

Gefährdungen der Menschenrechte – in den Menschenrechten selbst gelegen?

NEUHOLD LEOPOLD

1. EINLEITUNG

Menschenrechte werden insbesondere dann zum Thema, wenn sie verletzt werden. Und ganz besonders diskussionswürdig ist dies in jenen Situationen, wenn zur *Durchsetzung* von Menschenrechten eben diese verletzt werden. Wenn auch Menschenrechtsverletzungen an Menschenrechtsverletzern irgendwie fast notwendig erscheinen, um die Einhaltung von Menschenrechten zu erzwingen, so regt sich doch meist ein ungutes Gefühl, wenn die Einhaltung von Menschenrechten durch deren Verletzung erzwungen werden soll – und sei es auch als letztmögliches Mittel. So plausibel es auf den ersten Blick, besonders anlässlich terroristischer Aktionen wie etwa der Geiselnahme von Kindern, erscheinen mag, unnachgiebig und das heißt auch ohne Rücksicht auf die Beachtung von Menschenrechten gegen die vorzugehen, die fundamental den Menschenrechten zuwiderhandeln und das grundlegende der Menschenrechte, nämlich das *Menschenrecht auf Leben*, missachten, so bleibt doch, wenigstens nachdem eine gewisse Zeit verstrichen ist, ein Unbehagen angesichts solcher Menschenrechtsübertretungen im Namen der Menschenrechte. Kann man Teufel mit Beelzebub austreiben, und bleibt dann nach einer eventuellen Austreibung nicht doch der teuflische Gestank zurück?

Dabei ist es gerade die *hohe Bedeutung* der Menschenrechte, die den Verstoß gegen sie zu rechtfertigen scheint oder gar notwendig macht. Wenn sie so fundamental wichtig und eine Voraussetzung für das Gelingen der Gesellschaft sind, so scheint alles nicht nur erlaubt, sondern sogar gefordert zu sein, sie durchzusetzen. Nicht auch ihre zeitweilige Suspendierung, um sie dadurch wieder in Geltung zu setzen?

Aber selbst die, die Menschenrechte mit Füßen traten wie etwa *Saddam Hussein*, scheinen auf Menschenrechte zu setzen, wenn es um ihre Person geht, und deren Einhaltung zu erwarten, auch wenn sie das Gegenteil befürchten. So berichteten etwa die Medien, dass *Saddam* ein Gnadengesuch eingereicht hat und um Asyl in einem neutralen Land, u.a. auch Österreich, ersucht, wiewohl er auf der anderen Seite die Vergeltung fürchtet. So schildert laut Presseberichten *Iyad Allawi*, der irakische Ministerpräsident, dass *Saddam* anlässlich einer Anhörung vor Gericht am ganzen Körper gezittert habe. „Er dachte, die Dinge werden wie zu seiner Zeit gehandhabt und dass er zur Hinrichtung geführt wird.“¹

Die Einhaltung der Menschenrechte scheint in Extremfällen jedenfalls nur durch ihre Missachtung erreicht werden zu können. Kann das ein Weg sein? Einige Gedanken in diese Richtung angesichts der Beschränkungen von Menschenrechten, die in ihnen selbst liegen, sollen hier angestellt werden.

2. DIE AUSLIEFERUNG DER MENSCHENRECHTE AN GÖTTER ODER AN MENSCHEN

2.1 Die Herausnahme der Menschenrechte aus der konfessionellen Verengung

Viele der konkreten Menschenrechte haben ihre *Wurzeln* im Christentum. Gott, der den Menschen seinem Bild gleich und ähnlich schuf, ist sozusagen der Garant der Menschenrechte.

Wenn nun aber Gott durch die verschiedenen Religionen und Konfessionen in die *Partikularität* hineingezogen wird, so werden auch die in Gott gegründeten Menschenrechte partikulär, weil sie offensichtlich nur für die Anhänger dieses Gottes gelten und gegen die Anhänger des „anderen“ Gottes bzw. der anderen Götter geltend gemacht werden. Das Geschaffensein nach Bild und Abbild Gottes wird auf eine bestimmte Gruppe beschränkt, die anderen sind offensichtlich nach dem Bild und Abbild des anderen Gottes geschaffen. Gott dient dann der *Berechtigung*, gegen andere vorgehen zu dürfen. „Gottesrechte“, nun partikularisiert auf den je eigenen Gott, stehen dann Menschenrechte aus, wenn es solche der Anhänger des „anderen“ Gottes sind.

In diesem Sinn ist auch die Begründung der Menschenrechte in der *Vernunft*, wie sie sich in der Aufklärung vollzog, ein Herausnehmen der Menschenrechte aus der konfessionellen Begrenztheit, die etwa im *Cuius regio, eius religio* oder in den Gräueln des Dreißigjährigen Krieges sich als menschenverachtend zeigte. „*Das Nein zu einer transzendenten Begründung* ist weder ein ruchloser Akt, noch kommt es der Proklamation von Gottes Nichtexistenz gleich. Vielmehr trägt es der Tatsache Rechnung, dass der universale Gott durch die geschichtlichen Religionen partikularisiert wird. Ein Gott, der sich in die Geschichte der Menschen verwickeln lässt, nährt die Konkurrenz unter den Religionen. Dass den Rechten in unserer abendländischen Geschichte eine transzendente Begründung verweigert wird, bedeutet eine Entlastung Gottes von der Partikularität, in die ihn die Religionen einsperren.“² So beschreibt Christian *Duquoc* die Entwicklung. In einer solchen „allgemeinen“ Begründung sind nun die oft intoleranten und menschenverachtenden Wirkungen von Religionen, die in der Beschlagnahme ihres Gottes sich gegen die Anhänger des anderen Gottes richten, aufgehoben, auch deswegen, weil die Religionen nun *keine Sonderräume* für sich beanspruchen können. „Durch seine stillschweigende Entfernung aus Politik und Religion wurde Gott wirklich universal; die universalen Menschenrechte sind, so gesehen, die wahrhaftige Manifestation seiner Sorge um alle, ganz gleich, welcher Rasse, welchen Geschlechts, welcher Nationalität und welcher Religion sie auch seien.“³ So fasst *Duquoc* die Entwicklung zusammen. Auch Ulrich *Engel* betont das Positive dieser Entwicklung. In seiner These 3 formuliert er: „Es ist entscheidend und gut, dass die Aufklärung das Konzept der *einen Menschheit* aus seiner christlichen Verankerung löste. Damit wurde der Begriff des Menschen dem Begriff des Christen wieder übergeordnet. Gegen den oftmals erbitterten Widerstand der Kirche konnte sich so neuerlich der (ursprünglich im frühen Christentum schon vertretene) Gedanke einer Einheit der ganzen Menschheit etablieren.“⁴ Die Kirche hat diese Änderung nach Zögern auch auf Grund der politischen Verortung positiv angenommen, wenn es beispielsweise in der Pastorkonstitution in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ in der Nummer 12 heißt: „Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, dass alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist.“ Im Menschen wird also der *gemeinsame Nenner* gefunden.

2.2 Die Veränderung von Normen in der Ablösung vom religiösen Hintergrund – Die Auslieferung der Menschenrechte an die Menschen?

Doch ist dieses Universalwerden in der säkularen Begründung mit dem Verlust der *Verankerung der Menschenrechte* in einer höheren Instanz erkaufte worden. Religion versucht nämlich die Stabilität im Diesseits durch Verankerung in einer transzendenten Wirklichkeit, die moralische Normen oder Rechte wie eben die Menschenrechte der Verfügung der Menschen entzieht, zu erreichen. Wenn Religion nicht unter dem Blickwinkel der Berechtigung, sondern unter dem der *kritischen Instanz* gegenüber verengenden Festlegungen gesehen wird, kann das eine Absicherung der Menschenrechte gegen den Zugriff der Menschen auf diese Menschenrechte sein.

Ein Abgehen von der religiösen Begründung führt damit zu einer *Veränderung von Normen*.

In dieser Ablösung von einem spezifisch religiösen Hintergrund erfahren ethische Werte eine Statusveränderung. Eugen *Biser* umschrieb das in einem Referat auf der österreichischen Pastoraltagung 1993 so: „So wurde aus dem in die »Grenzen der bloßen Vernunft«

zurückgedrängten Glauben die Weltanschauung, aus der Freiheit die Liberalität, aus der Liebe die Solidarität, aus der Barmherzigkeit die Toleranz, während sich hinter dem von Benjamin [Walter Benjamin N.L.] hervorgehobenen Fortschritt die vom endzeitlichen Erfüllungsziel abgekoppelte und auf innerweltlich Machbares zurückgenommene Hoffnung verbarg.“⁵

Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Frage des sich verändernden *Zeit-horizonts*. Während durch das Christentum das zyklische Zeitverständnis der Antike abgelöst wurde durch ein zielgerichtetes, auf Christus in seiner Wiederkunft gerichtetes Geschichtsbild und sich daraus die Sicht der Jetztzeit als einer – alles andere als unwesentlichen – „Zwischenzeit“ ergab, ist in der Postmoderne dieser Bezugspunkt verlorengegangen. Erwin *Möde* schreibt in diesem Zusammenhang: „Die »christliche Welt«, welche kaum mehr ihre *contradictio in adiecto* bewußt hält, beginnt sich im scheinbar unendlichen Kontinuum neuzeitlicher Moderne einzurichten. Der lästig gewordene Gedanke an das letzte Ende eines »jüngsten Tages« wird von der Philosophie (Utopie) des unendlich perfektiblen Fortschritts überdeckt.“⁶ Im Schaffen von Utopien, nicht mehr im Erwarten der in diesen anvisierten Ziele verliert das Handeln den Bezugspunkt des Auf-uns-Zukommenden, das „Weltbild der Moderne ist ein Gnostizismus ohne Transzendenz und Erlösung“⁷, wie Peter *Kosłowski* feststellt. Und das hat gewichtige Auswirkungen auf Menschenrechte, die jetzt unter dem Vorzeichen des hier und jetzt zu *Erfüllenden*, aber auch *Erfüllbaren* stehen.

Damit wird in der Ethik auf der einen Seite ein starkes *In-die-Pflicht-Nehmen* des Menschen bewirkt und die Dimension der *Dringlichkeit* betont, zugleich werden ihr aber die *Distanz*, die daraus entspringt, dass man nicht alles selbst tun muss, und die ihr also einen unvergleichlich weiteren Horizont eröffnet, und die daraus resultierende Weite genommen. „So ist die christliche Religion beispielsweise davon bedroht, zu einer Sozialethik im Maßstab der *Égalité* zu werden.“⁸ Dies ist eine Gefahr, die Erwin *Möde* sieht, eine Gefahr, die vom Verlust der religiösen Tiefe herrührt und gerade deswegen den Keim in sich trägt, sich in Brutalität auszuwachsen.

Dies soll an der französischen Revolution, besonders der Gestalt Maximilien de *Robespierre*, illustriert werden. In der Etablierung der Göttin der Vernunft, unbezogen auf höhere Prinzipien, pervertierte das Menschenrechtsethos in den Terror. So fragt etwa Christof *Gaspari*: „Wie war das möglich, da doch die Revolution mit der Erklärung der Menschenrechte begonnen hatte?“⁹ Und er antwortet: „Wahrscheinlich liegt das am Anspruch der Revolutionäre, eine neue, bessere Welt bauen zu wollen.“¹⁰ Und an späterer Stelle schreibt er: „Die französische Revolution ernennt einen neuen Souverain: das Volk, das im Grunde genommen jedoch nur scheinbar, weil nie unmittelbar herrscht. Es wird immer vertreten. Die Entscheidungen fallen zwar in seinem Namen, es sind aber die Intellektuellen und die Macher, die das Ruder in die Hand nehmen – nunmehr aber ohne von einer höheren Ordnung her (dem Gesetz Gottes) auch nur theoretisch begrenzt zu werden. Dieses totalitäre Potential hat Robespierre genutzt.“¹¹ Im Fehlen eines verbindlichen Fundamentes liege auch das Problem der *Menschenrechte*. „Diese werden zwar als dem Menschen innewohnend deklariert, sind aber nicht im selben Maße wie christliche rückversichert. Im Worte Gottes kann der Christ Rückhalt und Begrenzung für seine rationalen Modelle finden – wenn er will. Genau dieser Rückhalt aber fehlt dem neuen Konzept, das darauf beruht, daß alles Recht vom Volk ausgeht, also grundsätzlich verfügbar ist.“¹² So können unter der Fahne der Menschenrechte diesen diametral widersprechende Todesurteile verkündet werden. Ein Vergleich mit den 10 Geboten lässt *Gaspari* den Unterschied erkennen. „Letztere weisen dem einzelnen den rechten Weg, nehmen ihn in Pflicht. Nicht das Recht auf Eigentum wird postuliert, sondern das Stehlen verboten. Adressat der Gebote ist das Gewissen des zur Verantwortung fähigen Menschen.“ Anders seiner Meinung nach die Menschenrechte: „Sie begründen Ansprüche und Forderungen. Weitgehend verzichtet wird darauf, dem einzelnen seine Verpflichtungen bewußt zu machen.“¹³ Es bedarf also auch der Bereitschaft zur Übernahme von *Pflichten*, um die Basis zur Umsetzung der Menschenrechte zu schaffen. Dies zeigt sich in der Enzyklika *Pacem in Terris*, wenn nach der Präsentation eines Menschenrechtskatalogs (Nr. 11 - 27) die Pflichten dargestellt werden (Nr. 28 - 38).

In eine ähnliche Richtung geht eine Initiative ehemaliger Staatsmänner, die als „Inter Action Council“ in der Zeitung „Die Zeit“ eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“, entsprechend der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen, vorlegten.¹⁴ Helmut *Schmidt*, einer der Initiatoren dieser Pflichten-Erklärung, bemerkte in einem Kommentar zu dieser Erklärung, dass es an der Zeit sei, „von den Pflichten zu sprechen“¹⁵. Natürlich ist es fatal, wenn die Gewährung von Rechten an die Erfüllung von Pflichten gebunden ist – denn dann drohen gerade die Schwachen ihrer Menschenrechte verlustig zu gehen –, es muss aber an die Pflicht erinnert werden, alles dem Menschen Mögliche zu tun, dass die Rechte für jeden und jede erreicht werden können.

Auch wenn man hinsichtlich der in manchen Punkten doch einseitigen Sicht der Menschenrechte durch die vorgenannten Autoren skeptisch sein kann, so zeigt sich in dieser Interpretation aber dennoch ein gewichtiger Zusammenhang für ethische Werte bei Änderung des Hintergrunds. Die *Ausdünnung religiöser Werte* lässt die Beziehung zu ethischen Werten schwächer werden, die Postmoderne könnte man als Nebeneinander von *beliebigen* religiösen wie ethischen Werten sehen.

Welche Veränderungen nun auftreten, wenn Werte aus anderen religiösen Traditionen Bezugspunkte für ethisches Verhalten werden sollen, ist nicht klar zu sehen. Hans-Joachim *Höhn* beschreibt diesen Prozess so: „Während in der frühen Moderne das Christentum selbst im Verlust der Normativität für Recht und Politik in der Öffentlichkeit noch die dominierende Religion war, von dem sich das autonome Vernunftsubjekt glaubte emanzipieren zu sollen, geht nun selbst diese Negativbindung verloren. Die neue religiöse Subkultur (Esoterik, Neue Mythologie) entstand nur zum geringen Teil als erklärte Absetzbewegung vom Christentum, sondern überwiegend an diesem vorbei. Die meisten praktizierenden Pantheisten und Metaphysiker des Nirwana verstehen sich von ganz anderen philosophischen und theologischen Traditionen her, als sie das Christentum vertritt.“¹⁶ Dann zeigt er die Richtung an, in die die Entwicklung weist: „Was die neue Subkultur mit dem Christentum gemein hat, sind allenfalls noch Funktionen, die es in der Vergangenheit allein erfüllt hat: Kontingenzbewältigung und Identitätsbildung. Damit kommt bereits ein Grundproblem der gegenwärtigen soziologischen Wahrnehmung von Religion in den Blick. Es ist gekennzeichnet durch die Diskrepanz zwischen der zugewiesenen gesamtgesellschaftlichen Funktion, welche die Religion als ein konstitutiver Faktor von Sozialisationsprozessen erfüllen soll, und dem Eingeständnis ihrer tatsächlichen Marginalität in diesen Vorgängen selbst. Zwar wird sie in den entsprechenden religiösen Institutionen wie etwa den Kirchen gesellschaftlich präsent. Aber diese Präsenz hat ihren prägenden Einfluß für den Alltag der Bevölkerung industrieller Gesellschaften weitgehend verloren. Wo die Religion noch lebensweltliche Relevanz besitzt, erschöpft sie sich in der Stilisierung des privaten Lebensbereiches und kommt dort vor allem in Synkretismen und individuellen Mythologien vor. In beiden Fällen fehlt ihr eine auf das soziale Ganze zielende strukturelle Bedeutung. Die Behauptung, die Religion sei eine auch im menschlichen Miteinander identifizierbare Konstante und Universalie, ist nur noch insofern haltbar, als man die weithin aufgelösten religiösen Traditionsbestände als Sedimente der säkularen Kultur betrachtet. Was dann übrig bleibt, ist eine letztlich »religiöse« Kultur ohne Religion, worin man eine Spätfolge der neuzeitlichen Säkularisierungsprozesse sehen mag.“¹⁷

Ebenso könnte man den *Synkretismus* aber auch als einen Versuch, die disparaten Bereiche der Gesellschaft in privaten Stilisierungen doch in Beziehung zu bringen, interpretieren. Die Tendenz weist aber in die Richtung einer unverbindlichen Zivilreligion, die dann nicht mehr fähig ist, die Menschenrechte der jeweiligen Verfügungsgewalt der Herrschenden und Mächtigen zu entziehen, sondern diese vielmehr wenigstens partiell dazu ermächtigt, über die Menschenrechte zu bestimmen.

2.3 Zivilreligion als blasser Rückhalt der Moral

Religion wird auch von nicht religiösen Menschen als für die Gesellschaft wichtig empfunden. So sagen etwa manche Eltern, dass die Religion gut für ihre Kinder sei und schicken sie

zum Religionsunterricht, weil sie dadurch etwa eine Stütze in der Erziehung erwarten. Religion wird hier in der Funktion der Stützung der Einordnung in die Gesellschaft gesehen. Ebenso betrachten manche Unternehmer Religion als für ihre Angestellten wichtig, weil durch sie etwa Verlässlichkeit, wie sie glauben, gestützt wird. Hier handelt es sich um Aspekte einer *Zivilreligion*, die bei der Etablierung von Gesellschaft und Staat auch heute eine wichtige Rolle spielt. Zivilreligion kann man mit Hermann *Lübbe* folgendermaßen definieren: „Die Zivilreligion ist ... die Form, in der sich das politische System und dann speziell auch der Staat selber auf diese Voraussetzungen, von denen er lebt, ohne sie garantieren zu können, ausdrücklich zurückbezieht.“¹⁸ Bei dieser Definition bezieht sich *Lübbe* auf einen bekannten Satz von Ernst-Wolfgang *Böckenförde*: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann.“¹⁹ An anderer Stelle wandelte *Böckenförde* diesen Satz so ab: „Der Rechtsstaat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann, ohne seine Freiheitlichkeit in Frage zu stellen.“ Und dann fügte er hinzu: „Aber das hebt eben nicht auf, daß er auf diese Voraussetzungen angewiesen ist.“²⁰

Die Zivilreligion ist nach Niklas *Luhmann*²¹ gegenüber dem bei Jean-Jacques *Rousseau* in seinem letzten Kapitel vor dem Schluss des *Contrat Social* sich findenden Konzept inhaltlich minimalisiert und auf einen weiten Spielraum lassende Symbole und Riten reduziert. Diese Minimalisierung erklärt sich nach Niklas *Luhmann* aus der infolge der zunehmenden Differenzierungen erforderlichen zunehmenden „*Generalisierung* der für alle verbindlichen Symbolik“²². „Ohne Zweifel sucht die neu vorgeschlagene Zivilreligion diesem Trend zu folgen und Religion als Moral oder als Werteorientierung zu generalisieren. Sie erweist sich *insofern* – was aber keineswegs heißen soll: religiös oder auch nur intellektuell – den Rekonstruktionsversuchen genuin religiöser Provenienz auf der Linie des Puritanismus/Jansenismus/Pietismus überlegen. Sie ist besser angepaßt an eine funktional differenzierte Gesellschaft und hat insofern die Zukunft für sich.“²³

Als solche allgemeine, weitgehend auf Ansprechbarkeit durch Symbole beschränkte Religion bietet sie inhaltlich nur wenig Orientierungspunkte, schafft aber ein gemeinsames Gefühl und dient so der *Integration* eines Sozialgebildes. Es werden sozusagen Selbstverständlichkeiten vorgelegt, ohne diese Selbstverständlichkeiten klar ausformulieren zu können oder zu wollen. Dieser gesellschaftliche „Kitt“ kann reduziert werden auf „religiöse Phänomene und funktionale Äquivalente für Religion“²⁴.

2.4 Der Autoritätsverlust kirchlich verkündeter Ethik

Mit dieser Deinstitutionalisierung und teilweise auch artfremden Inanspruchnahme der Religion ist also auch eine weitgehende Trennung von Religion und Ethik, vor allem auf den kirchlichen Kontext bezogen, verbunden. So konstatiert Hartmann *Tyrell* „Legitimitätsprobleme für die *ethisch präskriptive Kirche*“.²⁵ Eine Bestätigung dieser Auffassung findet er im Blick auf Renate *Köcher*, der zufolge „nur 20% der Bevölkerung ... eine Kirche, die Normen aufstellt und ein bestimmtes Verhalten, eine bestimmte Lebensführung fordert“²⁶, wünschen. Solches zeigt sich beispielsweise deutlich im Alltagsverhalten von Jugendlichen in Bezug auf von der Kirche eingeforderte Sexualnormen, die kaum noch wahrgenommen und, wenn wahrgenommen, dann kaum umgesetzt werden.

Dabei ist es wichtig zu erkennen, dass gerade in der Ausbildung von Sachgesetzmäßigkeiten in den einzelnen Bereichen wie etwa der Wirtschaft oder der Politik und in der wenigstens teilweisen *Verselbständigung* dieser Bereiche die Wurzeln für ein Abkoppeln der Ethik von der Religion gelegen sind. In dieser *Segmentierung* liegt nun aber auch ein Aspekt der Schwächung der Menschenrechte, die einer Partialisierung des menschlichen Anspruchs in einzelnen Bereichen eine Verklammerung im Ganzen des Menschseins gegenüberstellen wollen, deren Wirksamkeit aber die Virulenz der Verortung im Segment entgegenwirkt.

Zudem ist zu bedenken, dass die *Verengung* von Religion auf Moral, wie sie sich teilweise in Anknüpfung an Immanuel *Kant* ergab, zu einer Versteifung auf ethische Fragen dergestalt führte, dass der „Heilsüberschuss“ verloren ging. Als „nur“ moralische Anstalt

versäumt Religion in vielen Punkten ihr Eigentliches, nämlich die *Zusage des Heils* an den Menschen, und verliert – oder verkürzt wenigstens – ihre therapeutische Funktion, wie Eugen Biser in einem Referat in Graz am 18. Oktober 1998 feststellte. In einem Interview stellte er fest: „Jesus hat sich in seiner Verkündigung kaum mit diesen Fragen [der Sexualmoral N.L.] beschäftigt. Ihm ging es nicht darum, Menschen zu disziplinieren, schon gar nicht in ihren intimen Verhaltensweisen. Er wollte gegen das Böse immunisieren, das hat die Kirche überhaupt noch nicht erkannt.“²⁷ Den Kern der Botschaft Jesu sieht Biser im Satz: Gott liebt dich. „Würde sich diese Erkenntnis durchsetzen, würde uns jene Motivation zuwachsen, die wir so dringend brauchen, um es mit den Problemen des eigenen Lebens und der Welt aufnehmen zu können.“²⁸ Wenn man zu sehr die Forderung der Moral durch die Religion betont, kann die Ermöglichung zur Moral, wie sie in der christlichen Religion im Zuspruch der Mensch gewordenen Liebe Gottes in Christus im Mittelpunkt steht, versäumt werden, der Liebe eines Gottes, der im Mitgehen mit dem Menschen diesen für das Vermögen der Liebe heilt. Dies gilt gerade auch in Bezug auf die Menschenrechte, die nur zu leicht pervertiert werden können, wenn sie als unbedingt durchzusetzende proklamiert werden, ohne aber die teilweise Unmöglichkeit einer Durchsetzung im Auge zu behalten bzw. die Ermöglichung in der Religion zu bedenken.

2.5 Die Bedeutung einer im Religiösen fundierten Moral für die Menschenrechte. Ein Beispiel

Dabei ist die Kraft einer im Religiösen begründeten Moral gerade in Extremsituationen von großer Bedeutung. Das Problem einer nur der Zweckrationalität verpflichteten Moral – nach Eberhard Jüngel ist die Zweckrationalität „zu einer europäischen Großmacht geworden“²⁹ – besteht nämlich oft darin, dass sie letztlich dann nicht tragfähig ist, wenn mit der Umsetzung der Moral für den, der diese Umsetzung vornehmen soll, Kosten verbunden sind – und in Bezug auf die Menschenrechte können es sehr hohe sein.

Interessant in diesem Zusammenhang ist eine historische Analyse der Gräueltaten der sogenannten *Euthanasie* im Dritten Reich durch Götz Aly. Beim Blick auf diese Analyse geht es nicht etwa darum, eine Höherwertigkeit katholischer Religion zu behaupten und so die katholische Konfession gegenüber anderen hervorzuheben, sondern es geht um die Frage der Bedeutung der religiös-institutionellen Sicherung von Ethik und Moral. Götz Aly kommt in seiner Analyse zu folgendem Schluss: „Die prinzipiell harte, im Einzelfall des menschlichen Alltags vielfach gebrochene katholische Ethik hat sich in diesem Jahrhundert (gemeint ist das 20. Jahrhundert, N.L.) bewährt.“³⁰ Diese These belegt er damit, dass es Papst Pius XI. war, der sich 1930 mit seiner Enzyklika gegen die aufstrebende sozialbiologische Lehre wandte, dass die katholischen Bischöfe dem 1933 erlassenen Gesetz zur Zwangssterilisierung Behindertener, Geistesschwacher und Alkoholkranker einen bemerkenswerten Hirtenbrief entgegengesetzten, dass sich der Münchner Kardinal Faulhaber 1934 mit der Parole, sittlich sei alles, was dem Wohl des Volkes diene, kritisch auseinandersetzte. „Für die opportunistische Ethik der entwickelten nazistischen Gesellschaft blieben gläubige Katholiken eine ernste Gefahr, zumindest eine unberechenbare Größe.“³¹ Gerade der *Opportunismus* ist ja auch heute eine verstärkt um sich greifende Haltung, auch als Folge des Schwächerwerdens der religiösen Bindung. So bezeichnen Franz-Xaver Kaufmann und Paul M. Zulehner den „Opportunismus als neues Orientierungsmuster“³². Gerade solches kann der Einhaltung von Menschenrechten entgegenwirken – und tut es auch.

Nun zurück zu Aly. Für diese Tatsache der Bewährung der katholischen Ethik führt Aly u.a. zwei Gründe an: Einmal verweist er auf die Differenz zwischen Gesellschaft und Staat, die sich unter dem Einfluss des Katholizismus herausbildete. „Was Bayern vom Norden und Osten wesentlich unterscheidet, ist der Katholizismus. Nicht im Sinne fleißigen Kirchengängertums, sondern im Sinne der damit verbundenen Differenz zwischen Staat und Gesellschaft. Die relative – gewissermaßen schon italienische – Autonomie der bayrischen Gesellschaft gegenüber ihren Regierenden läßt dort das Staatswohl nicht im Gemeinwohl aufgehen, der Bürgersinn erfüllt sich nicht in der AB-Maßnahme.“³³

Diese *Differenz* zwischen Staat und Gesellschaft, die gerade aus der dem Katholiken abgeforderten Weltverantwortung entspringt, schafft Platz für ein ethisches Urteil, das in einer Identifizierung mit dem Staat stumpf wird. Dieser Aspekt kommt auch in einer Aussage von Johann B. Metz zum Tragen, die er in einer Feier zu seinem 70. Geburtstag nach einem Bericht in „Die Zeit“ tätigte, dass nämlich die evangelischen Vertreter der politischen Theologie so daran gewöhnt seien, „Vernunft, Natur und Gesellschaft vom alleinseligmachenden Glauben zu trennen, daß sie politisch ohne Risiko radikal sein könnten, weil das Heil davon allemal nicht abhängt. Da müsse man als Katholik, für den alles mit allem zusammenhänge, schon verantwortungsvoller reden.“³⁴ In die gleiche Richtung geht die historische Analyse Franz Furgers³⁵, der darstellt, dass in der lutherischen Lehre die im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre für das „zweite Reich“ bestimmten Normen letztlich ohne Heilsbedeutung bleiben. Dies ist nicht notwendig mit der Lehre *Luthers* verbunden, aber es hat sich der Tendenz nach in der geschichtlichen Wirklichkeit herausgebildet. Die stärkere Verbindung von *Natur und Gnade* kann also einen höheren Grad von Verantwortlichkeit bewirken, zugleich zu einer eigenständigen Verantwortung in der Gesellschaft führen und damit ein staatsbegrenzendes Element zur Folge haben.

Den zweiten Grund sieht *Aly* in dem *konsequenten ethischen Normensystem* der Katholiken, gerade was das Leben betrifft. „Der Schutz des Lebens gilt ungeteilt. Er umfaßt behinderte und chronisch kranke Menschen. Er gilt für ungeborenes menschliches Leben, egal, ob es – halb künstlich erzeugt – in der Retorte als »überzähliges Material« zum Experimentieren verwandt oder – recht natürlich gezeugt – abgetrieben werden soll. Zu den unveräußerlichen Rechten gehört nach der katholischen Lehre auch die Fähigkeit der Menschen, sich selbst zu reproduzieren – gleichgültig, ob sie blödsinnig oder arm sind, gleichgültig, ob sie in einem Land der ersten oder dritten Welt leben. Was jeder einzelne mit dieser Fähigkeit tut, verantwortet er vor Gott – keine irdische Institution, weder eine genetische Beratungsstelle noch die Bevölkerungsplaner des Weltwährungsfonds, dürfen sich hier einmischen.“³⁶ Gerade in dieser rigiden, zu einem Teil auch fremdbestimmten Moral, die individuelle Ansprüche vor allem dort beschränkt, wo es um andere geht, sieht also *Aly* eine gewisse, wenn auch teilweise zu geringe Immunsierung gegen das Abgleiten in Unmenschlichkeit beispielsweise im Dritten Reich – hoffentlich auch für die ethischen Probleme der Gegenwart, wie sie sich in der mangelnden Einhaltung der Menschenrechte zeigen. Dieser geschlossenen und so stringenten Ethik stellt *Aly* die „inkonsequente Ethik des linken, liberalen und laizistischen Lagers gegenüber: Mal mehr, mal weniger wird für »Selbstbestimmung« am Anfang des Lebens plädiert. Die utilitaristischen Argumentationen für Genforschung, für Sterbehilfe, für »sanfte« oder gewaltsame Bevölkerungskontrolle sind zwar umstritten, ebenso die fortwährende Ausweitung der »eugenisch« begründeten Abtreibungen, aber diejenigen, die das Selbstbestimmungsrecht im Fall der Abtreibung beanspruchen, tun sich argumentativ schwer, wenn sie sagen sollen, wo denn die Grenzen zu ziehen seien.“³⁷ Die individuelle Entscheidungsfreiheit wird gerade durch die rigide Ethik begrenzt, besonders auch dort, wo es um das Leben des anderen geht. Die „Exzesse der Moderne“³⁸ erfahren dadurch eine Begrenzung. Allerdings ist hier die Frage zu stellen, ob dieser Aspekt bei der Entwicklung zu einer individualisierten Religion nicht deutlich abgeschwächt wird.

Weiters ist auf die Wichtigkeit der Stützung der Ethik und Moral durch die *Gruppe*, besonders auch die kirchliche hinzuweisen. Das gilt in motivatorischer Hinsicht, auch um mit dem Phänomen der „kognitiven Minderheit“³⁹, der Tatsache, dass das vertretene Ethos nicht mehr das allgemein vorherrschende ist, fertig zu werden. Das gilt aber auch in die umgekehrte Richtung dergestalt, dass Gruppe immer auch *soziale Kontrolle* bedeutet. Iring Fetscher schreibt: „Wo die religiöse Sanktion sittlichen Verhaltens fehlt, wird ein so hohes Maß von authentischer autonomer Sittlichkeit verlangt, daß deren Nichtverallgemeinerung voraussehbar ist.“⁴⁰ Auch zunehmende Androhung von rechtlichen Sanktionen kann ohne diese tiefere Verankerung der Sittlichkeit in der Stützung durch andere oft nur wenig an Erfolg zeitigen. Es ist also eine gewisse Unbedingtheit von Werten, wie sie sich in Menschenrechten zeigt, notwendig, damit diese Werte realisiert werden. Dieses Unbedingte ist gerade wegen der Bedingtheiten des Menschen notwendig.

3. DIE BESCHRÄNKUNG DER WIRKSAMKEIT DER MENSCHENRECHTE AUF GRUND IHRER KONTINGENTEN AUSFORMULIERUNG UND DER GEGENSEITIGEN BESTIMMUNG DER MENSCHENRECHTE

Das, was der Mensch ist, ist nie auf einem Blick zu erfassen, vielmehr sind es immer *verschiedene Perspektiven*, unter denen das Menschliche und der Mensch betrachtet werden. Konkret formulierte Menschenrechte sind so immer nur Teilaussagen über den Menschen und nehmen mit dem formulierten Recht nur einen bestimmten Aspekt ins Visier, auch auf dem Hintergrund dessen, dass das Menschliche als solches immer unaussagbar ist – *individuum ineffabile est*. Das zeigt sich an der Entwicklung der Menschenrechte. Waren es zuerst Abwehrrechte dem Staat gegenüber, die ausformuliert wurden, so folgten dann Partizipationsrechte, später Sozialrechte, schließlich kollektive Menschenrechte wie das Recht auf eine intakte Umwelt oder das Recht auf Frieden. Es sind also immer Teilaspekte des Menschseins, die in den Menschenrechten angesprochen werden.

Dazu kommen noch die verschiedenen Deutungsmöglichkeiten der Menschenrechte und die damit verbundene Beschränkung ihrer Funktion. „Die Menschenrechte bleiben in ihrer Funktion begrenzt. Man kann nicht einfach behaupten, es gäbe Menschenrechte an sich. Vielmehr gilt, dass eine Vielzahl von unterschiedlichen Deutungen an die Stelle der einen einzigen Deutung tritt.“⁴¹ Mit diesem Zitat von Thomas *Eggensperger* ist klar darauf verwiesen, dass Menschenrechte in ihrer *kontingenten* Formulierung verschiedene Deutungen zulassen und nie eins zu eins in konkretes politisches Handeln umzusetzen sind. *Eggensperger* weist ja auch darauf hin, dass die „Menschenrechte und ihre Folgen eine Frage des jeweiligen Blickwinkels“⁴² sind. Was sich für die eine Seite als Notwendigkeit zur Verteidigung der Menschenrechte zeigt, ist für die andere Seite ein fundamentaler Verstoß gegen die Menschenrechte. Die Menschenrechte sind also per se deutungsoffen. Noch einmal *Eggensperger*: „Mit den Menschenrechten scheint es also nicht mehr so klar und eindeutig zu sein. Das liegt an der beschriebenen Deutungsoffenheit.“⁴³ Solches zeigt sich etwa in der Rede von „feministischen“ oder „asiatischen“ Menschenrechten, die eine Deutungsperspektive beinhaltet, die, wenn diese absolut gesetzt wird, menschenrechtsverhindernd wirkt.

Mag etwa das *Recht auf Leben* eindeutig formuliert sein, in der ganz konkreten Strategie zur Umsetzung dieses Rechtes ist aber die Eindeutigkeit in vielen Fällen nicht mehr gegeben.

Zu dieser Partikularisierung, die in den Menschenrechten gelegen ist, nun einige Bemerkungen:

- In die *Formulierung* eines Menschenrechtes gehen immer verschiedene Aspekte ein, die eine je verschiedene Deutung dieser Menschenrechte nach sich ziehen können. Was sich in der Abwehr eines eindeutigen Unrechts noch als relativ klar und deutlich erweist – auch wenn es dabei schon verschiedene Sichtweisen gibt –, das wird in der Ausgestaltung auf Grund der Betonung verschiedener Aspekte von verschiedenen Seiten meist sehr undeutlich. Es ist ja angesichts konkreter Fälle viel leichter, „Naturunrecht“ zu konstatieren als „Naturrecht“ positiv auszuformulieren.

- Ein Menschenrecht definiert sich aus *der Beziehung zu anderen Menschenrechten*. Das, was der Mensch ist, zeigt sich aus der Verbindung verschiedener Aspekte dieses Menschseins unterschiedlich. Dazu kommen noch *verschiedene Hierarchien* von Menschenrechten, was sich schon an einer Einteilung von Menschenrechten zeigen kann. Abwehrrechte und Freiheitsrechte dem Staat gegenüber sind etwas anderes als Mitwirkungsrechte. Noch deutlicher wird es bei sozialen Rechten oder kollektiven Menschenrechten wie etwa dem Recht auf eine intakte Umwelt oder dem Recht auf Frieden.⁴⁴ Die Verschiedenheit liegt nicht nur in der sehr ungleichen Möglichkeit des Staates oder der internationalen Gemeinschaft, diese durch- und umzusetzen, die Verschiedenheit ergibt sich schon daraus, welchen Grad von Wichtigkeit man einzelnen Gruppen von Menschenrechten zuweist. Dass das Recht auf Leben ein fundamentales Menschenrecht ist, dessen Durchsetzung Voraussetzung für die Erfüllung anderer Menschenrechte ist, darüber dürfte relativ leicht Einigkeit zu erzielen sein, obwohl auch hier schon unterschiedliche Anschauungen zu tragen kommen – „Das Leben ist der Güter höchstes nicht!“ Die mitunter vorgenommene

Nachreihung sozialer Rechte zeigt aber sofort das Problem, wenn man bedenkt, dass die Durchsetzung sozialer Rechte wie des Rechtes auf Arbeit in manchen Fällen die Voraussetzung und Grundlage zur Durchsetzung des Rechtes auf Leben ist.

Die Problematik einer solchen Unterscheidung zeigt sich an der „Figur“ des *Flüchtlings*, wie Giorgio *Agamben* deutlich macht. Er folgt dabei den Bewertungen von Hannah *Arendt*, die geschrieben hatte: „Der Begriff der Menschenrechte, der auf einer angenommenen Existenz des Menschen als solchen basiert, brach in dem Augenblick zusammen, als diejenigen, die sich zum Glauben daran bekannten, zum ersten Mal mit Leuten konfrontiert waren, die wirklich alle ihre anderen Eigenschaften und spezifischen Beziehungen verloren hatten – außer daß sie immer noch Menschen waren.“⁴⁵ Diesen Satz interpretierend schreibt *Agamben*: „Im System des Nationalstaates erweisen sich die sogenannten heiligen und unveräußerlichen Menschenrechte, sobald sie nicht als Rechte eines Staatsbürgers zu handhaben sind, als bar allen Schutzes und aller Realität.“⁴⁶ Die Erklärung der Menschenrechte der Französischen Revolution 1789 erfolgte ja unter dem Titel: „Declaration des droits de l’homme et du citoyen.“ Was ist, wenn der Mensch nur noch Mensch und nicht mehr oder überhaupt nicht Bürger ist? Die passiven Rechte etwa können jedem zugeschrieben werden, die aktiven aber nur den Bürgern? Dabei sind die aktiven Rechte oft die Voraussetzung dafür, dass die passiven erst erreicht werden können. Wie *Agamben* meint, kommt hier das nackte Leben zum Vorschein, für das der Staat verantwortlich gemacht wird. Das Phänomen des Flüchtlings, wie es gerade in der politischen Situation in Österreich derzeit sichtbar wird, fällt an den Rändern des Nationalstaates an, das durch nationale Anstrengungen allein nicht gelöst werden kann. So ist es nur logisch, wenn an internationale Gemeinschaften rekuriert wird – etwa an die gemeinsame Aufgabe der EU, die in eine einheitliche, alle Nationalstaaten bindende Regelung münden soll.

Aber auch das ist nur zum Teil eine Lösung, weil die Verbindung *Nativität – Nation* noch immer zu stark ist. So kann denn *Agamben* – zu Recht – schreiben: „Wesentlich ist, daß jedesmal, wenn die Flüchtlinge nicht mehr individuelle Fälle, sondern, wie es mittlerweile immer häufiger geschieht, ein Massenphänomen darstellen, diese Organisationen (internationale Organisationen N.L.) wie die einzelnen Staaten trotz ihrer feierlichen Anrufungen der »heiligen und unveräußerlichen« Menschenrechte sich nicht nur als gänzlich unfähig erwiesen haben, das Problem zu lösen, sondern überhaupt in angemessener Weise mit ihm umzugehen.“⁴⁷ Und resümierend schreibt dann *Agamben* auch: „Man muß den Begriff des Flüchtlings (und die Figur des Lebens, die er repräsentiert) entschlossen von dem der Menschenrechte ablösen und Hannah Arendts These ernst nehmen, welche die Geschichte der Menschenrechte an die des Nationalstaates bindet, so daß der Untergang und die Krise des letzteren notwendig auch die ersteren obsolet werden läßt. Der Flüchtling muß als das angesehen werden, was er ist, nämlich nicht weniger als ein Grenzbegriff, der die fundamentalen Kategorien des Nationalstaates, vom Nexus *Nativität – Nationalität* zu demjenigen von Mensch – Bürger, in eine radikale Krise stürzt: So wird es möglich, das Feld für eine nunmehr unaufschiebbare kategoriale Erneuerung zu räumen, im Hinblick auf eine Politik, die das nackte Leben nicht mehr in der staatlichen Ordnung absondert und ausstößt, auch nicht mittels der Figur der Menschenrechte.“⁴⁸ Die nationale *Souveränität*, die in der Nation ihren Bezugspunkt hat und nicht in einer ihr übergeordneten Größe, führt dazu, dass das Problem der Menschenrechte in der Vermittelbarkeit über die Nation partialisiert wird. Das Dilemma wird vollständig, wenn man sich vor Augen hält, dass die Ausdehnung der nationalen Souveränität auf eine Weltsoveränität nicht die Einhaltung der Menschenrechte, sondern auch den *Totalitarismus*, dem jetzt keiner entfliehen kann, fördern könnte.

Man muss immer bedenken, dass die Formulierung von Menschenrechten nicht schon eine *Strategie ihrer Umsetzung* impliziert. Was in der Formulierung meist unbezogen und ohne Abstufung nebeneinander steht, muss in der Umsetzung in ein *Ablaufschema* des Vorher und Nachher, des Wichtiger und Unwichtiger, des aktuell Verwirklichbaren und des zur Zeit Unerreichbaren gebracht werden. Zudem sind noch die Fragen des Zieles und die Frage, wie dieses Ziel erreicht werden soll, zu stellen. Die formulierten Menschenrechte sind sowohl in die Ziel- als auch in die Mittelrelation zu stellen – und das macht den Prozess

äußerst *komplex*. Die Komplexität reduzieren zu wollen, indem klare Hierarchien erstellt werden, ist nur zu verständlich, aber auch sehr gefährlich, weil mit solchen Reduktionen konkrete Menschen um ihre Menschenrechte gebracht werden.

4. RECHT UND GEWALT: EINE UNTRENNBARE VERBINDUNG?

In der Interpretation von Fragment 169 von *Pindar* weist Giorgio *Agamben* darauf hin, dass es in seinem Zentrum „eine skandalöse Zusammenfügung jener beiden antithetischen Prinzipien schlechthin birgt, welche für die Griechen *Nómos* und *Dike*, *Gewalt und Gerechtigkeit*, sind. *Nómos* ist die Macht, die »mit höchster Hand die paradoxe Vereinigung der beiden Gegenkräfte bewerkstelligt«.⁴⁹ Das Gesetz ist es also, das Gewalt und Gerechtigkeit verknüpft.

In diesem Zusammenhang ist gerade deswegen beispielsweise vor einer Gleichsetzung von Recht und Frieden zu warnen, weil nach Günther *Winkler* das Recht „den *Zwang*, die Gewaltanwendung zur Herstellung eines gesollten Zustandes“⁵⁰ beinhaltet. Wenn auch dieser *Zwang* einer ist, „der ebenfalls den Regeln des Rechts unterliegt“⁵¹, so ist es doch ein *Zwang*, der im Extremfall auch Gewalt, die sich gegen die Person richtet, bedeutet. Die Anwendung des Rechts soll die Gewalt zurückdrängen, indem mit einer in klar definierte Rechtskanäle gegossenen Gewalt gedroht wird, einer Gewalt, die im Notfall auch angewendet werden muss, um wirksam zu sein. So kommt das *Recht*, wenn es wirksam werden soll, ohne den *Zwang* nicht aus. Die angewendete Gewalt unterliegt einer *Kontrolle*, die beispielsweise durch die Rechtsanwendung und die demokratische Öffentlichkeit ausgeübt wird, aber es ist einfach doch immer noch Gewalt, die ausgeübt wird. Dieser Aspekt wird nach *Agamben* besonders durch die Bezugnahme *Platos* auf *Pindar* im *Gorgias* deutlich: „Die »Rechtfertigung der Gewalt/das Gerechteste erzwingen« ist hier im selben Maß ein »dem Gerechtesten Gewalt antun«; darin und in nichts anderem besteht die »Souveränität« des *nomos*, von dem *Pindar* spricht.“⁵² Diese Vermischung von Gewalt und Recht zeigt sich im Souverän, „*der souveräne nómos (ist) dasjenige Prinzip, das Recht und Gewalt, indem es sie verbindet, in die Ununterscheidbarkeit drängt*. In diesem Sinn enthält *Pindars* Fragment über den *nómos basileús* das verborgene Paradigma, das alle folgenden Definitionen der Souveränität lenkt: Der Souverän ist der Punkt der Ununterschiedenheit zwischen Gewalt und Recht, die Schwelle, auf der Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht.“⁵³

5. DER AUSNAHMEZUSTAND ALS ABSCHAFFUNG VON MENSCHENRECHTEN ZUR RETTUNG VON MENSCHENRECHTEN

Wie Giorgio *Agamben* in seinen aufsehenerregenden Schriften feststellt, erweist sich der *Ausnahmestand* in der Politik der Gegenwart immer mehr als das herrschende Paradigma des Regierens.⁵⁴ Der Krisenzustand wird nach ihm heute sozusagen zur Regel. Und im Blick auf Afghanistan, Irak, Tschetschenien, Guantanamo oder den Patriot Act, der 2001 nach dem terroristischen Angriff auf das World Center erlassen worden ist, hat diese These viel an Plausibilität für sich.

Individuelle Freiheitsrechte werden eingeschränkt – und es scheint notwendig und ist es in manchen Fällen vielleicht auch –, um Sicherheit und Freiheit zu schützen. Notvollmachten werden erlassen, die Rechtsordnung durchlöchert, um ihr aber gerade so zum Durchbruch zu verhelfen. Nach der Rechtsregel, dass Not kein Gebot kennt – *necessitas non habet legem* –, dient die *Not* zur *Rechtfertigung* der ausnahmsweisen Überschreitung der Rechtsordnung. Im letzten aber geht es nach *Agamben* im Ausnahmestand „um eine *Suspendierung* der gültigen Ordnung, damit ihr Bestehen gesichert wird. Weit davon entfernt, auf eine normative Lücke zu reagieren, erweist sich der Ausnahmestand vielmehr als die Eröffnung einer Scheinlücke in der Ordnung mit dem Ziel, die Existenz der Norm und ihre Anwendbarkeit in Normalsituationen zu retten. ... Es sieht ganz danach aus, als enthielte das Recht einen wesensmäßigen Bruch, der zwischen Norm und Anwendung verläuft und der im Extremfall nur per Ausnahmestand gekittet werden kann, also durch

die Schaffung einer Zone, in der die *Anwendung* des Rechts suspendiert wird, aber das Gesetz als *solches* in Kraft bleibt.“⁵⁵

Ein solcher Ausnahmezustand ist jetzt dadurch gekennzeichnet, dass die *Exekutive* in den Vordergrund rückt. Militär, Polizei oder Regierung übernehmen das Handling des Ausnahmezustandes. Die Gesetze und die Gesetzgebung werden in den Hintergrund gedrängt, mit der Tendenz, dass sich dieser Zustand verfestigt. So schreibt *Agamben*: „Einer der wesentlichen Züge des Ausnahmezustandes – die vorübergehende Abschaffung der Unterscheidung zwischen Legislative, Exekutive und Jurisdiktion – zeigt hier die Tendenz, sich in eine ständige Praxis des Regierens zu wandeln.“⁵⁶

Die *Missachtung* der Menschenrechte ist damit beinahe logische Folge. In seinem Buch „Homo sacer“ beschreibt *Agamben*⁵⁷ das *Lager* als eine solche Verkörperung des Ausnahmezustandes. Wenn wir an Konzentrationslager oder Lager wie Guantanamo denken, sehen wir auf den ersten Blick, wie in ihnen die Menschenrechte missachtet werden. Denn das Lager ist eine Institution, in der nichts anderes mehr zählt als das *nackte Leben*.

Ernst *Federn*, der selbst im KZ Dachau, dann in Buchenwald war, beschreibt in seinem „Versuch einer Psychologie des Terrors“ die die Menschenrechte mit Füßen tretende Alltagswirklichkeit eines Lagers und des darin geübten Terrors. Das ständige Auferlegen von Ungewissheit ist ein Moment der Missachtung der Menschenrechte. Wenn *Federn* sagt, dass das „ständige Ankämpfen gegen die verschiedenen Formen der Demütigung ... ein eigenes psychisches Verhalten, das sich in Verschlagenheit und Falschheit äußert und das ganze Seelenleben vergiftet“⁵⁸, erzeugt, so ist ein anderes Element der Entwürdigung angesprochen. Oder wenn er eine „noch viel schlimmere Art des seelischen Terrors“ beschreibt, nämlich einen „Menschen moralisch zu zerbrechen. Jemanden in Gewissenskonflikte zu bringen, aus denen er keinen Ausweg findet, ist ein solches Mittel. Denn schon der Verrat an einem Freund oder an der Gesinnung tötet die Moral.“⁵⁹ In Bezug auf den *Terror*, den Lagerinsassen, die in der Hierarchie der Lagerleitung aufgestiegen waren, ausübten, analysiert *Federn* die „sehr häufig auftretende Erscheinung .., daß primitive, aber keineswegs böartige Naturen unfähig waren, Macht über Leben und Tod von Mitgefangenen in Händen zu haben, ohne sie zu mißbrauchen. Hier konnte man gut beobachten, wie sehr es darauf ankommt, ob ein eigenes Über-Ich oder Furcht vor Strafe und Einfluß der Umwelt das Handeln beeinflusste. Sicherlich, ein Verständnis für das Prinzip Strafe und Einhalten von sozialen Regeln ist ohne eine gewisse moralische Entwicklung nicht möglich, bei vielen Kriminellen ist sie nicht vorhanden. Wenn aber Furcht vor Strafe und Einfluß der Umwelt wegfallen, wenn Mord nicht mehr als Verbrechen angesehen wird und straflos bleibt, können sehr viele Naturen ihren »bösen Trieben« nicht widerstehen. In solchen Situationen kann man am besten beobachten, wie nahe an der Grenze der »Bestialität« sich der Mensch noch befindet und wie leicht er in sie hinabstürzen kann.“⁶⁰

Diese ausgewählten Beispiele zeigen, wie die den Menschenrechten zugrunde liegende *Menschenwürde* in Lagern mit Füßen getreten wird. Nach Giorgio *Agamben* ist das nackte Leben, das nicht geopfert werden kann und dennoch getötet werden darf, der Punkt, wo Politik nicht mehr den Bios gestaltet, sondern das Leben in seinem Dasein bestimmt; an und für sich eine Überschreitung der Grenzen der Politik, aber *politischer Alltag*.

Und hier liegt auch der Ansatzpunkt für Kritik am Konzept von Giorgio *Agamben*. Für ihn ist der *Ausnahmefall* fast wie der *Normalfall*, Politik und Recht werden nach ihm in der Positionierung im Ausnahmefall wesentlich. So schreibt denn auch Thomas *Assheuer*: „In solchen Passagen macht sich *Agamben* zum Opfer seiner Vorentscheidungen. Er kann gar nicht anders, als im Äußersten, etwa im Folterskandal vom Abu Ghraib, immer schon das innerste Un-Wesen des Rechts zu sehen und in der Ausnahme seine Regel. Doch Abu Ghraib und Guantanamo sind Amerikas Schande, nicht seine Norm. Das Recht wurde gebrochen, und zwar von verantwortlichen Politikern und nicht von einem anonymen »Subjekt«, das in der Lücke zwischen »Gesetz und Anwendung« haust und unter dem Namen »Ausnahmezustand« durch die Geschichte geistert.“⁶¹ Und gerade die reale und die mediale Empörung sind ja Zeichen dafür, dass die Auswüchse wenigstens zum Teil erkannt worden und damit korrigierbar sind.

Trotz dieser notwendigen Kritik ist das Konzept von *Agambens* Ausnahmezustand erschließend, wenn es um die Frage der Missachtung der Menschenrechte in der heutigen Situation geht. Wenn Politik zur „*Biopolitik*“ wird, der es um das nackte Leben sowohl der durch Terror bedrohten eigenen Bürger als auch um das nackte Leben der Terroristen geht, wird eine Einschränkung der Menschenrechte nur zu leicht in Kauf genommen, und dies ist in vielen Fällen auch verständlich. Sollte dazu noch ein „*Missionsauftrag*“ in Bezug auf Verbreitung der Menschenrechte kommen, wird die Situation noch prekärer. Wenn manche der Amerikaner die „heilsgeschichtliche Aufgabe Amerikas“ in der Verbreitung von Menschenrechten und Demokratie sehen, dann wird aus diesem „göttlichen“ Auftrag nur zu leicht auch die *Erlaubnis* – oder gar die *Pflicht* – abgeleitet, für dieses Ziel eine Missachtung der Menschenrechte in Kauf zu nehmen, zumal der Terror ja seinerseits das grundlegende Menschenrecht auf Leben verunmöglicht.

Wenn dazu noch die *Macht* kommt, den Ausnahmezustand zu definieren und auszurufen, kann die Sensibilität in Bezug auf Achtung der Menschenrechte gemindert werden. „Ja, der Ausnahmezustand hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht. Der normative Aspekt des Rechts kann so ungestraft entwertet, ihm kann widersprochen werden von einer Regierungsgewalt ..., die im Ausland internationales Recht ignoriert, im Inneren einen permanenten Ausnahmezustand schafft und dann vorgibt, immer noch das Recht anzuwenden.“⁶² So resümiert *Agamben*. Zu leicht werden in einem solchen Zustand Menschenrechtsverletzungen *in Kauf genommen*, besonders dann, wenn die Menschen von religiösem *Fanatismus* oder falschem *Fundamentalismus* getrieben werden.

Eine ähnliche Situation zeigt sich ja auch in der sogenannten *humanitären Intervention*, wenn Menschenleben geopfert werden müssen, um Menschenleben zu retten.

6. WAS TUN? EINE THEOLOGISCHE PERSPEKTIVE DER ACHTUNG DER MENSCHENRECHTE

In Bezug auf das, was angesichts des Ausnahmezustandes getan werden könnte, bleibt *Agamben* relativ kryptisch. „Im Recht seine Nicht-Beziehung zum Leben und im Leben seine Nicht-Beziehung zum Recht offenbar werden zu lassen heißt, zwischen ihnen einen Raum für menschliches Handeln zu eröffnen, der vormals den Namen des »Politischen« für sich einforderte. Politik hat aber eine dauerhafte Verdunkelung erlitten, denn sie hat sich am Recht infiziert und im besten Fall selbst als konstituierende Gewalt [potere] (also als Gewalt [violenza], die Recht setzt) begriffen, sofern sie nicht einfach auf Gewalt (potere), die mit dem Recht schachert, reduziert wird. Wahrhaft politisch ist indessen nur solches Handeln, das den Bezug zwischen Gewalt [violenza] und Recht rückgängig macht.“⁶³ Wie kann aber solches geschehen, wenn wir den *engen Bezug zwischen Recht und Gewalt* in Rechnung stellen und die Politik in diesem Zusammenhang sehen?

Vielleicht kann eine theologische Perspektive in dieser Aporie einen Hinweis auf Handlungsmöglichkeiten eröffnen. Hans-Joachim *Sander* entwickelt auch auf dem Hintergrund von Giorgio *Agambens* Analyse sein Konzept einer theologischen Deutung der Menschenrechte. Dieses soll kurz betrachtet werden.

Menschenrechte sind nach *Sander* Faktoren des *Normalzustandes*. Es ist ihre Aufgabe, diesen „abzusichern und möglichst weit zu verbreiten“.⁶⁴ Als solche haben sie nicht unbedingt mit Gott zu tun, sondern sind Teil des politischen Prozesses. Der Einsatz für die Menschenrechte kann im Namen des Glaubens geschehen, dies ist aber nicht notwendigerweise so, es gibt auch profane Zugänge zur Menschenrechtsverwirklichung. Aber dort, wo wir der Verletzung der Menschenrechte begegnen und dieser auf den ersten Blick nur durch die Verletzung der Menschenrechte begegnet werden kann, dort beginnt eine *unabdingbare theologische Herangehensweise*, die in der Nachfolge des leidenden und auferstandenen Gottessohnes steht. In dieser Sicht äußert sich in den Menschenrechten „eine Stimme, die transgeschichtlich zu hören ist, die Stimme der namenlosen Menschen, deren Ohnmacht sich zu dem Schrei verdichtet hat, mit dem die Menschenrechte wider die Opferung von Menschen auftreten.“⁶⁵ Dieser Schrei verstummt dort, wo Menschen zu *homines sacri* werden, zu Menschen, die getötet, aber nicht geopfert werden dürfen. Dabei ist zu

bedenken, dass Gewalt nach Michel Foucault⁶⁶ immer eine Körperdimension hat, insofern sie sich gegen das nackte Leben richtet, das oft machtlos diesem Angriff gegenübersteht. Das ist jener Ort, wo ohne Gewalt der Gewalt nicht gewehrt werden kann, dort wo die Macht in der Gewalt des Angreifers erstickt, und der Souverän, der den Ausnahmefall erklären kann, sich auf das nackte Leben Zugriff verschafft. Dort steht dem Opfer nur mehr die *Macht der Machtlosigkeit* zur Verfügung, die, wie der Blick auf den Tod Jesu Christi zeigt, oft stumpf zu sein scheint, weil die Menschen zu Objekten der Gesellschaft werden, in der sie leben.

Diese Analyse der Macht ist in Bezug auf die Menschenrechte nun nach Sander⁶⁷ von dreifacher Bedeutung:

1 Niemand ist in seiner eigenen Existenz dem Problem der Menschenrechte entzogen, weil jeder, auch wenn er noch so mächtig ist, dem Zugriff auf das nackte Leben ausgesetzt ist.

2 Die Menschenrechte haben „einen Körpergehalt; sie verwahren sich gegen einen Zugriff auf den Körper, der diesen als sozialen Lebensraum zerstört“⁶⁸.

3 Mit den Menschenrechten ist ein Umschwung in Bezug auf die Opfer menschlicher Gewalt verbunden: „Sie wandeln sich von Opfern im Sinne von *victimes* zu Opfern im Sinne von *sacrifices*.“⁶⁹

Aber die Macht der Machtlosigkeit ist nur zu gewinnen, wenn der Mensch zum *Opfer* bereit ist, im Extremfall zu einem Tod, der erst durch die Erinnerung, die wachgehalten wird, zum Opfer werden kann. Angesichts der eigenen Machtlosigkeit und im Blick auf die Opferdimension der Missachtung der Menschenrechte zu wehren, ist ein wichtiges Element einer theologischen Sicht der Menschenrechte. Hier gründet nach Sander die Theologie die Menschenrechte.

Die *Menschenwürde*, die in Grundgesetz der BRD als unantastbar erklärt wird, wird de facto angetastet und sogar zerstört. Es ist aber nun in der Nachfolge Christi unmöglich, *Menschenrechte mit einem Machtspiel* zu verbinden. Für die Menschenrechte gilt vielmehr, „dass sie mitten in der Ohnmacht eine Macht erzeugen“⁷⁰ und nicht durch Verbindung mit einem Machtspiel. Die Macht Gottes ist *ohnmachtfähig*, und der Mensch muss sich dieser Ohnmacht und damit der Macht des anderen aussetzen. Dieser Ohnmachtgehalt ist mit der Körperdimension des Menschen verbunden, einer Dimension, der sich Gott in seiner *Inkarnation* aussetzte, indem er einen Körper annahm, der aber durch den Tod hindurch zur Auferstehung gelangte. „Der Auferstandene ist sowohl ein *victime*, ein Opfer menschlicher Gewalt, wie ein *sacrifice*, ein Opfer wider menschliche Gewalt.“⁷¹ Hierin besteht nun die *Hoffnung*, dass zukünftige Opfer abgewehrt werden durch die Erinnerung an dieses Opfer und die Opfer vieler. Zugleich zeigt sich darin aber auch die Notwendigkeit, Opfer auf sich zu nehmen – und im äußersten Fall das Opfer des Todes in einem Ausnahmezustand, wo das nackte Leben nur als Opfer ausgeliefert werden kann, ohne andere zum Opfer zu machen. „Wegen der Menschenrechte muss man bereit sein, Menschen auch dort und dann einen Freiraum zu geben, wo und wenn es eine Einschränkung der eigenen Entfaltung bedeutet. Die Menschenrechte nicht zu achten bedeutet nicht weniger, als aus so genannten »übergeordneten« Gründen Menschen zu Opfern zu zwingen oder gar selbst zu opfern. Wer die Menschenrechte befördern will, muss zu jenen solidarischen Opfern bereit sein und diese verachteten Opfer verhindern. Das gelingt nicht in einem bürgerlichen Normalzustand; dessen Logik der Macht, die der Ohnmacht ausweicht und sie verschweigt, ist dafür nicht tauglich. Die Förderung der Menschenrechte gelingt selbst nur in einem Ausnahmezustand.“⁷² Wenn dieses „nur“ auch eine Zuspitzung und eine Übertreibung der realen Situation zu sein scheint, so ist doch die Zuspitzung für die letzte Konsequenz berechtigt. So kann Sander auch schreiben: „Deshalb ist es auch keine Perspektive, die Menschenrechte mit Gewalt durchzusetzen. Wer das versucht, hat keinen Respekt vor dem nackten Leben. Er übergeht dessen Souveränität und verletzt die Ohnmachtgrammatik der Menschenrechte. Menschenrechtspolitik, die mit Gewalt gekoppelt ist, verbessert womöglich eine entsetzliche soziale und politische Situation, aber kann Menschenrechte doch nicht durchsetzen. Sie kann lediglich die Verletzung von Menschenrechten verringern. Eine solche Politik kann bestenfalls einen Normalzustand durchsetzen, der die Rachebedürfnisse von Opfern befriedigt, aber

wird erneut das nackte Leben derer, die bei dieser Durchsetzung zu Opfern werden, missachten. Es gibt keine Kollateralschäden, die von den Menschenrechten her gerechtfertigt werden können oder billigend in Kauf zu nehmen wären.“⁷³

Das bedeutet nun meines Erachtens nicht, dass nicht alles, als ultima ratio auch mit der in Rechtskanäle gegossenen Gewalt, getan werden muss, einer Entwicklung zu wehren, in der Menschen zu verachteten, nicht erinnerten victimen zu werden drohen. Und es ist in vielen Situationen ein hoher Wert, die Verletzung von Menschenrechten zu verhindern. Die Aufforderung zur Gewaltlosigkeit in der Bergpredigt ist ja auch eine Aufforderung, soziale Zustände zu schaffen, in denen der auf die eine Wange Geschlagene die andere hinhalten kann, ohne dabei große Gefahr zu laufen, dass der Übeltäter auch auf diese schlägt. Gerade die *Erinnerung* des Todes Jesu Christi und die wirkvolle Erinnerung an die vielen namenlosen Opfer von Menschenrechtsverletzungen, die diese nun zu benannten Zeichen der Notwendigkeit der Achtung von Menschenrechten macht, ist ein wichtiger Widerstand gegen Gewalteskalation. Aber die Gefahr kann immer nur *relativ gebannt* werden. Dafür ist der nackte Körper am Kreuz ein beredtes Zeichen. Und dieser *nackte Leichnam* am Kreuz ist auch schreiender Protest gegen jeglichen Übergriff auf nacktes Leben. Gott hat sich den Leiden der Menschen ausgesetzt, damit wir uns den Leiden des Menschen aussetzen – und bevor wir sie den Leiden aussetzen, uns diesen auszusetzen.

7. SCHLUSSGEDANKE

„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi, des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“ So heißt es in der Nummer 22 von *Gaudium et spes*. Und am Ende dieser Nummer 22 heißt es: „Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Gläubigen aufleuchtet. Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb des Evangeliums uns überwältigt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf dass wir, Söhne im Sohn, im Geist rufen: Abba, Vater!“

Das ineffabile des Menschen, sein *Unaussagbares*, wird in der Beziehung zu Christus erhellt, bleibt aber unaussagbar. Und gerade im zwanghaften Bemühen, dieses Geheimnis dem Menschen zu entreißen und die Menschen in der Eingliederung in das allgemein Bekannte einzuebnen, entwürdigt man den Menschen. Der Auferstandene weist auch als Auferstandener die Wundmale auf, nun aber verklärt. Sie können als *Fanal* gegenüber jeder Zufügung von Wunden dienen. „Seht, wie die Wunden prangen“, mit dieser Liedzeile ist keiner Sublimierung oder Rechtfertigung vor Verwundungen das Wort geredet, sondern damit ist die Aufforderung verbunden, *keine Wunden zuzufügen*.

Angesichts der Unmöglichkeit, vergangenes Leid ungeschehen zu machen und angesichts der Versuchung, im Rächen der Opfer neue Opfer zu schaffen, schreibt Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in Bezugnahme auf Jürgen Habermas: „»Auferstehung« wäre eine Sinnantwort auf irdisch nicht gutzumachende Leiden“⁷⁴, einen Satz, der an die Diagnose von Jürgen Habermas: „Die verlorene *Hoffnung auf Resurrektion* hinterläßt eine spürbare Leere“⁷⁵ anschließt. Dazu gehört nach Gerl-Falkovitz auch das Verzeihen des Unverzeihlichen in Bezug auf die Täter, ein Verzeihen, das nach Jacques Derrida sich nicht auf das Verzeihen des Verzeihbaren beschränkt. Die Wahrheit des Christentum ist auch ein „*excessivum*“, wie Gerl-Falkovitz festhält. Und sie erinnert dann an *Caterina von Siena* und ihren Anspruch: „Um ganz in Ordnung zu kommen, muß alles bis auf den Grund zerstört werden.“ Dem fügt sie hinzu: „Die Spielräume der Kultur und auch der Politik, von denen Theodor Haecker sprach, *mundum tradidit disputationi eorum*, genießen eine gewisse freizügige Indifferenz – das Christentum aber fordert Differenz, Scheidung und Standpunkt, eine letzte Fixierung am *crucifixus*. Um dieser Festlegung auszuweichen, ließen die Iren ihre Kinder nicht ganz taufen, hielten den rechten Arm über Wasser, damit er das Schwert

führen und die Mädchen umarmen könne, wie Kierkegaard notiert. So gibt es offenbar wohl einen innigen Bezug zwischen Christentum und europäischer Kultur, aber nicht oder nur in seltenen, eher individuellen Konstellationen bei den Heiligen, eine unlösbare Vereinigung. Christentum ist nicht einfachhin eine Monokultur, sprich Abendland, das ja auch eine widerchristliche Geschichte hat – gegenwärtig sogar ausgeprägt. Allerdings fand es in Europa seine geschichtlich bisher kraftvollste und eindrucklichste Gestaltung, als Widerpart und Anwalt des noch nicht Geleisteten, als Salz des allgemein, nicht bloß europäisch Menschlichen.“⁷⁶ Diese Differenz, die vom Excessivum der Wahrheit herrührt, muss aber zurückwirken auf das, zu dem die Differenz hergestellt wird, zur Politik oder Wirtschaft etwa. Auch im Ausnahmezustand, in dem das nackte Leben in seiner Gefährdung zum Missbrauch verleitet, dieser Versuchung nicht nachzugeben, sondern in der Ausgestaltung des Lebens einen geschützten Raum für das nackte Leben zu schaffen, das kann kein *letztgültiger* Schutz des nackten Lebens sein, wohl aber ein *besserer* als jetzt. Die Achtung erfolgt durch die Anklage der Opfer, *nicht zerstörend, aber störend*, so dass eine allgemeine Achtung die Gewaltlosigkeit der Opfer machtvoll werden lassen und damit die Menschenrechte befördern kann, auch indem Politik in die Verantwortung für die Ausgestaltung des Lebens bei uneingeschränkter Achtung des bloßen und nackten Lebens eintritt.

ANMERKUNGEN

- 1 Saddam Hussein nach Österreich, in: Kleine Zeitung, Mittwoch, 22. September 2004, 11.
- 2 Duquoc, Ch., Die Begründung der Menschenrechte, in: Eggensperger, Th./ Engel, U./ Prcela, F. (Hrsg.), Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive, Münster 2004, 21-35, 23.
- 3 Duquoc, Die Begründung der Menschenrechte 24.
- 4 Engel, U.; Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata, in: Eggensperger, Th./ Engel, U./ Prcela, F. (Hrsg.), Menschenrechte (Fußnote 2), 103-110, 104.
- 5 Biser, E., Leitsterne für morgen. In Europa menschlich leben: Wertewandel - Orientierungskrise - Sinnsuche, in: Krieger, W./ Rauter, H. M. (Hrsg.), Christliche Visionen für ein offenes Europa. Österreichische Pastoraltagung 28. bis 30. Dezember 1993, 49 - 58, 50.
- 6 Möde, E., Die neue Einsamkeit der Postmoderne, München 1991, 27.
- 7 Koslowski, P., Die Prüfungen der Neuzeit, Wien 1989, 104.
- 8 Möde, Die neue Einsamkeit 51.
- 9 Gaspari, Ch., Vollstrecker der revolutionären Idee. Zum 200. Todestag von Robespierre, in: Die Furche, Nr. 32, 50. Jg., 11. August 1994, 5. Vgl. dazu auch: Posener, J., Der Neunte Thermidor, in: Die Zeit, Nr. 30, 22. Juli 1994, 54.
- 10 Gaspari, Vollstrecker der revolutionären Idee 5.
- 11 Gaspari, Vollstrecker der revolutionären Idee 5.
- 12 Gaspari, Vollstrecker der revolutionären Idee 5.
- 13 Gaspari, Vollstrecker der revolutionären Idee 5.
- 14 Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, in: Die Zeit, Nr. 41, 3. Oktober 1997, 18.
- 15 Schmidt, H., Zeit, von den Pflichten zu sprechen, in: Die Zeit, Nr. 41, 3. Oktober 1997, 17f.
- 16 Höhn, H.-J., Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: Ders. (Hrsg.), Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen - Positionen - Konsequenzen, Paderborn 1992, 17 - 34, 22.
- 17 Höhn, Das Erbe der Aufklärung 22f.
- 18 Lübke, H., Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: Kleger, H./ Müller, A. (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 195 - 220, 207.
- 19 Böckenförde, E.-W., Die Entstehung des Staates als Vorgang zur Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie, Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75 - 95, 93.
- 20 Böckenförde, E.-W. in der Diskussion zum Vortrag Isenensee, Josef, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: Krautscheid, J./ Marré, H. (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd. 11, Münster 1977, 121 - 144 (Vortrag 92 - 120), 122.
- 21 Luhmann, N., Grundwerte als Zivilreligion, in: Kleger, H./ Müller, A. (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 175 - 194, 182ff.
- 22 Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion 184.
- 23 Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion 184.
- 24 Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion 186.
- 25 Tyrell, H., Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von „Ehe und Familie“, in: Kaufmann, F.-X./ Zingerle, A. (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn 1996, 353 - 373, 361.
- 26 Köcher, R., Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland, in: Kaufmann, F.-X./ Schäfers, B. (Hrsg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988 (Gegenwartskunde - Sonderheft 5), 145 - 158, 151, zit. n. Tyrell, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums 361.
- 27 Biser, E. im Gespräch mit F. Feller: „Die Peitsche der Angst greift heute nicht mehr“, in: Kleine Zeitung, Nr. 255, 4. November 1998, 4f, 5.
- 28 Biser im Gespräch 5.
- 29 Jüngel, E., Untergang oder Renaissance der Religion?, in: Teufel, E. (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen?, Frankfurt/ M. 1996, 176 - 197, 178.
- 30 Aly, G., Macht - Geist - Wahn. Kontinuitäten deutschen Denkens, Berlin 1997, 117.
- 31 Aly, Macht 118.

- 32 Kaufmann, F.-X./ Zulehner, P. M., Bewußtseins-Anpassung: Religiöse Indifferenz und Opportunismus, in: Kaufmann, F.-X/ Kerber, W./ Zulehner, P. M (Hrsg.), Ethos und Religion bei Führungskräften, München 1986, 257 - 286, 281.
- 33 Aly, Macht 114.
- 34 Ross, J., Das leichenblasse Glück. Kardinal Ratzinger streitet mit dem Theologen Johann Baptist Metz - gegen zuviel Moderne, in: Die Zeit, Nr. 45, 29. Oktober 1998, 7.
- 35 Furger, F., Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum hrsg. v. Heimbach-Steins, M./ Lienkamp, A./ Wiemeyer, J., Münster 1997, 114.
- 36 Aly, Macht 115f.
- 37 Aly, Macht 116.
- 38 So der Titel einer Rezension des Buches von Aly. Schwarz, K.-P., Exzesse der Moderne, in: Die Presse. Spectrum, 17. Mai 1997, VII.
- 39 Vgl. dazu, Berger, P. L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/ M. 1970, 19f.
- 40 Fetscher, I., Ist die Geschichte am Ende? An der Schwelle des dritten Jahrtausends, in: Lichtungen. Zeitschrift für Literatur, Kunst und Zeitkritik (Graz), Nr.60, 15.Jg., 1994, 83 - 93, 91.
- 41 Eggensperger, Th., Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft, in: Ders./ Engel/ Prcela (Hrsg.), Menschenrechte 37 - 51, 49.
- 42 Eggensperger, Menschenrechte 50.
- 43 Eggensperger, Menschenrechte 51.
- 44 vgl. dazu Zsifkovits, V., Ethik des Friedens, Linz 1987, 159ff.
- 45 H. Arendt, The Origins of Totalitarism, zit. nach Agamben, G., Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/ M. 2002 (italienisches Original 1995), 135.
- 46 Agamben, Homo sacer 135.
- 47 Agamben, Homo sacer 142.
- 48 Agamben, Homo sacer 143.
- 49 Agamben, Homo sacer 41.
- 50 Winkler, G., Das Recht - ein Instrument des Friedens?, in: Scheuermann, A./ Weiler, R./ Winkler, G.(Hrsg.), Convivium utriusque iuris. Festschrift für A. Dordett zum 60. Geburtstag, Wien 1976, 15 - 25, 19.
- 51 Winkler, Das Recht 19.
- 52 Agamben, Homo sacer 44.
- 53 Agamben, Homo sacer 42.
- 54 Agamben, G., Ausnahmezustand (Homo sacer II.1), Frankfurt/ M. 2004, z.B. 9f
- 55 Agamben, Ausnahmezustand 41.
- 56 Agamben, Ausnahmezustand 14.
- 57 Agamben, Homo sacer 127ff.
- 58 Federn, E., Versuch einer Psychologie des Terrors (1946) 1989, in: Kaufhold, R. (Hrsg.), Ernst Federn - Versuch zur Psychologie des Terrors. Material zum Leben und Werk von Ernst Federn, Gießen 1998, 35-75, 47.
- 59 Federn, Versuch einer Psychologie des Terrors 53.
- 60 Federn, Versuch einer Psychologie des Terrors 57.
- 61 Assheuer, Th., Das nackte Leben. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hält den Niedergang des Rechts für eine unabwendbare Schicksalsfügung, in: Die Zeit, Nr. 28, 1. Juli 1994, 43.
- 62 Agamben, Ausnahmezustand 102.
- 63 Agamben, Ausnahmezustand 103f.
- 64 Sander, H.-J.; Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte, in: Eggensperger, Th./ Engel, U./ Prcela, F. (Hrsg.), Menschenrechte, Münster 2004, 75-101, 77.
- 65 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 81.
- 66 Foucault, M., Die Macht der Macht, in: Engelmann, J. (Hrsg.), Michel Foucault. Botschaften der Macht, Stuttgart 1999, 172 - 186.
- 67 Sander; Macht im Zeichen der Opfer 88.
- 68 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 88.
- 69 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 88.
- 70 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 94.
- 71 Sander; Macht im Zeichen der Opfer 94.
- 72 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 97.
- 73 Sander, Macht im Zeichen der Opfer 98.
- 74 Gerl-Falkovitz, H.-B., Der Beitrag des Christentums zur Weltkultur, in: Prenner, K./ Heimerl, Th., (Hrsg.), Macht - Religion - Kultur. Können die Weltreligionen einen Beitrag zur Bildung einer Weltkultur leisten?, Innsbruck 2004, 114 - 136, 134.
- 75 Habermas, J., Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, in: FAZ, Nr. 239, 14. Oktober 2001, 9.
- 76 Gerl-Falkovitz, Der Beitrag des Christentums zur Weltkultur, 135f.