisse entstehen. Als drittes Moment der sozialen Tätigkeit gilt die Familie. Kurz, der Mensch ist geprägt von seinem Sozialcharakter, „weil die Produktion seiner Lebensmittel und Bedürfnisse und seine Reproduktion als Gattung nur als durch Technik angereicherte Sozialakte denkbar sind.“⁸⁸ Alles ist ein Resultat seiner Tätigkeit, selbst die Geschichte, die Sprache und das Bewusstsein. Wohlgemerkt, nicht die eines einzelnen Individuums, sondern die der Gesellschaft. Das Wesen des Menschen ist Gattungswesen. „In seiner Wirklichkeit ist es [das einzelne Individuum] das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁸⁹

Der Bruch des Individuums mit seinen Mitindividuen entsteht durch die Teilung der Arbeit. Die eigentliche und wirkliche Teilung ist die zwischen materiellen und geistigen Arbeit, da sie dem Bewusstsein erst ermöglichte, sich „von der Welt zu emanzipieren“⁹⁰, „reine“ Theorien, Philosophien konnten entstehen. Für Marx nicht der gewünschte Endzustand, er diagnostiziert den Grund dieser Entwicklung im entstandenen Widerspruch zwischen „bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen mit der bestehenden Produktionskraft“⁹¹, sprich die Arbeit und der Genuss ihrer Früchte fallen jeweils anderen Individuen zu. Durch die Arbeitsteilung kommt es zu einer ungleichen Verteilung, zu einem Widerspruch der Interessen der Individuen und zum Entstehen von Privateigentum und

⁸⁷ Marx 1978 („Die deutsche Ideologie“ MEW, Bd. 3, S 9 - 533), S 25

⁸⁸ Liessmann 1992, S 25

⁸⁹ Marx 1978 (von Engels 1888 veröffentlichte Fassung der „Thesen über Feuerbach“, MEW, Bd. 3, S 533 - 535), S 534

⁹⁰ Marx 1978, S 31

⁹¹ Marx 1978, S 31 ff

Religion, denn „solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, [wird] die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“⁹². Erst im Kommunismus ist der Mensch nicht mehr wirtschaftlich an eine bestimmte Tätigkeit gebunden, die ihn seiner selbst entfremdet, sondern kann sich nach Lust und Laune diversen Tätigkeiten hingeben, sei es nun fischen, jagen oder sich als Kritiker betätigen.⁹³

Gesellschaft

Marx zeigt auf, dass der Mensch seinem Wesen als Gattungswesen noch nicht entspricht, solange er unterteilt wird in Klassenmensch, Arbeitsmensch, Privatmensch und Staatsbürger. Wie wir gesehen haben, ist weder die politische Emanzipation geschweige denn die Religion selbst die Lösung des Problems. Ganz im Gegenteil: Religion und Staat halten den Menschen von der Erfüllung seines wahren Wesens ab. „Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefasst und rationell verstanden werden.“⁹⁴ Die Revolution geht vom Proletariat aus. Auch wenn die bürgerliche Gesellschaft ebenso entfremdet ist, kann und muss die Umwälzung von den Arbeitern ausgehen. Sie sind der schlechthin „allgemeine Stand“⁹⁵, ohne besondere Interessen, sondern die universellen Interessen vertretend. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, dass sie die Revolution überhaupt erst ermöglicht, und zwar durch die Entlarvung der Entfremdung. Nur der Proletarier kann sich in seiner entmenschlichten Form, das heißt als reiner Verkäufer seiner Arbeitskraft, wissen. Dieses Wissen macht ihn wieder zum Menschen. Es reicht nicht, Staat und Religion zu revolutionieren, sondern der ganze Mensch muss eine Veränderung erleben. Konrad Paul Liessmann betont die Ausmaße dieses Anspruchs. „Damit hatte Marx einen Mythos der Moderne geschaffen, in dem die *Revolution* eine Last aufgebürdet bekommt, die kein Atlas hätte tragen können: mit den Umständen die Menschen und mit den Menschen die Umstände zu verändern.“⁹⁶ Marx erhofft sich davon, den Menschen seinem Gattungswesen zuzuführen, und das bedeutet die Aufhebung des Privateigentums, die Auflösung der kapitalistischen Wirtschaftsform, die Zusammenführung von Öffentlichkeit und Privatheit. Der Mensch findet sich als totales Individuum in der kommunistischen Gesellschaft wieder.

⁹² Marx 1978, S 33

⁹³ vgl. Marx 1978, S 33

⁹⁴ Marx 1978, S 6

⁹⁵ vgl. Löwith 1995, S 267

⁹⁶ Liessmann 1992, S 39

Der wahre Kommunismus erfüllt die „dialektische Einheit von *Selbsttätigkeit* und *Vergegenständlichung*“⁹⁷, woraus folgt, dass neben den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen sich auch die rechtlichen, politischen, wissenschaftlichen, religiösen und moralischen Verhaltensweisen ändern.⁹⁸ Im Gemeinwesen und durch den Gemeinbesitz ist es dem Menschen endlich möglich, sich durch seine Arbeit zu vergegenständlichen, die „gesamte Gegenständlichkeit als selbsterzeugte in seiner Gewalt“⁹⁹ zu behalten und „im Anderssein bei sich selbst“¹⁰⁰ zu sein. Das heißt, der Arbeiter veräußert sich nicht mehr durch seine Produktionsweise, sondern kann sich damit bestätigen.

Religion

Nach Marx beginnt alle Kritik mit der Kritik an der Religion. Feuerbach argumentiert, dass Theologie eigentlich Anthropologie sei. Die Welt schafft sich eine religiöse Schale, in der die ursprünglichen Bedürfnisse der Menschheit zu finden sind, und Gott erkennen bedeutet nichts anderes als den Menschen selbst zu erkennen. Daraus folgt für Marx eben die oben angeführte Feststellung, wobei er sich aber nicht auf bloße Kritik beschränkt. Ziel ist nicht, die Religion aktiv aufzulösen, sondern aus den „verhimmelten Formen“¹⁰¹ auf die weltlichen zu schließen. Marx erklärt die Konstruktion der jenseitigen Welt nicht psychologistisch als Flucht vor der schlechten hiesigen Welt, sondern der Mensch hat sich noch nicht „erworben“ beziehungsweise sich schon wieder „verloren“, auf Grund der Arbeitsteilung ist er sich selbst entfremdet. Religion ist eine „Verdinglichung“ aber keine „Vergegenständlichung“. Für den Menschen, der noch nicht Gattungswesen ist, ist sie die „illusorische Sonne“¹⁰². Wie nun vorgehen gegen Religiosität? Da sie nur ein Symptom, nicht das Übel selbst ist, fordert Marx nicht zum Kampf gegen sie auf, sondern gegen die Umstände, die sie als Ergänzung erst notwendig machen. Die Methode dazu ist die Analyse der Geschichte und der jeweiligen Lebensverhältnisse, um die den religiösen Glauben bedingenden Umstände aufzudecken. Die Voraussetzung für die Kritik an Religion sind somit keine willkürlichen Annahmen, sondern empirische Fakten: die Individuen, ihre Handlungen und ihre materiellen Lebensumstände. Das Ziel ist der Kommunismus.

Auch ist für Marx die Forderung zu wenig, den Staat von der Religion zu emanzipieren, denn das bedeutet noch lange nicht, dass der Mensch von dieser Schranke befreit wäre. Sollte

⁹⁷ Löwith 1995, S 302

⁹⁸ vgl. Löwith 1995, S 303

⁹⁹ Löwith 1995, S 302

¹⁰⁰ Löwith 1995, S 302

¹⁰¹ Löwith 1995, S 376

¹⁰² vgl. Löwith 1995, S 377

sich der Staat also von der Religion emanzipieren, so wie es Bruno Bauer in seinem Text *Die Judenfrage* vorschlägt, dann wäre es keine unmittelbare Emanzipation des Menschen, der Staat würde Medium und Mittler bleiben, der Einzelne jedoch „religiös befangen“¹⁰³. Um es nochmals mit anderen Worten zu sagen: Erst wenn der Staatsbürger emanzipiert ist, ist auch der Staat emanzipiert; nur weil der Staat sich emanzipiert, folgt daraus nicht notwendig die Emanzipation seiner Bürger. Genau diesen Zustand lässt Bauer unkritisiert, er polemisiert nur gegen seine Konsequenz, die Religiosität. Er erkennt die bürgerliche Gesellschaft als notwendig an, weil er den politischen Staat als notwendig setzt, so Marx´ Schlussfolgerung.

Welche Möglichkeit ergibt sich nun für den in sich widersprüchlichen Staat (religiös und politisch)? Auch wenn Marx Religion als „die letzte Form der menschlichen Emanzipation innerhalb der bisherigen Weltordnung“¹⁰⁴ bezeichnet, ortet er doch eine Gefahr: war Religion früher noch dem Gemeinwesen und somit dem Gattungswesen dienlich, so wechselt sie, durch die politische Emanzipation, über in die „Sphäre des Egoismus“¹⁰⁵ und wird zu einem reinen Privatinteresse. „Die Zersetzung des Menschen [...] ist die politische Emanzipation selbst [...]“¹⁰⁶ Daraus gibt es so lange kein Entkommen, als der Staat gewaltsam „aus der bürgerlichen Gesellschaft heraus geboren wird.“¹⁰⁷ Der wahre, der „vollendete christliche Staat“¹⁰⁸ ist nicht der christliche, sondern der atheistische, der demokratische, in dem die Religion eine der vielen bürgerlichen Elemente darstellt.

Der christliche Staat ist laut Marx nur die „Verneinung des Staats“ beziehungsweise ein „Nichtstaat“¹⁰⁹, da darin die Religion als Ergänzung benötigt wird. Im christlichen Staat wird die Religion zu einem Mittel und einer Heuchlerei. In einem solchen Staat gilt der Mensch nicht als solcher, einzig der König, das Volk hat keinen Willen.

Um nochmals auf die „illusorische Sonne“ zurückzukommen: Der Mensch im politischen Staat hat noch nicht zu seiner Individualität als Gattungswesen gefunden, er ist insofern religiös, „indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält“¹¹⁰, und die Religion, eben der „Geist der bürgerlichen Gesellschaft“¹¹¹, die Trennung der Menschen untereinander darstellt. Der Mensch in der politischen Demokratie ist kein Gattungswesen. Daraus folgt für Marx: die politische Emanzipation ist nicht die menschliche!

¹⁰³ Marx 1981 („Zur Judenfrage“, MEW Bd. 1, S 347 - 378) , S 353

¹⁰⁴ Marx 1981, S 356

¹⁰⁵ Marx 1981, S 356

¹⁰⁶ Marx 1981, S 357

¹⁰⁷ Marx 1981, S 357

¹⁰⁸ Marx 1981, S 357

¹⁰⁹ Marx 1981, S 357

¹¹⁰ Marx 1981, S 360

¹¹¹ Marx 1981, S 360

Recht

Die Gesellschaft vor der Revolution 1789 war geprägt durch den Feudalismus, der wiederum gekennzeichnet war durch einen unmittelbaren politischen Charakter, das heißt, Elemente wie Arbeit oder Familie gehörten zum Bereich des Staatslebens und waren keine reinen Privatinteressen, wie in der bürgerlichen Gesellschaft nach der Revolution. Doch auch wenn sie Teile des Staatslebens waren, gehörten die Individuen doch nicht dem Staatsganzen an; sie wurden in ihre Bereiche abgegrenzt, es bildeten sich „Gesellschaften in der Gesellschaft“. Was den Staat als Ganzen betraf, das waren die Angelegenheit des Herrschers, und höchstens noch die seiner Diener. Nach der Revolution wurden die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten. Die Tätigkeit und Lebenssituation des Individuums wurden von ihrem politischen Charakter befreit und zu einer individuellen Angelegenheit. Die Staatsangelegenheit wurde zu einer öffentlichen und „zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Funktion zu seiner allgemeinen Funktion“¹¹². Soweit alles im Sinne von Marx. Doch die politische Revolution entfesselte auch den egoistischen Geist der Bourgeoisie. Die alte Gesellschaft bestand aus egoistischen Menschen. Deren Lebensbedingungen wurden unkritisch übernommen, so wie der Staat selbst nicht revolutioniert wurde! Der „homme“ als „bourgeois“ wurde als solcher vorgefunden, deshalb entstanden die Menschenrechte gemäß dem bürgerlichen Charakter, und dem Glauben, dass diese in dieser Form Naturrechten entsprächen. Der „bourgeois“, nunmehr der „homme“, wird für den „eigentlichen Menschen“ genommen, der politische Mensch als „abstrahierte[r], künstliche[r] Mensch [...]“ Ergebnis dieser Revolution: „Der wirkliche Mensch ist erst in der Gestalt des egoistischen Individuums, der wahre Mensch erst in der Gestalt des abstrakten citoyen anerkannt.“¹¹³ Dazu muss angemerkt werden, dass die Abstraktionen des Privatlebens und der politischen Staaten ein Novum in der Geschichte darstellten, die es ermöglichten, „die Freiheit des Bourgeois als negative Freiheit vom Staat“¹¹⁴ zu sehen.

Marx geht deshalb mit Rousseau Aussage d'accord, dass, wenn man einem Volk eine neue Rechtsordnung geben will, man ebenso die menschliche Natur ändern müsste.¹¹⁵

„Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘, eigene Kräfte‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt

¹¹² Marx 1981, S 369

¹¹³ Marx 1981, S 370

¹¹⁴ Löwith 1995, S 163

¹¹⁵ vgl. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Buch II, London 1782, S. 67, zit. in Marx 1981, S 370

der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht“.¹¹⁶

Die Idee des Naturrechts wird von Marx nicht anerkannt. Er definiert das Recht als abhängig von der Gesellschaft und deshalb entwickelte er keine geschlossene Rechtstheorie, sondern hat in seinem umfangreichen Werk verstreut Kritik an der von der Bourgeoisie geprägten Rechtsauffassung verübt. Er konzentrierte sich bevorzugt auf die Analyse der ökonomischen Umstände, die „Recht“ hervorrufen.

Für ihn hängt das Recht im bürgerlichen Staate vom Eigentum ab, als logische Konsequenz seiner Annahme, dass die Produktionsverhältnisse den juristischen Überbau beeinflussen. Das Recht ist nichts „an sich“ Bestehendes, sondern der Wille der jeweilig stärksten Klasse. Die immer wieder kehrenden Forderungen nach Freiheit und Gerechtigkeit entziffern Marx und Engels als Ergebnis der Tatsache, dass es seit jeher ausgebeutete Teile der Gesellschaft gab und gibt. Gerechtigkeit, die der Arbeiter durch einen Arbeitsvertrag erfährt, ist für nur Schein. Der Arbeiter ist gezwungen, seine Arbeitskraft zu verkaufen, da ihm andere, ihm eigene Produktionsmittel einfach fehlen. Der Austausch, der zwischen Arbeiter und Kapitalist abläuft, ist nur ein scheinbarer,

„indem der gegen lebendiges Arbeitsvermögen ausgetauschte Teil des Kapitals erstens selbst fremde Arbeit ist, angeeignet ohne Äquivalent, und zweitens mit einem Surplus von Arbeitsvermögen ersetzt werden muß, also in Fact nicht fortgegeben wird, sondern nur aus einer Form in die andere verwandelt wird.“¹¹⁷

Erst wenn die Produktionsmittel allen zugänglich sind und der Mensch sich als Gattungswesen etabliert hat, wird sich auch die Frage nach dem Recht lösen: es wird sich auflösen, ebenso wie der Staat.

Wie oben erwähnt, erschien Eigentum zuerst in Form von Stammeigentum. Das Privateigentum fängt mit dem Mobiliareigentum bei den „Alten“ an, zuletzt entwickelt sich das reine Privateigentum, das Kapital, das jegliche Form von Gemeinwesen abgestreift hat. Andererseits hat das Privateigentum den Staat an sich gebunden, indem dieser bei seinen Steuereinnahmen von der Bourgeoisie abhängig ist. Die Bourgeoisie hat ihre Interessen im Staat organisiert und lässt sich durch diesen ihre Existenz und insbesondere ihr Eigentum schützen. Dies findet sich am ausgeprägtesten in Nordamerika. Aus der Tatsache, dass im Staat die Interessen der Bourgeoisie zur Geltung gelangen, folgert Marx, dass die Institutionen eine politische Form erhalten.¹¹⁸ Dadurch entsteht der Schein eines Gesetzes, das

¹¹⁶ Marx 1981, S 370

¹¹⁷ Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, 1953, S. 362, zit. aus: Kaufmann 1994, S 414

¹¹⁸ vgl. Marx 1978, S 62

auf „freiem Willen“ basiert, und Recht ist dann nichts weiter als ein „Abkömmling“ der von der Bourgeoisie verfassten Gesetze. Privatrecht entstand immer in Folge von Privateigentum, jedoch wurde es bisher als dem Interesse des allgemeinen Willens entsprechend präsentiert. Wirkliches Eigentum entsteht jedoch nicht durch Recht oder bloßen Willen, sondern durch den Verkehr. Die Illusion davon bedingt den Glauben der Juristen an die Zufälligkeit des Verkehrs der Individuen untereinander.

Menschenrecht

Zur Judenfrage

In seinem Aufsatz „Zur Judenfrage“¹¹⁹ nimmt Marx zum Thema Menschenrechte explizit Stellung. Dieser Text erschien 1844 in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*. Er ist eine Replik auf Bruno Bauers zwei Jahre zuvor erschienenen Text „Die Judenfrage“ und gleichzeitig eine Distanzierung Marx´ von seinem Freund und ehemaligen Mentor Bauer.

Ausgangspunkt von Bauers Text „Die Judenfrage“ (1842 abgedruckt in den *Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst*, und 1843 als selbstständige Broschüre *Die Judenfrage* erschienen) ist die Frage, ob der Jude in Deutschland überhaupt politisch emanzipiert werden kann. Bauer untersucht sie vom Standpunkt des Juden als Glaubenden, als Staatsbürger und als Mensch, und seine Antwort lautet nein, solange sich die Deutschen nicht selbst emanzipieren können. Die Emanzipation beginnt bei der Emanzipation der Religion vom Staat und des Staates von der Religion. Für den Juden bestünde die Möglichkeit, Staatsbürger zu werden, dann könnte er aber, so Bauer, nur sophistisch Jude bleiben. Die Trennung von Staat und Religion erfordert auch die Trennung von Bürger und Religion, damit er seinen Bürgerpflichten nachkommen kann. Einem gläubigen Juden hingegen fiel es schwer, an einem Sabbat in die Deputierkammer zu gehen. Bauers Hoffnung auf die Auflösung der Religion liegt beim Staat, der keine Religion privilegieren soll. Das würde auch bedeuten, dass der emanzipierte Staat endlich ein wirklicher wird.

Für Marx greift Bauers Religionskritik zu kurz, denn sie konzentriert sich nur auf den „christlichen Staat“ und greift das Konzept „politischer Staat“ selbst nicht an. Auch fehlt die Unterscheidung zwischen politischer und menschlicher Emanzipation. Würde man bei Bauers Problemstellung bleiben, bekäme man, je nachdem welcher Staat untersucht wird, andere Ergebnisse. Im damaligen Deutschland wäre die Judenfrage eine rein theologische Angelegenheit geblieben, in Frankreich hingegen, obwohl politisch emanzipiert, hätte man

¹¹⁹ Marx 1981, S 347 ff

sich in einer „Staatsreligion“ namens Menschenrechte verfangen. Anhand der nordamerikanischen Staaten erhofft sich Marx Klärung der Frage „Wie verhält sich die vollendete politische Emanzipation zur Religion?“¹²⁰ Kann es in einem Staat eine von diesem unabhängige Religion geben, oder würde sie seiner Vollendung widersprechen? Für Marx stehen Religion und vollendeter Staat im Widerspruch, denn sie ist eine Mangelerscheinung.

In den darauffolgenden Paragraphen kommt Marx auf ein anderes Element des Staates zu sprechen, nämlich auf das Privateigentum. Zuerst merkt er zynisch an, dass durch die Aufhebung der an Hand des Privateigentums getroffenen Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Wählbarkeit eigentlich das Privateigentum selbst aufgehoben wäre (da ja nun die Gesamtheit aller über die Einzelnen regierte), um dann zu erklären, dass die Aufhebung das Privateigentum überhaupt erst voraussetzt! Er folgt Hegel in der Annahme, dass der Staat sich erst über die besonderen Elemente konstituiert, zum Beispiel Privateigentum, Beschäftigung, Bildung. Dem gegenüber setzt er den „vollendeten politischen Staat“, später den „wahren Kommunismus“, in dem der Mensch sein „himmlisches Leben“ schon im Diesseits führen kann. Das Individuum muss sich dann nicht mehr in Citoyen und Bourgeois aufteilen, oder in religiösen und politischen Menschen. Denn solange diese Widersprüche herrschen, hat sich der Mensch noch nicht zum Gattungswesen entwickeln können.

Nachdem Marx in der ersten Hälfte seiner Abhandlung „Zur Judenfrage“ nun den Zusammenhang Religion und Staat ausgeleuchtet hat und befindet, dass die politische Emanzipation den Menschen noch nicht seinem wahren Wesen zuführt, beginnt er in der zweiten Hälfte die Menschenrechte in Angriff zu nehmen. Für ihn stellen sie eine Religion dar. Wiederrum beginnt er mit einer Abgrenzung von Bruno Bauer. Dieser verleugnet die Möglichkeit, dass ein Jude als Jude ein Recht auf Menschenrechte hat. Diese seien ein Produkt der Geschichte und der Bildung, also kein Naturrecht, und nur denjenigen zuzugestehen, die „sie sich erworben und verdient“¹²¹ haben. Solange man sich als Jude, oder aber auch als Christ, mehr gilt als Mensch, kann man sie nicht in Anspruch nehmen. Marx widerspricht ihm, hat er doch ausführlich gezeigt, dass Staatsbürgertum und Religiosität sehr wohl gemeinsam auftreten. Des Weiteren ist Religionsfreiheit in den Menschenrechten selbst verankert, dazu zitiert er mehrere Paragraphen aus unterschiedlichen Deklarationen und kommt zum Schluss: „das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht.“¹²²

Nach dieser Feststellung konzentriert er sich auf die Unterscheidung zwischen Menschenrechten und Staatsbürgerrechten, also die Trennung der Rechte des „homme“ von

¹²⁰ Marx 1981, S 352

¹²¹ Bruno Bauer, nach Marx 1981, S 362

¹²² Marx 1981, S 363

jenen des „citoyen“. Der erstere ist für Marx niemand anderer als der Bourgeois, der egoistische Mensch. Dass ausgerechnet dessen Interessen in den Menschenrechten geschützt werden, belegt er anhand mehrerer Paragraphen verschiedener Deklarationen. Zum Beispiel am Art. 2 der französischen Verfassung von 1793: „Die Rechte usw. (die natürlichen und unabdingbaren Rechte) sind: die Gleichheit, die Freiheit, die Sicherheit, das Eigentum.“¹²³

Freiheit bedeutet hier nach Art. 6: „Freiheit ist das Recht des Menschen, alles tun zu dürfen, was den Rechten eines anderen nicht schadet.“ Die Freiheit, um die es sich hier also handelt, ist die einer „auf sich zurückgezogenen Monade“¹²⁴, deren Grenzen durch das Gesetz gezogen wurden. Die Menschenrechte suchen nicht nach der Verbindung der Menschen, sondern nach dem Recht auf Absonderung. Sie schaffen beziehungsweise verlängern den Zustand des „beschränkten Individuums“¹²⁵.

Betreffend Eigentum, das die praktische Ausführung des Rechts auf Freiheit darstellt, zitiert Marx den Art. 16: „Das Eigentumsrecht ist das Recht jedes Bürgers, *willkürlich* seine Güter, seine Einkünfte, die Früchte seiner Arbeit und seines Fleißes zu genießen und darüber zu disponieren.“ Wieder handelt der Mensch vereinzelt, sein Recht ist das des Eigennutzes. Wie im Art. 6 sieht diese sogenannte Freiheit eine Beschränkung des Menschen durch andere Menschen vor.

Die Gleichheit bedeutete in der Deklaration von 1793 laut Marx dasselbe wie Freiheit, nämlich, alle Menschen seien gleichberechtigte Monaden. Erst 1795 wird Gleichheit wie folgt bestimmt (Art. 3): „Die Gleichheit besteht darin, daß das gleiche Gesetz für alle gilt, ganz gleich ob es beschützt oder bestraft“.

Die Sicherheit ist im Art. 8 der Verfassung von 1793 verankert: „Die Sicherheit besteht in dem Schutz, den die Gesellschaft jedem ihrer Mitglieder gewährt für die Erhaltung seiner Person, seiner Rechte und seines Eigentums“. Sie steht für Marx für den „höchste[n] soziale[n] Begriff der bürgerlichen Gesellschaft“, und das ist eine Gesellschaft, die den Menschen, sein Eigentum und seine Rechte vor den anderen schützt. Hier hat der Egoist die Garantie auf seine Interessen.

Das Ergebnis dieser Auflistung der Menschenrechte lautet: es geht dabei nicht um den Menschen schlechthin, also um das Gattungswesen, sondern rein um den Bourgeois, der seine Privatinteressen geschützt wissen will, der sich weiterhin von den anderen abgrenzen möchte und mit den anderen Mitgliedern der Gesellschaft nur recht und schlecht zusammenlebt, weil

¹²³ die Artikel der französischen Menschenrechtserklärungen (1793 und 1795) werden nach Marx zitiert: Marx 1981, S 363 ff

¹²⁴ Marx 1981, S 364

¹²⁵ Marx 1981, S 364

er selbst dadurch besser geschützt ist. Warum ausgerechnet die Interessen der Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft geschützt werden, ist Marx rätselhaft. Noch unerklärlicher ist ihm die Tatsache, dass der Staatsbürger sich dem „egoistischen homme“ unterordnen muss, was bedeutet, dass das Gemeinwesen geringer gewertet wird als das Teilwesen. „Der Mensch als bourgeois [wird] für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen.“¹²⁶

Doch in der Praxis sieht es anders aus als in der Theorie: Menschenrechtsverletzungen werden entschuldigt, wenn sonst politische Rechte verletzt worden wären. Als Beispiel zitiert Marx hier den jungen Robespierre, der Pressefreiheit nur dann gewähren möchte, wenn sie die „allgemeine Freiheit“ nicht verletzt. Für ihn kommt den Menschenrechten eine ideologische Aufgabe zu.

Fazit

Bei Marx fällt es nicht schwer, eine Ähnlichkeit zwischen Menschenrechten und Religion aufzuzeigen, sagt er doch selbst, dass die Menschenrechte für die Franzosen damals eine neue Staatsreligion darstellten. Das kann nicht nur im Zusammenhang mit der „Unberührbarkeit“ der Artikel beziehungsweise des Glaubensinhaltes stehen, sondern ebenso mit dem beiden gemeinsamen Ursprung in der „Entfremdung“. Die Religion wie auch die Menschenrechte verdanken ihren Geltungsanspruch der Arbeitsteilung, beide sind Diener der herrschenden Klasse. Säkularisierung fördert Vereinzelung, ebenso wie die Menschenrechte, beide entfernen den Menschen von seinem eigentlichen Gattungswesen. Ebenso kann ihnen vorgeworfen werden, die Entwicklung der Menschheit zu bremsen, denn ihre Erfüllung könnte ein Verstummen und Ersticken der revolutionären Kraft des Proletariats bewirken. Ähnlichen Effekt hat der Glaube in den Religionen. Diese leiten die Menschen dazu an, ihr Leid geduldig zu ertragen. Die einen hoffen auf das Reich im Himmel, die anderen sehen es durch die Menschenrechte vielleicht schon im Diesseits erfüllt. Marx´ Definition von Mensch stimmt mit jener der Deklaration nicht überein, da letztere vor allem die Freiheit von willkürlichen Despoten betont und eine Gesetzgebung fördert, die für alle im gleichen Ausmaß gültig ist. Doch Marx will mehr: Sobald die ideale Gesellschaft keine Rechte und Gesetze mehr benötigt und keine „Großen“ mehr in Sicht sind, würden die Menschenrechte obsolet. Doch trotz seiner grundsätzlichen Ablehnung von Menschenrechten hat seine Lehre beziehungsweise Kritik starken Einfluss auf deren Erweiterung bewirkt, indem die reinen Freiheitsrechte um soziale Rechte erweitert wurden.

¹²⁶ Marx 1981, S 366

3.3 Max STIRNER

Stirner weist ebenso wie Marx den Staat zurück, geht dabei aber noch einen Schritt weiter und lehnt jede oktroyierte Gesellschaftsform ab, einzig den „Verein“ lässt er gelten. In seinem Hauptwerk *Der Einzige und sein Eigentum* lautet seine Devise „Mir geht nichts über mich“¹²⁷. Knapp 55 Jahre (1944) nach der ersten Deklaration der Menschenrechte auf europäischen Boden zeigt sich laut Karl Löwith anhand Stirners Werk, wie sehr die Menschenrechte zu seiner Zeit bereits entwertet waren¹²⁸. Ich behandle sein Buch, das im selben Jahr mit Marx *Zur Judenfrage* erschien, nach jenem, da es von der Vorrangstellung des Individuums dem Werk Nietzsches näher steht. Die Schlüsselbegriffe Stirners Philosophie sind „der Einzige“, „der Eigner“ und eben „der Verein“. Wie ein Zusammenleben unter diesen extrem individualisierten Gegebenheiten möglich sein soll, werde ich anhand seines Begriffs des Menschen und seiner Idee der Gesellschaft vorstellen.

Mensch

Stirner beginnt sein Buch mit der Nachzeichnung der geistigen Entwicklung eines Menschen: im Knabenalter versucht er sich von der Übermacht seiner Eltern zu befreien, er sucht nach ihren Schwächen und bricht die Macht der Rute mit seinem Trotz. Er nimmt die Welt noch als vereinzelte Erlebnisse wahr. Der Knabe versteht Zusammenhänge, aber noch nicht den Sinn beziehungsweise den Geist dahinter. Der Jüngling sagt der Vernunft den Kampf an. Nachdem er die Macht der Eltern überwinden hat können, die ihm als Knabe noch wie Naturgewalten erschienen, wird das Gewissen sein neuer Angstgegner. Die Welt nach Ideen absuchend, um sie in reiner Form darzustellen, löst das Interesse an den Dingen selbst ab. Doch die Suche nach dem Geist leitet ihn zum „heiligen Geist“. Hatte sich der Jüngling schon selbst gefunden, verliert er sich an diesen wieder. Erst der Mann lässt vom Drang ab, alles in eine ideale Form bringen zu wollen, er nimmt die Welt, wie er sie braucht. Er lernt, sein egoistisches Interesse zu entwickeln und seine Befriedigung zu suchen. In diesem Ablauf stellt sich Stirner idealiter die Entwicklung eines Menschen vor: Er überwindet die Dinge, verliert sich nicht an irgendeinen Geist und erkennt die Welt als die seine. Sein Denken ist erst realistisch, dann idealistisch und schlussendlich egoistisch.

Dieselbe Entwicklung sieht er auch in der Menschheit. Die Alten, also die Antike, nach Stirner „die Kinder“, hatten mit der Sinneswelt zu kämpfen. Mit Hilfe des Verstandes

¹²⁷ Stirner 1981, S 5

¹²⁸ vgl. Löwith 1995, S 268

versuchten sie diese zu überwinden. Die Sophisten schärften den Verstand. Sokrates erkannte die Wirkung der Herzens über den Verstand und führte dessen Prüfung ein. Die Skeptiker versuchten dessen Stimme zu unterbinden, sie rangen nach dem Geist, dem Gedanken hinter den Dingen, hatten ihn aber nicht. So suchten sie also den „wahren *Lebensgenuß*“¹²⁹. Den Neuen, also ab dem Beginn der Christentums, war nicht mehr die Welt die Wahrheit, sondern der Geist. Erst noch christlich gesinnt, entwickelt sich daraus bei den „Freien“, den Liberalen, eine allgemeine Menschenliebe. Den Alten musste der Geist durch Christus offenbart werden, damit sie ihn begreifen konnten. Doch nun war es jedem möglich, zum Schöpfer des Geistes zu werden; durch den Gedanken macht sich der Mensch selbst zum Geist. Wurde dieser in der Religion in Form von Gott außerhalb unserer Welt gesetzt, erkannte Feuerbach, dass der Geist in uns ist. Für Stirner einerlei, denn solange er selbst als Egoist beschimpft wird, setzt man den Geist – egal ob in Form eines Gottes oder der Menschheit – gegen seine Person. Der Geist bleibt ein Ideal, dem gegenüber sich die konkrete Person erniedrigt.

Was meint Stirner mit dem Begriff „Geist“? Geist, so meint er, ist vieles, das Reich der Geister ist groß. Um es kurz zu fassen, kann darunter alles verstanden werden, was ein Ideal ist, ein Unerreichtes, ein Jenseitiges¹³⁰, „etwas anderes als Ich“¹³¹, geerbt von den Alten. Darunter fallen zum Beispiel „Gott“, „Mensch“, „höchstes Wesen“ oder „mein Wesen“¹³². Ein weiterer Begriff für Geist ist „Spuk“, wobei Stirner anmerkt, dass der Geist eher aus dem religiösen Gefilde kommt und dem Menschen deshalb heilig ist, wohingegen der Spuk aus der Welt hinter dem Erscheinenden kommt. Hinter dem einzelnen Menschen steht ebenso „der Mensch“, und zwar in idealisierter Form, zu dem die von Stirner Kritisierten vordringen möchten. Die Quelle des gegenseitigen Respekts liegt in der Annahme, dass im jeweils Anderen „der Mensch“ steckt. Das heißt, dass der Respekt nicht durch den Einzelnen evoziert wird, sondern durch die Idee. Die Frömmigkeit der Menschen resultierte aus den Geboten Gottes, die Sittlichkeit aus dem Vernunftgesetz. So ist dem Menschen die Möglichkeit zur Selbstbestimmung gegeben, mit dem Ergebnis, dass das als sittlich gilt, was loyal zu den Gesetzen ist.¹³³ Eine Tugend dieser Denkart ist die „Uninteressiertheit“, ebenso wie die Uneigennützigkeit.¹³⁴

¹²⁹ Stirner 1981, S 23

¹³⁰ vgl. Stirner 1981, S 33

¹³¹ vgl. Stirner 1981, S 36

¹³² vgl. Stirner 1981, S 35

¹³³ vgl. Stirner 1981, S 55

¹³⁴ vgl. Stirner 1981, S 85

Im Kapitel „Der Eigner“ grenzt Stirner seine Vorstellung vom Egoisten, Eigner und Einzigem gegen die liberalistische Idee des Menschen ab. Der Liberale erkennt im Anderen nur das Wesen des Menschen an, doch nicht den Einzelnen als konkreten und wirklichen Menschen. Damit überführt er den Liberalismus als Religion, das heißt für Stirner, dass der Liberale ebenso von einem allgemeinen Geist angetrieben wird wie der Christ: der christliche Mensch ist ein „Kind Gottes“ – der Liberale ein „Menschenkind“. Waren es bei den Christen noch die Forderungen nach Güte und Liebe, sind es bei den Liberalen die Forderungen nach einem Menschen, der liebevoll, edel und gut werde.¹³⁵ Somit wird die Suche nach Ähnlichkeiten zwischen Menschenrechten und Religion in Stirners Theorie obsolet, da er dezidiert die Menschenrechte als Teil eines neuen Glaubens erkennt. Doch das Dasein als Mensch allein zeichnet für Stirner noch nicht den Einzelnen aus, es ist ebenso gut eine Eigenschaft, ein Eigentum von ihm. Der Liberale fordert nun, dass der Mensch „ganz Mensch“ werden soll. Für Stirner kommt das der Aufforderung gleich, einem Spuk nachzujagen und sich nicht als das anzuerkennen, was man ist, nämlich ein Mensch, der schon alles zum Menschsein hat, was er braucht, nämlich sich selbst. Diese Forderung des Liberalismus an die Menschen hängt damit zusammen, dass er als neue Staatsreligion¹³⁶ verstanden wird, die im Dienste des Staates die Gemeinschaft zu einer heiligen erhebt. Der Staat deklariert sich als menschlich, wobei er den „Unmenschen“, der sich nicht einordnen will, ins Gefängnis wirft. Der Unmensch, der doch ein Mensch ist, entspricht einfach nicht dem liberalen Menschenbegriff. Zu dieser Gattung zählt auch der Egoist, der den größten Staatsfeind darstellt.

„An den Egoisten geht die ‚menschliche Gesellschaft‘ zu Grunde; denn sie beziehen sich nicht mehr als *Menschen* aufeinander, sondern treten egoistisch als ein *Ich* gegen ein von Mir durchaus verschiedenes und gegnerisches Du und Ihr auf.“¹³⁷

Jegliche Gruppierung, für die der Mensch sich zurücknehmen sollte, wie Adel, Kirche, Geistlichkeit, gehören nach Stirner aufgehoben, vernichtet oder abgeschafft, ein Reformieren ist ihm zu wenig.¹³⁸

Der Egoist verwirft die Sittlichkeit, weil sie ihn nicht als Einzelnen sondern nur als allgemeinen Menschen gelten lässt. Für den Egoisten stellt die Gemeinschaft nur etwas dar, was er benutzen und in sein Eigentum verwandeln kann. Er vernichtet sie und gründet seinen

¹³⁵ vgl. Stirner, 1981, S 80

¹³⁶ vgl. Stirner 1981, S 193

¹³⁷ Stirner 1981, S 196

¹³⁸ vgl. Stirner 1981, S 259

Verein der Egoisten. Im Staat muss er Mensch sein, damit er seinen Bestand sichern kann. Nur das liegt ganz und gar nicht im Interesse Stirners, diese Abstraktion ist ihm zuwider, er möchte Eigenes verrichten. Dieses egoistische Streben erkennt er als das einzig Allgemeine an, denn jeder ist seines Erachtens Egoist, selbst die religiös Gesinnten, die nur auf ihren Vorteil im Jenseits aus sind, und die Liberalen, die sich vom Staat ebenso Vorteile versprechen. Nur die Reinform des Egoismus getraut sich niemand zu leben, denn es würde die Vorstellung einer Unendlichkeit des Menschengeschlechts zerstören, wenn der Einzige ein Endlicher und erst damit wirklich ist. So wie das Denken erst den Denkenden schafft, ist der Eigner seine eigene Voraussetzung, die aber nicht nach Vollendung drängt, sondern von ihm aufgezehrt wird. Wobei der Begriff der Voraussetzung für Stirner noch zu weit geht, denn es ist ein ständiges Setzen des Selbst, ein dauerndes Schaffen des Ichs, wodurch es zu diesem Ich wird: „Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem.“¹³⁹ Diese Eigenheit schöpft alles, mitunter also auch die neue Freiheit, die jegliche Geisterwelt, jegliche Ideen von einer Wesenheit des Menschen hinter sich lässt.¹⁴⁰ Gesichert wird diese Eigenheit dadurch, dass sich der Eigner die Welt aneignet, mit welchen Mitteln auch immer: Gewalt und Betrug sind ebenso anerkannt wie Bitten und Überredung. Dabei hängt das Maß der Freiheit von der Fähigkeit und Stärke des Egoisten ab; ein „Schwächling“ ist in seiner Freiheit durch die Willensstärke eines anderen eingeschränkt. Stirner ist überzeugt, dass die Kräftigen immer schon ihren – egoistischen – Weg gegangen sind. Vollkommene Freiheit heißt, sie in seiner Gewalt haben; wer sie in seiner Gewalt hat, der wird vom Freien zum Eigner. Die Selbstbefreiung hängt davon ab, ob ich sie durch meine Eigenheit erlangen kann. Als Beispiel führt er die Redefreiheit an, die im Kapitel über Menschenrecht genauer beleuchtet werden wird.

Das Eigentum des Eigners ist alles, wozu er sich ermächtigen kann. Wie bei der Freiheit hängt auch das Eigentum von seiner Gewalt ab: „er entscheidet einfach: Was Ich brauche, muß Ich haben und will Ich mir verschaffen.“¹⁴¹ Stirner erklärt somit das Hobbessche *bellum omnium contra omnes*, da er darin die Lösung der Eigentumsfrage sieht. Dieses „einfach zugreifen“ rät er auch dem Pöbel, denn erst der Respekt vor dem Eigentum der Anderen hat ihn in diese missliche Lage gebracht.¹⁴²

¹³⁹ Stirner 1981, S 167

¹⁴⁰ vgl. Stirner 1981, S 179

¹⁴¹ Stirner 1981, S 285

¹⁴² vgl. Stirner 1981, S 286

Die Aufgabe des Eigners besteht darin, sich selbst zu verwirklichen und nicht irgendeinem Spuk, auch nicht den namens Menschheit, sondern sich selbst zu genügen, und zum Einzigem zu werden. Ebenso wenig wie eine Pflanze einen Beruf hat, hat der Mensch einen. Aber er besitzt Kräfte, die danach drängen, ausgelebt zu werden. Sie können mit Hilfe von Anderen verstärkt oder aber durch die Begegnung mit Feinden geschärft werden.¹⁴³ Die Anderem sind dem Egoisten das, was sie für *Ihn* sind, deshalb kann Stirner sie als einen Gegenstand, genauer als seinen Gegenstand, sein Eigentum bezeichnen.¹⁴⁴ Sie sind ihm ein Hilfsmittel. So wie Salz das Essen schmackhafter macht, können Gefährten das Leben versüßen. Der Egoist liebt auch eigennützig: „Die Liebe des Egoisten quillt aus dem Eigennutz, flutet im Bette des Eigennutzes und mündet wieder in den Eigennutz.“¹⁴⁵ Sowohl die Welt als auch die Menschen werden von ihm benutzt. Ist er für jemanden in Liebe entbrannt, dann ist dieser Jemand nur das Brennholz für seine Leidenschaft, denn ohne seine Liebe wäre diese Person ohnehin gegenstandslos für ihn. Dadurch, dass der Egoist ihn zu seinem Objekt macht, macht er ihn zu seinem Eigentum und kann ihn dementsprechend genießen und aufbrauchen. Nur weil er durch jemanden Lust- und Glücksgefühle erfährt, folgt für Stirner daraus noch nicht, dass er sich selbst opfert. Der Egoist liebt, weil ihn die Liebe glücklich macht, und nicht, weil es ihm ein Gebot der Liebe vorschreibt.¹⁴⁶ Er räumt niemandem das Recht auf seine Liebe ein. Die einzige Beziehung, in der die Menschen zueinander stehen, ist die der Brauchbarkeit. Eine „Respektperson“ gibt es für ihn nicht, denn alle bleiben auf den Status eines Gegenstandes reduziert, der entweder interessant oder uninteressant ist. Stirner geht sogar soweit, dass er dem Einzelnen die Macht über Leben und Tod zubilligt.¹⁴⁷ Für Stirner stellen Mensch und Welt ein Material dar, über dessen Nutzen der Egoist bestimmt. Dasselbe gilt laut Stirner für Gedanken, woraus folgt, „daß nicht der Mensch das Maß von Allem, sondern daß Ich dieses Maß sei.“¹⁴⁸

Eine konkrete Bestimmung des Eigners (der sich Eigentum zu verschaffen weiß), des Egoisten (der sich Freiheit zu verschaffen weiß) und des Einzigem (die Verbindung von Eigner und Egoist), kann es nicht geben, denn der Eigner darf sich keinem Allgemeinen unterwerfen, weder einer von außen kommenden Wahrheit, noch der Sprache: „Für Mich hat

¹⁴³ vgl. Stirner 1981, S 365

¹⁴⁴ vgl. Stirner 1981, S 153

¹⁴⁵ Stirner 1981, S 328

¹⁴⁶ vgl. Stirner 1981, S 324

¹⁴⁷ vgl. Stirner 1981, S 357

¹⁴⁸ Stirner 1981, S 395

die armselige Sprache kein Wort, [...]“¹⁴⁹ Da er selbst zu einem Unnennbaren wird, zerbricht an ihm der Geist und das Denken.¹⁵⁰ Für Ich und Du gibt es keine Worte mehr, da nur Gedanken (also Ideen) sich aussprechen lassen. „Daß ich mich ‚vernehmbar‘ mache, das allein ist ‚Vernunft‘, sei Ich auch noch so unvernünftig; indem Ich Mich vernehmen lasse und so Mich selbst vernehme, genießen Andere sowohl als Ich selber Mich, und verzehren Mich zugleich.“¹⁵¹ Diese gegenseitige und freiwillige Verwendung des Anderen findet ihre gesellschaftliche Form im „Verein“.

Gesellschaft

Der Verein

Die Gemeinschaftsform, in der sich Menschen gegenseitig benutzen können, jeder wie er es nach seinem Belieben noch für erträglich hält, ist der Verein, der nicht zu verwechseln ist mit Familie, Staat oder Partei. Dem Verein tritt man freiwillig bei, beziehungsweise kann ihn selber gründen. Im Gegensatz zur Familie erwachsen dem Dazugehörigen keine Pflichten. Der Staat, den man ebenso als eine Familie sehen kann, hält seine Mitglieder in Abhängigkeit und stellt selbst die Ordnung derselben dar.¹⁵² Der Staat ist kein Verein, sondern eine Vereinigung, die die Egoisten in ihr nicht ihren Drang ausleben lässt, und das, obwohl sie ihm keine Zustimmung gegeben haben. Mithilfe von Bildung und Kultur verbiegt der Staat den Egoisten so lange, bis er ihm als Werkzeug dienen kann. „Christlicher Staat“ heißen bei Stirner all diejenigen Staaten, die immer auf ein Höheres als den konkreten Menschen setzen, zum Beispiel auf Gott, aber auch auf „den Menschen“. Letzteres bedeutet, dass allen Staaten das Prädikat „Christlicher Staat“ zugesprochen werden kann. Im Gegensatz zum Verein ist im Staat der Einzige weder frei, noch darf er sich selbst nach seinen Wünschen und Ansprüchen verwerten. Deshalb sagt Stirner: „Es ist fortan nicht mehr um den Staat (die Staatsverfassung usw.) zu tun, sondern um Mich.“¹⁵³ Gegen den Staat hilft nicht die Revolution, sondern die „Empörung“.

In einem zweiten Abschnitt grenzt er den Verein noch gegen die Partei ab. Auch wenn man einer Partei freiwillig beitreten kann (was bei einem Staat nur bedingt möglich ist), fordert die Partei Verbindlichkeit und Treue. Sie verliert ihren Status als Verein, sobald sie ihre Statuten aufstellt und den Menschen danach handeln sehen möchte. Der Egoist aber bindet sich nur so lange, als er daraus seinen Vorteil ziehen kann. Er bindet sich nicht an eine

¹⁴⁹ Stirner 1981, S 201

¹⁵⁰ vgl. Stirner 1981, S 164

¹⁵¹ Stirner 1981, S 388

¹⁵² vgl. Stirner 1981, S 245

¹⁵³ Stirner 1981, S 259

bestimmte Gruppierung, denn „Ich werde doch genug finden, die sich mit Mir *vereinigen*, ohne zu meiner Fahne zu schwören.“¹⁵⁴ Der Verein ist „die Vereinigung, diese stets flüssige Vereinigung allen Bestandes.“¹⁵⁵ Die Unsittlichkeit zu begehen, einen Eid zu brechen, darf den Egoisten nicht stören, so Stirner, sonst macht er sich zum Sklaven einer fixen Idee. Auch dass der Egoist für seinen Verein eine Erlaubnis vom Staat einholen muss, widerspricht seiner Philosophie, denn wenn der Egoist Hunger hat und Brot haben möchte und sich aus diesem Grunde mit Anderen zusammenschließen möchte, um eben Brot zu machen, dann geht das den Staat ebenso wenig an, wie irgendwelche konzessionierte Bäcker.¹⁵⁶ Was der Mensch braucht, darum soll er sich selbst kümmern können, da es ja seine Angelegenheit ist; und für sein Wohl sorgt er am besten, wenn er sich für diesen Zweck mit Anderen vereinigt. Das Heil der Menschen kommt dann nicht mehr von gnädig Gebenden, sondern von den sich Nehmenden. Des weiteren findet Stirner den Eigennutz der anderen viel zuverlässiger als irgendein Pochen auf Menschenliebe oder ähnliches. Menschenliebe kann man nämlich erkaufen.

Die Anderen werden vom Egoisten als Werkzeug angesehen, sie können gegenseitig ihre Gewalt und Kraft verstärken. Sollte diese nicht mehr auf das Ziel des Egoisten ausgerichtet sein, kann er jederzeit den Verein wieder verlassen. Kein Band hält die Mitglieder zusammen.

Das egoistische Dasein ist nicht der Urzustand und Naturzustand der Menschen, sondern es war die Gesellschaft. Die erste, die jeder Mensch erfährt ist die mit seiner Mutter. Doch bald sucht sich das Kind seine Spielgefährten und somit seinen Verkehr selbst aus. Die Gesellschaft wird durch den Verein bewerkstelligt, dieser ist zwar selbst eine Gesellschaft, sollte sich aber nicht wieder zu etwas Fixiertem kristallisieren. Der Verein muss sich ständig selbst erneuern, immer wieder neu eine Vereinigung werden können („unaufhörliches Sich-Vereinigen“¹⁵⁷). In jeder Gemeinschaft, auch im Verein, wird die Freiheit geschmälert. Das stört Stirner wenig, da man dafür andere Freiheiten erlangt. So bleibt die Eigenheit nur im Verein geschützt, während sie von Familie, Partei und Staat eingeschränkt wird. Letztere stellen eine Macht über den Eigner, die er selbst nicht aufbrauchen und nutzen kann, sondern respektieren muss. Die Einschränkung der Freiheit empfindet Stirner als ein Faktum, die Idee einer „absoluten Freiheit“ resultiert aus einer „religiösen Überspanntheit“¹⁵⁸. Der Verein ist das Produkt, die Schöpfung des Eigners. Im Gegenzug empfindet Stirner die Gemeinschaft als

¹⁵⁴ Stirner 1981, S 261

¹⁵⁵ Stirner 1981, S 246

¹⁵⁶ vgl. Stirner 1981, S 306

¹⁵⁷ Stirner 1981, S 342

¹⁵⁸ Stirner 1981, S 344

unrealisierbar, weil sich dabei der konkrete Mensch immer auf eine Eigenschaft reduzieren lassen müsste.

Die drei Formen des Liberalismus

Doch das Ziel, im Verein zu leben, ist noch nicht erreicht. War es in der Antike die Welt, die die Sinnlichkeit regierte und unterwarf, so war es im Christentum Gott, der den Geist beherrschte. Der Mensch wurde inzwischen von der Gewalt der beiden befreit, doch unterliegt er einer neuen Gewalt, nämlich „dem Menschen“. Die Entwicklung des Begriffs des Menschen in diesen zwei Perioden habe ich im Kapitel „Mensch“ kurz skizziert. Welchen Zugang Stirner zur Philosophie seiner Zeitgenossen hat, werde ich hier näher ausführen. Er unterteilt die „Freien“ in politischen, sozialen und den humanen Liberalismus.

Der politische Liberalismus¹⁵⁹

Die Frage nach dem Eigentum war der Zündstoff für die Revolution. Die absolute Regierung stellte selbst ihre Absolutheit in Frage, als sie, statt sich das benötigte Geld einfach zu nehmen, dies von Generalständen bewilligen lassen wollte. Das Volk sah, dass der Staat doch nicht der Eigentümer, sondern sie selbst es war. Der Absolutheitsanspruch des Herrschenden war gebrochen. Die Untertanen erkannten sich dabei aber nicht als Einzige, sondern als „Menschen“, und die Nation wurde zur neuen Beschützerin dieses Menschen, die die Menschenrechte zu garantieren hat. Vorrechte wurden zurückgedrängt, alle galten als gleich und wurden hinausgestoßen in die freie Konkurrenz. Nach Stirner lehnt sich die Revolution - wie jede Revolution - nicht gegen das Bestehende, sondern nur gegen das Wie dieses Bestehenden. Alte Laster werden durch neue Tugenden ersetzt, Herrschaft an sich bleibt weiterhin bestehen. Der Staat wird zum „weltlichen Gott“¹⁶⁰. Stirner kreidet Bauer, Marx und Feuerbach an, den Menschen über den Einzelnen zu stellen, „Sie alle glaubten noch wie die Pfaffen der Französischen Revolution an die Wahrheit *des* Menschen [...]“¹⁶¹

Die Moral des Bürgertums und sein Wesen hängen eng zusammen. Es gilt als unsittlich, sich selbst geltend zu machen. Solides Geschäft, ehrliches Gewerbe und moralischer Wandel werden hoch gehalten.¹⁶² Alle, die diesen Werten nicht entsprechen, sei es der Dieb, die Prostituierte oder der Spieler, sind als gefährliche Einzelne beziehungsweise Vereinzelte verrufen. Stirner fasst sie unter dem Namen „Vagabunden“ zusammen. In der Epoche der Bourgeoisie verleiht das Geld Geltung, nur Arbeit oder nur Geburt sind nicht mehr

¹⁵⁹ Stirner 1981, S 107 ff

¹⁶⁰ Stirner 1981, S 109

¹⁶¹ Löwith 1995, S 341

¹⁶² vgl. Stirner 1981, S 123

ausreichend. Wer zu den Besitzenden gehört, kann herrschen. Der Staat entlohnt seine Diener. Alles, was er gibt, darf ich als mein anerkennen, doch wehe, es fehlt mir seine Bewilligung. Da der Proletarier nichts besitzt, kann der Staat für ihn nichts schützen, er fällt dem Bürger in die Hände. Der Kapitalist bezahlt den Proletarier nicht gut, der Staatsdiener hingegen verdient gut an seinem Dienst am Staat, und wird noch dazu von der Polizei (dazu gehören für Stirner auch Justiz, Soldaten, Beamtentum und Erziehung) unterstützt. Das Proletariat bleibt ungeschützt, ihrer Ausbeutung stellt sich der Staat nicht in den Weg. „Der Staat beruht auf der – *Sklaverei der Arbeit*. Wird die *Arbeit frei*, so ist der Staat verloren.“¹⁶³

Die „vernünftige Ordnung“ ist ganz im Sinne der Bourgeoisie und des Liberalismus. Beide, Hand in Hand in der Geschichte aufgetreten, machen die Vernunft zu ihrer Sache. Regiert erst die Vernunft, so Stirner, geht es nicht mehr um die Person. Dem Staat ist sogar die Religion einerlei, das Individuum darf sich nur nicht der Selbstbestimmung oder der Selbstentwicklung verdächtig machen. Die vielgerühmte „Politische Freiheit“ wird nur als solche bezeichnet, weil man dem Staat nun direkt untersteht. Ähnlich wie im Protestantismus keine Hierarchie zwischen Gott und dem Gläubigen steht und er doch nicht frei von Gott ist, bedeutet politische Freiheit keine Freiheit vom Staat. Jede Freiheit ist in diesem Sinne zu verstehen. Auch das Recht auf Gewissensfreiheit bedeutet, dass Staat, Religion, und Gewissen frei sind, dass sie ihre Macht ausüben können, aber ich selbst bin nicht frei, ich bin deren Sklave. Die individuelle Freiheit besteht nur darin, den Gesetzen und nicht mehr anderen Personen gegenüber verantwortlich zu sein.

Der soziale Liberalismus

Dieser drängt nach einer „heiligen Gesellschaft“¹⁶⁴. Im Gegensatz zu den politischen Liberalen vertragen es die sozialen Liberalen¹⁶⁵ nicht, dass jemand mehr haben kann als ein anderer, denn die Personen sind so lange nicht gleich, als der eine mehr zu geben hat als der andere. Im Kommunismus gilt laut Stirner derjenige als Mann, der das Potential zum Geben besitzt, daraus folgt, dass einer mit einem größeren Eigentum mehr wert ist als der mit dem kleineren.¹⁶⁶ Statt wie im politischen Liberalismus, laut dem keiner mehr befehlen sollte, wird hier gefordert, dass keiner mehr haben sollte. Das Eigentum wird der Gesellschaft, also allen, überschrieben. Die Menschen einer solchen Gesellschaft nennt Stirner „Lumpe“,

¹⁶³ Stirner 1981, S 127

¹⁶⁴ Stirner 1981, S 135

¹⁶⁵ nicht ident mit dem heutigen ideologischen Begriff „Sozialliberale“

¹⁶⁶ vgl. Stirner 1981, 128

„Habenichtse“ und „Lumpengesindel“. Der Einzige wird nicht nur seiner geistigen Freiheit sondern auch seines Eigentums beraubt.

Für den Kommunisten liegt die Würde des Menschen in seinem Dasein für andere, in der Arbeit. Des weiteren soll in der Arbeit der einzige Wert bestehen, weshalb der Kommunismus zur Erwerbstätigkeit zwingt.¹⁶⁷ Im Gegensatz dazu sieht Stirner die Gesellschaft nicht als ein Konstrukt an, dem man zu dienen hätte, sondern das man nutzen sollte. Die Kommunisten bleiben in seinen Augen religiöse Menschen, da sie die Gesellschaft zu ihrer Herrin auserkoren haben.

Der humane Liberalismus

Stirner bezeichnet diese Art von Liberalismus auch als den „kritischen“, da seine Anhänger viel Kritik üben. Einerseits am politischen Liberalismus, dass er die Menschen zwar gleichgestellt hat, sie aber ihrem Konkurrenzdenken überlässt und somit Egoisten „züchtet“. Ebenso verurteilt der humane Liberalismus den Arbeiter als Egoisten, er mag zwar zum Wohl der Gemeinschaft beitragen, aber in Wirklichkeit interessiere er sich nur für das eigene Wohlergehen. Diese dritte Art von Liberalismus fordert die Interesselosigkeit des Menschen, und nur mehr eins soll ihm „heilig“ sein und bleiben: der Mensch. Dabei wird aber nicht an den konkreten Menschen gedacht, den Stirner hervorhebt, sondern die Idee des Menschen, die der humane Liberalismus verwirklicht sehen will. Stirner entlarvt diese vermeintliche Uninteressiertheit als eine „himmlische Interessiertheit“¹⁶⁸, die Menschlichkeit sollte realisiert werden. Aus theoretischem Interesse darf „der Mensch“, „die Freiheit“, „die Menschheit“ verfolgt werden, jegliches Aparte und Besondere muss über Bord geworfen werden. Stirner sieht dieses Vorhaben als unmöglich an, es werde nie eine vollkommene Menschheit geben. Mit dieser Form des Liberalismus wäre derselbe perfektioniert und der Egoismus zu seinem Gegenteil verkehrt: der Mensch wird erst seiner Vorrechte beraubt, danach seines Anspruchs auf Eigentum, um schlussendlich auch seine Einzigkeit und damit auch seine Meinungen aufgeben zu müssen. In der Besonderheit und im Aparten hat der Humane seinen Teufel, in der Freiheit und in der Idee des Menschen seinen Gott.¹⁶⁹ Selbst in ihrer persönlichen Meinung müssten die Menschen, um dem Ideal des humanen Liberalismus zu genügen, gleich geschaltet werden. Das argumentiert Stirner wie folgt:

„Bleibt die Meinung bestehen, so habe ich *meinen* Gott (Gott ist ja nur als ‚mein Gott‘, ist eine Meinung oder mein ‚Glaube‘); also *meinen* Glauben, meine Religion,

¹⁶⁷ vgl. Stirner 1981, S 134

¹⁶⁸ Stirner 1981, S 138

¹⁶⁹ vgl. Stirner 1981, S 140

meine Gedanken, meine Ideale. Darum muß ein allgemein menschlicher Glaube entstehen, der ‚*Fanatismus der Freiheit*‘.“¹⁷⁰

Hier also entpuppt sich für Stirner der religiöse Charakter des humanen Liberalismus. Dieser möchte alle himmlischen Mächte stürzen, um an ihrer statt den Menschen einzusetzen. Deshalb steht die Arbeit des Geistes, die dafür als Mittel eingesetzt wird, über der des kommunistischen Arbeiters.

Religion

Stirner entdeckt weitere Eigenheiten, die den humanen Liberalismus als Religion dechiffrieren: statt einem Gott wird dem Menschen die Ehre der Verehrung zuteil, alles Trennende zwischen den Menschen wird vertilgt, als einziges Vorrecht bleibt jenes auf den Glauben an die Menschheit bestehen, und das vom Christentum gepredigte Liebesprinzip kommt zum Vollzug.¹⁷¹ Stirner fühlt sich sogar an das „Vaterunser“ erinnert, nur dass die Verherrlichung eben dem Menschen angedeiht, wofür der Einzelne lesen, arbeiten und denken – und sich als Egoist aufgeben soll. Die Gleichheit, so Stirner, wurde bisher dadurch erreicht, dass sich die Menschen ein verbindendes Element suchten, und zwar einen Herrn, an den sie gemeinsam glaubten. Die einzigen Rechte, die der humane Liberalismus dem Einzelnen zugesteht, sind die des „allgemeinen Menschenrechts“¹⁷², die den Menschen vom politischen Liberalismus zugesprochen wurden. Der Gott des Einzelnen wird beseitigt, damit der humane Liberalismus seinen Platz einnehmen kann, mit seiner Idee des Menschen und der Freiheit. Für Stirner stellt der Begriff „Religion“ jede Art von Denkweise dar, die über den konkreten Menschen noch irgendeinen Geist, Spuk oder Sparren stellt. Somit wird der humane Liberalismus zur Religion, mit der Idee des Menschen als neuen Gott, den zu verwirklichen es für jeden konkreten Menschen gilt. „Da aber Niemand ganz das werden kann, was die Idee ‚Mensch‘ besagt, so bleibt der Mensch dem Einzelnen ein erhabenes Jenseits, ein unerreichtes höchstes Wesen, ein Gott.“¹⁷³

Der Mensch wird erhöht über den Einzelnen, er wird zu einem heiligen Wesen, offenbart durch den „wahren Menschen“, der durch diese Handlung selbst geheiligt wird, ebenso wie all seine Verehrer. „Obenan steht also im Heiligen das höchste Wesen und der Glaube an dies Wesen, Unser ‚heiliger Glaube.‘“¹⁷⁴ Stirner argumentiert, dass, wenn man nicht als Egoist denkt, einem der Andere die achtende und würdige Behandlung nur deshalb wert wäre,

¹⁷⁰ Stirner 1981, S 141

¹⁷¹ vgl. Stirner 1981, S 147

¹⁷² vgl. Stirner 1981, S 152

¹⁷³ Stirner 1981, S 158 ff

¹⁷⁴ Stirner 1981, S 42

weil ein höheres Wesen in ihm steckt. Die Menschenwürde verlangt nicht den Respekt vor dem Einzelnen, sondern vor dem Menschen, der in jedem steckt. Stirner merkt an, dass man seit je auf Grund eines höheren Wesens in einem geehrt wurde, das gleiche gilt von den Menschenrechten.

Das Menschenrecht hat den Namen Recht, weil es von der Macht kommt, die vom Heiligsten des Liberalismus kommt, nämlich von „dem“ Menschen.

Recht

„Aber nur Ich habe Alles, was Ich Mir – verschaffe; als Mensch habe Ich nichts.“¹⁷⁵ Max Stirner möchte, nach der Vorstellung einer Natur und eines allmächtigen Gottes, auch den verallgemeinerten Menschen vernichtet wissen, das letzte Heilige stürzen. Die aus ihnen resultierende Auffassung von Recht beherrscht noch immer den Geist der Gesetzgebung: dass die Monogamie geboten wird, liegt seines Erachtens an der noch immer bestehenden Heiligsprechung der Ehe. Dieser und andere überlieferte Werte werden selbst von den politischen Liberalen nicht in Zweifel gezogen. Ihre Sittlichkeit erweist sich als Loyalität gegenüber dem Gesetz.

Stirners Vorstellung von Recht dreht sich hingegen um den Einzigen, und alles das ist sein, was er gebrauchen und worüber er Gewalt ausüben kann. Dieser Einzelne ist somit der Ursprung der Macht und der Gewalt. Jedenfalls sollte es sein, doch in der Gemeinschaft des Staates hat diese das Recht und die Gesetze übernommen: „Das Recht ist der Geist der Gesellschaft.“¹⁷⁶ Ihr Bestehen hängt von ihrem Herrscherwillen, ihrem Recht, ab. So lange der Egoist dieses über sich gelten lässt, hat er sich noch nicht zum Einzigen entwickelt. Stirners Philosophie des Rechts geht dahin, dass er Recht mit Macht gleichsetzt. Das heißt, nur so weit meine Macht gehen kann, hat auch mein Recht Bestand. Wenn ich zum Beispiel zu schwach bin, die Freiheit zu erlangen (als Sklave oder als von der Zensur eingeschränkter Schriftsteller), dann habe ich auch kein Recht darauf: „was Du zu sein die Macht hast, dazu hast du das Recht.“¹⁷⁷ Selbst wenn ich mir als Einziger nicht verbiete, zu morden, so habe ich das Recht dazu. Stirner behauptet, es gibt kein Recht außerhalb von mir und die Gewalt bedingt das Recht. Mit Gewalt erreicht man mehr, als „mit einem Sack voll Recht“¹⁷⁸. Im Staat verwandelt sich die Gewalt der einzelnen Menschen in das allgemeine Recht. Der Ursprung des Rechts, nämlich die Gewalt der Einzelnen, wurde als solcher vergessen und das

¹⁷⁵ Stirner 1981, S 199

¹⁷⁶ Stirner 1981, S 204

¹⁷⁷ Stirner 1981, S 207

¹⁷⁸ Stirner 1981, S 184

Recht zu einem für sich Seienden erhoben. Also Gewalt bedingt Recht, kein Recht und keine Freiheit können verliehen werden, und alles das ist mein, was ich mir anzueignen verstehe.

„Meine Macht *ist* mein Eigentum.
Meine Macht *gibt* Mir Eigentum.
Meine Macht *bin* Ich selbst und bin durch sie mein Eigentum.“¹⁷⁹

Nun hat aber der Staat ausreichend Gewalt und kann Gesetze erlassen. Die Revolutionären freuen sich, dass sie von der Willkür der Herrschenden befreit worden sind, erkennen aber nicht, dass sie sich einen neuen Herrn gesetzt haben, nämlich den Staat. Das Gesetz ist der Wille des Staates, und sein Interesse liegt darin, dass niemand anderer seinen eigenen Willen durchsetzen kann. Eigenwille und Egoismus sind sein Feind, er benötigt „brave“ Untertanen, damit sich sein Herrscherwille unumschränkt ausbreiten kann. Die Angst vor der Anarchie lässt Menschen sich in diese Unterordnung begeben. Stirner schlägt anstelle des Staates die Vereinigung vor, in der der Einzige seine Gewalt sichern und sie vergrößern kann. Ebenso gehen die Staaten vor, die sogar nach ihrer Gewaltenform klassifiziert werden können. Wenn der Staat Gewalt ausübt, dann heißt das Recht, wenn der Einzelne zu diesem Machtmittel greift, nennt man ihn einen Verbrecher. Ganz im Gegensatz zu Bentham geht Stirner davon aus, dass Gesetzgeber immer gebieterisch sind, es liegt eben in ihrer Natur.¹⁸⁰ Stirner behauptet, dass die Existenzgrundlage des Staates das Verbrechen sei, denn durch die Achtung der Gesetze erreicht der Staat erst den Zusammenhalt, und Gesetze werden immer nur gegen Verbrecher erlassen: „Ohne Verbrechen kein Staat [...]“¹⁸¹

Wer sich nun nicht als Einziger fühlt und sich seine Rechte verleihen lässt, darf sich nicht wundern, wenn ihm auch Unrecht geschieht. „Der Mensch“ ist das Ideal für den Staat; wenn ein konkreter Mensch sich nicht an diese „fixen Ideen“ hält, wird er als Verbrecher abgestempelt. Der Staat strapaziert die Idee eines Rechts an sich, was für Stirner nur heißt, dass es ohne konkrete Basis dasteht. Das Recht ist aus dem Ich entsprungen, aus dem Wort „ist es ‚Fleisch geworden‘“¹⁸², doch die Menschen konnten den Gedanken des Rechts nicht mehr in sich zurücknehmen, er wurde ihr Meister. Aber eigentlich können weder Natur, noch Gott, noch Volkswahl etc. dem Ich Rechte geben. Der Begriff „das Recht“ klingt für Stirner nach etwas Religiösem, vor allem die Idee der Rechtsgleichheit meint er als eine Idee der „christlichen Gleichheit“ entlarven zu können.

¹⁷⁹ Stirner 1981, S 203

¹⁸⁰ vgl. Stirner 1981, S 216

¹⁸¹ Stirner 1981, S 263

¹⁸² Stirner 1981, S 225

Im Gegensatz zur Vorstellung des Rechts der Gemeinschaft möchte Stirners Einziger nicht das ihm verliehene Recht als das seinige anerkennen, sondern macht sich unabhängig von den Gesetzen der Gemeinschaft. Der einzige Richter, den der Einzige kennt, ist er selbst. Er kann sich nur mit seiner Macht sein Recht verschaffen. Ebenso wenig respektiert der Einzige die Gesetze und den Herrscherwillen, beide sind ihm Todfeind. Der Einzige lässt sich keine Pflicht auferlegen und von keinem Gesetz binden. Selbst im Verein anerkennt er keine Gesetzgebung, da er sonst der Sklave seines eigenen Willen wäre. Weder menschliche noch göttliche Vernunft können für ihn Gesetze schaffen, sie sind zu abstrakt, die einzig wirkliche Vernunft ist die von einem Ich und Du. Die Eigner können sich untereinander nie Verbrecher sein, sie sind sich Gegner, denn es gibt nichts Heiliges, das verletzt werden könnte. Das Problem liegt für Stirner darin, dass die Menschen sich immer wieder Verbindungen und Ideen suchen und sie nicht in ihrer Gegensätzlichkeit bestehen bleiben, denn wenn es nichts mehr Einigendes gibt, so Stirner, dann gibt es auch nichts Trennendes: „Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen – Geschiedenheit oder Einzigkeit.“¹⁸³ Die Frage nach Gleichheit und Ungleichheit würde in diesem Zustand verschwinden. Die Herrschaft eines Rechtsbegriffes gehört gebrochen, denn das Recht würde sonst immer ein Gnadenakt bleiben. Es ist, so Stirner, „ein Sparren, erteilt von einem Spuk; Macht – das bin Ich selbst, Ich bin der Mächtige und Eigner der Macht.“¹⁸⁴

Menschenrecht

Nach „Gott“ und „König“ hat eine neue Idee die Herrschaft übernommen und möchte dem Menschen „sein Recht“ erteilen: die Menschheit. Ihre Rechte gehen wiederum denen des Einzigen vor. Sie ist eine neue Form von Despotie. Die Revolution hat zwar die Willkür des Herrschers einzugrenzen versucht, aber die bestehende Herrschaft wurde nur durch eine neue ersetzt, nämlich durch das (religiöse) Ideal des Menschenrechts. Der Kampf entzündete sich zwischen dem Menschenrecht und den wohlervorbenen Rechten.¹⁸⁵ Für Stirner sind beide dasselbe. Denn was ich von Natur aus bin, bin ich mit meiner Geburt geworden. Und diese Natur kann mich zu nichts berechtigen, denn, wie oben ausgeführt, kann das nur die Gewalt des Ichs. Wenn ein Königssohn das Recht auf den Thron hat, dann auch nur, wenn er es sich zu nehmen weiß. Die Idee, dass alle Menschen bei der Geburt gleich sind, belegt noch nicht, dass sie gleiche Rechte hätten, vielmehr zeigt sie, dass jeder seine eigene Schöpfung wird, wenn er etwas aus sich zu machen weiß. Dieser Kampf zwischen den beiden

¹⁸³ Stirner 1981, S 229

¹⁸⁴ Stirner 1981, S 230

¹⁸⁵ vgl. Stirner 1981, S 207

Rechtsansprüchen, den erworbenen und den natürlichen, die beide nicht Stirners Rechtsvorstellung entsprechen, wird auf dem Boden der Rechthaberei ausgetragen.

Die Begriffe Freiheit, Recht, Macht und Eigentum hängen bei Stirner sehr eng zusammen. Der Liberalismus definiert, je nach Richtung, den Menschen und das was ihm eigen ist. Dieses Eigentum, zum Beispiel Glaube, Scham- und Anstandsgefühl, hat der Einzelne zu respektieren. Nicht so nach Stirner: „Hat er sein Recht nur von dem Menschen und hat er's nicht von *Mir*, so hat er für *Mich* kein Recht.“¹⁸⁶ Alle diese so genannten Rechte, Eigenheiten und Freiheiten ist er nur dann gewillt zu respektieren, wenn sie in seinem Interesse sind, ansonsten schaltet und waltet er damit, wie es in seiner Macht steht.

Im bürgerlichen Sinn muss man das Eigentum respektieren. Das geht soweit, dass der Barfüßige die Schuhe des anderen achtet und der Arme nicht nach dem Prunk langen darf, der ihm seine Not nehmen würde. Die Bürgerlichen rechnen mit dem Respekt vor dem Eigentum, der ihnen das ihrige schützt. Stirner hingegen sieht alles als sein Eigentum an, und fordert die anderen auf, ebenso zu verfahren. „Das Eigentum, wie die bürgerlichen Liberalen es verstehen, verdient die Angriffe der Kommunisten und Proudhons.“¹⁸⁷ Das Recht auf Eigentum lebt von der Gnade des Staates, doch wenn es nach Stirner geht, bedingt die Gewalt das Eigentum. Ebenso wie die Freiheit gehört es nur dem, der es sich zu nehmen weiß beziehungsweise nicht wegnehmen lässt. Dass es überhaupt Reiche gibt, so Stirner, können sich die Armen selber ankreiden.¹⁸⁸ Jeder könnte Eigentum haben, die Empörung stürzt den Staat, den Feind der Interessen des Eigners, der dem Staat Todfeind ist. Interessanterweise behauptet Stirner auch, dass das Eigentum kein Ding ist, das ohne den Eigner existieren würde: „mein eigen ist nur meine Gewalt“¹⁸⁹. Einen Baum besitzt man nur, wenn man ihn in seiner Gewalt hat. Doch die Idee der Gewalt hat sich im Laufe der Geschichte gewandelt. Sie wird nicht mehr als Eigenschaft einer Person angesehen, sondern hat sich zum Recht verselbstständigt, so Stirner.

Die Gleichheit dechiffriert er als Flucht ins Religiöse, in ein Ideal. Aus diesem Grund konnte sich ein Kampf um die „heiligen, unveräußerlichen Menschenrechte“¹⁹⁰ entzünden. Diese eingeforderte Gleichheit zwingt zur Konkurrenz. Als Gleichheit vor dem Gesetz bleibt sie jedoch ein Phantom, da das Recht Gnadensache bleibt, und Gnade will ihrerseits

¹⁸⁶ Stirner 1981, S 273

¹⁸⁷ Stirner 1981, S 275

¹⁸⁸ vgl. Stirner 1981, S 353

¹⁸⁹ Stirner 1981, S 307

¹⁹⁰ Stirner 1981, S 207

„verdient“ sein. Womit jeder – in Übereinstimmung mit dem bisher Gesagten - mit seiner Einzigkeit seine Voraussetzungen mit einbringt.

Die Vorstellung einer absoluten Freiheit ist nach Stirner nichts weiter als das Resultat einer „religiösen Überspanntheit“¹⁹¹. Sie ist die Religion des Liberalismus und bleibt ein Ideal, mit dem ebenso Unwesen getrieben wird wie mit anderem Absolutem. Auch politische und religiöse Freiheit befreien nicht den Menschen, sondern nur die Macht, die über ihn herrscht. Religionsfreiheit heißt, dass die Religion frei ist, nicht aber der religiöse Mensch; dasselbe gilt für Staatsfreiheit und Gewissensfreiheit. Staat und Gewissen verfügen weiterhin über den einzelnen Menschen und machen ihn zu einem Sklaven. Glaubensfreiheit befreit nur von den Glaubensinquisitoren. Die individuelle Freiheit entlässt den Einzelnen nur aus der Verantwortung gegenüber anderen Personen, dem Gesetz bleibt er weiterhin unterworfen. Die politische Freiheit vergleicht Stirner mit dem Protestantismus: ist im Katholizismus eine Hierarchie zwischen dem Gläubigen und seinem Gott eingefügt, untersteht der Protestant seinem Gott direkt. Dasselbe gilt für den liberalistisch gedachten Staat: Weg mit der Hierarchie, alle sind nur mehr dem Gesetz Untertan!

Jeder Befreiungsversuch für eine bestimmte Freiheit trägt die Suche nach einem neuen Herrscher in sich. Deshalb fordert Stirner auf, das Streben nach einer ganzen Freiheit aufzugeben und sich lieber auf das Eigene zu konzentrieren, sich selbst zum Mittelpunkt seines Strebens zu machen. Die Freiheit ist erst dann erlangt, wenn sie die Gewalt des Einzigen ist.

Anhand der Pressefreiheit lässt sich dieses Verständnis von Freiheit gut nachzeichnen: Diese Idee ist auf liberalem, bürgerlichen Boden gewachsen, damit vor allem bürgerliches Gedankengut ungehindert vermehrt werden kann. Das Gemeinwohl, das durch die Sittlichkeit und den Pressegesetzen gewahrt werden sollte, ist nach Stirner eine Selbstverleugnung. Er bezweifelt stark, dass das Volk durch diese Freiheit Mündigkeit erlangt, hat es doch keinen Mund zum Sprechen. Dieses „Volksrecht“, wie er es hier¹⁹² nennt, beschränkt den Einzelnen wiederum durch Gesetze, auch wenn dieser dadurch von der Willkür einzelner Zensoren befreit worden ist. Eine wirkliche Pressefreiheit ist nur durch zwei Akte zu ermöglichen: erstens die Befreiung der Presse von Zensur und Pressegesetzen und zweitens die Befreiung der Autoren vom Staat. So lange der Schreibende sich nicht von den Ideen und „Sparren“, die ihn beherrschen, löst, werden auch seine Worte unfrei bleiben. Nach Stirner muss allerdings der Staat, der sich als heilig annimmt, zensurieren, sonst verlieren die Untertanen den Respekt vor ihm. Um gegen ihn anzukommen, erfordert es eine Empörung. Eine Petition ist Stirner

¹⁹¹ vgl. Stirner 1981, S 344

¹⁹² vgl. Stirner 1981, S 234

zuwenig, denn niemand im Staat wäre im Stande, jemandem die erforderliche Freiheit für eine Änderung zu geben. Eine Bitte setzt somit noch immer den Staat (oder Gott, Natur oder Volkswahl) als Geber dieser und anderer Freiheiten voraus, wo doch der Einzelne sie sich nehmen, sich selbst befreien muss und nicht auf so genannte Menschenrechte hoffen darf. Diese werden ihn in seinen Schranken zu halten wissen. Für die Pressefreiheit heißt das:

„das Schreiben aber ist nur frei, wenn es mein eigenes ist, das Mir durch keine Macht oder Autorität, durch keinen Glauben, keine Scheu diktiert wird; die Presse muß nicht frei sein – das ist zuwenig –, sie muß *mein* sein: - *Preßeigenheit* oder *Preßeigentum*, das ist's, was ich Mir nehmen will.“¹⁹³

Ähnliches gilt für die Gedankenfreiheit. Auch sie wird gnädigst vom Staat gegönnt, aber nur, wenn die vorgebrachten Gedanken in seinem Sinn sind. In diesem Zusammenhang ist es interessant, wie die Zensur auf Stirners Werk reagierte: zuerst mit der Beschlagnahmung und einem Vertriebsverbot, ausgesprochen durch die sächsische Reichsdirektion; dann, innerhalb weniger Tage wurde diese vom Minister des Inneren wieder aufgehoben. Die Begründung lautete:

„Von dem Buch sei wahrhaftig keine nachteilige Wirkung auf die Leser zu erwarten, vielmehr zeige es die beklagenswerten Resultate der Philosophie, die der Verfasser selbst anwende, und es werde auf Abscheu stoßen. Die ‚religiös-sittliche Ansicht des Lebens‘ könne kaum wirksamer gefördert werden als durch Bekanntmachung dieses niedrigen und beschränkten Standpunktes.“¹⁹⁴

Fazit

Stirner spricht eindeutig die Menschenrechte als neue Religion an. Wobei angemerkt werden muss, dass sein Begriff von Religion sehr weit greift. Die Menschenrechte zeichnen sich bei ihm vor allem dadurch aus, dass sie dem Menschen nicht seine Freiheit verleihen, sondern ihn darin einschränken und ein Idealbild vorgaukeln. Seine ausführlichen Kritiken zeigen die Kehrseite des humanen Liberalismus auf, doch sind die Konsequenzen, die er aus daraus zieht, wirklich durchführbar? In seinen Ausführungen verwendet er Begriffe wie „Gott“ mitunter auch in polemischer Manier, vor allem dann, wenn plötzlich nicht mehr der Mensch die neue Gottheit darstellt, sondern auch die Gesetze. Im Kern seiner Ausführungen trifft er sich mit Bentham. Die Menschen handeln aus egoistischem Interesse. Für den Engländer ist diese Erkenntnis ein Mittel um das Zusammenleben zu organisieren, für Stirner hingegen der Zweck.

¹⁹³ Stirner 1981, S 315

¹⁹⁴ nach Cornu, in Stirner 1981, S 419 (Zeittafel)

3.4 Friedrich NIETZSCHE

Mensch

Nietzsches verneint das Grundprinzip der Menschenrechte, nämlich dass alle Menschen gleich sind. „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚gleiche‘ Rechte ...“¹⁹⁵ Ausgehend von dieser Aussage werde ich im Folgenden Nietzsches Menschenbild untersuchen, das in einem starken Zusammenhang mit seiner Auffassung von Moral, Recht und Gesellschaft steht, und aus dem einzig und allein die Verwerfung der christlichen Moral und der Menschenrechte folgen kann.

Nietzsche unterscheidet zwischen Herrenmensch und Herdenmensch. Sein Ideal, der Herrenmensch, bringt die Stärke auf, sich seine Werte selbst zu schaffen. Was er für sich als gut empfindet, wird für ihn zum Guten an sich. Dazu gehören Stärke, Macht und Härte, die er nicht nur gegenüber Anderen ausübt, sondern auch gegen sich selbst. Wenn er tugendhaft handelt, dann nicht, weil es irgendeine Moral von ihm verlangt, sondern weil es ihm aufgrund seiner überbordenden Stärke ein Bedürfnis ist. Zu dieser Menschenart zählt Nietzsche die Philosophen. Dabei ist von mehr als bloß von „freien Geistern“ die Rede, ein Ausdruck, der die „Nivellierer“ seiner Zeit beschreibt, also diejenigen, die den „modernen Ideen“, unter die auch die Menschenrechte gezählt werden, anhängen. Der wahre Philosoph ist laut Nietzsche ein Werteschaffender, der im Leiden der Menschen den Nährboden für starke Geister sieht. Diese sind dort am kräftigsten gewachsen, wo Mitleid verneint wurde. „Härte, Gewalttätigkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gasse und im Herzen, Verborgtheit, Stoicisms, Versucherkunst und Teufelei jeder Art, das alles Böse, Furchtbare, Tyrannische, Raubthier- und Schlangenhafte am Menschen“¹⁹⁶ dienen der Gattung Mensch zu seiner Erhöhung. Der Herrenmensch sucht nicht nach Bequemlichkeit, sondern ist dankbar gegenüber Krankheit und Not, gegenüber Teufel und der unstillbaren Neugierde und vor allem gegenüber der Einsamkeit. Dieser neue Führer ist notwendig, denn der gesamten Menschheit droht ihre Entartung.¹⁹⁷

Nietzsche unterscheidet diesen Herrenmenschen als wahren Philosophen vom Skeptiker und Kritiker, vom Gelehrten und vom objektiven Gelehrten, wobei vor allem der letztere oft mit dem wirklichen Philosophen verwechselt worden ist. Doch bleibt selbst der objektive Gelehrte Sklave, wenn auch der sublimste. Diese Denker sind Werkzeuge, keine Gestalter,

¹⁹⁵ Nietzsche 1986 (*Der Antichrist*), § 57, S 114

¹⁹⁶ Nietzsche 2007 (*Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, im folgenden mit JGB abgekürzt), S 62, § 44

¹⁹⁷ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 126 ff, § 203

keine „cäsarische[n] Züchter“ oder „Gewaltmensch[en] der Cultur“¹⁹⁸. Ein Philosoph der Zukunft verehrt die Wahrheit nicht, weil sie gefallen, erheben und begeistern kann, sondern zweifelt an derartigen Wirkungen. Er ekelt sich vor dem Schwärmerischen und Feministischen und lässt sich nicht auf einen Kompromiss mit den modernen Ideen ein. Seine Ideale für den Geist heißen Strenge, Exaktheit („Reinlichkeit“) und Selbstdisziplin („Zucht“). Seine Aufgabe besteht darin, Werte zu schaffen. Diejenigen, die bisherige Wahrheiten und Wertschätzungen festgestellt und kategorisiert haben, sind in Nietzsches Augen noch keine Philosophen, sondern höchstens philosophische Arbeiter. Er zählt zu ihnen Hegel und Kant („jene philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kant’s und Hegel’s [...]“).¹⁹⁹ Der wahre Philosoph jedoch ist Befehlender. Er erteilt den Menschen die Gesetze, nach denen sie ihr Wohin und ihr Wozu richten können. Sein Interesse liegt nicht an der Vergangenheit, sondern an der Gestaltung der Zukunft. „Ihr ‚Erkennen‘ ist S c h a f f e n, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – W i l l e z u r M a c h t.“²⁰⁰ Aus diesem Grund kann er sich auch nicht mit den Idealen seiner Zeit zufrieden geben und nimmt sie unter die Lupe um aufzuzeigen, wie viel Bequemlichkeit in den herrschenden Tugenden steckt. Für Nietzsches Zeit heißt das, die „modernen Ideen“ zu untersuchen, und auf Grund der herrschenden Tugend der Willensschwäche gerade die Willensstärke und –härte zu fordern. Eben aus der Umkehrung der Ideale seiner Zeit folgt für den wahren Philosophen eine neue Definition von „Größe eines Menschen“: der Größte ist der Einsamste, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse.²⁰¹

Der Weg zum wahren Philosophen bleibt dem versperrt, der ihn nicht schon kennt. Das Denken muss einem leicht fallen und der Weg dorthin führt nicht über die Bildung. Manche Probleme lassen sich nur von Geistern lösen, die für sie gezüchtet worden sind. Die Philosophie wird einem durch seine Vorfahren und Herkunft erworben. Der Philosoph stellt sich seiner großen Verantwortung und sucht Einsamkeit, blickt hinab auf die Menge und schützt vor ihnen das, was sie missverstehen. Seine Moral ist die Herren-Moral²⁰², die zwischen „vornehm“ und „verächtlich“ unterscheidet. Sie verherrlicht sich selbst, frönt den Gefühlen der Macht und des Reichtums, den der Herrschende weiter geben möchte, jedoch nicht aus Gründen der Tugend. Mitleid gehört nicht zu den Werten der Herrenmenschen, dafür aber der Stolz auf sich selbst. Ihr Ehrgefühl richtet sich gegen ihre Vorfahren, dem Alter und seinesgleichen. Es besteht eine gewisse Notwendigkeit, sich einen Feind zu schaffen, da

¹⁹⁸ Nietzsche 2007, JGB, S 136, § 207

¹⁹⁹ Nietzsche 2007, JGB, S 144, § 211

²⁰⁰ Nietzsche 2007, JGB, S 145, § 211

²⁰¹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 147, § 212

²⁰² vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 212 ff, § 260

man an ihm seine Affekte wie Streitsucht und Neid auslassen kann. Napoleon stellt für Nietzsche einen Herrenmenschen dar. Seine Herrschaft war eine Wohltat für die Herdenmenschen war, darauf schließt Nietzsche anhand der Wirkung, die dieser auf Europa hatte. Zu seiner Zeit wiederum herrschte die, die er sie verächtlich nennt, Herdentier-Moral. Sie wird von den Sozialisten gepredigt, ungeduldig und jegliche Führerschaft und jedes Sonderrecht ablehnend.

Der Philosoph als Herrenmensch und Werteschaffender benutzt die Religion, die Politik und die Wirtschaft, um sich den Sklaven und Herdenmenschen gefügig zu machen. Der Glaube macht ihm die Untertanen gefügig, er stellt sie ruhig. Die Politiker sind nur Mittel zum Zweck, sie dürfen in der Öffentlichkeit die Führung übernehmen, doch angeleitet werden sie vom Philosophen. In der *Genealogie der Moral* beschreibt Nietzsche, warum ausgerechnet der Philosoph sich über die Ideale seiner Zeit hinwegsetzen kann. Die Verantwortung kann ein Mensch erst dann übernehmen, wenn er ein Versprechen geben darf. Dieses wird erst durch das Gedächtnis ermöglicht. Das Vergessen, sonst nicht unwichtig für das Überleben, wird aktiv überwunden. Für das Versprechen benötigt es ein Gedächtnis nicht nur der Handlungen sondern auch des Willens! Der versprechende Mensch muss über die Zukunft eine Entscheidung treffen, das bedeutet, Wirkung und Ursache erkennen zu können, Bedingtes und Zufälliges voneinander zu unterscheiden etc., kurz er muss sich und die Menschen berechnen können. Dazu benötigte es in der Geschichte der Menschheit der Sittlichkeit und der Sitte. Sie waren der Hammer und der Amboss, um den Menschen berechenbar zu machen. Nur der Herrscher kann sich darüber hinweg setzen, autonom sein, und nur er darf versprechen. Diesen Akt nimmt Nietzsche sehr ernst, denn das Versprechen verfügt über die Zukunft, über die Natur und über den Sprechenden. Wenn der Versprechende wahrlich die nötige Ehrfurcht und Furcht aufbringt, dann bedeutet es ihm, das Schicksal zu überwinden beziehungsweise „gegen das Schicksal“ aufrecht halten zu können.²⁰³

Der Philosoph ehrt asketische Ideale, nämlich Demut, Armut und Keuschheit. Er will es darin nicht dem Priester gleich tun, sondern strebt nach der idealen Situation, in der er seine Kräfte voll entwickeln und sein Machtpotential völlig ausschöpfen kann. Instinktiv erkennt er, welche Situationen ihm hinderlich sind, und geht Frauen, Fürsten und Ruhm aus dem Weg. Förderlich ist ihm die Unabhängigkeit. Doch das stellt keine Ablehnung des Daseins dar, sondern dessen völlige Bejahung in kühnster Geistigkeit und „schönster Fruchtbarkeit.“²⁰⁴

²⁰³ Nietzsche 2007 (*Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, im folgenden abgekürzt mit GdM), S 294, II 2

²⁰⁴ vgl. Nietzsche 2007, GdM, S 350 ff, III 7 und III 8

Von diesem Ideal des Herrenmenschen grenzt Nietzsche den Herdenmenschen ab, wobei der erstere, wie der Name schon sagt, über den zweiten herrschen soll und darf. Diese Hierarchie liegt im Interesse der Menschheit. Denn entgegen dem humanistischen und Rousseau'schen Ideal erlangt bei Nietzsche der Mensch erst seine Vervollkommnung in eben diesem Herrenmenschen und „Zarathustra“, wobei das Leiden der Anderen in Kauf genommen werden kann und sogar soll. Der Herdenmensch ist von seiner Angst vor der Einsamkeit geprägt, oberflächlich, einer der die Schuld an seinem Leiden und dem unglücklichen Schicksal der Menschen in der Geschichte der Gesellschaft sucht. Das Ressentiment beherrscht seine Gedanken. Er strebt nach ruhigem „Weide-Glück“²⁰⁵ und Sicherheit für jeden, ebenso fordert er die „Gleichheit der Rechte“. Diese Art von Mensch zeichnet sich durch seine Dressierbarkeit aus, die zusätzlich von der Religiosität gefördert wird. Diese Dressierbarkeit und der Gehorsam haben sich in all der Zeit, in der Menschen in verschiedenen Verbänden zusammen gelebt haben, so weit entwickelt, dass Nietzsche dies als „eine Art formales Gewissen“²⁰⁶ bezeichnet. Es hat den Befehl des Sollens den Menschen so sehr eingeprägt, dass es ihm ein Bedürfnis geworden ist, diese Befehle erfüllen zu können. Dementsprechend sucht sich der Herdenmensch Lehrer, Gesetze, öffentliche Meinungen, denen er folgen kann. Dieser Drang hat sich so weit ausgedehnt, dass er sich sogar negativ auf die Fähigkeit des Befehlens auswirkt. Die Befehlenden suchen Gründe, warum sie überhaupt Befehle erteilen dürfen, in Nietzsches Augen eine „moralische Heuchelei“²⁰⁷. Deshalb berufen sie sich auf eine höhere Ebene, sei es nun Gott, das Recht oder die Rolle des Dieners am Volke, um ihr schlechtes Gewissen zu beruhigen. Da es an starken Führern mangelt, und die Eigenschaften des Herdenmenschen zum Ideal erhoben werden, können sich auch repräsentative Verfassungen durchsetzen. Diese sind die Aufsummierung der Meinung von klüger geratenen, aber dennoch nicht zum Herrschen geeigneten Menschen. Der einzige Vorteil, den Nietzsche in der Demokratisierung sieht, besteht darin, dass sich aus der Mittelmäßigkeit Führernaturen entwickeln können, das „Führertier“²⁰⁸. Die Demokratie stellt die Voraussetzungen dafür bereit.

Die Herdentier-Moral setzt den Gegensatz zwischen „gut“ und „böse“, während sich die Wertungen bei Herrenmenschen zwischen „vornehm“ und „verächtlich“ bewegen. Dem Herdenmenschen gilt das als gut, was ihm nützlich ist. Dem Vornehmen gegenüber misstrauisch, verneint diese Moral deren Drang nach Macht, die die Sklaven leiden macht,

²⁰⁵ Nietzsche 2007, JGB, S 61, §44

²⁰⁶ Nietzsche 2007, JGB, S 119, § 199

²⁰⁷ Nietzsche 2007, JGB, S 119, § 199

²⁰⁸ zit. in Löwith 1995, S 282

und fordert „das Mitleiden, die gefällige hülfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, de[n] Fleiss, die Demuth, die Freundlichkeit“²⁰⁹. Den Drang nach Freiheit, der ja in den Menschenrechten seinen Ausdruck findet, sieht Nietzsche in dieser Herdentier-Moral. Des Weiteren wartet der gemeine Mensch auf eine Meinung über ihn, er ist eitel und hat zuwenig Stärke, als dass er sich die Werte selbst schafft.

Doch diese Moral, die die Gleichheit der Rechte einfordert, wird sich nach Nietzsche als eine „Gleichheit im Unrechte“²¹⁰ entpuppen, die alles Fremde, Seltene und Höhere verdrängen will. Nietzsche bezichtigt das Christentum, diese Idee am wirkungsvollsten gesät zu haben.

Gesellschaft

Wie im Kapitel über den Menschen schon beschrieben ist, unterteilt Nietzsche die Menschheit in zwei Gattungen: den Herrenmenschen und das Herdentier. Somit ist ersichtlich, dass die Demokratie für ihn kein gesellschaftliches Ideal darstellt, das Gegenteil ist der Fall. Bertrand Russell bezeichnet die Gesellschaftsidee Nietzsches als „aristokratischen Anarchismus“²¹¹. Ein wichtiger Begriff in diesem Zusammenhang ist der „Wille zur Macht“, der nicht subjektivistisch zu denken ist, denn alles in der Natur hat laut Nietzsche diesen Willen inne.

Nietzsches Lösung heißt Aristokratie. Denn nur in ihr konnte und kann es zu der von ihm gewünschte Erhöhung der Menschen kommen. Die Überzeugung der Wertverschiedenheit und der Glaube an eine Rangordnung sind für sie Voraussetzung. Erst aus dem Hinabblicken auf die beherrschte Klasse kann sich der Drang nach einer Vergrößerung der Distanz entwickeln und daraus eben der „Übermensch“. Doch eine Aristokratie kann nicht aus einer Gesellschaft, die unter sich bleibt, entstehen. Die herrschende Klasse wurde am Anfang immer von Barbaren gebildet, die sich eine „Rasse“ unterworfen haben. Für Nietzsche war dabei deren seelische Kraft ausschlaggebend, in seinen Augen waren sie die „g a n z e n Menschen“, „die ganzeren Bestien“²¹².

Für Europa war diese unterwerfende Rasse „ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse“²¹³. Sie unterdrückten eine bis dahin ungestaltete Gesellschaft, errichteten ihre Tyrannei und gründeten den ersten „Staat“. Die Idee eines Gesellschaftsvertrags verwirft Nietzsche, denn seiner Ansicht nach hat eine Herrscherrasse

²⁰⁹ Nietzsche 2007, JGB, S 211, § 260

²¹⁰ Nietzsche 2007, JGB, S 147, § 212

²¹¹ Russell 2004, S 768

²¹² Nietzsche 2007, JGB, S 206, § 257, im Original gesperrt

²¹³ Nietzsche 2007, GdM, S 324, II 17

nichts mit solchen Verträgen zu tun. Sie ist plötzlich da, wie der Blitz, oder wie das Schicksal, und in ihrem Drang nach der Schaffung von Formen verhält sie sich wie ein egoistischer Künstler, der „Sich im ‚Werke‘, wie die Mutter in ihrem Kinde, in alle Ewigkeit voraus gerechtfertigt weiss“²¹⁴. Durch ihr Auftreten hat sie auch das „schlechte Gewissen“ ermöglicht, denn der „Instinkt der Freiheit“ richtet sich nun nach innen, gegen das Subjekt selbst, und stellt den Beginn des schlechten Gewissens dar.

Die Aristokratie, wie sie in den Jahren vor der Revolution in Frankreich gelebt wurde, ist laut Nietzsche eine Verfälschung, weil sie sich selbst zu einer Funktion herabgesetzt hat. Dem Königtum dienend hat sie ihre herrschaftlichen Privilegien aufgegeben. Die wirkliche Aristokratie ist kein Mittel, sondern setzt sich selbst als Zweck. Sie schämt sich nicht, wenn sie Menschen zu ihren Werkzeugen macht. Nicht das Glück aller liegt ihr am Herzen, sondern die Hervorbringung einer höheren Art, eines Wesens, das sich zu einem höheren Sein empor hebt²¹⁵. Der „Rest“ der Menschheit stellt das Gerüst. Jegliche Form von Humanität ist für Nietzsche eine Form der Verneinung des Lebens, das für ihn in „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“²¹⁶ besteht. Der Aristokrat behandelt nur Seinesgleichen gleich, und selbst darin bleibt der Wille zur Macht erhalten. Mit Moral oder Immoral hat dieser Wille nichts zu tun.

Im Gegensatz zu Marx ist bei Nietzsche „Macht“ positiv besetzt, Stirner beschränkt sich auf das dem Eigner eigene Machtpotential, und für Bentham gilt es, durch das Gesetz das Machtstreben der Subjekte in Zaum zu halten. Nietzsche hingegen interpretiert Macht als das Leben selbst, dieser Drang ist für ihn mehr als der nach bloßer Selbsterhaltung. Wenn es nun das Leben selbst ist, kann es nicht nur auf die Menschen bezogen werden, sondern alles, was wächst, hat diesen Willen zur Macht in sich. Es drängt darauf, seine Kraft zu nutzen. Dahinter steht keine Teleologie. Für Nietzsche ist der Begriff des Willens nicht so kurz gefasst wie zum Beispiel noch bei Schopenhauer. Nietzsche beschreibt damit einen Komplex: mehrere Gefühle, nämlich von einem Zustand weg zu wollen und zu einem anderen hinzustreben, die zusätzlich das Denken benötigen, damit eine bestimmte Richtung vorgegeben werden kann, und ein Kommando, durch das erst die Bewegung in diese Richtung durchgeführt wird. Was also mit „wollen“ bezeichnet wird, enthält denken, fühlen, befehlen und gehorchen. Dieser innerliche Kampf wird verdeckt vom „Ich“ und von der undifferenzierten Auslegung von „Wollen“. Deshalb gibt sich der Wollende gerne der Illusion hin, dass das Wollen allein

²¹⁴ Nietzsche 2007, GdM, S 325, II 17

²¹⁵ vgl. Nietzsche 2007, GdM, S 207, § 258

²¹⁶ Nietzsche 2007, GdM, S 207, § 259

ausreichen würde, um eine Aktion zu setzen. Die Lust, seine Freiheit des Willens umzusetzen, folgt aus den unterschiedlichen Prozessen, die beim Wollen ablaufen, und aus dem Gefühl, ein Befehlender zu sein.²¹⁷ Daraus folgt für Nietzsche auch, dass der Wille in den Bereich der Moral gehört, nämlich derjenigen, die sich „als Lehre von den Herrschafts-Verhältnissen“²¹⁸ versteht. Die „causa sui“ und die daran angeknüpfte Hoffnung, den absoluten freien Willen zu haben, frei von Gott oder Geschichte, ist in Nietzsches Augen ein Hirngespinnst. Begriffe wie „freier Wille“ oder aber auch „unfreier Wille“ gehören durchgestrichen, für ihn handelt es sich immer nur um den starken oder den schwachen Willen.²¹⁹

In Paragraph 36 von *Jenseits von Gut und Böse* beschreibt Nietzsche die wissenschaftlichen Ansätze, um alle wirkende Kraft als Wille zur Macht bestimmen zu können. Die Prämissen hierfür lauten erstens, das einzig für uns Reale sind unsere Triebe und Begierden, das Denken selbst ist nur die Koordination derselben, zweitens, es gibt nur eine Kausalität (dieser Ansatz aufgrund wissenschaftlicher Moral), und die ist drittens die des Willens. Wenn durch diesen Ansätzen belegt wird, dass unser gesamtes Triebleben vom Willen zur Macht gesteuert wird, dann lassen sie den Schluss zu, dass sämtliche wirkende Kraft einen Willen darstellt. Jegliche Humanität verneint diesen Ansatz, und verneint somit in Nietzsches Augen ebenso das Leben, das schaffend zerstört.²²⁰ Affekte wie Neid, Habsucht, Hass und Herrschsucht²²¹ gehören für ihn wesentlich zum Leben dazu. „Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‚Schaffung einer Welt‘, zur causa prima.“²²²

Die dem Ideal der Aristokratie entgegen gesetzte Demokratie werde ich unter dem Punkt Menschenrechte behandeln.

Religion

Wie kommt es nun, dass, obwohl das Leben durch den Willen zur Macht gekennzeichnet ist, dieser Wille nicht mehr überall auftritt, ein Zustand, den Nietzsche ja beklagt? Die „blonden Raubthiere“, die den ältesten Staat gründeten, sind auch verantwortlich für die Verkehrung des Willens zur Macht. Sie selbst waren nicht davon betroffen, aber ihr Auftreten bewirkte, dass dieser sich auf das Innere der Unterworfenen richtete und sich darauf entlud,

²¹⁷ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 33 ff, § 19

²¹⁸ Nietzsche 2007, JGB, S 34, § 19

²¹⁹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 36, § 21

²²⁰ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 208 ff, § 259

²²¹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 28, § 23

²²² Nietzsche 2007, JGB, S 22, § 9

„das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.“²²³ In ihm vermutet Nietzsche neben dem Ursprung für die positive Bewertung von allem Unegoistischen auch den Ursprung des Ideals der Schönheit als Selbstlosigkeit. Denn das aktive schlechte Gewissen, mit seinem Ursprung in der Grausamkeit, agiert gegen die Person, erniedrigt sie, erhöht alles andere und somit den Wert der Selbstopferung. In einem zweiten Schritt untersucht Nietzsche die Entwicklung von Gottheiten und das Verhältnis der Menschen zu ihnen. In Urzeiten wurden die Ahnen verehrt, weil man in ihren Leistungen ein Opfer sah, das einerseits das eigene Dasein überhaupt erst ermöglicht und andererseits zurückgezahlt werden möchte, man war es ihnen „schuldig“. Die Größe der Opfergaben und die Vorstellung der Macht der Vorderen nahmen in den Ausmaßen zu, wie die Macht des Volkes selbst wuchs, bis aus den Vorderen Götter wurden. „Vielleicht ist hier selbst der Ursprung der Götter, ein Ursprung also aus der Furcht!“²²⁴ In der Antike, für Nietzsche die Zeit der vornehmen Geschlechter, werden auch die Götter mit vornehmen Charakteren ausgestattet. Doch im Christentum kulminiert das Schuldbewusstsein gegenüber seinen Gott in Jesu Tod am Kreuze. Der christliche Gott als Allmächtiger hat das schlechte Gewissen zu einem Maximum gebracht, der Christ kann seine Schuld nicht mehr zurückzahlen. In der Idee „Gott“ errichtet er alle seine Ideale, um das Nein, das er gegen sich und seine Natur beziehungsweise gegen die Natur überhaupt bringt, handgreiflich zu machen.

Vor allem am Christentum und am Judentum verübt Nietzsche Kritik. Im Islam anerkennt er die lebensbejahenden Züge und die „Männer-Instinkte“²²⁵. Im Buddhismus gilt es, das Leid zu überwinden, dazu wird Ruhe gesucht und werden Rachegefühle eliminiert. Im Gegensatz wird im Christentum das Leid von den Priestern gefördert, da es sie in ihrer Machtposition bestärkt. Die asketischen Eigenschaften, die sich der Herrenmensch als die seinen aneignet, werden auch von den Priestern gepredigt. Sie mögen eine wertschaffende und befehlende Rolle in der Gesellschaft innehaben, doch erkennt Nietzsche sie nicht als Herrenmenschen an. Der Priester benutzt den Namen Gottes, um selbst wertbestimmend agieren zu können. Nietzsche bezichtigt vor allem die jüdischen Priester dieser Vorgangsweise. Doch auch die christliche „Offenbarung“ ist eine Verfälschung der Geschichte zu Gunsten der Priester.²²⁶ Unter dem Deckmantel „Wille Gottes“ verstecken sich Mittel und Wege für ihre Macht. Er macht sich durch die Sakramente unentbehrlich, doch

²²³ Nietzsche 2007, GdM, S 325, II 17

²²⁴ Nietzsche 2007, GdM, S 328, § 19

²²⁵ Nietzsche 1986, S 120, § 60

²²⁶ vgl. Nietzsche 1986, S 46 ff

„jede natürliche Institution (Staat, Gerichtsordnung, Ehe, Kranken- und Armenpflege), kurz alles, was seinen Wert in sich hat, wird durch den Parasitismus des Priesters (oder der ‚sittlichen Weltordnung‘) grundsätzlich wertlos, wert-widrig gemacht [...]“²²⁷

Jesus hat sich gegen eine derart gestaltete Kirche gerichtet, so Nietzsche. Doch mit ihm ist das wahre Christentum gestorben. Im Gegensatz zur Kirche verneint Jesus die Welt nicht. Für Nietzsche besteht die wahre christliche Lehre nicht in Formeln, in tötenden Wörtern oder im Verneinen, sondern in der Bejahung des Lebens, im Handeln. Wenn Jesus von Licht oder Wahrheit spricht, dann spricht er, so der Philologe Nietzsche, von seinem Innersten. Die „frohe Botschaft“, das Evangelium, besteht darin, sich selig und als „Kind Gottes“ zu fühlen. Im Evangelium fehlen Begriffe wie „Sünde“, „Schuld“, „Strafe“ oder „Erlösung durch den Glauben“.²²⁸ Laut Nietzsche ist die Wahrheit bei Jesus die „innere Realität“ und das „Himmelreich“ kein Ort, sondern ein „Zustand des Herzens“²²⁹. Doch die Jünger verstanden Jesus nicht. Sie reagierten auf seinen Tod erneut mit Ressentiment. Statt wie er zu verzeihen, ergaben sie sich Rachegeleüsten. Sünde, Strafe, Gericht wurden wieder gepredigt, und das Reich Gottes ins Jenseits verlegt. Paulus scheint Nietzsche der Schlimmste von ihnen zu sein. Er brachte den Priester an die Macht und verfälschte und benutzte Christi Lehre, um die Massen mit Begriffen zu tyrannisieren. Aus dem ursprünglichen Christentum wurde eines, das Partei ergriff für das Schwache und Missratene. Der Priester benötigt seine Gläubigen leidend, und das Unglück wird von ihm als Strafe von oben ausgelegt. Er behält dabei die Macht in der Hand, während die Menschen ihre nach Höherem und Besserem strebenden Instinkte unterdrücken müssen. Selbst die Wissenschaft bleibt für den Priester eine Sünde, würde sie doch die Verbindung von Ursache und Wirkung von der Idee einer moralischen Konsequenz befreien. „Christlich ist der Haß gegen den *Geist*, gegen Stolz, Mut, Freiheit, *libertinage* des Geistes;“²³⁰ Der christliche Glaube wurde ab dem Tod Jesu eine Religion der Opferung, vor allem des Stolzes und der Selbstgewissheit.²³¹

Nietzsche kreidet dem Christentum an, die Werte auf den Kopf gestellt zu haben, da das Männliche, Selbstherrliche, Erobernde und Herrschsüchtige von ihm in Verruf gebracht wird. Doch erkennt Nietzsche auch eine gute Seite an dieser Religion an, nämlich die, dass sie den Herdenmenschen zur Genügsamkeit erzieht, und ihm sein Schicksal verschönert. Sie kann auch die niedrigen Geschäfte der Politik übernehmen, und schlussendlich wird das Volk von der Religion zum Dienen herangezogen. Doch wehe, wenn die Priester und die Religion die

²²⁷ Nietzsche 1986, S 49

²²⁸ vgl. Nietzsche 1986, S 61

²²⁹ Nietzsche 1986, S 63

²³⁰ Nietzsche 1986, S 38

²³¹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 66, § 46

Rolle des Herrschers übernehmen. Denn anstatt als Erzieher und Züchter zu agieren, versuchen sie das „missratene“ menschliche Leben, also die Leidenden, zu erhalten. Sie halten damit die Menschheit auf einer niedrigen Stufe fest, - „sie erhielten zu viel von dem, was zu Grunde gehen sollte.“²³² In diesem Handeln verkehrten sie die Werte, das Männliche und Starke wurde zu Gunsten einer Unsicherheit und Weltabgewandtheit zurückgedrängt. Sie haben

„mit ihrem ‚Gleich vor Gott‘, bisher über dem Schicksale Europa’s gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer“²³³

Recht

Auch Nietzsches Rechtsverständnis ist geprägt von der Idee des Herrenmenschen. In Paragraph 22 von *Jenseits von Gut und Böse* lästert Nietzsche über die Physiker, die aus ihrer Interpretation von Gesetzmäßigkeiten in der Natur einen Text, einen Tatbestand behaupten, der aus demokratischen Gefühlen entstanden ist. Wenn in der Natur die Gleichheit vor dem Gesetz gewahrt bliebe, dann könnte sie auch auf die Gesellschaft übertragen werden, diese Ansicht unterstellt Nietzsche den Physikern. Selbst in der Natur lassen die Physiker keine Vorrechte gelten. Dieser Interpretation stellt Nietzsche eine andere gegenüber, die in der Natur den Kampf ums Überleben ohne Rücksicht auf Verluste sieht, eine, die den Willen zur Macht hinter dem Treiben in der Natur herausliest, mit dem selben methodischen Ergebnis, nämlich, dass man den Lauf der Dinge berechnen kann, „aber nicht, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze fehlen, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Konsequenz zieht.“²³⁴

Den Anfang aller gesellschaftlichen Verträge sieht Nietzsche nicht im Gesellschaftsvertrag, sondern in einfachen Kaufverträgen und Tauschhandlungen.²³⁵ Dementsprechend hat sich das Personenrecht im Zusammenhang mit Tausch, Verpflichtung und Ausgleich entwickelt. Dass alles seinen Preis hat, gehört zu den ältesten Moralvorstellungen. Gerechtigkeit unter gleich Starken bedeutete, dass man sich den Preis aushandeln konnte, Schwächere wurden von Stärkeren angeleitet beziehungsweise gezwungen. In der Gesellschaft genoss der Einzelne gewisse Vorteile, zum Beispiel Sicherheit und Vertrauen, im Gegenzug verpflichtete er sich für diese Gemeinde. Falls er ihr

²³² Nietzsche 2007, JGB, S 82, § 62

²³³ Nietzsche 2007, JGB, S 83, § 62

²³⁴ Nietzsche 2007, JGB, S 37, § 22

²³⁵ vgl. Nietzsche 2007, GdM, S 306, II 8

Schaden zufügte, kümmerte sich diese um ihre Entschädigung. Ebenso ließ ihn die Gemeinde spüren, dass er durch sein Verbrechen den Schutz der Gesellschaft aufgegeben hat, er wurde zum Vogelfreien erklärt. Zu dieser Zeit wird ihm nicht einmal Gnade gewährt,

„also das Kriegerrecht und Siegesfest des vae victis! in aller Schonungslosigkeit und Grausamkeit – woraus es sich erklärt, dass der Krieg selbst (eingerechnet der kriegerischen Opferkult) alle die F o r m e n hergegeben hat, unter denen die Strafe in der Geschichte auftritt.“²³⁶

Das heißt, das Rechtsgefühl ist im Zusammenhang mit dem Handel aufgetreten, die Strafformen hingegen wurden vom Krieg vorgegeben. Strafe war ein Mittel zur Absicherung und nicht zur Besserung der Straffälligen gedacht. Je stärker die Gemeinschaft wird, desto weniger fallen die einzelnen Verbrechen ins Gewicht. Nun muss beim Strafausmaß nicht mehr an die eigene Sicherheit gedacht werden, sondern die Gemeinschaft kann es sich leisten, den Verbrecher vor etwaigen Racheakten in Schutz zu nehmen. Sie übernimmt die Aufgabe, die Tat zu lokalisieren, die durch sie möglicherweise entstehenden Unruhen zu verhindern und für den Schaden „bezahlen“ zu lassen, damit die Sache zu einem ruhigen Ende finden kann. Nietzsche stellt fest, dass bei einem Machtzuwachs eines Gemeinwesens dessen Strafrecht abgemildert wird. Wirklicher Luxus einer Gesellschaft könnte also in der Nichtbestrafung ihrer Schädiger kulminieren. Die Gnade, die „Selbstaufhebung der Gerechtigkeit“, ist das „Jenseits des Rechts“²³⁷ des Mächtigsten.

Nietzsche wehrt sich gegen eine Gleichsetzung von Rache und Gerechtigkeit. Das erstere gehört seines Erachtens zur Moral des Herdentiers, die Gerechtigkeit hingegen zur Moral des Starken. Rache ist ein reaktiver Affekt, der des objektiven Blicks auf die Sachlage nicht fähig ist²³⁸. Rachsüchtige Menschen sind voreingenommen, sie schätzen das Objekt falsch ein. In der Geschichte findet Nietzsche Belege für seine Theorie, dass die Starken die Gerechtigkeit besser handhaben können. Diese „Aktiven, Starken, Spontanen, Aggressiven“²³⁹ haben die Gerechtigkeit gegen reaktive Affekte verteidigt. Nietzsche geht sogar so weit, zu behaupten, dass überall, wo es um Gerechtigkeit ging, die Starken die Schwachen in ihrem Ressentiment mit geeigneten Mitteln einbremsen mussten. Als das dafür beste Mittel stellte sich die Gesetzgebung heraus. Da ab diesem Zeitpunkt eine Tat nach den Gesichtspunkten „recht“ und „unrecht“ gegenüber dem Gesetz und nicht mehr gegenüber dem Geschädigten verhandelt wird, werden der Willkür und den Rachegegnungen die Hände gebunden. Für Nietzsche folgt daraus, dass „Recht“ und „Unrecht“ erst mit dem Gesetz

²³⁶ Nietzsche 2007, GdM, S 308, II 9

²³⁷ Nietzsche 2007, GdM, S 309, II 10

²³⁸ vgl. Nietzsche 2007, GdM, S 310, II 11

²³⁹ Nietzsche 2007, GdM, S 311, II 11

entstehen konnten, die Rede eines Rechtes „an sich“ „entbehrt alle[n] Sinn“²⁴⁰. Vor allem, da für ihn zum Begriff des Lebens nicht die humanen Seiten gehören, sondern Ausbeutung, Vernichtung, Vergewaltigung, Verletzung etc. Der Rechtszustand ist im biologischen Sinn eine Ausnahme, da er den Willen zur Macht einschränkt.

Menschenrecht

Die Idee der Menschenrechte und die mit ihr einhergehende Idee der Demokratie stehen den Nietzscheanischen Idealen des Herrenmenschen und der Aristokratie diametral gegenüber. Die „modernen Ideen“, ein Begriff, den er synonym für Menschenrechte und Demokratie verwendet, sind in seinen Augen dem Wesen des Lebendigen beraubt, nämlich dem Willen zur Macht. Nietzsche steht ihnen verächtlich gegenüber und erkennt in ihnen die Gefahr einer „Entartung“ der Menschen. Diese und die christliche Moral könnten zu einem Verhängnis für die Menschengattung werden. Deshalb fordert er eine Züchtung, damit das Potential des Menschen überhaupt erst ausgeschöpft werden kann. Die Vertierung der Menschen, die die Sozialisten laut Nietzsche zum Ideal erhoben haben, und insbesondere die Idee von gleichen Ansprüchen und Rechten für jeden, ekeln ihn regelrecht an.²⁴¹

Die Herdentiermoral gibt der Demokratie als mögliche Regierungsform den Vorrang. Nietzsche sieht den Grund hierfür in der Furcht. Zu der Zeit, als Unternehmungslust und Verschlagenheit noch gefördert wurden, also bei den Römern, galten diese aufgrund ihrer Schutzfunktion vor Gefahren von außen als Tugenden. Sobald der Friede gesichert war, wurden sie zu Untugenden, und stellten eine Gefahr für das friedliche Zusammenleben dar. Neue Tugenden werden eingeführt, der Herdeninstinkt griff um sich, die Furcht blieb die „Mutter der Moral.“²⁴² Alles Unabhängige und Alleinstehende kam in Verruf, seither regiert das Mittelmaß und die „Verzärtlichung“ der Gesellschaft nahm so weit zu, dass der Verbrecher vor drastischen Strafen geschützt wird. Diese Herdenmoral hätte laut Nietzsche ihr Ende, wenn auch die Furcht ein Ende fände. Die Hoffnung auf ein Leben ohne Furcht glaubt der „moderne“ Mensch mit Hilfe des Fortschritts erfüllen zu können. Die „libre penseurs“ seiner Zeit ist der Herdenmoral dienlich und predigt Demokratie und moderne Ideen. Diese „Nivellierer“ ertragen die Einsamkeit nicht, sie suchen Sicherheit und Behagen für die Menschheit. Das bisherige Leid sehen sie begründet in den Gesellschaftssystemen, und nur darin. Der Vorwurf, den Nietzsche in *Genealogie der Moral* gegenüber der Demokratie äußert, ist, dass sich Misstrauen gegen jegliche Stärke in noch so objektive Bereiche fortsetzt.

²⁴⁰ Nietzsche 2007, GdM, S 312, II 11

²⁴¹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 128 § 203

²⁴² Nietzsche 2007, JGB, S 122, § 201

Selbst in der Physiologie lässt es ihren Grundbegriff der Aktivität verschwinden und an ihre Stelle setzt die Anpassung an dessen Stelle, eine reines Reagieren auf die äußeren Umstände.²⁴³

Doch die von den „libre penseurs“ geforderte Demokratie, die Herrschaft der Herde, bewirkt ein Vermischen der Rassen und Stände, wodurch der Geschmack verwirrt wird. Aus dem Chaos im Inneren des Menschen sucht sich der Geist einen Vorteil und beginnt nun, sich in der Kultur und aus der Kultur einiges anzueignen, was noch im 17. Jahrhundert, wenigstens bei den Franzosen, verschmäht worden ist. Dabei verlernt der Mensch das Gefühl für das Vornehme.²⁴⁴ Diese physiologische Vermischung der unterschiedlichen „Rassen“ von Europa, die durch Klima und Stand geprägt waren, wird erst durch die Demokratie ermöglicht. Der Prozess der Vermischung ist ein zweiseitiger. Einerseits produziert er das Herdentier und damit Sklaven (willensarme Arbeiter bedürfen eines Herren²⁴⁵), andererseits – und hier ist er der Religion ähnlich – bietet dieser Prozess einen Abstoßpunkt für Ausnahmeerscheinungen, ein Training und Schulung in Maske und Kunst für einen Herrenmenschen. „Die Demokratisierung Europa’s ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen, - das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigen.“²⁴⁶

Das bisher über Nietzsches Anschauungen Ausgeführte lässt keinen Zweifel offen, dass für ihn die Gleichheit und all die Artikel, die in diesem Zusammenhang stehen, obsolet sind. Die Menschen sind nicht gleich, deshalb können sie auch keinen Anspruch auf gleiche Rechte stellen. Die Freiheit, so wie sie Nietzsche bei den Menschenrechtsverteidigern versteht, ist in seinen Augen eine Forderung nach Herrschaft von „aufrührerischen Sklavenschichten“²⁴⁷. Der Begriff „frei“ hat für ihn weder in Bezug auf den Willen, noch im Zusammenhang mit Wissenschaft Geltung. Der Wille kann nur stark oder schwach sein und Wissenschaft ist noch immer der Idee der einen Wahrheit anhänglich. Brüderlichkeit, wenn übersetzt mit Respekt vor dem anderen, ist für ihn eine reine Angelegenheit der Herrenmenschen. Das „Verbot der Diskriminierung“ entsteht, Nietzsche folgend, aus dem Ressentiment und der Furcht der Opfer vor den Stärkeren. Dasselbe gilt für das Verbot der Folter und für das im Art. 3 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte geforderte Recht auf Leben und Freiheit. Ein Verbot der Sklaverei wäre in seinen Augen wahrscheinlich widersprüchlich zur Demokratie, da doch gerade letztere den Weg dazu ebnet. Aus dem bisher Dargestellten lässt sich auf

²⁴³ vgl. Nietzsche 2007, GdM, S 316, II 12

²⁴⁴ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 157 ff, § 224

²⁴⁵ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 183, § 242

²⁴⁶ Nietzsche 2007, JGB, S 183, § 242

²⁴⁷ Nietzsche 2007, JGB, S 160, § 225

Nietzsches Akzeptanz von Religionsfreiheit schließen, da sie dem Herrenmenschen dienlich erscheint.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch noch Nietzsches Stellung zur Frau. Die im ersten Artikel der UN-Menschenrechtsdeklaration geforderte Gleichberechtigung von Frauen und Männern wäre bei Nietzsche auf wenig Gegenliebe gestoßen: „[...] hier vielleicht von gleichen Rechten, gleicher Erziehung, gleichen Ansprüchen und Verpflichtungen zu träumen: das ist ein t y p i s c h e s Zeichen von Flachköpfigkeit [...]“²⁴⁸ Die Frau ist vieles bei ihm: Besitz, Eigentum, zu Diensten, in sich Vollendetes, ein wunderliches Haustier, unfähig zur Wahrheit etc.²⁴⁹ Man sollte sie betrachten wie ein Vöglein, fein, verletzlich und wunderlich, jedoch in einen Käfig gesperrt, damit sie nicht wegfliegt. Ihre positive Eigenschaften sind das Erleichtern der männlichen Denkarbeit durch „Klugheit und Kunst, die der Anmuth, des Spielens, Sorgen-Wegscheuchens, Erleichterns und Leicht-Nehmens, [...]“²⁵⁰ Die Schuld an der Emanzipation der Frau trägt das demokratische Gedankengut seines Zeitalters, so Nietzsche. In seinen Augen nimmt der weibliche Wert und Einfluss auf den Mann in dem Maß ab, wie das Weib an Rechten dazu gewinnt, Bildung entweiblicht.

Fazit

Nietzsches Kritik richtet sich sowohl gegen das Christentum als auch gegen die Menschenrechte. Beide haben im Ressentiment ihren Ursprung. Für ihn gilt:

„Das Gift der Lehre ‚gleiche Rechte für alle‘ – das Christentum hat es am grundsätzlichen ausgesät; das Christentum hat jedem Ehrfurchts- und Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch das heißt der *Voraussetzung* zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachstum der Kultur einen Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkte gemacht, - es hat aus dem *ressentiment* der Masse sich eine *Hauptwaffe* geschmiedet gegen *uns*, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden ...“²⁵¹

Der Gedanke der Demokratie läuft seiner Theorie des Herrenmenschen zuwider, so lange der Herrenmensch sich nicht ihrer bedient. Nietzsche bezeichnet die Menschenrechte als eine Art neue Religion des Mitleids und kreidet ihnen dieselben Unzulänglichkeiten wie den Religionen an: Ressentiment, die Forderung gleicher Rechte, die Verhinderung der „wahren Werte“ und die ihrer Träger. Beide erheben die Mittelmäßigkeit und bringen eine „Werth-Erniedrigung“²⁵² des Menschen.

²⁴⁸ Nietzsche 2007, JGB, S 175, § 238

²⁴⁹ vgl. Nietzsche 2007, JGB, S 177, § 239

²⁵⁰ Nietzsche 2007, JGB, S 171, § 232

²⁵¹ Nietzsche 1986, S 77

²⁵² Nietzsche 2007, JGB, S 126, § 203

3.5 Schlussfolgerungen

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts verloren die Menschenrechte ihre politiktheoretische Relevanz

Benthams Texte, zeitlich noch am nächsten zur französischen Deklaration, setzen sich noch Punkt für Punkt mit ihnen auseinander. Obwohl Bentham sie in ihrer Idee ablehnt, macht er sich doch die Mühe, in ihnen Widersprüchlichkeiten aufzudecken, statt sich nur auf ihre Grundidee, den Naturrechtsgedanken, zu stürzen. Bentham war ein fleißiger Schreiber, er hat zu allen drei französischen Deklarationen seine Überlegungen festgehalten. Ihm wurde die französische Ehrenstaatsbürgerschaft verliehen, weil er im regen Kontakt mit den „Aufständigen“ Verbesserungsvorschläge für eine neue Regierungsform einbrachte.

Auch Marx beabsichtigte, mit seinen Theorien die Gesellschaft grundlegend zu verändern. Auch er stand in reger Korrespondenz mit Gleichgesinnten in ganz Europa. Auch er nahm Stellung zu den Menschenrechten, explizit in *Zur Judenfrage*. Darin zitiert er nur mehr fünf Artikel und zeigt ihre Unzulänglichkeit für das Gattungswesen auf. Anstatt sie an Hand ihrer inneren Inkohärenz zu verwerfen, dechiffriert er sie als Machtmittel der Bourgeoisie.

Stirner widmet ihnen keinen ganzen Aufsatz mehr. Seine Kritik an ihnen fließt in seine Kritik am humanen Liberalismus ein. Karl Löwith weist darauf hin, dass der Umgang Stirners mit den Menschenrechten deren Irrelevanz für die geistige Welt seiner Zeit darstellt.

Wenn man bei Nietzsche nach seiner Meinung zu den Menschenrechten sucht, reicht es nicht, nur eines seiner Werke zur Hand zu nehmen. Sie scheinen bei ihm nur ein Nebenprodukt des christlich motivierten Ressentiments darzustellen.

Jeremy Waldron, Professor für Recht und Philosophie an der New York University School of Law, sieht den Grund für den Verfall der Relevanz der Menschenrechte als normativen Hintergrund im Aufkommen von Sozialtheorie und Soziologie, so wie sie von Max Weber und Emil Durkheim betrieben worden sind. Die Idee eines Gesellschaftsvertrages galt als überholt, die Gesellschaft wurde nicht mehr als Produkt verstanden, sondern als Prozess. Das Individuum rückte wieder aus dem Zentrum des ethischen Interesses. Erst aus den Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs traten Individuen wieder in den Mainstream der westlichen Gedankenwelt und Politik ein.²⁵³ Die Aufwertung kulminiert in der ersten allgemeinen und überstaatlichen Deklaration von 1948. Sie soll bewirken, dass der Staat sich nie mehr gegen seine Untertanen wendet. An diesem Wendepunkt ist auch ein Bruch bei der Kritik an den Menschenrechten zu verzeichnen. Waren die Kritiker bis dahin auch der Idee

²⁵³ vgl. Waldron 1987, S 154

von Menschenrechten gegenüber skeptisch, konzentrieren sie sich nun auf einzelne Punkte, die zu verbessern sind, beziehungsweise an ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Einer der wenigen fundamentalen Kritiker nach dem Wandel der Kritik ist Alasdair MacIntyre. Er verwirft die Idee der Menschenrechte, indem er sie mit dem Glauben an Elfen und Einhörner gleich setzt.²⁵⁴

Die Frage steht im Raum, ob die Menschenrechte in ihrer Gültigkeit dieses Ausmaß erreichen hätten können, wenn nicht zwei Weltkriege den Glauben an einen guten Staat dermaßen erschüttert hätten. Erst durch den Zweiten Weltkrieg wurden die Bestrebungen für international gültige Menschenrechte wirksam.

Die Zunahme des individualistischen Machtanspruchs geht Hand in Hand mit der Abnahme der Forderung nach Rechten für den Einzelnen

Während die Bedeutung des Menschenrechtsgedankens bei jedem der vier genannten Philosophen gegenüber dem zuvor Behandelten abnimmt, wächst deren Wertschätzung des Individualismus.

Bentham nimmt in seinen Ausführungen kaum Bezug auf den Einzelnen. Es ist die Gesellschaft, deren Glück zu suchen - und zu finden - am ehesten in einem wohl regulierten Staatswesen möglich ist.

Marx argumentiert in seinen Ausführungen ebenso gegen die Vereinzelung wie gegen den bürgerlichen Staat. Die wahre Gemeinschaft findet ohne Regulierungen von oben statt, das Individuum löst sich im Gattungswesen auf.

Auch Stirner lehnt die Kontrolle von oben ab. Der Einzige steht trotz seiner Verteidigung des Individualismus nicht alleine da, sondern gruppiert sich mit Gleichgesinnten im Verein.

Selbst diese Gemeinschaft sucht Nietzsches Zarathustra nicht. Er stellt sich über die anderen und will mit ihnen wenn möglich nicht interagieren, sondern über sie verfügen.

Menschenrechte, als Rechte des Individuums, nehmen in ihrer Anerkennung mit der Zunahme der festgestellten Macht des Individuums ab, ganz der Idee Stirners folgend, dass nur der, der keine Macht hat, Rechte einfordern muss.

²⁵⁴ vgl. MacIntyre 1995, S 97

Ablehnung der Menschenrechte nicht auf Grund eines gemeinsamen Menschenbildes sondern auf Grund des Rechtsverständnisses

Am Anfang dieser Arbeit wurde die Frage aufgeworfen, wie man sich einen Kritiker der Menschenrechte vorstellen kann. Tatsächlich zeichnen sich die größten Unterschiede zwischen den vier Philosophen bei deren Menschenbild ab. Bei Bentham bedarf der Mensch einer guten Führung zu seinem Glück, für Nietzsche spielt dieses für die Masse keine Rolle. Bei beiden ist die Masse selbst unfähig, die richtigen Entscheidungen zu treffen. Im Gegensatz dazu haben sowohl Marx und Stirner mehr Vertrauen in die Einzelnen, die sich freiwillig zu einer Gruppe formieren und dabei selbst am besten wissen, was für sie gut tut. Aus dem Menschenbild folgt die Vorstellung einer idealen Gesellschaft. Doch sei es nun Aristokratie oder Kommunismus, das Leben mit oder ohne Gemeinschaft, die Menschenrechte haben weder bei dem Utilitaristen noch bei dem Individualisten Platz, und das obwohl sie für das Individuum Freiheit, Sicherheit und Gleichheit fordern. In ihrer Ablehnung der Menschenrechte sind sich die vier einig, ebenso darin, dass weder Freiheit noch Recht vergeben werden können. Sie muss entweder vom Gesetzgeber geschaffen, oder vom Einzelnen sich verschafft werden. Somit ist die Vorstellung eines Naturrechts für diese Philosophen obsolet. Sie entlarven diese als metaphysisches Gedankengut.

Das Recht, erst von Gott gegeben, in der Neuzeit der Natur eingeschrieben oder einem Wesen zugesprochen, findet sein aufklärerisches Ziel im Menschen als Schöpfer des Rechts.

Religion wird über Funktionalität definiert

Eine weitere Gemeinsamkeit ist der vier ist, dass sie sich hauptsächlich auf die Funktion der Religion konzentrieren. Für Marx das Opium des Volkes, bei Nietzsche ein Dressurmittel, bei Stirner ein Ablenkungsmanöver, sieht auch Bentham – vor allem in der Institutionalisierung – die Religion als problematisch für Gesellschaft und Politik an.

In diesem Teil der Arbeit liegt das Augenmerk bei der Definition von Religion auf ihrer Funktionalität. Ist auch eine Ähnlichkeit zwischen Religion und Menschenrechte festzustellen, wenn die Definition über Merkmale erfolgt?

4 DIE MENSCHENRECHTE ALS RELIGION BETRACHTET

Während ich im ersten Teil die Theorien der vier Philosophen herangezogen habe, um einerseits aufzuzeigen, wie unterschiedlich fundiert die Kritik an der Idee der Menschenrechte ausfallen kann, und um andererseits ihren Zusammenhang mit der Religion philosophiegeschichtlich zu beleuchten, werde ich mich im zweiten Teil mit Merkmale von Religion auseinandersetzen, und die Menschenrechte daraufhin untersuchen. Wurde auf den vorhergehenden Seiten hauptsächlich Bezug auf die französische Menschenrechtsdeklarationen aus der Zeit um 1791 genommen, wird nun die *Allgemeine Deklaration der Menschenrechte* von 1948 im Zentrum stehen.

Wie im ersten Teil ausgeführt, war es nicht ein gemeinsames Menschenbild der genannten Denker des 19. Jahrhunderts, das zur Ablehnung der Menschenrechte führte, sondern die Ablehnung jeglichen Naturrechtsgedankens. All diese Kritik konnte nicht verhindern, dass sich der Gedanke in Form der *Allgemeinen Deklaration der Menschenrechte* gegen den Rechtspositivismus durchsetzte. Doch ermöglichen die voranschreitende Verrechtlichung und Verankerung der Menschenrechte in nationalen Gesetzen, dass die Menschenrechte einem Vergleich mit der Religion standhalten?

4.1 Religion

4.1.1 Definition von Religion

Was ist Religion? Welche Kriterien muss ein Glaube oder eine Anschauung erfüllen, damit sie als Religion angesehen wird? Die Definitionen unterliegen einem Wandel, an dem die Paradigmen der jeweiligen Epoche ablesbar sind. Bei den Römern stand „religio“ für Pflichterfüllung ebenso wie für „Kult“. Der Wortstamm „religare“ (rück-binden) wird als Verbundenheit mit Gott verstanden. Die Definition hing also vom jeweiligen Verständnis der Religion selbst ab. Im Mittelalter verwendete man neben „fides“ (Glaube) und „secta“ (Richtung einer Gemeinschaft, vgl. Sekte) den Begriff „lex“ (Gesetz, Vorschrift), um über andere Religionen neben der christlichen zu sprechen. Im 18. Jahrhundert wurde Religion stark thematisiert und eine Unterscheidung zwischen „natürlicher Religion“ (Naturreligion) und „geoffenbarter Religion“ (Offenbarungsreligion, heute auch Buch-, Schrift- oder Weltreligion genannt) eingeführt. Die Aufklärung betonte die Rolle der Vernunft und den Zusammenhang mit der Sittlichkeit in und für die Religion. Hegel sieht sie erstmals als durch

ein Volk bedingt, die Hegelianer gehen in ihrer Meinung bezüglich Religion jedoch stark auseinander. Ab dem 19. Jahrhundert wird die Religion von diversen wissenschaftlichen Disziplinen einer Untersuchung unterzogen und je nach Blickwinkel (substantiell oder funktionalistisch, marxistisch, biblisch-theologisch, etc.) gelangt man zu unterschiedlichen Resultaten.

Erschwerend kommt hinzu, dass in Sprachen, die nicht das lateinische „religio“ übernommen haben, kaum äquivalente Begriffe für „Religion“ zur Verfügung stehen. Weder das indische „Dharma“, das chinesische „zong jiao“, noch die arabische „Sharia“ können ohne Sinnveränderung zur Übersetzung herangezogen werden.²⁵⁵

Bei der Pluralität der Erscheinungsformen von Religion scheint eine abschließende Antwort auf die Frage, was denn nun „Religion“ sei, nicht möglich zu sein.²⁵⁶ Aus diesem Grund werde ich von Émile Durkheims Arbeitshypothese von Religion ausgehen und in einem zweiten Schritt die Weltreligionen (hier halte ich mich an Helmuth von Glasenapps Ausführungen) auf gemeinsame Merkmale untersuchen.

Für Durkheim greift die Definition der Religion anhand des Übernatürlichen zu kurz, weil es erstens für Naturvölker so etwas wie übernatürliche - im Gegensatz zu natürlichen - Erscheinungen nicht gibt, und zweitens weil eben dieser Gegensatz ein geschichtliches Novum darstellt, da der Begriff des Übernatürlichen erst als Negation zu „Natürlichem“ entstanden ist. Als Übernatürlich gilt etwas, das nicht der „*natürlichen Ordnung der Dinge*“²⁵⁷ entspricht, also nicht durch Naturgesetze erklärbar ist. Ebenso findet Durkheim eine Definition mangelhaft, die sich rein auf eine Vorstellung von Göttlichkeit bezieht. Sie würde den Buddhismus als Religion ausschließen, da in diesem Götter nur eine unwesentliche Rolle spielen. Ein Gott ist laut Durkheim eine Macht, die Einfluss auf das Leben eines Menschen nehmen kann, während sich in diversen Religionen Riten finden, die ohne jegliche Göttlichkeit auskommen. In einem weiteren Schritt betont Durkheim daher die Ritenhaftigkeit der Religion und die Unterteilung der Welt in profane und heilige Dinge. An Hand der Kirchlichkeit wird Religion von Magie abgegrenzt. So kommt der Religionssoziologe Durkheim zu folgender Bestimmung:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken

²⁵⁵ vgl. Ritter/Gründer (Hrsg.) 1974, Spalte 632

²⁵⁶ vgl. Wagner 1986, S 12

²⁵⁷ Durkheim 1981, S 49

beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“²⁵⁸

Mithilfe dieser Arbeitshypothese kristallisieren sich in seinem Werk *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* Heilige Überzeugungen (Dogmen und Gottesvorstellungen) und Kirche (als Institution) als wesentliche Merkmale einer Religion heraus. Riten, die Durkheim selbst als „Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat“²⁵⁹ definiert, finden keine eigene Behandlung in dieser Arbeit, sondern fallen unter „Dogmatik und Doktrin“.

4.1.2 Merkmale von Religion

Für Glasenapp ist die Religion „die im Erkennen, Denken, Fühlen, Wollen und Handeln betätigte Überzeugung von der Wirksamkeit persönlicher oder unpersönlicher transzendenter Mächte.“²⁶⁰ Als zusätzliches Merkmal für die Weltreligionen – also die Religionen mit den meisten Anhängern, dazu zählen Hinduismus, Buddhismus, chinesischer Universismus, Christentum und Islam – führt er noch den „Glauben an eine sittliche Ordnung der Welt“²⁶¹ an. Die hier folgende Ausführung hat die Aufgabe, die oben angeführten Merkmale bei den einzelnen Religionen aufzuzeigen.

Der Hinduismus gilt als eine der ältesten Religionen. Der älteste Teil ihrer heiligen Schriften, die Veden, werden auf 1200 v. Chr. datiert. Er gilt als eine gewordene Religion, denn keine bestimmte Persönlichkeit lässt sich als Religionsstifter ausmachen. Als Religion des ewigen Weltgesetzes rückt die Wichtigkeit eines bestimmten Religionsgründers in den Hintergrund, doch tauchen immer wieder Lehrverkünder auf. Die Veden stellen die maßgebende Quelle bezüglich Weltordnung, Rechte und Pflichten und Vergeltungskausalität dar, jedoch fehlt ein unumstößliches Dogma, das die Entstehung der Welt oder das Seele-Leib Problem klärt. Der gemeinsame Inhalt der vielen unterschiedlichen Auslegungen und Anschauungen in metaphysischer Hinsicht liegt im strengen Befolgen der sozialen und ethischen Regeln, die dem Kastenwesen entsprechend festgelegt sind. In diese Kasten wird man hineingeboren, entscheidend sind die Taten, das Karma der früheren Leben. Aus diesem Grund ist eine Mission nur bedingt möglich und notwendig. In der Geschichte gab es einige Stämme, die als völlig neue Kaste dem Hinduismus eingegliedert wurden.

²⁵⁸ Durkheim 1981, S 75

²⁵⁹ Durkheim 1981, S 67

²⁶⁰ Glasenapp 1963, S 9

²⁶¹ Glasenapp 1963, S 9

Der Buddhismus entstand in Abgrenzung zum Hinduismus, von dem zum Beispiel die Lehre vom Karma und der Wiederverkörperung übernommen wurde, wohingegen das Kastensystem nicht beibehalten wurde. Als Religionsstifter gilt Siddhartha Gautama, genannt der Buddha, obwohl es vor ihm und nach ihm weitere Buddhas, das heißt Erleuchtete, gibt. Je nachdem, ob man der Lehre des „Kleinen Fahrzeugs“ oder des „Großen Fahrzeugs“ anhängt, kann es bei ersteren nur einen Buddha pro kosmischen System geben und bei zweiterem auch mehrere. Der Erleuchtete erreicht aus eigener Denkkraft sein Wissen und wird nur in der Kunst des Nachdenkens unterwiesen. Siddhartha aus dem Geschlecht der Gautama (ca. 560 – 480 v. Chr.) hinterließ eine Lehre, deren älteste bekannte Belege erst zweihundert Jahre nach seinem Tod niedergeschrieben wurden. Er geht nicht von einer Seelenwanderung im Sinne einer konsistenten, ewigen Seele aus, sondern behauptet, dass alles aus Bündel aus verschiedenen „Dharmas“ (Phänomene, Einzelfaktoren) besteht, zum Beispiel Wasser, Luft, Farben aber auch Kräfte und Eigenschaften. Diese Dharma entstehen und vergehen, ohne dass es der Mensch an sich wahrnimmt. Einzig die Willensregung (sanskâra) bündelt die verschiedenen Faktoren und überträgt das Karma auf das nächste Leben. Um aus dem Rad der Wiedergeburt zu entkommen, lehrt Buddha unter anderem die „vier heiligen Wahrheiten“ und den „edlen achtfachen Pfad“²⁶². Ziel sind Leidenschaftslosigkeit, höchste Weisheit und der Eingang ins Nirvana. Buddha hielt das Kastenwesen für eine weltliche Einrichtung, er unterschied aber bei seinen Anhängern zwischen den Laien, die fünf Gebote für ihr alltägliches Leben mit auf den Weg bekamen, und den Mitgliedern des mönchischen Ordens („sangha“), die ihr Ziel durch verstärkte Anstrengung (zum Beispiel Askese) zu erreichen versuchen. Ihre von Buddha übertragene Aufgabe besteht auch darin, seine Lehre zu bewahren und weiterzugeben. Eines der vier Dinge, die der Mensch nicht begreifen kann, ist die Erklärung der Welt.²⁶³ Der Buddhismus war und ist missionarisch tätig, dabei werden aber andere Glaubensrichtungen neben ihm als unvollständige Glaubenslehren, als Vorstufen zu Buddhas Lehre, anerkannt.

Die zwei Hauptlinien des chinesischen Universismus werden vom Konfuzianismus und dem Taoismus gebildet. Der Begriff „Universismus“ wird deshalb verwendet, weil Mensch, Erde und Himmel die drei Bestandteile des Alls sind, die miteinander in Wechselbeziehung stehen. Die zwei Prinzipien Yin und Yang, auch Urgewalten genannt, arbeiten als

²⁶² „Rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken, rechtes Sichversenken. (Sa. 56,11,5)“; zitiert aus: Glasenapp 2001, S 82

²⁶³ vgl. Glasenapp 1963, S 139

Gegenstücke zusammen und bringen sämtliche Erscheinungen des Kosmos hervor. Die fünf Elemente beziehungsweise Kräfte sind Erde, Wasser, Feuer, Holz und Metall. Aus dem Zustand des „Nicht-Anfangs“ (Wu-chi) geht der „Uranfang“ (T'aichi) hervor, in dem Yin und Yang sich bereits getrennt haben um zusammenwirken zu können. Die Möglichkeiten, die in dieser Welt des ständigen Wandels alles zusammen halten, sind Shang-Ti, T'ien und Tao. Shang-Ti gilt als Hochgott und Urheber von Allem, sein Purpurpalast ist am Nordstern, von wo er alles überschauen und Gutes und Übles verteilen kann. Schon weniger personifiziert wird T'ien vorgestellt. Bei Konfuzius ist er das höchste Weltprinzip und er vermählt sich als Himmel mit der Erde und schafft die Wesen, die er ebenso strafen und belohnen kann. Tao heißt „Weg“, es ist das Gesetz, mit dessen Hilfe der Himmel das Zusammenleben von Mensch und Natur regelt. Für den Menschen gilt, dass sein Glück von seiner Fähigkeit, sich in den Kosmos einzuordnen, abhängt. Dazu gehört ebenso ein sittlicher Lebenswandel wie eine funktionierende Gesellschaftsordnung.

Konfuzius wurde 551 v. Chr. geboren und erlangte seine Einsichten durch das Studium der Traditionen der Altvorderen, wobei die Texte bis ins 11. Jahrhundert v. Chr. zurück reichen. Als Grundlage eines funktionierenden Staatswesens galt ihm die Harmonie.

Bei Lao-tse ist man nicht sicher, ob er überhaupt existiert hat, oder ob nicht seine Schriften doch eine Zusammenstellung von taoistischen Werken mehrerer Autoren ist. Die Schrift „Tao-te-ching“ wird auf das dritte Jahrhundert v. Chr. datiert. Im Gegensatz zu Konfuzius predigt Lao-tse nicht eine Tätigkeit für das Diesseits, sondern das „Sich-Selbst-Versenken in das Ewige, die ruhige Begierdelosigkeit“²⁶⁴.

Im Christentum hat Gott die Welt allein durch seinen Willen geschaffen. Er ist ewig, allmächtig und unvergänglich. Der Mensch hingegen hat eine in der Zeit geschaffene Seele, für deren Heil er sich während seiner Lebenszeit auf Erden zu kümmern hat, denn nach dem Tod erwarten ihn entweder die Seligkeit oder ewige Qual. Im Unterschied zu allen anderen Weltreligionen nimmt man im Christentum auch die Idee einer Kollektivversündigung und -erlösung an (vgl. die Idee der „Erbsünde“). Die wichtigste Schrift des Christentums ist die Bibel, im Mittelpunkt der Lehre steht sein Begründer Jesus Christus, sein Leben, seine Taten und Predigten. Auch er hinterließ – wie Buddha – keine Schriften, doch wurde seine Lehre relativ bald nach seinem Tod aufgezeichnet. Mit dem Anspruch, einzig die Wahrheit zu besitzen, hat das Christentum eine Mission ins Leben gerufen, die blutige Glaubenskriege hervorrief. Durch die naturwissenschaftlichen

²⁶⁴ Glasenapp 1963, S 192

Erkenntnisse wurde dieser Anspruch gedämpft. Die größte christliche Institution ist die römisch-katholische Kirche, deren Papst als Stellvertreter Gottes im Vatikan residiert.

Der Islam ist die bis dato jüngste Weltreligion. Er gehört zu den Religionen mit geschichtlicher Gottesoffenbarung. Er teilt mit dem Christentum die Vorstellung eines allmächtigen Gottes. Dieser kreiert die Welt in jedem Augenblick neu. Das bedeutet, dass der Menschen keine Freiheit besitzt, aber auch die Aufhebung der Naturgesetze. Als wichtigster Prophet gilt Mohammed, der der Urreligion, die es seit Adam gab, ihre „höchste und endgültige Form“²⁶⁵ verliehen hat. Geboren um 570 n. Chr. in Mekka, erhielt er ab seinem vierzigsten Lebensjahr Offenbarungen vom Engel Gabriel überbracht. Diese sind im Koran niedergeschrieben. Die zweite wichtige Glaubensquelle sind die Hadithen, also die Überlieferungen von Mohammeds Aussprüchen und Berichte über sein Leben. Die „fünf Säulen“ umfassen die Pflichten für den Gläubigen: Anerkennung der Lehre (der Glaube an Allah und seinem Propheten Mohammed), Ritualgebet (salât), Fasten im Ramadan, Armensteuer (zakât) und Pilgerfahrt nach Mekka. Die vom Islam anerkannten Religionen sind die der Schriftbesitzer (Judentum und Christentum). Der Islam wurde, so wie das Christentum, oft mit dem Schwert verbreitet.

Somit können neben Dogmatik, Gottesvorstellungen und Institution die Religionsgründer und mit Einschränkung auch die Mission als weitere Merkmale der Weltreligionen angeführt werden. Wenn die Menschenrechte als Religion gedacht werden, müssen sie diese Merkmale aufweisen.

²⁶⁵ Glasenapp 1963, S 364

4.2 Institution

Im zweiten Punkt werde ich untersuchen, welche Rolle die Institution beziehungsweise die Institutionalisierung für die Definition einer Religion spielt, und ob diese auch für die Menschenrechte anwendbar ist. Zweitrangig in diesen Überlegungen ist die Frage, ob es sich bei der Institution um eine Einrichtung, Organisation, eine Hierarchie oder um eine Person handelt. Der Dalai Lama stellt ebenso eine Institution dar wie der Vatikan. Wichtig ist, dass die Institution den Träger für den Glaubensinhalt einer Religion darstellt. Wer oder was erfüllt diese Rolle für die Menschenrechte?

4.2.1 UNO – United Nations Organization

Die älteste der oben angeführten Religion ist über 10.000 Jahre alt, die UNO selbst wurde 1945 gegründet. Sie hier als religiöse Institution zu erläutern, ist unter anderem aufgrund ihres geringen Alters schwierig. Als Gründer können der US-amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt und der englische Premierminister Winston Churchill angesehen werden. Bereits 1942 entstand die „Atlantik-Charta“ mit ersten Ideen für eine zukünftige Weltorganisation als Nachfolge für den Völkerbund. Die Verhandlungen wurden erweitert, die UdSSR, China und Frankreich miteinbezogen, bis im Jahre 1945 beim Kongress in San Francisco mit 45 Teilnehmerstaaten die Charta entstand. Die UNO setzt sich – den Ideen Roosevelts folgend - zusammen aus dem Sicherheitsrat, der Generalversammlung, dem Generalsekretär und dem Internationalen Gerichtshof. Ziel sind Friede und Sicherheit. Der Aufbau eines Menschenrechtsschutzsystems fiel in den Zuständigkeitsbereich der Menschenrechtskommission des Wirtschaft- und Sozialrates. Die Deklaration vom 10. Dezember 1948 mit der Resolution 217 A (III) war das erste internationale Menschenrechtsdokument. Es verpflichtet die unterzeichnenden Staaten, den vorgegebenen Katalog bei der Gesetzgebung zu berücksichtigen. Die ersten tatsächlich rechtsverbindlichen Deklarationen entstanden zunächst auf die Kontinente beschränkt und mit einem Gerichtshof ausgestattet (zum Beispiel der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte des Europarates oder der Interamerikanische Gerichtshof der Menschenrechte der Organisation Amerikanischer Staaten). Ebenfalls als rechtverbindlich gilt der „Internationale Pakt über bürgerliche und politische Recht“, kurz UN-Zivilpakt genannt, und der ebenso 1966 entstandene UN-Sozialpakt („Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte“), wobei für diesen erst 2008 die Möglichkeit für Individualbeschwerden beschlossen wurde. Die Forderung, dass die Menschenrechte verbreitet werden sollen, findet sich in der

Präambel „[...] und sich [die Völker und Nationen] bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern [...]“²⁶⁶

Neben der UNO können auch jene NGOs (Non Governmental Organizations), die sich die Verteidigung der Menschenrechte auf ihre Fahnen geschrieben haben, als Träger dieses „Glaubensinhalts“ betrachtet werden.

Wie bei den vorher beschriebenen Weltreligionen sind folgende Punkte erfüllt: es gibt einen beziehungsweise mehrere „Religionsgründer“, die mit dem Ziel auf ein harmonischeres Zusammenleben das Heil der Menschen im Auge hatten und die die unantastbare Würde des Menschen initiiert haben. Das Dogma und zugleich die wichtigste Schrift ist die Deklaration von 1948, in der auch die Missionstätigkeit vorgeschrieben ist.

Im Vergleich zu einer Institution wie dem Vatikan scheint dieser Vergleich zu hinken. Einerseits fehlt scheinbar die Funktion einer Kirche als Vermittlerin zwischen Gott und den Gläubigen, andererseits die Auferlegung von Pflichten. Doch je nach Gottesvorstellung gibt es auch in den Religionen unterschiedliche Beziehungen zu Gott und unterschiedliche Verpflichtungen der Glaubenden. Welchem Gott die Menschenrechte dienen und welche Auswirkungen dies auf den Gottesdienst hat, wird in den folgenden Ausführungen behandelt.

Doch vorerst stellt sich die Frage, wie das Problem der bloßen Scheinbarkeit der UNO als kirchliche Institution zu lösen ist. Zu diesem Zweck greife ich auf die Theorie von Thomas Luckmann zurück.

4.2.2 Thomas Luckmann

Der Religionssoziologe Thomas Luckmann wehrt sich gegen eine Gleichsetzung von „Kirche“ – also der Institution – mit „Religion“. In seinem Werk *Die unsichtbare Religion* stellt er die Behauptung auf, dass die Institutionalisierung nur ein Schritt zu einer spezialisierten Religion ist. Ebenso wie Émile Durkheim und Max Weber geht Luckmann von der Religion aus, um den gesellschaftlichen Standpunkt des Individuums soziologisch herauszuarbeiten. Luckmann behauptet also, dass das Problem der individuellen Lebensform auch in modernen Gesellschaften immer ein religiöses bleibt. Seine Arbeit besteht nicht darin, die Religionen selbst zu untersuchen, sondern die anthropologischen Bedingungen, die die

²⁶⁶ Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. <http://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte> 11.01.2010 18:26

Institutionalisierung von so etwas wie Religion erst ermöglichen²⁶⁷. Ein Forschungsschwerpunkt liegt dabei auf der Frage, „wie symbolische Universa im allgemeinen und ein religiöser Kosmos im besonderen sozial objektiviert werden.“²⁶⁸ Das symbolische Universum ist ein „höheres“ Sinn(gebendes)system neben dem, das die Alltagswelt betrifft. Durch die Handlungen der Einzelnen wird es objektiviert und seine Aufgabe ist es, die alltäglichen Ereignisse mit einer transzendenten Wirklichkeitsschicht zu verbinden. Wie ist diese Objektivierung zu verstehen? Für Luckmann ist sie ein soziales Konstrukt von Sinn, das durch Einzelne zwar produziert wird, das aber ihre Interaktion über die jeweilige Zeit und Raumbegrenzung hinaus hebt. Aus den Objektivierungen entstehen Symbolwelten, also Sinnsysteme. Sinn ist der subjektiven Erfahrung nicht inhärent, sondern entsteht erst im Nachhinein durch die Einordnung in Deutungsschemata, die Deutung „transzendiert“ die Erfahrung. Wichtig für Luckmann ist das für die Deutung notwendige Innehalten und Zurückschauen. Diese Abstraktion von laufenden Erfahrungen, ist dem Einzelnen nur innerhalb einer Gesellschaft möglich, da es dazu die Anteilnahme am Leben und an der Erfahrung der Anderen braucht: „Man beginnt, sich selbst mit den Augen eines Mitmenschen zu sehen“²⁶⁹. Kurz, die Individuation wird durch die Gesellschaft ermöglicht. Ebenso ermöglicht diese erst die persönliche Biographie und bildet das Gewissen aus. Dieses Transzendieren des Menschen von einem biologischen Wesen zu einer Person mit Abstraktionsvermögen und mit der Fähigkeit, Erfahrungen in Deutungsschemata einzuordnen, ist für Luckmann ein religiöses Phänomen. Nun ist die oben skizzierte Ableitung auf allgemein gültiger Ebene gehalten, und das Ergebnis muss erst in die Tatsache eingearbeitet werden, dass wir jeweils immer schon in Sinnsysteme hineingeboren werden. Die Sinnsysteme werden nicht jeweils neu konstruiert, sondern die biologische Einheit wird im Sozialisierungsprozess zur Person. Somit ist der Sozialisation ein religiöser Charakter eigen. Luckmann drückt es folgendermaßen aus:

„Sozialisation beruht auf den anthropologischen Bedingungen der Religion, der Individuation des Bewusstseins und des Gewissens in gesellschaftlichen Vorgängen, und aktualisiert sich in der subjektiven Aneignung des Sinnzusammenhangs, der einer geschichtlichen Ordnung innewohnt. Diesen Sinnzusammenhang nennen wir eine Weltansicht.“²⁷⁰

²⁶⁷ vgl. Luckmann 1991, S 78

²⁶⁸ Luckmann 1991, S 80

²⁶⁹ Luckmann 1991, S 84

²⁷⁰ Luckmann 1991, S 88 ff

Bevor ich mich im Weiteren damit auseinandersetze, wie aus der anthropologischen Bedingung zur Religion diese sich in eine institutionelle Form entwickeln kann, werde ich diese Bedingung genauer unter die Lupe nehmen. In seiner Beschreibung von Sinnsystemen und der damit einhergehenden Transzendierung bleibt Luckmann vage. Es stellt sich dem Leser die Frage, welches Sinnsystem diesem religiösen Vorgang vorausgesetzt ist, und welche nicht in diese Kategorie passen. Handelt es sich dabei um moralische Systeme oder um welche, die „höhere Kräfte“ mit in die Erklärung einbringen? Müssen darin die „großen Fragen“ der Menschheit beantwortet sein? Wenn ja, dann fehlen die Angaben der zu erfüllenden Voraussetzungen für ein solches transzendierendes Sinnsystem bei Luckmann. Wenn nein, dann wird alles Sinnstiftende zu einer Religion, um nicht zu sagen, alles wird religiös, selbst die Begegnung mit meinem Nachbarn am Zaun wird zu einem transzendierenden Ereignis. Doch eben in der Begegnung meint Luckmann, in der Erfahrung des Anderen, beginnt die Abstraktion. Darauf folgt, dass die Individuation etwas Göttliches ist. In diesem Zusammenhang ist es freilich ein Leichtes, die Menschenrechte als religiös zu definieren. Sie erfüllen die Anforderung für die Abstraktion und die Individuation bereits im Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948. Sie definieren, welche Lebensform dem Menschen eigen ist, welche Behandlung ihm zuteil werden muss, und welche zu verurteilen ist. Als Sinnsystem binden sie den Menschen in seine Geschichte ein – zumindest in die gesellschaftliche Entwicklung des „Abendlandes“ innerhalb der letzten dreihundert Jahre – und weisen uns auf eine mögliche und möglicherweise bessere Zukunft hin. Aber ebenso vermittelt jede Wissenschaft Sinn, nämlich in Form von Erklärungen. Sie ermöglicht es nicht nur von und durch Nachbarn zu abstrahieren, sondern sich selbst von eigenen Handlungsweisen. Zum Beispiel kann eine Reaktion auf biologische Faktoren, wie Hormone, auf das gesellschaftliche Milieu oder auf psychologische Verhaltensmuster zurückgeführt werden. Wenn jegliche Erfahrung in ein Deutungsschema eingebracht wird und diese Sinnsysteme allesamt als religiös bezeichnet werden, weil sie transzendierend sind, folgt daraus, dass alles Religion ist? Oder meint Luckmann nur, dass man alles in Hinsicht auf dessen religiösen Charakter untersuchen kann? In *Die unsichtbare Religion* behauptet er jedenfalls, dass der Einwand, dass die Religion nach seiner Auffassung zu einem alles umfassenden Phänomen werden würde, „nicht begründet“ ist, aber für ihn ist es eine Tatsache, dass das „Transzendieren der biologischen Natur [...] ein universales menschliches Phänomen [ist]“²⁷¹ Denn ein einzelnes Bedeutungsschema erlangt erst in der Weltansicht, in einer einheitlichen Sinnmatrix, seine religiöse Funktion. Das würde bedeuten, dass die

²⁷¹ Luckmann 1991, S 86

Menschenrechte zwar sinnstiftend sein können, aber deshalb noch keine Religion sein müssen.

Bleiben wir bei Luckmanns funktionaler Definition von Religion und untersuchen wir, wie aus diesem allgemeinen menschlichen Phänomen eine Institution werden kann. Aus der gesellschaftlichen Objektivierung entsteht die jeweilige Weltansicht einer Gesellschaft, die darin eine Bestätigung und Legitimierung in ihrer Daseinsform und Sinnzusammenhänge findet, die der einzelne für sich selbst nicht schaffen könnte. Daher behauptet Luckmann, sie habe eine religiöse Funktion. Zu ihr gehören Kategorien wie Zeit, Raum und Kausalität, in der Sprache wird sie objektiviert. Mit der Sprache erlernt und übernimmt das Individuum die Weltansicht. Dabei bleibt die Weltansicht eigentlich unspezifisch, sie findet ihren Ausdruck in den Institutionen, wird dabei aber selbst nie institutionalisiert, was aufgrund ihrer dialektischen Beziehung zur Sozialstruktur gar nicht möglich wäre. Luckmann besteht darauf, dass nicht die Bestandteile der Weltansicht religiös sind, wohl aber deren Funktion. Nur derjenige Bestandteil, der die Symbole für die Hierarchie der Weltansicht beinhaltet, erhält diese Bezeichnung. Die unterste Ebene dieser Hierarchie bildet die Typisierung („Baum“, „Hund“, „rund“), danach folgen die Deutungsschemata und die Handlungsanweisungen, die nicht nur bezeichnen, sondern moralische und pragmatische Elemente zur Verfügung stellen. Darauf folgt die dritte Ebene mit noch allgemeineren Handlungsweisen und Deutungsschemata, die neben einer moralischen Dimension noch Wertungen enthält. Weitere Ebenen werden von geschichtlichen und gesellschaftlichen Einheiten gebildet. Dieser strukturelle Aufbau findet seinen objektiven, mittelbaren Ausdruck in spezifischen Repräsentationen, die sich auf einen Wirklichkeitsbereich beziehen, der mit „letzten Bedeutungen“²⁷² gefüllt ist. Das strukturelle Merkmal ist zugleich der Inhalt der Weltansicht. Die Alltagswelt scheint Luckmann konkret und unproblematisch, im Gegensatz zu den sie stützenden Bedeutungsschichten. Sie sind dem gewöhnlichen Alltagsverstand nur unvollständig zugänglich und werden dadurch als mystisch erfahren. Die „profane“ Alltagswelt wird in einen Wirklichkeitsbereich transzendiert, der dadurch als „heilig“ erscheint. Dieser Wirklichkeitsbereich wird von Luckmann „Heiliger Kosmos“ benannt. Die Annahme einer möglichen Offenbarung genügt dem Religionssoziologen zur Begründung, dass der Heilige Kosmos seine Artikulation, wenn auch unzureichend, in der Alltagswelt findet. Er wird mit derselben Sprache ausgedrückt wie die Alltagswelt, doch während die profane Alltagswelt pragmatisch ausgerichtet ist, stellt die transzendierte Alltagswelt symbolhaft (ebenso wie die Riten und Bilder) eine „religiöse Repräsentation“ des Heiligen

²⁷² vgl. Luckmann 1991, S 95

Kosmos dar. Diese religiösen Repräsentationen bilden in ihrem Zusammenhang ein Heiliges Universum aus, das sich „als eine *spezifische, historische Sozialform der Religion* bezeichnen“²⁷³ lässt. Sie führen nicht zwingend zu einer Institutionalisierung, jedoch gilt, je ausdifferenzierter beziehungsweise komplexer eine Gesellschaft ist, umso höher die Wahrscheinlichkeit der Institutionalisierung, mit der Aufgabe, Geltungsanspruch und Objektivität des Heiligen Kosmos zu stützen und schützen. Für die Ausbildung institutioneller Religionen, wie die im abendländischen Raum, finden sich nur selten die nötigen Bedingungen ein, zu denen strukturelle (zum Beispiel Arbeitsteilung) genauso gehören wie intellektuelle (zum Beispiel technische Entwicklung). Der Heilige Kosmos ist also eine Voraussetzung für die Ausbildung der religiösen Repräsentationen und der Institutionen, diese wiederum verstärken deren Rolle in der Sozialstruktur. Doch je komplexer die Gesellschaft wird und der Heilige Kosmos von einer bestimmten Berufsgruppe vertreten wird, desto mehr verliert er seine integrierende Funktion, und umso eher entwickelt sich ein strenges Dogma mitsamt seiner religiösen Theorie und den sie vertretenden Fachleuten. Das führt dazu, dass der Kontakt zum heiligen Kosmos für die Individuen der Gesellschaft immer weniger unmittelbar wird. Erst durch diese Entwicklung erscheint die Religion als eine von außen der Gesellschaft vor-stehenden Institution.

Was, wenn dieser Prozess gerade die Menschenrechte und betrifft? Luckmanns weitere Ausführungen können als Bestätigung herangezogen werden, ohne dass er selbst die Menschenrechte und die UNO als ihre Institution erwähnt.

Während also die traditionelle Kirche als den Menschen fern wirkende Institution immer mehr ihren Einfluss und ihre Vermittlungsrolle zwischen Heiligem Kosmos und den Mitgliedern der Gesellschaft verliert, und so manche Religionssoziologen deshalb den Untergang der Religion prophezeien, diagnostiziert Luckmann in der Gegenwart neue, im Entstehen begriffene Religionen, die dennoch die alte Kirche nicht vollständig ablösen. Ihre Basis sieht Luckmann in der „Privatsphäre“. Doch bilden sich heutzutage die religiösen Themen nicht mehr zu einem stark abgetrennten Heiligen Kosmos aus. Eines dieser Themen ist die Autonomie des Individuums, das dadurch eine Art sakrosankten Status erwirbt. Traditionelle, politische und wirtschaftliche Ideologien rücken in den Hintergrund, ihr individualistischer Ausdruck gewinnt an Bedeutung. Luckmann führt hier den

²⁷³ Luckmann 1991, S 99

„pflichtbewussten Bürger“ und den „erfolgreichen Unternehmer“²⁷⁴ an. „Die individuelle ‚Autonomie‘ steht nun auf einmal für das Fehlen äußerer Zwänge und althergebrachter Tabus bei der privaten Suche nach Identität.“²⁷⁵

Es ist erstaunlich, dass Luckmann in diesem Zusammenhang die zunehmende Achtung und die geforderte Beachtung der Menschenrechte und ihre fortschreitende Institutionalisierung – die doch eben das Individuum, den einzelnen Menschen betreffen – außer Acht lässt. Das Ziel des religiösen Themas der Autonomie ist die Selbstverwirklichung und die Selbstdarstellung. Das „Mobilitätsethos“ gehört laut Luckmann zu diesem Thema, und diese kann aus den Menschenrechts-Artikeln 13 (Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit), 14 (Asylrecht) und 15 (Recht auf Staatsangehörigkeit) herausgelesen werden. Ebenso verändert sich die Rolle der Sexualität, so Luckmann. War sie im traditionellen Heiligen Kosmos nur in der Institution Ehe anerkannt, ermöglicht sie nun eine Transzendenz des einsamen Individuums über sich selbst hinaus. Diese Funktion erfüllt ebenso, aber in stabilerer Form, der „Familialismus“. Letzterer wird in der Menschenrechtsdeklaration durch Art. 16. (Eheschließung, Familie) verteidigt.

Luckmanns Theorie folgend, kann also die Behauptung aufgestellt werden, dass der Prozess der Institutionalisierung der Menschenrechte erst an seinem Beginn steht.

²⁷⁴ vgl. Luckmann 1991, S 154

²⁷⁵ Luckmann 1991, S 154

4.3 Dogma, Dogmatik und Doktrin

4.3.1 Inhalt der Menschenrechte

Kommen wir zu dem Inhalt der Menschenrechte und den Problemen, die sich aus ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ergeben.

Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 besteht aus einer Präambel und dreißig Artikeln. Die Präambel nimmt Bezug auf „Akte der Barbarei“, die die Menschen ihres Lebens, ihrer Würde und der Gleichberechtigung beraubten. Diese sollen durch die Einhaltung der folgenden Artikel geschützt werden. Der erste Artikel enthält die Schlagworte der Französischen Revolution von 1789: Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, es folgt das Verbot der Diskriminierung, das eigentlich eine Vertiefung der Aussage „Alle Menschen sind gleich [...]“ (Art. 1) darstellt. Damit wäre Bentham wahrscheinlich nicht zufrieden gewesen. Art. 3 stellt das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit fest. Es folgen Verbote der Sklaverei und der Folter. Art. 6 bis 11 drehen sich um das Recht jedes Menschen auf Anerkennung als Rechtsperson, auf die Gleichheit vor dem Gesetz, auf Rechtsschutz ihrer Grundrechte, auf den Schutz vor willkürlicher Verhaftung und Ausweisung, sowie auf faire Gerichtsverfahren. Die Unschuldsvermutung hat für jeden zu gelten. Art. 12 und 13 garantieren den Schutz der persönlichen Freiheit, der Privatsphäre und der räumlichen Freiheit in Form von Freizügigkeit. Dazu gehören in weiterer Folge das Asylrecht (Art. 14) und das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15). Das Recht auf Ehe und Familie wird durch Art. 16 geschützt, das Eigentum durch Art. 17. Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, Meinungsäußerungs- und Informationsfreiheit, Versammlungs- und Vereinsfreiheit werden in den nächsten Artikeln behandelt. Das allgemeine und gleiche Wahlrecht fällt unter Art. 21. Das Recht auf soziale Sicherheit, auf Arbeit, auf gleichen Lohn, auf Erholung und Freizeit (mitsamt bezahltem Urlaub), auf Wohlfahrt, auf Bildung und auf Freiheit des Kulturlebens entfallen auf die Art. 22 bis 27. Der Mensch hat laut Art. 28 ein Recht auf eine angemessene Sozial- und Internationalordnung. Grundpflichten (gegenüber der Gemeinschaft und Anerkennung der Rechte der Anderen – somit der Gesetze) finden ihre Erwähnung im Art. 29. Der Art. 30 schützt vor einer Auslegung der Menschenrechte, die jemanden dazu ermächtigen könnte, die in den Menschenrechten angeführten Freiheiten und Rechte zu vernichten. Diese Rechte wurden seither durch weitere Übereinkommen und Pakte gestärkt und vertieft.

Die Menschenrechte fordern Unteilbarkeit und Allgemeingültigkeit ein, doch bei beiden Punkten tauchen Argumentationsschwierigkeiten auf.

4.3.2 Streitpunkte

Unteilbarkeit

In der Aufzählung der Menschenrechte lässt sich eine gewisse Gruppierung erkennen. Nach Menke und Pollmann ist es „üblich geworden“²⁷⁶, die Menschenrechte in drei Klassen zu unterteilen, wobei jede Klasse eine bestimmte Phase der geschichtlichen Entwicklung widerspiegelt. Doch die Trennungslinien verlaufen nicht bei allen Theoretikern gleich.

Georg Jellinek hat in seiner Statustheorie²⁷⁷ von 1892 eine bis heute anerkannte Unterteilung des öffentlichen Rechts vorgeschlagen:

- status negativus als Abwehrrechte, die den Bürger vor dem Staat schützen, darunter fallen unter anderem Folterverbot, Meinungs- und Informationsfreiheit
- status activus ermöglicht den Bürgern gleichberechtigt am Staatsleben teilzunehmen, als Beispiel kann das Wahlrecht angeführt werden
- status positivus wird auch mit dem Begriff Leistungsrecht umschrieben, der Staat muss unterstützende Leistungen für seine Bürger erbringen, hierzu zählen das Recht auf Bildung, Arbeit und Gesundheit (Recht auf Wohlfahrt)

Thomas H. Marshall folgt einer solchen Einteilung der Rechte, wenn er sie als geschichtlich entwickelt in folgenden Stufen unterteilt sieht: Die Abwehrrechte entstanden gegen den absolutistischen Staat ab dem 18. Jahrhundert. Als die Macht der Könige nachließ, forderte man Mitwirkungsrechte ein. Diese wurden ab dem 19. Jahrhundert um Leistungsrechte erweitert. So zeichnet Marshall einen Verlauf vom liberalen über den demokratischen zum sozialen Rechtsstaat.²⁷⁸

Problematisch an diesen zwei Unterteilungen ist, dass die Differenzierung nicht so scharf vorgenommen werden kann wie dargestellt. Ein Beispiel: Um überhaupt von seinem Wahlrecht Gebrauch machen zu (status activus), sollte der Wähler wenn möglich lesen können (Recht auf Bildung) und sich an der Wahl beteiligen können (Gesundheitsvorsorge). Diese Bedingungen für die Erfüllung der demokratischen Rechte fordern die Gewährleistung der sozialen Rechte.

Eine weitere Unterscheidungsform führt Karel Vasak ein. Unter der „ersten Generation“ schließt er die Abwehrrechte und die Partizipationsrechte zusammen, zur zweiten gehören

²⁷⁶ Menke/Pollmann 2007, S 113

²⁷⁷ Jellinek 1905, S 94 ff

²⁷⁸ Marshall 1992, S 40

Leistungsrechte. Die dritte Generation verlässt den Anspruch auf rein individuelle und subjektive Rechte und sie umfasst die Kollektivrechte. Diese sind in der Deklaration von 1948 noch nicht verankert, finden aber in der „Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker“ (1960), in der „Erklärung zum Recht auf Entwicklung“ (1986) und in der „Erklärung von Rio zu Umwelt und Entwicklung“ (1992) ihre Verrechtlichung. Sie schützen vor ökologischem und ökonomischem Raubbau.²⁷⁹

Anhand dieser Unterteilungen kann man auf die geschichtliche Entwicklung und Ausdehnung der Menschenrechte schließen. Menke und Pollmann weisen auf folgendes hin:

„Gleichwohl ist in der völkerrechtlichen, der rechtsphilosophischen und auch der moralphilosophischen Diskussion die Überzeugung vorherrschend, die Menschenrechte seien ‚aus einem Guss‘; und zwar in dem Sinn, dass sie eine irreduzible Einheit bilden.“²⁸⁰

Allgemeingültigkeit

Ein weiterer Diskussionspunkt ist die Universalität. Als Kind des Westens betrachtet – so auch die Behauptung von Micheline R. Ishay, die ihrem Werk *The History of Human Rights* die Beiträge anderer Kulturen detailliert nachskizziert – stoßen die Menschenrechte in diesem Anspruch auf Kritik von Innen (Jean-François Lyotard wirft ihnen in *Der Widerstreit* Eurozentrismus vor²⁸¹) wie von Außen. Dabei bezieht sich die Kritik mehrheitlich auf den Umgang mit Menschenrechten und auf deren Inhalt, aber nur in wenigen Fällen auf die Menschenrechtsidee an sich. Das letztere ist der Fall bei dem oben bereits erwähnten Alasdair MacIntyre, und bei Hannah Arendt, die als einziges Menschenrecht das Recht auf Staatsbürgerschaft anerkennt.²⁸² Die Menschenrechte werden von nicht-westlichen Ländern scheinlich angeschaut, gelten sie doch als Machtinstrument des Westens, in dessen Namen Sanktionen verhängt und Kriege erklärt werden. Die Idee selbst wird dabei aber kaum angegriffen.

Die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) sieht den Ursprung der Menschenrechte im Koran. Sie hat daher auf der Grundlage der Sharia einen eigenen Katalog aufgestellt, der unter dem Namen „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ am 5. August 1990 fixiert wurde. In der Präambel liegt die Betonung auf der Umma, die

²⁷⁹ vgl. Menke/Pollmann 2007, S 118 ff

²⁸⁰ Menke/Pollmann 2007, S 120

²⁸¹ vgl. Lyotard 1987, S 241 ff

²⁸² vgl. Arendt 1981, S 152 ff

„als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat, in der zwischen dem Leben hier auf Erden und dem im Jenseits Harmonie besteht und in der Wissen mit Glauben einhergeht; und sie [die Mitglieder der OIC] betonen die Rolle, die diese Umma bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation übernehmen sollte;“²⁸³

Auch vom fernen Osten her ist Misstrauen gegenüber den Menschenrechten zu vernehmen. Ihnen werden unter dem Titel „Asiatische Werte“ folgende vom Konfuzianismus beeinflusste Werte gegenübergestellt: „Harte Arbeit, Wertschätzung von Bildung, Pragmatismus, Selbstdisziplin, Orientierung auf die Familie und ‚Kollektivismus‘.“²⁸⁴ Ihre theoretische Ausformulierung finden diese Werte unter anderem im Parlamentspapier „Shared Values“, das dem Parlament von Singapur vom Präsidenten 1991 vorgelegt wurde. Sie stellen die Gemeinschaft über das Individuum. Geschichtlich betrachtet gaben zwei Vorkommnisse diesem Wertekatalog Aufwind, nämlich der Zusammenbruch der Sowjetunion und die damit auftretende Leerstelle gegenüber dem liberalen Kapitalismus, sowie der wirtschaftliche Erfolg der Tigerstaaten. Der Aufstieg von Hong Kong (bis es China 1997 wieder eingegliedert wurde), Taiwan, Süd Korea und Singapur zu Industrieländern in den 1980ern veranlasste zur Formulierung der „konfuzianischen Kapitalismusthese“, die besagt, dass die asiatischen Werte mit der protestantischen Ethik kompatibel sind und unter anderem darin der Grund für den Aufschwung zu suchen ist. Kritiker hingegen weisen auf die Instrumentalisierung dieser konfuzianischen Werte durch Politiker hin, die auf Grund ihrer die Menschenrechte verletzenden, autoritären Herrschaft zu kritisieren sind.²⁸⁵ Eine Bestätigung dieser Position findet man bei S. Rajaretnam, dem ehemaligen Kultusminister der PAP in Singapur:

„Ich habe ernsthafte Zweifel, ob so etwas wie ‚asiatische Werte‘ wirklich existieren kann – oder überhaupt irgendetwas ‚asiatisches‘, etwa asiatische Einheit, asiatischer Sozialismus, asiatischer way of life etc. Es mag existieren als Vorstellung, aber es ist nicht real.“²⁸⁶

Unter dem ersten Premierminister von Singapur Lee Kuan Yew wurde mithilfe des Bildungswesens und riesiger Kampagnen versucht, diese asiatischen Werte der Bevölkerung einzuprägen. Auf der anderen Seite des Globus waren sie ein Abschreckmittel gegen aufsässige Arbeiter.

²⁸³ [http://www.soziales.fh-](http://www.soziales.fh-dortmund.de/Berger/Forschung/islam/Kairoer%20Erkl%C3%A4rung%20der%20OIC.pdf)

[dortmund.de/Berger/Forschung/islam/Kairoer%20Erkl%C3%A4rung%20der%20OIC.pdf](http://www.soziales.fh-dortmund.de/Berger/Forschung/islam/Kairoer%20Erkl%C3%A4rung%20der%20OIC.pdf) 11/01/2010 18:51

²⁸⁴ Beng, Huat Chua: „Der Diskurs über asiatische Werte und die Wiederbelebung des Sozialen“. in: Geiger (Hrsg.) 2001, S 71, wobei Beng nach McFarquar zitiert

²⁸⁵ vgl. Lee, Eun-Jeung: „Das Eigene und das Fremde: Kulturologische Konstruktionen und ihre Inwertsetzung“. in: Geiger (Hrsg.) 2001, S 62

²⁸⁶ Rajaretnam („Asian values and modernisation“, in Seah Chee Meow (Hrsg.): *Asian Values and Modernisation*, Singapur 1977), zit. von Beng: in Geiger (Hrsg.) 2001, S 74

Mit dem Abflauen des wirtschaftlichen Erfolges verebbte auch der Diskurs um die asiatischen Werte. Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass die ASEAN, die Association of Southeast Asian Nations, erst 2007 ihre eigene Menschenrechts-Charta verabschiedet und sich bis dahin auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO berufen hat, wenngleich ohne Institution, bei der diese einklagbar gewesen wären.

In beiden Fällen zeigt sich Skepsis gegenüber einer Konzeption von Normen mit universalem Gültigkeitsanspruch, da doch die Menschen in jeweils eigenen kulturellen, sozialen, religiösen und wirtschaftlichen Verhältnissen leben. Bereits Edmund Burke (*Reflections on the Revolution in France*) hat in Reaktion auf die französische Deklaration darauf hingewiesen, dass so ein Katalog möglicherweise die lokalen Strukturen und Vorstellungen von Gerechtigkeit zerstört.

4.3.3 Begründungsproblematik

Eine Möglichkeit, um diese Probleme zu bewältigen, ergäbe sich aus einer unumstößlichen Begründung der Menschenrechte. Der geschichtliche Ausgangspunkt liegt dabei in der Idee des Naturrechts. Als Naturrecht gelten jene Rechte, die, im Gegensatz zu den positiven Rechten, selbst ohne den Status eines gesetzten Rechtes als gültig anerkannt werden. Sie kommen den Menschen von ihrer Natur aus zu. Bei Thomas Hobbes ist der – fiktive – Naturzustand ein Krieg Aller gegen Alle, der in einem Vertrag sein Ende hat und in dem das Naturrecht seine Begründung in der auf das Zusammenleben angewiesenen Natur des Menschen findet. John Locke hingegen sieht den Naturzustand als friedliches Zusammenleben der Menschen an, die alle als Geschöpfe Gottes gleich sind. Jeder ist durch das natürliche Gesetz verpflichtet, und

„die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll.“²⁸⁷

Denis Diderot, ein weiterer Vordenker der Menschenrechte, setzt weder auf einen Vertrag noch auf die Vernunft, sondern auf gegenseitige Anerkennung und Übereinstimmung aller bei einem kleinsten gemeinsamen Nenner aller Gesetze und aller Moral.²⁸⁸

Diese drei Arten von Begründungsmodellen finden ihre Fortentwicklung im 20. Jahrhundert bezugnehmend auf die Menschenrechtsdeklaration von 1948.

²⁸⁷ Locke 1977, S 203

²⁸⁸ vgl. Waldron 1987, S 17

Die Idee des Gesellschaftsvertrages taucht bei Otfried Höffe unter dem Namen „Transzendentaler Tausch“ wieder auf: Ich will nicht, dass du mir etwas zu Leide tust, und ich gehe davon aus, dass du dasselbe willst, deshalb verpflichten wir uns beide zur Gewaltlosigkeit, woraus folgt, dass wir beide ein Recht darauf haben. Das Problem daran ist – und dies wurde auch schon Hobbes angekreidet – warum sollten Stärkere mit Schwächeren einen derartigen Vertrag eingehen wollen, sie hätten keinen Nutzen davon. Des Weiteren spricht diese Idee das Recht auf Menschenrechte nur denjenigen zu, die sie selbst schützen. Daraus würde folgen, dass jeder Verbrecher seiner Menschenrechte verlustig gehen würde.

Auf die Vernunft setzt neben Locke auch Immanuel Kant. Er fordert auf, den Menschen nie als Mittel sondern immer nur als Zweck zu betrachten. Jeder ist auf Grund seiner Vernunft dazu befähigt, sich selbst Zwecke zu setzen. Diese Selbstführung macht die Würde des Menschen aus, und ist Bestand der Menschenrechte: „Kurz: Wer vernünftig ist, ist frei, und wer frei ist, anerkennt die Freiheit, also das Recht jedes anderen Menschen.“²⁸⁹ Dieser Idee haben sich Jürgen Habermas und Karl- Otto Apel in ihrer „Diskurstheorie“ angenommen. Das Problem bleibt aber bestehen: WIE kommt man von einer vorausgesetzten Anerkennung der Vernunft zu einem Anspruch auf gleiche Rechte für alle? Selbst die Diskurstheorie geht zumindest schon von der in den Menschenrechten postulierten Gleichberechtigung aus. Rainer Forst hat den Schluss gezogen, „dass nicht ‚die‘ Vernunft der Grund der Menschenrechte ist.“²⁹⁰

Dasselbe Problem taucht bei Diderots Ansatz der Begründung der Menschenrechte über die gegenseitige Anerkennung auf. Auch hierzu gehört die Anerkennung des anderen als Menschen als Voraussetzung, die von den Nationalsozialisten ebenso unterwandert wurde, wie von den Franzosen der 1. Republik, als es um ihre schwarzen Mitbürger auf Haiti ging.

Dem kleinsten gemeinsamen Nenner in Bezug auf Menschenpflichten versucht Hans Küng in seinem Projekt Weltethos näher zu kommen. Diese Pflichten sind ebenso wie die Menschenrechte angeboren, jedoch ist nur durch sie ein gemeinsames Ethos zu bilden möglich, der Recht und friedliches Zusammenleben gewährleisten kann. Ihre Ausformulierung wird in den großen religiösen Traditionen gesucht und zwei Grundprinzipien kristallisieren sich dabei heraus: die Goldene Regel und die Forderung, dass jeder Mensch menschlich behandelt werden muss.

Abgesehen davon, dass diese zwei Formeln ohne Konkretisierung Leerformeln bleiben und die vier zusätzlichen Weisungen sehr stark an die Menschenrechte erinnern, verhilft Küng

²⁸⁹ Menke/Pollmann 2007, S 56

²⁹⁰ Menke/Pollmann 2007, S 59

jenen nicht zu einer Begründung, sondern bleibt der Naturrechtsidee durch die Erweiterung auf eine Menschenpflichtsidee verhaftet.²⁹¹

Vertragstheorie und die Begründung auf Vernunft scheiterten in theoretischer, die Begründung im Gefühl scheitert in praktischer Hinsicht. Was dem Verteidiger der Menschenrechte bleibt, ist der Glaube an sie und die Praxis. Dass dies religiöse Züge annehmen kann, soll an Hand einer Gegenüberstellung von Richard Rorty und Blaise Pascal gezeigt werden.

4.3.4 Pascal versus Rorty: Argumentationsweisen

Unter diesem Punkt untersuche ich den Zugang zum Glauben und zu den Menschenrechten. Der Versuch einer Begründung der Menschenrechte veranlasste Philosophen zu Ansätzen, die eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Versuchen haben, die Existenz Gottes zu beweisen. Zwei davon, den Glauben beziehungsweise die Menschenrechte durch Praxis zu installieren, werde ich hier gegenüberstellen.

Einerseits Blaise Pascal, der vor vierhundert Jahren einen logischen wenn auch ungewöhnlichen Weg zum Glauben vorgeschlagen hat, und andererseits Richard Rorty, der mit einer ähnlichen Methode das Gleiche für die Zuversicht in die Menschenrechte bewirken wollte. Ziel dieser exemplarischen Gegenüberstellung ist, die Verwandtschaft der Menschenrechtskultur mit dem religiösen Glauben aufzuzeigen. Denn sobald die Menschenrechte als etwas dargestellt werden, dessen Begründung als überflüssig erachtet wird, werden sie zu einer Glaubenssache.

Im Gegensatz zu Descartes stellt sich für **Blaise Pascal** (1623 – 1662) nicht die Vernunft als Schlüssel zur Erkenntnis dar, sondern das Fühlen, die Intuition. Das Instrument hierfür ist das Herz – „le coeur“. In diesem Zusammenhang ist es für Pascal zweitrangig, die Existenz Gottes zu beweisen, obwohl er dies durchaus für möglich erachtet. Vielmehr wird in seinen *Gedanken* die Vernunft mittels einer Wette angestachelt, sich für den Glauben zu entscheiden. Diese Stelle²⁹² werde ich für meinen Vergleich heranziehen. Er beginnt mit dem Gedanken der Unbegreifbarkeit der Unendlichkeit. Als Beispiel führt er die Zahlen an. Wir können nicht sagen, ob es sich bei Unendlich um eine gerade oder ungerade Zahl handelt, und doch muss

²⁹¹ Küng 1997, S 130 ff

²⁹² Pascal 1997, S 224 ff

es eine von beiden sein. Ebenso ergeht es uns mit dem physisch Unendlichen. „Wir erkennen, daß es ein Unendliches gibt, sein Wesen ist uns unbekannt.“²⁹³ Das Gleiche gilt für Gott. Seine Existenz wird durch den Glauben erkannt. Der Vernunft hingegen ist es nicht möglich, zu erkennen, „was er ist und ob er ist“.²⁹⁴ Pascal zweifelt nicht daran, dass das Christentum mit seinen Inhalten und Aussagen richtig liegt, ganz im Gegenteil empfindet er versuchte Begründungen als Torheit. Für andere Religionen beziehungsweise Glaubensinhalte ist seine Wette ungeeignet, denn in diesen Fällen sei man verpflichtet, erst zu klären, welche Religionen angemessene Wirklichkeitsbeschreibungen liefern.²⁹⁵ Er setzt lieber auf das Urteilsvermögen der Christen. Hier kommt die Wette ins Spiel: Entweder man glaubt an die Existenz Gottes oder nicht. Sich vor der Entscheidung zu drücken, ist unmöglich. Die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft greift für diese Entscheidung zu kurz. Auf dem Spiel stehen das Wahre und das Gute, der Einsatz sind Vernunft und Seligkeit, zu gewinnen gibt es glückliches, ewiges Leben. „Wenn Ihr gewinnt, so gewinnt Ihr alles, und wenn Ihr verliert, so verliert Ihr nichts: Wettet also, ohne zu zögern, daß er ist.“²⁹⁶ Der endliche Einsatz ist nichts im Vergleich mit dem unendlichen Gewinn, den man erlangen kann. Es handelt sich dabei um eine Art „Risikominimierung“, da das Risiko selbst ohnehin nicht durch eine vernunftgeleitete Erkenntnis beseitigt werden kann. Somit ist es vernünftig, auf Gott zu wetten, wenngleich die Vernunft selbst ihn nicht erkennen kann. Die Wette hat für den Glauben eine „präparative Funktion“²⁹⁷. Was rät Pascal jemandem, der trotz dieser Einsicht nicht zum Glauben finden kann? Die Ursache hierfür sieht er in den Leidenschaften, die sich aber selbst durch Gottesbeweise nicht beruhigen ließen, sondern nur im Nachfolgen jener, die selbst erst zum Glauben finden mussten.

„Das heißt, sie handelten in allem so, als glaubten sie, sie gebrauchten Weihwasser, ließen Messen lesen usw. Ganz natürlich wird Euch eben das gleiche zum Glauben führen und Euren Verstand demütigen.“²⁹⁸

Der Lohn ist ein ruhiges Leben im Diesseits und das ewige Leben im Jenseits.

Auch bei **Richard Rorty** dreht es sich um die Praxis. 1931 in New York geboren, wandte er sich von der analytischen Philosophie zu Gunsten des Pragmatismus ab. Dies schlägt sich auch in seiner Haltung den Menschenrechten gegenüber nieder. Seinen Aufsatz

²⁹³ Pascal 1997, S 225

²⁹⁴ Pascal 1997, S 226

²⁹⁵ vgl. Zwierlein 1996, S 87

²⁹⁶ Pascal 1997, S 227

²⁹⁷ Zwierlein 1996, S 90

²⁹⁸ Pascal 1997, S 230

„Menschenrechte, Rationalität und Gefühl“²⁹⁹ werde ich hier kurz wiedergeben, um anschließend seine Argumentationsweise mit jener von Pascal zu vergleichen.

Rorty zeigt an Hand von mehreren Beispielen (Bosnienkrieg, Rassismus, Frauenfeindlichkeit), dass Menschen, die die Menschenrechte verletzen, nicht das Gefühl haben, dass sie dabei einen Mitmenschen misshandeln, sondern das Gegenüber als „pseudomenschliches Wesen“³⁰⁰ betrachten. Aber auch die, die nichts dagegen unternehmen, halten die Täter für Tiere und sehen sie nicht als Gleichen an, und deshalb, so Rorty, halten sie sich aus diesem Kampf zwischen „Tieren“ heraus. Eine zweite Unterscheidungsform zwischen „Wir“ und „Jenen“ ist ähnlich jener zwischen Kindern und Erwachsenen, mit dem zugehörigen Gedanken, dass erst durch Erziehung wahre Menschen aus diesen ungebildeten werden können. Doch die Aufzählung jener Charakteristika, die den Menschen zum Menschen machen, also die Suche nach seinem Wesen, hilft in Sachen Menschenrechte laut Rorty nicht weiter. Er beruft sich auf Eduardo Rabossis Begriff der „Menschenrechtskultur“. Nach dessen Ansicht ist der Versuch, Menschenrechte begründen zu wollen, veraltet und unwichtig. Jenem folgend lautet Rortys These,

„dass die Menschen sich, soweit es moralische Entscheidungen betrifft, allein durch historisch kontingente, äußere Momente, das heißt durch kulturelle Tatsachen, von den Tieren unterscheiden.“³⁰¹

Die Menschenrechte sind ein Produkt der Geschichte beziehungsweise eines Lernprozesses, der nicht notwendigerweise eintreten musste. Rorty verteidigt sich gegen den Vorwurf eines Kulturrelativismus, bei dessen Gegnern er eine Überzeugung ihrer kulturellen Überlegenheit diagnostiziert. Ihr Anspruch, dass Menschenrechte in einem gemeinsamen Merkmal der Menschen begründet sein müssten, wird von ihnen mit „Rationalität“ gleichgesetzt. Für ihn bedeutet dieser Begriff jedoch die Kohärenz in der Strukturierung und Darstellung der eigenen Überzeugung. Daraus folgert er, dass die Philosophie die Aufgabe hat, kulturell beeinflusste Intuitionen bezüglich des guten Handelns zu gliedern und zu verallgemeinern. Aufgrund von pragmatischen Überlegungen nimmt Rorty an, dass es Wissen über den Menschen an sich nicht gibt. Sein Zweifel bezieht sich dabei weniger auf den epistemologischen Status des Wissens um den Menschen als auf die Effizienz einer Berufung darauf. Nicht die Vergrößerung des Wissens um die Sittlichkeit hat die Menschenrechtsdebatte vorangetrieben, so der Pragmatist Rorty, sondern die tragischen Geschichten über die Schicksale der Menschen. Rorty stellt des Weiteren einen Wandel in der

²⁹⁹ Rorty, Richard: „Menschenrechte, Rationalität und Gefühl“ in: Shute/Hurley 1996, S 144 ff.

³⁰⁰ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 144

³⁰¹ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 148

Philosophie fest. War bis ins 19. Jahrhundert die Frage, was der Mensch sei, im Vordergrund, wurde sie nach Charles Darwin auf Grund der erkannten Lern- und Wandelfähigkeit des Menschen in den Hintergrund gedrängt. Statt auf Erkenntnis kann man nun auf Hoffnung setzen. Den Grund für Darwins Erfolg sieht Rorty in der Zunahme des Reichtums und - damit Hand in Hand gehend – von Bildung und Freizeit. All dies ermöglichte die sittliche Weiterentwicklung. Mit Darwin können wir die kantische Frage, was der Mensch sei, vernachlässigen und uns darauf konzentrieren, was wir aus dieser Welt für unsere Nachkommen schaffen können und sollen. Mit Kant geht Rorty in einem weiteren Punkt nicht d'accord, denn er ist davon überzeugt, dass Moral und Gefühl sehr wohl zusammenhängen. Was uns von den Tieren unterscheidet, so Rorty, ist unsere Fähigkeit, „füreinander zu fühlen“³⁰². Hier kommt die Praxis ins Spiel, nämlich – anstatt nach Begründungen für die Menschenrechte zu suchen – „die Kultivierung oder Erziehung der Gefühle“³⁰³. Er erhofft sich, dass Menschen dadurch in den Anderen Ebenbürtige erblicken und nicht quasimenschliche Wesen. Typen wie Thrasymachos, der sich in Platons *Der Staat* mit Sokrates einen heftigen Schlagabtausch über den Begriff der Gerechtigkeit liefert, hält er für vernachlässigbare Randerscheinungen, die Erziehung sollte sich auf jene Menschen konzentrieren, die auf Grund ihrer Vorurteile gegenüber Muslimen, Frauen, Schwarzen, Homosexuellen und anderen marginalisierten Gruppen grausam handeln. Rorty glaubt nicht, dass Rationalität den Weg zum gegenseitigen Respekt darstellt, denn sie benötigt immer gewisse (kulturabhängige) Prämissen.

„Außerhalb der durch die Aufklärung geprägten europäischen Kultur, jenseits des Kreises relativ sicherer Völker, die seit zweihundert Jahren ihre wechselseitigen Gefühle kultivieren, können die meisten Menschen gar nicht verstehen, warum die Zugehörigkeit zu einer biologischen Art ausreichend für die Mitgliedschaft in einer sittlichen Gemeinschaft sein sollte.“³⁰⁴

Wie stellt sich Rorty die Verbreitung der Menschenrechtskultur vor?

„Wir bräuchten nur Generationen netter, toleranter, gutsituierter, sicherer Studenten dieser Art in allen Teilen der Welt heranzubilden, um die Utopie der Aufklärung zu verwirklichen. Je mehr junge Leute wir in dieser Art aufziehen können, desto stärker und globaler wird unsere Menschenrechtskultur werden.“³⁰⁵

Wichtig ist ihm dabei, die Anderen, die die Toleranz nicht aufbringen und denen die Menschenrechtskultur vertretenden Personen kaum Verständnis entgegenbringen können,

³⁰² Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 154

³⁰³ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 155

³⁰⁴ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 157

³⁰⁵ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 159

zum Beispiel religiöse Fundamentalisten, nicht als irrational zu bezeichnen, sondern einzusehen, dass diese eben nicht unter so glücklichen Umständen leben wie wir, und dass ihre Vorurteile in ihren Lebensumständen begründet sind, im Mangel an Sympathie und Sicherheit. Die Sympathie entsteht im Austausch von Geschichten und Berichten. Als Beispiel führt Rorty *Die Perser* von Aischylos und *Onkel Toms Hütte* von Harriet Beecher-Stowe an. Die Sicherheit ist wichtig, damit die Erziehung greifen kann. Diese wirkt besser, wenn der zu Erziehende lange genug entspannt ist, um wirklich zuhören zu können. Der Gedanke, das Wohlergehen der Menschheit auf dem Gefühl aufzubauen und nicht auf der Vernunft, schreckt uns laut Rorty deshalb ab, weil die Schwachen dadurch vom Wohlwollen der Starken abhängig sind und diese nicht (mehr) einer ahistorischen Macht (Vernunft oder Gott) Folge zu leisten haben. Utopia kann sich somit nur von oben nach unten entwickeln. Die traurigen Geschichten ermöglichen an das Gefühl der Starken zu appellieren. Die letzten zwei Jahrhunderte stellen für Rorty eine Epoche dar, in der wir große Fortschritte in Bezug auf Gefühle erzielt haben, „so daß es heute sehr viel leichter geschehen kann, daß wir uns durch traurige, sentimentale Geschichten zum Handeln bewegen lassen.“³⁰⁶

Bei Pascal haben wir ein höheres Wesen, dessen Existenz uns nur durch den Glauben greifbar wird. Der Inhalt des Glaubens ist das Christentum, der Weg dahin die Praxis und beide sollen uns ein zweifach besseres Leben ermöglichen. Die von der Vernunft eingenommene Rolle bleibt jene eines Hilfsmittels. Bei Rorty handelt es sich bei den Menschenrechten um ein unhinterfragtes Konstrukt, dessen Existenz zu begründen als überflüssig betrachtet wird. Die Anerkennung der Menschenrechte und damit des Gegenübers als ein Wesen, das diese Rechte besitzt, basiert auf Praxis. Ein friedliches und menschenwürdiges Leben führen zu können ist das Ziel. Für beide handelt es sich also um eine höhere Macht, die nicht verstandesmäßig erfasst werden kann. Für Rorty ist die Unterscheidung zwischen Realisten und Antirealisten ebenso überflüssig wie für Pascal die zwischen Dogmatiker und Skeptiker.

Die Rationalität trägt nicht dazu bei, Andere als ebenbürtig anzusehen oder den Glauben leben zu können. Dafür muss an das Gefühl (bei Rorty vor allem an jenes der Stärkeren) appelliert werden. Jene, die an Gott – oder an die Menschenrechte - glauben wollen, kopieren andere Gläubige in deren Praxis. Die Missionare der Menschenrechtskultur sind junge wohl situierte offene Studenten, denen man in ihrer Toleranz und in ihrem Denken nachfolgen sollte.

³⁰⁶ Rorty in: Shute/Hurley 1996, S 166

Sowohl Rorty als auch Pascal geht es in ihren Glaubensfragen weniger um das Epistemologische als um das Nützliche. Ein weiterer Pragmatist, nämlich William James, geht hingegen davon aus, dass Pascals Option für den Willen zum Glauben keine ist: „It is evident that unless there be some pre-existing tendency to believe in masses and holy water, the option offered to the will by Pascal is not a living option.“³⁰⁷ Dasselbe kann auch als Gegenargument zur Erziehung zur Anerkennung anderer Menschen gebracht werden. All die Geschichten können ihre Wirkung erst dann entfalten, wenn der Mensch nicht nur „entspannt“ ist, sondern auch gewillt, die Geschichten anzuhören und ernst zu nehmen, kurz, wenn der Glaube an so etwas wie Menschenrechte und an ihre Forderung nach Gleichheit bereits besteht. So wie Pascal das Christentum nicht hinterfragt, fehlt bei Rorty eine Kritik an den gesetzlich verankerten Menschenrechten: „Ich werde [...] die Behauptung aufstellen, daß die Frage, ob Menschen wirklich die in der Helsinki-Akte aufgeführten Rechte besitzen, überhaupt nicht gestellt zu werden braucht.“³⁰⁸ Kann er ebenso offen mit den von der OIC erklärten Menschenrechten umgehen? Was macht ihn so sicher, dass seine Werte die „wahren“ sind, und dass sie durch Geschichten zugänglich sind? Er scheint sich der Überlegenheit seiner Kultur ebenso sicher zu sein wie Pascal im Bezug auf das Christentum. Seine Werte des Liberalismus sieht er durch seinen Erfolg im kapitalistischen System als nützlich und somit als richtig an. Aber es bleibt bei einem Glauben, und die Menschenrechte eine Religion, die, mit Vorstreitern wie Rorty, in einen neuen Glaubenskrieg geschickt werden kann beziehungsweise schon wurde.³⁰⁹

³⁰⁷ James, William: *The will to believe*. von 1897. <http://ajburger.homestead.com/files/book.htm#will> 11/01/2010 18:12

³⁰⁸ Rorty in. Shute/Hurley 1996, S 148

³⁰⁹ vgl. Bushs Rede zur UNO vom 21. September 2004

<http://www.cbsnews.com/stories/2004/09/21/world/main644795.shtml> 12.01.2010 21:09 und Bericht auf Islam-Online vom 30. Juli 2003 <http://www.islamonline.net/English/News/2003-07/30/article04.shtml> 12.01.2010 21:13

4.4 Religionsgründer

Micheline Ishay findet bereits im Codex Hammurapi menschenrechtliche Ansätze. In babylonischer Zeit war das Eigentum durch Bürgerrechte geschützt, bei Diebstahl wurde Wiedergutmachung garantiert und es gab Gesetze, die die Rechte von Arbeitern sicherten.³¹⁰ Das ganze erste Kapitel ihres Werks *The History of Human Rights* richtet sie darauf aus, frühe ethische Beiträge aufzuzeigen.

Doch ist der Umstand, dass ein Gesetz, das in Babylon erlassen worden ist und sich nun mit einem Menschenrecht der 1948er Deklaration überschneidet, ausreichend, um es mit einem solchen gleichzustellen? Das Recht auf Leben - beziehungsweise das Tötungsverbot - findet sich ebenso im Buddhismus, im Dekalog und als Art. 3. der Menschenrechtsdeklaration. Kann deswegen die Behauptung aufgestellt werden, im Dekalog seien Menschenrechte fest geschrieben? Die Frage stellt sich, was macht ein Menschenrecht aus? Welche Eigenschaften werden von einer Menschenrechtsdeklaration erfüllt? Regeln, die das Zusammenleben der Einzelnen anleiten, gab es schon in Babylon, und dass dabei menschenrechtliche Ideen ihre Anwendung finden, sollte auch keine Überraschung sein. Der Versuch, menschliches Dasein in einer Gemeinschaft zu organisieren, ist keine Erfindung des 18. Jahrhunderts. Hingegen ist der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, der sowohl in der Virginia Bill of Rights als auch in der französischen Deklaration von 1789 seinen Ausdruck findet, ein Novum, wie der österreichische Völkerrechtler Felix Ermacora erläutert:

„Das Bekenntnis, daß alle Menschen kraft Natur frei geboren und unabhängig sind, daß sie angeborene Rechte haben, deren sie, wenn sie in den gesellschaftlichen Zustand treten, nicht entäußert werden dürfen – so vor allem des Genusses von Leben, Freiheit, Eigentum zu erwerben und zu besitzen, Glück und Sicherheit anstreben und erhalten zu dürfen -, ist in dieser Allgemeinheit als juristischer Ausdruck neu.“³¹¹

Dieser Anspruch sollte später von Bentham und Burke kritisiert werden. Die Allgemeingültigkeit wird mit einer Natur des Menschen argumentiert, die trotz unterschiedlicher Vorstellung eines Naturzustands das gleiche Resultat ergeben: alle Menschen sind frei und gleich geboren, jeder hat das Recht auf Eigentum und den Erwerb desselben. Sie sind sich gleich und keiner kann aufgrund seiner Geburt eine Vormachtstellung einnehmen. Damit kommt eine zweite Neuerung ins Spiel: Die im Mittelalter starke Einheit zwischen Staat und Kirche bewirkte eine derartige Integration des Individuums in das

³¹⁰ vgl. Ishay, 2004, S 35

³¹¹ Ermacora 1974, S 97

Herrschaftsgefüge, dass der Einzelne nicht als Objekt – geschweige denn als Subjekt – einer Menschenrechtsproblematik gesehen wurde. Andererseits war er als Angehöriger eines Standes Nutznießer von ständischen Rechten. Die Reformation schwächte die Vormachtstellung der Kirche, der Merkantilismus schwächte die feudalen Strukturen. Beides trug dazu bei, dass die Macht der Herrschenden wuchs. Im Gegenzug entwickelte sich, unter der Anleitung der Aufklärung, das Bewusstsein der Bürger, sich befähigt zu sehen, sich selbst zum Regieren befähigt zu sehen und die Idee einer Legitimation des Herrschers, die nicht mehr von Gott, sondern von den Untertanen ausgeht. Aus dieser Idee eines Gesellschaftsvertrages folgt, dass die Vormachtstellung der Herrschenden nicht mehr eine gottgegebene Angelegenheit ist, sondern dass sie auf einer Vereinbarung, auf einem Vertrag beruht. Daraus resultiert eine Verantwortlichkeit der Herrschenden gegenüber den Untertanen. Sie müssen ihre Rolle unter gewissen Bedingungen erfüllen, und einige davon finden ihren Ausdruck in den Menschenrechten. Im Gegensatz zu den üblichen Gesetzen geben sie den Untertanen keine Verbote vor, sondern sprechen ihnen Rechte zu, zu deren Einhaltung der Herrschende verpflichtet wird. Die Obrigkeit zeigte im Falle der amerikanischen Deklarationen (auf die Virginia Bill of Rights 1776 folgte im selben Jahr noch jene von Maryland und 1780 jene von Massachusetts) den Willen, diese neuen Rechte im Gerichtssaal wirklich Anwendung finden zu lassen. Erst das 18. Jahrhundert brachte Deklarationen hervor, die systematisch ein legalistisches Konzept von Freiheitsrechten aufstellen, beruhend auf einer bestimmten Vorstellung vom Menschen.

Die geschichtliche Entwicklung macht es unmöglich, einen einzigen Begründer der Menschenrechte auszumachen. Verschiedene Ideen und geschichtliche Begebenheiten bereiteten ihnen den Weg, bis sie in der Deklaration von 1948 ihre aus heutiger Sicht unumstößliche Manifestation fanden. Die Absicht hinter der Virginia Bill of Rights lag hauptsächlich in der Unabhängigkeit vom Mutterland Großbritannien, aber es lassen sich auch Einflüsse von John Locke und Thomas Paine ausmachen. In Frankreich war die Menschenrechtsidee eine Tendenz, die Ermacora mit dem Begriff „Zeitgeist“ umschreibt³¹², der vor allem von Rousseau beeinflusst war. Doch als Vordenker und damit (Vor-) Gründer der Menschenrechte können Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau angeführt werden, ihre Ideen beeinflussten maßgeblich die diversen Verfasser der Menschenrechtsdeklarationen.

³¹² vgl. Ermacora 1974, S 98

Alle drei sind dabei keine bloßen Propheten, wenn man der Definition von Prophet im Duden folgt:

„1. jmd., der sich von Gott berufen fühlt, als Mahner und Weissager die göttliche Wahrheit zu verkünden (bes. im Alten Testament u. als Bezeichnung Mohammeds). 2. jmd., der etwas der etwas prophezeit, weissagt. 3. (meist Plur.) prophetisches Buch des Alten Testaments.“³¹³

Die dritte Bedeutung muss im Zusammenhang mit dieser Arbeit nicht behandelt werden. Auch haben die drei oben angeführten Philosophen nicht vorausgesagt, wie das Zusammenleben werden wird, sondern wie es ausgehend von dem (geschichtlichen) Naturzustand sein soll. Des weiteren betrachteten sie sich nicht als „von Gott berufen“. Denn der Gott, der den dreien als höchstes Wesen galt, ist nicht jener, der durch die Menschenrechte seine Apotheose erfahren hat. Sie haben dem Menschen – genauer dem Bürger – eine unanfechtbare Position zugewiesen, von der aus er seine Gesetze erlassen und deren Einhaltung er einfordern kann. Ausgestattet mit einer Universalität überkommt „der Bürger“ zeitliche und räumliche Grenzen und erlangt dadurch eine Art Ewigkeit. Die Idee eines Gottes namens „Mensch“ werde ich im nächsten Kapitel genauer ausführen. Sehen wir erst, wie die drei „Religionsgründer“ ihm zu dieser Position verholfen haben.

Thomas Hobbes

In den bis ins 17. Jahrhundert herrschenden Staatsformen und religiösen Gemeinschaften sah Hobbes die Hinterlistigkeit der Priester und Herrscher, die die Leichtgläubigkeit und Ängstlichkeit ihrer Untertanen auszunutzen wussten. Die Priester lebten gut von diesem Unwissen und die Herrscher behaupteten entweder, dass sie von Gott auserwählt worden seien oder wenigstens ihre Gesetze von ihm kommen würden. Hieraus ergibt sich für Hobbes, dass für die Heiden Religion zur Staatskunst gehört und dass Anhänger einer Offenbarungsreligion ebenso wenig eine Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Herrschaft vornehmen. Doch „mit der Heiligkeit der Lehrer [verlor] sich auch der Glaube des Volkes.“³¹⁴ Die Herkunft der Herrschaft verortet Hobbes anderweitig: Er geht davon aus, dass alle Menschen gleich sind, zwar nicht unbedingt an Stärke oder Intelligenz aber am Potenzial, andere Menschen zu töten. Die Feindschaft zwischen Menschen entsteht durch deren Fähigkeit, sich Ziele zu setzen und der Kampf entbrennt um die Mittel, eben jene Ziele zu erreichen. Es kommt zum „Krieg aller gegen alle.“³¹⁵ In diesem Zustand gibt es so etwas wie

³¹³ Duden, Das große Fremdwörterbuch 2000, S 1098

³¹⁴ Hobbes 1970, S 111

³¹⁵ Hobbes 1970, S 115

Sünde nicht, da es keine sie verhindernde Macht gibt. Ohne Gesetz gibt es keine Schuld, aber ebenso ohne Gesetzgeber kein Gesetz. Gleichfalls gibt es kein Eigentum, es bleibt nur das im Besitz, was der Besitzer zu verteidigen weiß: Jeder hat auf Alles ein Recht. Hobbes unterscheidet in der Folge zwischen Recht und Gesetz: „Das *Recht* besteht nämlich in der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen; das *Gesetz* aber schließt eine Verbindlichkeit, etwas zu tun oder es zu unterlassen, in sich.“³¹⁶ Daraus ergibt sich, dass das Naturrecht eine Freiheit ist, in der jeder alles tun kann, was ihm zu seiner Erhaltung nötig erscheint. Das natürliche Gesetz hingegen verbietet, von der Vernunft angeleitet, sich selbst zu schädigen. Die Vernunft ist es auch, die die Menschen dazu bringt, sich zusammen zu schließen und ihr Naturrecht an einen Souverän abzutreten, unter der Bedingung, dass die Anderen ebenso auf ihr Naturrecht verzichten. Diese Übertragung nennt Hobbes „Vertrag“³¹⁷. Folgende Rechte können nicht übertragen werden: das Recht auf Leben und Unversehrtheit, das Recht, sich zu verteidigen, sowie jegliches Recht auf Mittel, die für das Leben notwendig sind.³¹⁸ Dieser Vertrag inkludiert auch ein Anrecht auf Mittel, die Gesetze nach innen und die Existenz des Souveräns nach außen zu verteidigen. Nur wenn die vertraglichen Abkommen erfüllt werden, ist der Sinn von Gerechtigkeit erfüllt. Sämtliche Macht wird auf den Souverän (entweder eine Person oder eine Gemeinschaft als Stellvertreter) übertragen, und zwar mit jeglichem Recht auf alles außer auf die oben angeführten unveräußerlichen Rechte, also auch das Recht über Gesetze und Eigentum, und von diesem kann er nicht mehr enthoben werden.

„Auf diese Weise werden alle einzelnen eine Person und heißen *Staat* oder *Gemeinwesen*. So entsteht der große *Leviathan* oder, wenn man lieber will, der *sterbliche Gott*, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz zu verdanken haben.“³¹⁹

Einmal seiner Rechte entledigt, kann der Untertan nur dann seine Rechte zurückfordern, wenn der Souverän den Zweck seiner Ernennung nicht mehr erfüllt, nämlich den Schutz vor äußerem und innerem Krieg.

Hobbes bricht mit der Idee, dass das Recht zu herrschen von göttlicher Seite kommt, und dass irgendjemanden aufgrund seiner Geburt Vorrechte zukommen würden. Alle Menschen sind gleich. Erstmals legitimiert sich die Souveränität von „unten“. Dennoch verharret er noch in den „alten“ Strukturen, nämlich dass diese Macht als absolute in Anspruch genommen wird. Die Aufgabe des Souveräns liegt darin, die Untertanen voreinander zu schützen. Doch

³¹⁶ Hobbes 1970, S 118

³¹⁷ Hobbes 1970, S 121

³¹⁸ vgl. auch mit den Artikel 3, 5 und 17 der Deklaration von 1948

³¹⁹ Hobbes 1970, S 155

die mögliche Gefahr, dass Leviathan sich gegen seine Schützlinge richten kann, weswegen diese auch vor ihm geschützt werden sollten, tritt bei Hobbes noch nicht in den Vordergrund.

John Locke

Auch Locke geht von einem Naturzustand und von der Gleichheit der Menschen aus, wobei er beide Begriffe anders als Hobbes fasst. Die Gleichheit der Menschen beruht bei ihm auf der wechselseitigen Macht und Rechtssprechung, weil alle gleich viel besitzen, nämlich gerade das, was sie für den Erhalt ihres Lebens benötigen. Im Naturzustand herrscht „vollkommen Freiheit“, das heißt Unabhängigkeit der Person und ihres Eigentums, wobei die Vernunft, dem Gesetz der Natur entsprechend, uns vor Zügellosigkeit bewahrt. Sie sorgt dafür, dass wir nicht in einem Krieg aller gegen alle versinken. Locke wehrt sich in seiner Ausführung gegen jegliche Vorstellung einer Vormachtstellung und natur- oder gottgegebene Rangordnung. Daraus folgt, dass jeder Mensch über die ihn betreffenden Angelegenheiten selbst richtet. Der Nachteil dieses Gedankens liegt in der mangelnden Unvoreingenommenheit, weshalb Locke einer bürgerlichen Regierung den Vorzug gibt. Dem friedlichen Naturzustand setzt Locke den Kriegszustand gegenüber. Letzterer ist dadurch gekennzeichnet, dass einer dem anderen nach dem Leben oder nach den Lebensgrundlagen trachtet. Diese Menschen dürfen getötet werden. Nicht der Naturzustand, sondern der Kriegszustand veranlasst die Menschen, sich in einer Gemeinschaft zusammen zu finden und eine Autorität auszuwählen. Aus der vollkommenen Freiheit wird die der Gesellschaft, was bedeutet,

„[...] unter einem feststehenden Gesetz zu leben, das für jeden dieser Gesellschaft Gültigkeit besitzt und von der legislativen Gewalt, die in ihr errichtet wurde, verabschiedet worden ist. Es ist eine Freiheit, mich in allen Angelegenheiten nach meinem eigenen Willen zu richten, wo jene Regel nichts vorschreibt, und nicht dem unbeständigen, ungewissen, unbekanntem und willkürlichen Verlangen eines anderen unterworfen zu sein.“³²⁰

Bei Locke spielt das Eigentum eine große Rolle. Im Naturzustand darf man das als Eigentum betrachten, was man durch eigener Hände Arbeit der Natur entrissen hat. Da es sich dabei um verderbliche Güter handelt, ist es erlaubt, sich Güter eines Anderen anzueignen, wenn dieser sie nicht rechtzeitig aufbrauchen kann. Mit dem Geld kommt erstmals unverderbliches Gut auf, wodurch Fleißigere einen größeren Besitz anhäufen können. Eigentum wird erst ab diesem Punkt problematisch und deshalb braucht es eine Regelung, damit es nicht zum Krieg kommt. Der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft liegt für

³²⁰ Locke 1977, S 214

Locke in der Erhaltung des Eigentums, wobei aber erwähnt werden muss, dass dieses sich nicht nur auf das Vermögen beschränkt, sondern dass dabei Freiheit und Sicherheit mitgedacht werden. Diese bürgerliche Gesellschaft besteht aus einem einzelnen Körper, mit einer feststehenden Gesetzgebung samt wirkmächtigem Gerichtswesen, das Verbrechen effektiv bestrafen kann.³²¹ Der Zusammenschluss erfolgt einstimmig, danach handelt die Gesellschaft nach dem Willen der Mehrheit. Ihr Ziel umfasst das Wohl der Öffentlichkeit, Sicherheit und Frieden.

Der Grund für den Zusammenschluss der Menschen ist bei Locke nicht mehr mangelnde Sicherheit für die Person, sondern der Schutz des Eigentums. Auch wenn er Freiheit und Leben hinzuzählt, muss angemerkt werden, dass in seiner Ausführung über die Legitimierung der Regierung diese erweiterte Bedeutung von „Eigentum“ erst im neunten Kapitel³²² und nur kurz erwähnt wird. Lockes Ausgangspunkt für die Regierung kann somit im Eigentum als Vermögen gesehen werden, als Grundlage für Leben und Freiheit. Es gehört nach Locke zum „natürlichen Recht“. Der Mensch in Freiheit lebt bei Locke innerhalb selbst gesetzter Grenzen, dazu ist die Vernunft nötig und ein Souverän, der diese Grenzen zu schützen und zu respektieren weiß. Als Novum gegenüber Hobbes ist bei Locke der Herrschende nicht mehr absolut und muss seiner eigenen Legislative folgen. Weiters kann die Übertragung der Naturrechte sehr wohl rückgängig gemacht werden. Locke empfiehlt sogar, die Legislative – im Gegensatz zur Exekutive – nur zeitweise und mit wechselnden Mitgliedern einzusetzen, damit auch diese die Auswirkungen ihrer Gesetze erfahren.

Jean-Jacques Rousseau

Bei Hobbes liegt das Augenmerk auf Sicherheit, bei Locke auf Eigentum, Rousseau betont hingegen den Begriff der Freiheit:

„Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten.“³²³

Der Ursprung des Rechts liegt bei ihm im „Gesellschaftsvertrag“. Das sogenannte Recht des Stärkeren lässt Rousseau nicht gelten, da es für ihn keinen moralischen Anspruch darstellt sondern eine simple Notwendigkeit, dem Stärkeren zu weichen. Ebenso wie Locke geht er davon aus, dass sich im Naturzustand keine Besitztümer herausbilden. Doch nicht die Regelung aufkommenden Reichtums veranlasst die Menschen, sich zu einer Gemeinschaft

³²¹ vgl. Locke 1977, S 253

³²² der Zweiten Abhandlung *Über die Regierung*. vgl. Locke 1977, S 278

³²³ Rousseau 1977, S 11

zusammen zu finden, sondern Hindernisse im Naturzustand, die den Einzelnen zugrunde richten würden und die nur mit vereinten Kräften zu überwinden sind. Um welche Hindernisse es sich dabei handelt, führt Rousseau nicht aus. Der Einzelne gliedert sich als Person mit all seinen Kräften und Rechten dieser Gesellschaft unter, kann aber damit allein keine Autorität aufweisen. Diese erlangt er erst durch Gesetze, wozu ein Gesetzgeber erforderlich ist, dem nach Rousseaus Ausführungen Gottähnlichkeit zukommen müsste. Eine Verbürgung dieser Autorität gegenüber anderen Bürgern sieht er als überflüssig an, „weil es unmöglich ist, daß die Körperschaft allen ihren Gliedern schaden will.“³²⁴ Die Glieder hingegen dürfen zu ihrer Beteiligung gezwungen werden, was in Rousseaus Worten heißt „frei zu sein“³²⁵. Die Freiheit im Naturzustand versteht er nur als Unabhängigkeit von anderen, die „bürgerliche Freiheit“, also die durch den Gesellschaftsvertrag erworbene, wird durch den Gemeinwillen („volonté general“) begrenzt. In ihr kommt die sittliche Freiheit zur Anwendung, die dem Menschen ermöglicht, wirklich zum „Herrn seiner selbst“³²⁶ zu werden. Folglich ist für Rousseau Freiheit „der Gehorsam gegen das selbstgegebene Gesetz.“³²⁷ Er unterscheidet, wie schon die beiden anderen genannten Philosophen, zwischen Besitz im Naturzustand, der dem Erstnehmenden zusteht, und Eigentum in der Gesellschaft, das seine Legitimität im Eigentumsrecht findet. Selbst die Gleichheit entsteht erst durch den Gesellschaftsvertrag. Die im Naturzustand herrschende physische und intellektuelle Ungleichheit wird von der rechtlichen und sittlichen Gleichheit abgelöst. Auch wenn Rousseau ein Verteidiger der Gleichheit ist, folgt für ihn daraus nicht eine Verteidigung der Demokratie. Die geeignetste Regierungsform richtet sich nach Größe und Einwohneranzahl vom Staat. Die Demokratie eignet sich in seinen Augen am besten für Götter, die Menschen sind dafür zu unvollkommen. Religion empfindet er für den Staat als nützlich, lehrt sie doch die Menschen, ihre Pflichten zu lieben.³²⁸

An Rousseau scheiden sich die Geister. Wird er von den einen als liberalistischer Denker gesehen (vgl. „bürgerliche Freiheit“), entdecken andere, wie Bertrand Russell, in ihm einen Vordenker des Totalitarismus. Selbst sein Einfluss auf die französische Deklaration von 1789 ist nicht unumstritten. Ermacora erkennt in Rousseau ihren großen Vordenker, Waldron sieht den Einfluss der amerikanischen Deklaration als stärker an.

Auf alle Fälle hat er den Begriff der Freiheit in den Mittelpunkt der Menschenrechte gerückt. Bei den drei genannten Philosophen ist also jeweils eines der drei Schlagworte der

³²⁴ Rousseau 1977, S 20

³²⁵ Rousseau 1977, S 21

³²⁶ Rousseau 1977, S 23

³²⁷ Rousseau 1977, S 23

³²⁸ vgl. Rousseau 1977, S 150

Menschenrechte theoretisch ausführlich begründet, nämlich Sicherheit, Eigentum und Freiheit. Alle drei sind Wegbereiter für den neuen „Gott“, ihre Werke waren die „Bibel“³²⁹ der Revolutionen. An ihrer praktischen Umsetzung arbeitet die UNO seit über sechzig Jahren.

Den anderen Religionsgründern ähnlich, verkünden diese drei Philosophen keine neuen Wahrheiten, sondern entdecken, also „offenbaren“ sie. Das Naturrecht gilt schon seit ehedem in ihren Augen, bloß wurde es von Machtansprüchen Einzelner verdeckt.

³²⁹ H. Brockard, in: Rousseau 1977, S 201 (Nachwort)

4.5 Der Gott „Mensch“

Der Kern der meisten Religionen ist, wie bereits erläutert, eine mehr oder weniger ausgeprägte Vorstellung von einer oder mehreren Gottheiten, wobei diese barmherzig oder grausam sein können. Die Vorstellung der Ewigkeit Gottes spielt im Christentum eine große Rolle. Im Buddhismus teilen sie dasselbe „Schicksal“ wie die Menschen, da sie ebenso im Rad der Wiedergeburt gefangen sind und ihre Erlösung erst im Nirwana finden. Vom islamischen Gott darf sich ein gläubiger Mensch kein Bild machen. Doch eines haben diese Gottheiten gemein: sie sind Ursprung und Grund von Allem, was ist, und zugleich dessen Ziel. Sie verleihen dem Leben Sinn und Ordnung.³³⁰

Wenn die Menschenrechte eine Religion darstellen, wer ist ihr Gott beziehungsweise ihre Götter und wie erfüllen sie zumindest diese minimalistische Charakterisierung von Gottheiten?

Auf die Ähnlichkeiten diverser Gottesbilder mit den der jeweiligen Religion angehörigen Menschen hat Xenophanes schon fünfhundert Jahre vor Null hingewiesen: „Die Äthiopier [scil. malen ihre Götter] schwarz und stumpfnasig, die Thraker rötlich und blauäugig,“³³¹ weiters stellt er fest:

„Doch wenn Ochsen oder Löwen Hände hätten, so das sie mit den Händen malen und Bildwerke herstellen könnten wie eben Menschen, dann würden Pferde pferdeähnlich und Ochsen ochsenähnlich die Gestalten der Götter malen und solche Körper bilden, wie sie gerade jeweils selbst die Gestalt hätten.“³³²

Bei Xenophanes ist dieser Hinweis auf die Ähnlichkeit der Gottesbilder und der menschlichen Charakterzüge aber weniger einer auf Wesensgleichheit, sondern vielmehr eine Kritik an der Göttervorstellung von Hesiod und Homer. Sie haben nach Xenophanes die Götter in Hinsicht auf Korruptiertheit und Schlechtigkeit mit den Menschen gleich gestellt. Die Relativität der herkömmlichen Göttervorstellung, siehe Zitat oben, demonstriert und verspottet er als „Projektionen der jeweiligen Selbstwahrnehmung beziehungsweise des Selbstbildes des jeweiligen Volkes“³³³. Aus seiner heftigen Kritik kann man auf eine von ihm betriebene „Versittlichung des Gottesgedankens“³³⁴ schließen. Xenophanes gewinnt sein Gottesbild nur ex negativo, aus der Abgrenzung vom Menschen. Gott und Mensch haben bei

³³⁰ vgl. Halder 2000, S 127

³³¹ Xenophanes 25 D.Clem. Strom.7, 4, 22 (DK 21 B 16); zit. in Marciano 2007, S 251

³³² Xenophanes 25 C. Clem. Strom. 5,14,109,3 (DK 21 B 15); zit. in Marciano 2007, S 249

³³³ Enders 2000, S 54

³³⁴ Enders 2000, S 50

ihm nichts gemeinsam. Deshalb ist bei ihm der mächtigste Gott sowohl unsterblich als auch ungeworden, hat keinen Körper, der mit Kleidung bedeckt werden müsste, wandert nicht wie die homerischen Götter zur Erde und zurück in den Himmel, sondern bleibt an seinem Ort und „erschüttert alles mit der Kraft seines Verstandes.“³³⁵ Xenophanes entrückt die Götter aus der wahrnehmbaren Welt der Menschen und setzt einen mächtigsten Gott, leugnet aber nicht die mögliche Existenz anderer, schwächerer Götter.³³⁶ Dieser Philosoph gilt als der Erste, der die Existenz eines nicht den Menschen ähnlichen Gottes im europäischen Raum behauptet hat.

Xenophanes setzt also einen Gott, der nichts mit den Menschen gemeinsam hat. Die Vorstellung, den Menschen selbst als Gott anzunehmen, ohne ihn erst in einer anthropomorphen Form greifbar zu machen, würde bei ihm nur noch mehr Spott hervorrufen. Der Mensch in seiner Unsittlichkeit kann, Xenophanes folgend, sicherlich keine Ordnung verleihen.

Doch macht Xenophanes den mächtigsten Gott in dieser absoluten Abgegrenztheit nicht wieder abhängig von einem Menschenbild? Wie ist sein Anderssein zu verstehen? Andersartigkeit kann zwei Formen annehmen, entweder sie verhält sich wie ein Negativ zum Photo oder sie nimmt eine völlige und willkürlich gestaltete Andersheit an. Im ersten Fall bleibt der mächtigste Gott vom Menschen abhängig. Im zweiten Fall ist es dem Menschen nicht mehr möglich, in Gott Sinn und Ordnung zu finden.

In der Philosophiegeschichte hat Ludwig Feuerbach mehr als zweitausend Jahre später der Projektionstheorie eine andere Wendung gegeben. Wo Xenophanes den Gott noch völlig vom Menschen getrennt sehen wollte, ist Gott für Feuerbach die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens.

Er kommt zu dieser Aussage über die Behauptung, dass ein Subjekt niemals ohne Prädikat sein kann. Es ist ein „Schein, dass die Existenz oder das Subjekt etwas Anderes ist als das Prädikat [...]“³³⁷ Die Prädikate, die der Mensch seinem Gott zuspricht, sind menschliche. Gott erscheint deshalb als gütiges und weises Wesen, weil der Mensch von sich selbst nichts Besseres annehmen kann. Aus dieser Drehung von Subjekt und Prädikat schließt Feuerbach, dass, nachdem die Zuschreibungen Eigenschaften menschlicher Wesen sind, „auch das

³³⁵ Marciano 2007, S 267

³³⁶ Marciano weist in ihrem Buch noch auf die inhaltliche Ähnlichkeit von Xenophanes Theorien mit der Darstellung des persischen Gottes Ahuramazda des Königs Dareios. Xenophanes und Dareios waren zur selben Zeit tätig. vgl. S 268

³³⁷ Feuerbach 1960, S 25

Subjekt derselben menschlichen Wesens ist.“³³⁸ Dabei stellt die Existenz Gottes kein konkretes Individuum dar, sondern Realisierungsmöglichkeiten aller Menschen zusammen, oder besser gesagt der Gattung Mensch. Die Beschränkung, die der Einzelne empfindet, ist ein Irrtum, der aus dem Bewusstsein der Vollkommenheit der Gattung entsteht. Aus dieser Kluft zwischen dem Einzelnen, Endlichen, und der unbeschränkten Gattung entspringt die Religion. „[...] ‚Die Sehnsucht der Menschen über sich hinaus ist nichts anderes als die Sehnsucht nach seinem eignen, aber wahren Wesen, die Sehnsucht, frei zu sein von sich, d.h. von den Schranken und Mängeln seiner Individualität.‘ (WCh, 455)“³³⁹ Religion dechiffriert Feuerbach als das erste und indirekte Selbstbewusstsein des Menschen,³⁴⁰ dadurch geht sie auch jeglicher Philosophie voran. Sie unterliegt dem Wandel der Zeit, ihr objektivierter Bereich wird immer kleiner. Feuerbach führt als Beispiel die Israeliten an, bei denen die Körperhygiene noch in der Religion verankert war. Die Religion ist nichts anderes als

„[...] das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen abgedeutelt von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen – alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens.“³⁴¹

Um zum Gattungswesen vorzudringen, muss die Theologie in eine Anthropologie aufgelöst werden. Feuerbach sieht seine Aufgabe darin, den Gegensatz zwischen Gattungswesen und konkretem Menschen als Illusion aufzudecken. Das „Geheimnis der Religion“³⁴² ist der Umstand, dass sich der Mensch durch seine Vergegenständlichung zu einem Gegenstand macht. Es wird an Gott bemessen, was gut und was schlecht ist. In Gott sucht der Mensch sein Heil. Seine Nichtigkeit widerruft er, indem er seine Absichten und Tätigkeiten als in Gottes Willen geschehend anerkennt. Doch wie kann der Mensch in seiner Schlechtigkeit das Gute wissen, vor allem wo er doch ausgerechnet in der Religion so schlecht wegkommt? Feuerbachs Antwort darauf ist eine Gegenfrage: „Wenn mein Herz böse, mein Verstand verdorben ist, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden?“³⁴³ Der Mensch erkennt sich als Sünder deshalb, weil er weiß,

³³⁸ Feuerbach 1960, S 30

³³⁹ Weckwerth 2002, S 72; Weckwerth zitiert Feuerbach aus den Gesammelten Werken (hier: GW 5), herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften durch W. Schuffenhauer, Berlin 1993 ff.

³⁴⁰ vgl. Feuerbach 1960, S 16

³⁴¹ Feuerbach 1960, S 17

³⁴² Feuerbach 1960, S 37

³⁴³ Feuerbach 1960, S 34

was er sein soll, aber nicht ist. Er erkennt das Gute an, weil es seinem Wesen entspricht.³⁴⁴ Warum der Mensch aber manchmal schlecht handelt, obwohl es seinem Wesen nicht eigen ist, erklärt Feuerbach leider nicht. Karl Löwith stellt ein weiteres Manko Feuerbachs fest:

„Was aber diesen Menschen zum Menschen macht, was den Gehalt der emanzipierten und verselbständigten Humanität eigentlich ausmacht, das vermochte Feuerbach mit seinem abstrakten Prinzip vom konkreten Menschen über sentimentale Redensarten hinaus nicht zu entwickeln.“³⁴⁵

Max Stirner warf Feuerbach vor, mit dieser Theorie einen neuen Gott zu schaffen, den Gott „Mensch“, der, ebenso wie alle Götter vor ihm, den konkreten Menschen immer noch in Idealvorstellungen gefangen hält. Für Feuerbach hingegen ist der Gedanke des Menschen als Gattungswesen notwendig. Wenn seiner Theorie der Subjektivierung Folge geleistet wird, dann können die Menschenrechte als die Satzung einer neuen Religion verstanden werden. Gott ist darin augenscheinlich der Mensch in einer idealisierten Daseinsform. Die Idealisierung findet sich in der Präambel der Menschenrechtsdeklaration von 1948:

„[...]verkündet die Generalversammlung diese Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten [...]“³⁴⁶

Diese neuen Gebote des neuen Gottes sind keine Verbote mehr. Statt „Du darfst nicht foltern“ heißt es im Art. 5 „Niemand darf der Folter oder grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung oder Strafe unterworfen werden.“³⁴⁷ Die Freiheit im Handeln wird gewährt, die einzige Beschränkung liegt darin, den Anderen in gleichen Bestrebungen nicht zu beschränken. Die Goldene Regel wurde durch Inhalt konkretisiert. Der Sinn des Lebens wird ins Diesseits verortet. Die Ordnung wird gewahrt, indem jeder Einzelne zu einem möglichen Gott wird, wohlgerne zu einem gleichberechtigten. Vor allem dieser göttliche Zustand ist von den Regierungen zu respektieren.

Gehen wir, den beiden Denkern folgend davon aus, dass der Mensch der neue Gott ist. Dabei gilt es, für den konkreten Menschen, der selbst nur an der idealen Vorstellung des „Gottesmenschen“ Teil hat, seine Lebenswelt himmlisch zu gestalten. Das wichtigste Gut, das zu schützen ist, ist die Freiheit. Jeder soll sein ideales Wesen so gut wie möglich verwirklichen können. Das Gebot ist jenes der Gleichberechtigung.

³⁴⁴ vgl. Feuerbach 1960, S 35

³⁴⁵ Löwith 1995, S 334

³⁴⁶ <http://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte> 11/01/2010 19:10

³⁴⁷ <http://www.amnesty.de/alle-30-artikel-der-allgemeinen-erklaerung-der-menschenrechte> 11/01/2010 19:11

Damit wendet sich auch die Richtung von Pflicht und Recht. Ist der gläubige Christ verpflichtet, den Gesetzen seines Gottes zu folgen, um sein Heil zu erreichen, hat der neue Gott Mensch sein Heil darin, dass seine Rechte als Verpflichtungen der Oberen von jenen Ordnungsgemäß durchgeführt werden. So kann das „Reich Gottes“ auf Erden entstehen.

4.6 Neue Hoffnung oder alte Strukturen?

Nachdem sich im ersten Teil der Arbeit die Menschenrechte als Kind des Naturrechtsgedankens herausgestellt hat, dieser Gedanke aber von den vier angeführten Philosophen als metaphysisch und daher nicht frei von religiösen Zügen verworfen wurde, sich dennoch die Menschenrechtsidee ab 1945 gegen jegliche positivistischen Gesetzesentwürfe mit Hilfe des Anspruchs auf Universalität behauptet hat, obwohl an den Menschenrechten, wie aus dem zweiten Teil meiner Arbeit hervorgeht, Merkmale einer Religion diagnostiziert wurden, stellt sich nun die Frage, welche Konsequenzen und Betrachtungsweisen ihnen daraus erwachsen.

Die nützliche Seite einer Religion und somit auch der Menschenrechte ist ihre Funktion als Orientierungshilfe, der Sinnggebung und zur Stabilisierung der Gesellschaft. Im 20. Jahrhundert erkennt Niklas Luhmann in der Sinnstiftung von Religionen eine säkular unersetzbare Kontingenzbewältigungsstrategie.

Ein weiteres Vorteil, der aus der Religion gewonnen werden kann, ist die durch sie genährte Hoffnung. Mit der Frage „Was darf ich hoffen?“³⁴⁸ zielt die Vernunft laut Kant auf Glückseligkeit ab. Sonst in der neuzeitlichen Philosophie kaum beachtet, erhielt die Hoffnung in Ernst Blochs Werk eine zentrale Stellung. Der bis dahin gebräuchlichen Zuweisung zur Tugendlehre entziehend, sieht er in ihr mehr als bloß einen „Grundzug des menschlichen Bewusstseins“³⁴⁹, nämlich eine Grundbestimmung der objektiven Wirklichkeit. Das heißt, dass durch das antizipierte Erhoffte Erkenntnisse gewonnen werden, und zwar „auf der Grundlage einer Ontologie des Noch-Nicht.“³⁵⁰ Die Hoffnung diagnostiziert Bloch bei jeder der in der vorliegenden Arbeit angeführten Weltreligionen. Buddha lehrt die Leidensvernichtung, und im Erlöschen des Bewusstseins und der Objekte liegt seine Frohbotschaft, wobei, so kritisiert Bloch, Nichtwelt mit Himmel gleichgesetzt wird. Konfuzius lässt an eine wohlbestellte Welt glauben, und Lao-Tse Halt im kosmischen Einklang finden. In Jesu Bergpredigt sieht Bloch eine Adventsmoral, die im späteren Christentum zum Ideal des Abwartens erhoben wird. Mit dem Versprechen seiner Wiederkunft eröffnet sich eine bis dahin noch nie da gewesene Hoffnungsdimension. Die Frohbotschaft von Mohammed brachte die Passion aus dem Text (die Bibel) ins Leben, wobei

³⁴⁸ Kant, KrV B 833

³⁴⁹ Bloch 1985, S 5

³⁵⁰ Bloch 1985, S 12

Bloch „Passion“ in diesem Zusammenhang eher als Leidenschaft denn als Leiden interpretiert.

Blochs Verständnis der Hoffnung als eine „Noch-Nicht“ folgend, scheint sich die religiöse Hoffnung hauptsächlich auf ein Jenseitiges zu richten, womit ein Unterschied zu der von den Menschenrechten gestifteten Hoffnung auftauchen würde. Aber auch Konfuzianismus und Christentum beziehen sich auf das Diesseits. Ersterer betont das bestehende Gleichgewicht in der Welt, letzteres fordert nicht zur Weltenflucht auf, sondern erlaubt, die Gegenwart mit ihren Widrigkeiten zu akzeptieren und in Antizipation von himmlischer Gerechtigkeit und Freiheit diese schrittweise schon im Diesseits zu verwirklichen.³⁵¹ Womit wir bei zwei Schlagworten der Menschenrechte gelandet sind.

Hoffnung diagnostiziert Bloch auch in Naturrechtsideen. In Verbindung mit einem Urvertrag und den daraus resultierenden aus Logik und Mathematik angeleiteten Versuch, das Recht aus einem Prinzip abzuleiten, sind sie zwar weniger phantasie reich wie Sozialutopien, haben aber doch, vor allem durch Rousseaus Betonung auf Natürliches (Natursprache, Naturreligion und Naturerziehung) mehr Glanz als jene aufzuweisen und sie ermöglichten nach Bloch erst die Forderung und Anmeldung der Menschenrechte:

„Es [das Naturrecht] hat trotz seines bürgerlichen Unterbaus, trotz der statischen Geschlossenheit seiner Abstrakt-Ideale eben jenen Überschuß, der alle Revolutionen miteinander verwandt erscheinen läßt.“³⁵²

Nur büßt das Naturrecht dort sein Wirkungspotential ein, wo es um etwas Zentraleres als die menschliche Würde geht, nämlich um das menschliche Glück, so Blochs Kritik.

Die Gerechtigkeit ist eines der zentralen Themen der Hoffnung in jeder Religion. In der christlichen Kirchengeschichte wurde Gerechtigkeit erst als etwas verstanden, das Gott gebührt, denn Hab und Gut verdankte man dem göttlichen Geschick. Bei Thomas von Aquin ist die Erfüllung der ersten drei der Zehn Gebote eine Tugend der Gerechtigkeit, die Gott das zuteil werden lässt, was ihm zusteht. Bei Luther hofft und glaubt der Mensch, dass ihm im Zukünftigen Gerechtigkeit widerfährt. Im 18. Jahrhundert wird Gerechtigkeit und Tugend zu einer praktischen Pflicht. Hume erkennt in der Religion einen Stimulus zur Gerechtigkeit. Voltaire reduziert seine Vorstellung von universeller Religion auf die Aussage, dass es einen Gott gibt und dass man gerecht sein muss.³⁵³

³⁵¹ vgl. Ritter/Gründer (Hrsg.) 1974, Spalte 1160

³⁵² Bloch 1985, S 636

³⁵³ Ritter/Gründer (Hrsg.) 1974, Spalte 1157 ff

In der Naturrechtslehre stellt Gerechtigkeit den wichtigsten Grundsatz dar. Der erste Satz der Menschenrechtserklärung von 1948 hebt die Anerkennung der menschlichen Würde als Grundlage für Gerechtigkeit hervor. Die Menschenrechte stellen die realisierbare Möglichkeit einer besseren Welt dar, mit konkreten Vorschlägen und Ideen und vor allem Kriterien, woran man diese erkennen kann. Es scheint logisch zu sein – oder wenigstens mit dem Hausverstand greifbar –, dass in einem Staat, wo Meinungsfreiheit geachtet wird, es gerechter zugeht, da der Bürger ja immerhin offiziell und lautstark sein Leid klagen und seine Rechte einklagen kann. Die Menschenrechte sind vage genug gehalten, um individuelle Identifizierung zu ermöglichen. Sie sagen nicht, was der Mensch sei, wie Freiheit zu definieren ist, oder wie weit Religionsfreiheit geht. Sie schränken also die Vorstellung nicht so weit ein, wie es zum Beispiel Bentham und Marx in deren Anspruch auf Genauigkeit taten. Indem sie das Individuum und die Minderheiten vor dem Kollektiv schützen, gleichen sie einen Nachteil der Demokratie aus.

Sie schützen das Individuum und die Minderheiten vor dem Kollektiv und gleichen dadurch einen Mangel der Demokratie aus.

Sie sind das „Gute“ und das zu verwirklichen Erhoffte, aber sind sie deshalb auch der Weisheit letzter Schluss? Als Religion gedacht, müssen sie auch Religionskritik über sich ergehen lassen.

Menschenrechte als Betätigungsmittel.

Vor allem in Staaten, in denen die Ratifizierung der Menschenrechte bereits erfolgte und die Einhaltung offiziell funktioniert als auch international anerkannt wird, macht sich eine Politikverdrossenheit breit. Sprich, wenn die augenscheinlich wichtigsten Kriterien dieses Kataloges umgesetzt worden sind, kann das Individuum seinen Bürgerstatus abstreifen und wird hin und wieder, zum Beispiel von einer Zeitung mit der höchsten relativen Reichweite, daran erinnert, dass Menschenrechte richtig und wichtig sind. Schon Marx hat darauf hingewiesen, dass Menschenrechte das Proletariat in falscher Sicherheit wiegen.

Menschenrechte sind irrational

Religion galt im 18. Jahrhundert als mit der Vernunft als vereinbar, in der Moderne wird sie als irrational angesehen, wie Max Weber feststellt.³⁵⁴ Die Irrationalität steigert sich mit

³⁵⁴ vgl. Ritter/Gründer (Hrsg.) 1992, Spalte 694

dem Grad der Fundamentalisierung einer Religion. Auch können die Menschenrechte von sich nicht behaupten, aus einem greifbaren Prinzip heraus abgeleitet worden zu sein (weder „Vernunft“, „Natur“, noch „Würde“ werden hierfür allgemein anerkannt). Daraus ergeben sich einerseits die Begründungsproblematik und andererseits der Vorwurf des Eurozentrismus.

Menschenrechte sind ein weiterer Anthropomorphismus

Sei es nun in den Ansätzen Xenophanes oder jenen von Marx, Gott beziehungsweise die Götter waren menschlichen Vorstellungen unterworfen, um anschließend die Menschen den Göttern zu unterwerfen. Um es in Anlehnung an Nietzsche zu sagen: Gott ist tot – lang lebe der Gott Mensch. Dieser ist geprägt von Individualismus, erfreut sich an der kapitalistischen Lebensform und an demokratischer Freiheit. Diese seine Werte müssen erfüllt sein, sonst befindet er sich in der „Hölle“.

Menschenrechte unterstützen Despoten

Ein gängiger Vorwurf an die Religion von Seiten der Aufklärung galt ihrer Rolle als Dienerin von Despoten. Wenngleich Menschenrechte innerhalb von Staatsgrenzen der Tyrannei und dem überhandnehmenden Machtanspruch des Souveräns Einhalt gebieten, bleibt der Zug, von Stärkeren benutzt zu werden, im zwischenstaatlichen Verhältnis erhalten. Kritiker wie Žižek sehen in der Einforderung der Einhaltung der Menschenrechte einen zu eigenen Vorteilen reichenden Zug. Ihre Einhaltung, selbst durch ihre größten internationalen Verteidiger, scheint nur dann gefordert beziehungsweise gewährleistet zu sein, wenn es politisch und wirtschaftlich konveniert. Der Kampf für die Menschenrechte könnte so zu einer neuen Art von Religionskrieg ausarten.

Menschenrechte unterstützen Intoleranz

Wer von den Menschenrechten überzeugt ist, neigt zu Intoleranz und zu herablassenden Behandlungen denen gegenüber, die noch nicht diese „menschliche Reife“ erlangt haben, die beispielsweise auf Grund ihrer Religion nichts von Gleichberechtigung verstehen, die sich auf Grund ihrer Armut noch nicht wirklich auf den Menschenrechtsdiskurs konzentrieren konnten, oder die das Konzept noch nicht verstanden haben (so kann Rorty überspitzt gelesen werden). Die geschichtliche Gewachsenheit der Menschenrechte wird übergangen, ihr Status der Allgemeingültigkeit verleitet zu Dogmatismus.

5 FAZIT UND AUSBLICK

Im Verlauf dieser Arbeit habe ich Funktionen und Merkmale von Religion untersucht, um aufzuzeigen, dass auch die Menschenrechte als eben solche gedacht werden können. Der Glaube ist ihre treibende Kraft, an die Vernunft mag wohl appelliert werden, aber eine endgültige Begründung der Menschenrechte ist – vielleicht auch auf Grund der Unmöglichkeit einer solchen – in den Hintergrund gerückt. Eine Untersuchung anderer Art veröffentlichte Michael Argyle im Jahr 2000. Er sammelte Experimente, die die Wirkung von Glauben und religiösen Erfahrungen auf die Psyche beleuchten. Ein Ergebnis zeigt auf, dass Religion einen positiven Effekt auf das Glücksgefühl hat und fundamentalistische Gläubige optimistischer sind.³⁵⁵ Dies sehe ich jedoch als keinen guten Grund an, die Menschenrechte in universalistischer-dogmatischer Manier voranzutreiben. Doch wie können sie sich, obwohl einer Religion ähnlich, mit der Postmoderne als kompatibel erweisen, ohne mit dem Kern des Naturrechtsgedankens als vielleicht letzte „große Erzählung“ zu scheitern?

Immerhin beziehen sich die Menschenrechte, so wie Jean-François Lyotard dies für die modernen Wissenschaften feststellte, auf einen Metadiskurs, um sich mit diesem zu legitimieren.³⁵⁶ Der Weg, den dieser französische Philosoph für die Wissenschaften skizziert hat, ist auch für die Menschenrechte gehbar.³⁵⁷ Eben so wenig wie die Funktionsregeln der Wissenschaft bewiesen werden können, sind diverse Legitimationsversuche der Menschenrechte gescheitert. Für beide gilt, dass sie einen Gegenstand des Konsenses von Experten darstellen. Ihre Regeln sind Forderungen und bleiben im Modus der Präskription. Statt mit einer „universellen Metasprache“ sieht man sich mit einer Pluralität von formalen und axiomatischen Systemen konfrontiert. Das bedeutet für einen christlichen Verteidiger der Menschenrechte, dass seine Vorstellung von Gleichheit mit der von einem islamischen Verteidiger nicht konform geht. Beide bedienen sich ihrer jeweiligen Axiome, ein Konsens gestaltet sich schwierig.

Auch eine andere Problematik der Wissenschaft in der Postmoderne stellt sich für die Menschenrechten: Was ist wahr? Eine Aussage bewahrheitet sich, so Lyotard, in der Postmoderne nicht mehr über eine Legitimationserzählung, sondern über ihren Beweis. Ein Beweis wird erbracht durch „die Feststellung einer Tatsache.“³⁵⁸ Die dazu erforderlichen Techniken erheben die Effizienz zum relevantesten Merkmal. Diese Techniken können teuer

³⁵⁵ vgl. Argyle 2000, S 143

³⁵⁶ vgl. Lyotard 1993, S 14

³⁵⁷ vgl. Lyotard 1993, S 127 ff

³⁵⁸ Lyotard 1993, S 129

werden und somit haben die Reichen einen klaren Vorsprung: Wahr ist, was sie beweisen können. Ist nun der Reichtum des Westens selbst eine Bewahrheitung der Menschenrechte? Oder kann sich die abendländische Kultur tatsächlich die Argumente leisten, die Beweisführung zu ihren Gunsten anzuleiten? Oder stellen die Menschenrechte einfach das effizienteste Mittel zur Eindämmung der Nachteile von Demokratie und Kapitalismus dar? Steht die Performativität über der Wahrheit?

„Nachdem die ‚Realität‘ die Beweise für die wissenschaftliche Argumentation, die Ergebnisse für die Präskriptionen sowie die juristischen, ethischen und politischen Versprecher erbringt, bemächtigt man sich der einen wie der anderen, indem man sich der ‚Realität‘ bemächtigt; und diese erlauben die Techniken. Indem man diese verstärkt, ‚verstärkt‘ man die Realität, also die Möglichkeiten, gerecht zu sein und recht zu haben.“³⁵⁹

Einen Ausweg aus dieser Situation, in der die Wissenschaft sich befindet, sieht Lyotard in den Paralogien.

Einen Ausweg für die Menschenrechte, der sie weder dem Dogmatismus, dem Relativismus noch den Reichen ausliefert, findet sich bei Michael Walzer. Er weist ihnen anstatt des Adjektivs „universell“ das Prädikat „universalisierbar“ zu.

Der US-amerikanische Sozial- und Moralphilosoph geht sowohl von einer Minimal- als auch von einer Maximalmoral aus. Dabei sind die beiden weder widersprüchlich noch ist die eine der anderen vorangehend. Unter Minimalmoral ist die Summe von all dem zu verstehen, „was wir wiedererkennen“³⁶⁰. Sie taucht in Krisenzeiten auf. Durch ihre dünne Beschreibung kann sich fast jeder mit ihrem Inhalt identifizieren. Gerechtigkeit wird dabei zu einer „Feld-, Wald- und Wiesengerechtigkeit“³⁶¹. Im Gegensatz zu Hans Küngs „Weltethos“, dessen Kern die Goldene Regel ist, stellt die Minimalmoral nicht einen Kern da, aus dem sich die Maximalmoral entwickelt, sondern, da jede Moral schon immer in gesellschaftlichen Kontext integriert ist und somit einer dichten Beschreibung unterliegt, eine Art Substrat. Bei der Formulierung dieser Minimalmoral muss mitbedacht werden, dass es keine neutrale Sprache für sie gibt, denn sie ist jeweils von ihrer Kultur eingefärbt. An diesem Punkt verliert sich Walzer nicht in einem Kulturrelativismus, sondern schlägt eine praktische statt einer abstrakten Herangehensweise vor. An Hand von geschichtlichen Ereignissen lassen sich Maßstäbe heraus arbeiten und diese werden dann als Gebote – oder, wie es im Westen erfolgt ist, als Freiheiten – formuliert. Mittels dieser Maßstäbe können Gesellschaften überprüft, an

³⁵⁹ Lyotard 1993, S 137; mit Versprecher sind Versprechungen gemeint

³⁶⁰ Walzer 1996, S 19

³⁶¹ Walzer 1996, S 14

ihnen gegebenenfalls Kritik verübt oder Solidarität bekundet werden. Wobei zu bedenken ist, dass diese Kritik, auch wenn sie sich auf eine Minimalmoral bezieht, immer noch aus einer dichten Moral heraus vollzogen wird.

Die Maßstäbe und Überschneidungen, die aus dem Vergleich der geschichtlichen Ereignisse entstehen und die als Art „Universal-moral“ verstanden werden können, sind kein Fixum, sondern selbst gewachsen und wackelig. Sie lassen sich verändern und sind in ihrer Formulierung undogmatisch, sodass sich andere Moralvorstellungen produktiv beteiligen können. Dieser wiederholende Universalismus macht eine Mission überflüssig, denn er beruht auf dem Prinzip der Selbstbestimmung. Dabei gilt für jede Gesellschaft:

„Sie ist universal, weil sie menschlich, und sie ist partikular, weil sie eine Gesellschaft ist.“³⁶²

Lassen sich nun mit Lyotard und Walzer die Vorwürfe von Bentham, Marx, Stirner und Nietzsche entkräften?

Durch Lyotard wird die Berufung der Menschenrechte auf einen Naturrechtsgedanken obsolet, sie stellen einen Konsens von Experten dar. Durch diese Legitimation ergibt sich zwar kein Anspruch mehr auf absolute Allgemeingültigkeit, jedoch verlieren sich die Menschenrechte durch Walzers Begriff der Universalisierbarkeit nicht in einem Kulturrelativismus. Weder dem Dogmatismus noch der Anarchie wird mit diesem Verständnis von den Menschenrechten der Weg geebnet. Benthams Befürchtung, dass die Menschenrechte von Terroristen instrumentalisiert werden könnten, hat sich insofern bewahrheitet, dass von Freiheitskämpfern an das Menschenrechtsverständnis anderer Staaten appelliert und von jenen Druck auf den seine Bürger unterdrückenden Staat ausgeübt wird. Jedoch wird durch die Reformulierung von Walzer den Aufständigen keine Waffe in die Hand gedrückt, mit der sie sich gegen jegliche Obrigkeit wehren könnten. Marx' Warnung, dass die Menschenrechte die Menschen in falscher Sicherheit wiegen, verliert an Wirkkraft, denn die Erweiterung und Universalisierung erfordert ständiges Überprüfen der Begrifflichkeiten. Nietzsche steht den Menschenrechten nicht abgeneigt gegenüber, solange sie sich für die Interessen des Herrenmenschen instrumentalisieren lassen. Vielleicht wird durch das veränderte Verständnis der Herdenmensch doch selbst zum Werteschaffenden? Selbst Stirners Einwand wird geschwächt: Kein bestimmtes Menschenbild wird dem konkreten Menschen vorgesetzt, sondern er entwickelt es selbst, wenn auch nicht als Eigner und noch immer mindestens einer Allgemeinheit, nämlich der Sprache, unterworfen.

³⁶² Walzer 1996, S 22

6 ANHANG

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht.“ in: Apel, Karl-Otto (Hrsg.): *Praktische Philosophie/Ethik*. Reader zum Funk-Kolleg. Bd. 2. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1981, S 152 – 167
- Argyle, Michael: *Psychology and Religion. An Introduction*. London, New York: Routledge 2000
- Abländer, Michael S.: *Adam Smith zur Einführung*. Hamburg: Junius 2007
- Badiou, Alain / Zizek, Slavoj: *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch*. Wien: Passagen Verlag 2008
- Bentham Jeremy: *Prinzipien der Gesetzgebung*. Herausgegeben von Dumont, Étienne. Frankfurt am Main: Sauer und Auvermann 1966
- Bentham, Jeremy: „A Critical Examination of the Declaration of Rights. Anarchial Fallacies.“ in: Bowring, John (Hrsg.): *The Works of Jeremy Bentham*. Bd. 2. Bristol: Thoemmes Press 1995
- Bentham, Jeremy: „Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung“. in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*. aktualisierte 3. Auflage. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag 2003
- Bloch, Ernst: Werkausgabe. Bd. 5. *Das Prinzip Hoffnung*: in 5 Teilen. Kap. 1 – 32. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985
- Bloch, Ernst: Werkausgabe. Bd. 5. *Das Prinzip Hoffnung*: in 5 Teilen. Kap. 33 – 42. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985
- Bloch, Ernst: Werkausgabe. Bd. 5. *Das Prinzip Hoffnung*: in 5 Teilen. Kap. 43 – 55. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985
- Bourgeois, Bernard: *Philosophie et droits de l'homme. De Kant à Marx*. Paris: Presses Universitaires de France 1990
- Braun, Hans-Jürgen: *Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann 1972
- Brieskorn, Norbert: *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart: Kohlhammer 1997
- Burke, Edmund: *Reflections on the Revolution in France: And the proceedings in certain societies in London relative to that event*. Harmondsworth: Penguin Books 1986
- Carver, Terrell (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: University Press 1999
- Caysa, Volker: *Kritik als Utopie der Selbstregierung. Über die existenzielle Wende der Kritik nach Nietzsche*. Berlin: Frank und Timme 2005
- Coreth, Emerich / Ehlen, Peter / Schmidt, Josef: *Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 9*. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1997
- Crimmins, James E.: *Secular utilitarianism. Social science and the critique of religion in the thought of Jeremy Bentham*. Oxford: Clarendon Press 1990
- Durkheim, Émile: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981
- Enders, Markus: *Natürliche Theologie im Denken der Griechen*. Frankfurt am Main: Knecht 2000

- Ermacora, Felix: *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt - Historische Entwicklung der Menschenrechte und Grundfreiheiten*. Band 1. Österreichische Akademie der Wissenschaften – Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 297. Band. Veröffentlichung der Kommission für das Studium der Menschenrechte Nr. 1. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1974
- Fastenrath, Heinz: *Kurswissen Religionskritik. Ein Abriß atheistischer Grundpositionen: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Sartre*. Stuttgart, Dresden: Klett Verlag 1993
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*. In: Bolin, Wilhelm / Jodl, Friedrich (Hrsg.): *Sämtliche Werke*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1960
- Flechtheim, Ossip K. / Lohmann Hans-Martin: *Marx zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 1988
- Foucault, Michel: *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977
- Frostin, Per: *Materialismus, Ideologie, Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx*. München: Kaiser 1978
- Geiger, Klaus F. (Hrsg.): *Asiatische Werte. Eine Debatte und ihr Kontext*. Münster: Westfälisches Dampfboot 2001
- Glaserapp, Helmuth von: *Die fünf Weltreligionen. Brahmanismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*. München: Heyne 2001
- Gosepath, Stefan (Hrsg.): *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998
- Haslinger, Elisabeth: *Menschenbegriff und Menschenrechte bei Karl Marx*. Diplomarbeit. Universität Wien 1996
- Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik*. aktualisierte 3. Auflage. Tübingen, Basel: A. Francke Verlag 2003
- Horster, Detlef: *Bloch zur Einführung*. Hannover: Junius Verlag 1980
- Höver, Gerhard (Hrsg.): *Religion und Menschenrechte*. Baden-Baden: Nomos 2001
- Ishay, Micheline R.: *The history of Human Rights: from Ancient Times to the Globalization Era*. Berkeley: University of California Press 2005
- James, William: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel-Verlag 1997
- Jellinek, Georg: *System der Subjektiven öffentlichen Rechte*. Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag 1905
- Kandil, Fuad: „Verbreitete Haltungen und Einstellungen in arabisch-islamischen Gesellschaften zum aktuellen Menschenrechtsdiskurs.“ in: Höver, Gerhard (Hrsg.): *Religion und Menschenrechte*. Baden-Baden: Nomos 2001
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig: Meiner 1945
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. (Bd. 1 und Bd. 2). nach: Weischedel, Wilhelm (Hrsg.): *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant (Bd III und Bd. IV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974
- Kaufmann, Arthur (Hrsg.): *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*. 6., neubearb. und erw. Auflage. Heidelberg: Müller Jurist Verlag 1994 (UTB für Wissenschaft)
- Kerger, Henry: *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*. Berlin: Duncker & Humblot 1988
- König, Matthias: *Menschenrechte bei Durkheim und Weber. Normative Dimensionen des soziologischen Diskurses der Moderne*. Frankfurt am Main, New York: Campus 2002
- Krause, Skadi / Malowitz, Karsten: *Michael Walzer zur Einführung*. Hamburg: Junius 1998

- Küng, Hans: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München: Piper Verlag 1997
- Liessmann, Konrad Paul: *Karl Marx *1818 + 1989. Man stirbt nur zweimal*. Wien: Sonderzahl 1992
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977
- Löwith, Karl: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1967
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg: Meiner 1995
- Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991
- Luhmann, Niklas: *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: VS Verlag 2005
- Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. München: Fink 1987
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien: Passagen-Verlag 1993
- MacIntyre, Alasdair C.: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995
- Mackay, Henry John: *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*. 3. völlig durchgearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg: Mackay-Gesellschaft 1977
- Marciano, M. Laura Gemelli: *Die Vorsokratiker. Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit*. Düsseldorf: Artemis und Winkler 2007
- Marschall, Thomas H.: *Bürgerrechte und soziale Klassen. Zur Soziologie des Wohlfahrtsstaates*. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag 1992
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Das kommunistische Manifest*. Wien: "Vorwärts" KG 1945
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*. (MEW). Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 3 [1845 – 1846]. Berlin: Dietz Verlag 1978
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*. (MEW). Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Bd. 1 [1839 - 1844]. Berlin: Dietz Verlag 1981
- Marx, Karl: *Texte zu Methode und Praxis. Band 2. Pariser Manuskripte 1844*. Hamburg: Rowohlt 1966
- Menke, Christoph / Pollmann, Arnd: *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*. Hamburg: Junius-Verlag 2007
- Messner, Johannes: *Menschenwürde und Menschenrecht*. Ausgewählte Artikel. Wien: Verlag für Geschichte und Politik 2004
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1986
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. nach: Colli, Giorgio / Montinari,azzino (Hrsg.): Kritische Studienausgabe. Berlin; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag 2007
- Paine, Thomas: *Common sense*. Stuttgart: Reclam 1982
- Pascal, Blaise: *Pensées*. Paris: Librairie Générale Française 1972
- Pascal, Blaise: *Gedanken über die Religion und einige andere Themen*. Stuttgart: Reclam 1997
- Pieper, Josef: *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*. München: Kösel-Verlag 1967

- Reese-Schäfer, Walter: *Lyotard zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag 1988
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam 1977
- Russell, Bertrand: *Philosophie des Abendlandes*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe. München: Piper Verlag, 2004
- Schilling, Werner: *Feuerbach und die Religion*. München: Evangelischer Presseverband 1957
- Schröder, Richard / Zachhuber, Johannes (Hrsg.): *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden*. Münster, Hamburg, London: Lit-Verlag 2003
- Schuhmann, Maurice: *Die Lust und die Freiheit. Marquis de Sade und Max Stirner. Ihr Freiheitsbegriff im Vergleich*. Berlin: Karin Kramer Verlag 2007
- Shute, Stephen / Hurley, Susan (Hrsg.): *Die Idee der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1996
- Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1978
- Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*. Durchgesehene und verbesserte Ausgabe. Stuttgart: Reclam 1981
- Tongeren, Paul van: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu "Jenseits von Gut und Böse"*. Bonn: Bouvier 1989
- Ulrich, Jörg: *Max Stirner: Die Kritik der Menschenrechte Oder: Die Geburt des Un-Menschen aus dem Geist des freien Individuums*. Leipzig: Verlag Max-Stirner-Archiv 2007
- Volger, Helmut: *Geschichte der Vereinten Nationen*. München, Wien: Oldenbourg 1995
- Wagner, Falk: *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn 1986
- Waldron, Jeremy (Hrsg.): *'Nonsense upon stilts': Bentham, Burke and Marx on the rights of man*. London: Methuen 1987
- Walzer, Michael: *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburg: Rotbuch-Verlag 1996
- Weckwerth, Christine: *Ludwig Feuerbach zur Einführung*. Hamburg: Junius 2002
- Žižek, Slavoj: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen-Verlag 1998
- Žižek, Slavoj: *Liebe deinen Nächsten? Nein, danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*. Berlin: Verlag Volk & Welt 1999
- Zwierlein, Eduard: *Blaise Pascal zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996

Nachschlagewerke

- Craig, Edward (Hrsg.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge 1998
- Halder, Alois: *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2000
- Ritter, Joachim / Gründer, Joachim (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974 (Bd. 3) und 1992 (Bd. 8)
- Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion (Hrsg.): *Duden, Das große Fremdwörterbuch. Herkunft und Bedeutung der Fremdwörter*. Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag 2000

Internet

Deklarationen (chronologisch geordnet):

Virginia Bill of Rights, 1776

http://www.gunstonhall.org/georgemason/human_rights/vdr_first_draft.html 05.02.2010 18:06

Französische Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte, 1789

http://fr.wikisource.org/wiki/D%C3%A9claration_des_Droits_de_l'Homme_et_du_Citoyen 03.03.2009 15:43

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO, 1948

<http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=ger> 05.02.2010 17:57

EUROPÄISCHE MENSCHENRECHTSKONVENTION, 1950

<http://www.echr.coe.int/NR/rdonlyres/F45A65CD-38BE-4FF7-8284-EE6C2BE36FB7/0/GermanAllemand.pdf> 06.02.2010 17:42

Arabische Charta der Menschenrechte, 1994

<http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/arab.pdf> 03.03.2009 16:13

Abbildung

Benthams Skizze eines Panopticons:

http://images.google.at/imgres?imgurl=http://www.deakin.edu.au/alfreddeakin/spc/exhibitions/candp/Panopticon.jpg&imgrefurl=http://www.deakin.edu.au/alfreddeakin/spc/exhibitions/candp/candp.php&usq=_vFUq65NX0KFkmLRVXD5fCSycGmc=&h=360&w=350&sz=33&hl=de&start=2&um=1&tbnid=MtdqICSPxiO7WM:&tbnh=121&tbnw=118&prev=/images%3Fq%3Dpanopticon%26hl%3Dde%26client%3Dfirefox-a%26rls%3Dorg.mozilla:de:official%26sa%3DX%26um%3D1 06.01.2010 13:51

© Deakin University 2010

Abstract

Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, die Menschenrechte als Religion zu denken. Ziel ist es aufzuzeigen, dass Religion und Menschenrechte nur scheinbar diametral gegenüberstehen, und dass, wenn Menschenrechte sich wirklich als neue Religion entpuppen, ihnen neben deren positiven Effekten auf die Gesellschaft auch deren Nachteile eigen sind.

Der Begriff Menschenrecht steht für formelle, also rechtlich fixierte Deklarationen ebenso wie für ideelle, noch nicht rechtlich verankerte Forderungen. Beide basieren auf der „Idee von Menschenrechten“ – nämlich dem Naturrechtsgedanken, dass jedem Menschen aufgrund seiner Natur, seiner Würde, seiner Vernunft o.ä. gewisse Rechte zustehen.

Diese Idee wird von Bentham, Marx, Stirner und Nietzsche kritisiert. Im ersten Teil der Arbeit werden ihre Ausführungen über die Menschenrechte in Zusammenhang mit ihrem Verständnis von Mensch, Gesellschaft, Religion und Recht gebracht. Es ist nicht ein geteiltes Menschenbild, das sie trotz ihre unterschiedlichen bis konträren Auffassungen in der Ablehnung der Menschenrechte als Religion vereint, sondern die Zurückweisung von jeglicher Naturrechtsidee und die Bestimmung der Religion über ihre Funktion. Für das 19. Jahrhundert lässt sich ein Verfall der philosophischen Relevanz der Menschenrechte ebenso feststellen, wie die Zunahme des individualistischen Machtanspruchs auf Kosten der Forderung nach Rechten für den Einzelnen.

Am Ende des 2. Weltkrieges kommt es zu einer neuerlichen Inthronisierung der Menschenrechte durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der UNO. Doch schützt die Verrechtlichung vor dem Vorwurf, dass sie wie eine Religion agieren? Für den zweiten Teil der Arbeit wird die Arbeitshypothese von Durkheim herangezogen, um die Menschenrechte nun auf Merkmale von Religion zu untersuchen: Institution, Dogmatik, Religionsgründer und „Gott“. Dabei werden ebenso die Diskussionen rund um Begründungsproblematik, Eurozentrismus und geschichtlicher Entwicklung nach skizziert. Auch diese Untersuchung zeigt die starke Ähnlichkeit von Menschenrecht und Religion auf. Bleibt die Frage, ob die Menschenrechte als Religion eine neue Hoffnung darstellen können, oder alte Strukturen mitsamt Dogmatik und Intoleranz konservieren.

Um diese aufzubrechen, den Dogmatismus zu umgehen und die Begründungsproblematik durch die Aufgabe der Naturrechtsidee als Überrest des 18. Jahrhundert zu ermöglichen, sollen mit Lyotard die Menschenrechte eine theoretische Begründung im Konsens der Experten finden und ihre praktische Anwendung durch Walzers Idee der „Universalisierbarkeit“, ohne sich dabei in einem Kulturrelativismus zu verlieren.

Lebenslauf

Persönliche Daten	geboren am 09.03.1982 in Radstadt österreichische Staatsbürgerin
Studium	Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, Universität Wien Bakkelaurea seit Februar 2007 Philosophie, Universität Wien seit Oktober 2003 Philosophie, Universität Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, Erasmus September 2007 - Juni 2008
Schulische Laufbahn	Volksschule in Reitdorf, 1988 - 1992 Hauptschule in Altenmarkt/Pg., 1992 - 1996 Höhere berufsbildende Lehranstalt Elisabethinum in St. Johann/Pg. 1996 - 2001, mit Matura abgeschlossen
Berufliche Erfahrungen	Praktikum bei ORF, Wien, Zentrale Chefredaktion Mai - August 2007 Praktikum bei Ludwig-Boltzmann-Institut für Menschenrechte, Wien, Bibliothek April - August 2007 Service, Heuriger Georg und Helene Nigl, Perchtoldsdorf seit Sommer 2006 Praktikum bei Komarek Konfliktmediation, Wien Sommer 2005 Service, Grand Hotel Huis ter Duin, Noordwijk, Niederlande, Mai 2003 - August 2003 Bürokauffrau und Kundenbetreuerin bei den Bergbahnen Flachau GmbH, Mai 2002 - April 2003 Au Pair in Irland, Aug. 2001 - April 2002
Hobbies	Musik hören (von Alternativ bis Klassik) Lesen (von den Klassikern bis Terry Pratchett) Sport