

Zweiter Teil: Durchführung

8 Unrechtserleben und die Philosophie der Menschenrechte

H. BIELEFELDT

Die Interviewauswertung soll philosophisch beginnen, um sich der Thematik möglichst weiträumig und umfassend anzunähern.¹ HEINER BIELEFELDT, DR. HABIL., ist studierter Philosoph, Theologe und Historiker, langjähriger Konflikt- und Gewaltforscher an der Universität Bielefeld, Verfasser mehrerer Bücher, darunter „Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos“² und derzeitiger Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte³ in Berlin. Zum Thema Unrechtserleben bei politisch Verfolgten führt er aus:

„Auf der einen Seite ist ganz klar, daß Rechtsvorstellungen sich verändert haben, daß Rechtsstandards historische Kulturleistungen sind und daß die Veränderung dieser Vorstellungen etwas mit Aufklärungsprozessen, politischen Projekten, juristischen Ausarbeitungen etc. zu tun hat. Aber, und das ist der wesentliche Punkt: Eine solche Kulturleistung, wie sie sich in Menschenrechten manifestiert, ist keine beliebige oder frei ausgehandelte Setzung, sondern sie knüpft an elementare Gerechtigkeitsempfindungen von Menschen an, die sich vor allem in der *Negation*, [also in Ungerechtigkeitsempfindungen] zeigen. Wir wissen ja oft nicht so genau, was Recht eigentlich ist.⁴ *Aber bestimmte Fälle [und Erlebnisse] von Unrecht haben eine Evidenz ganz eigener Art.* Und ein positives Recht, das nicht an solche Unrechtserfahrungen anknüpft, sich nicht als Antwort darauf versteht, kann letztlich in der Gesellschaft keine Wirkung zeigen. Denn das positive Recht muß ja getragen sein von den Überzeugungen der Menschen – dies gilt trotz der relativen Eigenständigkeit, die der juristischen Ebene in einer komplexen Gesellschaft zukommen muß. Von dieser Überzeugungsgrundlage darf das Recht sich nicht ablösen.

Gerade bei den Menschenrechten ist dieser Zusammenhang besonders evident. Und daraus erklärt sich auch das Pathos, das mit Menschenrechten verbunden ist und mit ihnen verbunden sein muß. Wo das nicht mehr gegeben ist, besteht meines Erachtens eine Schiefelage in der Betrachtung. ... Denn Ungerechtigkeit ist letztlich immer etwas, was die Gemüter erhitzt; ich glaube sogar, das ist gewissermaßen das Herzstück des Ganzen. ... *[Insofern ist dieser Bezug auf Unrechtserfahrungen] der Grundimpuls, der in den Menschenrechten historisch wirksam geworden ist*, von Anfang an und in immer wieder neuen Facetten und Problemstellungen. ... Und auch alle *Menschenrechtsarbeit* würde ich nur so verstehen. Sie droht in eine Form von Imperialismus und Bevormundung auszuarbeiten, wenn sie nicht den *grundlegenden advokatorischen Anspruch hätte, den Resonanzboden für die Schreie der Opfer‘ zu bilden.* Es kann also nicht darum gehen, irgendwelche [vermeintlich „westlich-menschenrechtlichen“] Gesell-

¹ Zur Hervorhebungspraxis s. S. 36

² BIELEFELDT (1998)

³ Zur Zeit des Interviews hatte er diese Position noch nicht inne.

⁴ Vgl. MONTADA (2003b, S. 559, s. hier S. 50 f)

schaftsmodelle weltweit zu exportieren, sondern darum, *den Opfern eine Stimme zu geben* – und in einzelnen Fällen auch an ihrer Stelle zu artikulieren, weil es ja Verfolgte gibt, die völlig mundtot gemacht werden; ... dann redet man eben stellvertretend für sie, advokatorisch, aber immer im Bemühen, diese advokatorische Rolle irgendwann überflüssig zu machen. ...

Ich glaube nicht, daß die menschlichen „basic needs“ den Ansatz für die Rechtsgestaltung bilden sollten, sonst enden wir nämlich sehr leicht bei ‚Wunschlisten‘. ... Und manche der Wünsche, die Menschen hegen, sind politisch-rechtlich überhaupt nicht erfüllbar, und andere, würde ich sagen, *dürfen* gar nicht erfüllt werden. Es gibt bekanntlich Wünsche und Sehnsüchte des Menschen, die sich nicht nur dem Rechtsgriff entziehen, sondern die, wenn man ihre Erfüllung politisch-rechtlich organisieren wollte, zu ganz fragwürdigen Ergebnissen führen würden, ... zum Beispiel die Sehnsucht nach Geborgenheit in einer geschlossenen Weltsicht. Es gibt zweifellos Politikangebote, die auf solche autoritären Sehnsüchte eingehen. Deshalb glaube ich nicht, daß ein Basic Needs-Ansatz für das Recht sinnvoll ist. *Wenn das Recht also an eine Erfahrungsdimension rückgebunden werden soll – und darauf kann nicht verzichtet werden –, dann sind es solche [fundamentalen] Unrechtserfahrungen, die sozusagen nach einer Antwort schreien.* Die Antwort, die mit den Menschenrechten gegeben wurde, ist eine Antwort mit einer ganz bestimmten Logik und damit auch mit ganz bestimmten Grenzen. Die Struktur der Antwort auf konkrete Unrechtserfahrungen wirft Licht auch auf die *historische Offenheit von Menschenrechten*: Denn Unrechtserfahrungen wandeln sich, und manche Zwischenlösungen, die auf dem ‚Weg der Gerechtigkeit‘ gefunden wurden, schaffen sogar neues Unrecht ..., das durch denselben Menschenrechtsdiskurs wieder aufgebrochen werden muß. ... [Auf solche Unrechtserlebnisse] also Antworten zu finden auf der politisch-pragmatischen Ebene, in Form von [durchsetzbaren] (Menschen-)Rechtsstandards – das wäre ein vernünftiger Ansatz. ...

[Was vor diesem Hintergrund nun *therapeutische Möglichkeiten* betrifft,] möchte ich zunächst klarstellen, daß ich selbst kein Fachmann in dieser Frage bin. Aber die zuvor erwähnten Momente der *Selbstartikulation* bzw. *des advokatorischen ‚Stimme-Gebens‘* haben viele Seiten, und darunter sicherlich auch einen therapeutischen Aspekt. Es kann vielleicht auch ein Schrei sein, um dem erlittenen Unrecht erst einmal Luft zu verschaffen und auf diese Weise in der therapeutischen Kommunikation mehr Verständnis zu finden. Schon das, glaube ich, könnte für die Therapie schon ein sehr wichtiges Arbeitsfeld sein!¹

Dieses weite therapeutische Arbeitsfeld konzeptuell zu erschließen – darum geht es in der folgenden Untersuchung. Der philosophische Ansatz von H. BIELEFELDT ist hierfür besonders aufschlußreich, weil er, dem Titel der Studie gemäß – „das Unrechtserleben bei politisch Traumatisierten“ –, einen „negativen“ Zugang zur Menschenrechtsidee vorschlägt, nämlich diese nicht positiv von vorgängigen („basic needs“) oder auch diskursiv ermittelten Rechtsvorstellungen herzuleiten, sondern von der *Evidenz massiver Unrechtserlebnisse*, wie sie politisch Traumatisierte zweifellos erlitten haben und verschiedentlich auch in der Therapie zum Ausdruck bringen.²

¹ BIELEFELDT (2002)

² Z.B. EGGER (2002, s. hier S. 153 ff)

Diese *negative Betrachtungsfigur* mit besonderer Betonung der spezifischen Qualität von *Un-gerechtigkeit*, *Un-recht* und *Un-rechtserleben* ist uns auch schon bei J. N. SHKLAR begegnet,¹ die ebenfalls hervorhebt, daß das positive Recht als Antwort auf solche Unrechtsevidenzen an eben diese rückgebunden sein müsse, wenn es gesellschaftlich akzeptierte Wirkung zeigen will. Der Interviewpartner wendet diesen Gedanken speziell auf die Menschenrechte an und sagt, *eigenes bzw. advokatorisches Unrechtserleben sei geradezu das Herz, der Grundimpuls der ganzen Menschenrechtsbewegung*, bestimme deren ureigenes Pathos und habe diese historisch von Anfang an und zugleich zukunfts offen angetrieben, wobei es zentral darum ginge, den Unrechtsschreien der verletzten Opfer eine Stimme zu verleihen. Ausgehend von diesem Grundansatz *ex negatione* läßt sich seine Menschenrechtsphilosophie wie folgt zusammenfassen:

Die Menschenrechte werden von H. BIELEFELDT als „*weltweites, politisch-rechtliches Freiheitsethos*“ und als Basis für einen neuen Gesellschaftsvertrag entfaltet, mit dem die irreversibel pluralistisch gewordene moderne Gesellschaft innerlich zusammengehalten und politische Herrschaft normativ eingebunden werden soll. In der Tradition KANTS stehend, ist das moderne Recht für ihn wesentlich *Freiheitsrecht*, insofern seine Aufgabe darin bestehe, die freie, pluralistische Begegnung von Menschen in *Würde* und als mündige und sittliche *Verantwortungssubjekte* zu regeln und unter Schutz zu stellen. Insofern artikuliere sich in den Menschenrechten ein originär *ethischer Anspruch*, und sie gehörten mit der *rechtsstaatlichen Verfassungsdemokratie* normativ zusammen. Die Menschenrechte stellten ein *aus strukturellen Unrechtserfahrungen hervorgegangenes ethisch-rechtliches Leitkonzept* dar, welches den Imperativ beinhalte, in der nationalen und internationalen Gesetzgebung positiviert und politisch durchgesetzt zu werden. Als solche seien sie ein „kritischer Stachel im Fleisch der (Rechts-)Kulturen“, auch der westlichen, in welcher sie zuerst formuliert wurden. Da die Entstehung und Durchsetzung der Menschenrechtsidee sich als *komplizierte Lerngeschichte* erwiesen habe, sei sie auch für künftige Entwicklungen offenzuhalten, wobei dem *interkulturellen Diskurs* eine besondere Rolle zukomme.²

Es finden sich in dieser Konzeption eine Fülle von Anregungen für die „therapeutische“ Praxis, die im folgenden noch aufgegriffen und teilweise vertieft werden. Hier soll zunächst nur dem expliziten Hinweis des Interviewpartners nachgegangen werden, daß die Momente der *Selbstartikulation* und des *Stimme-Gebens* therapeutisch besonders relevant sein könnten. Dabei schließen wir an die schon auf die Therapie übertragene Begrifflichkeit von H. ARENDT an,³ was sich auch insofern anbietet, als der Interviewpartner selbst auf deren Relevanz für diesen Bereich hingewiesen hat.⁴ Der *therapeutische Raum* wurde hierbei als *Zwischenraum* zwischen privater und politisch-öffentlicher Sphäre gekennzeichnet. Mit den stimm-metaphorischen Ausführungen von H. BIELEFELDT kann dieser nun weiter als ein *Resonanzraum* aufgefaßt werden, in dem die zunächst im privaten Raum kreisenden Unrechtserlebnisse über das Medium/Membran des *therapeutischen „Inter-homines-esse“* (ARENDT)⁵ Widerhall und Verstärkung finden. Es ist, als ob mit dem genannten Unrechtsschrei die Tür eines für das Erlittene zu kleinen, zu engen, zu verschlossenen Privatraums in den

¹ S. S. 103 ff

² Nach BIELEFELDT (1999). S. auch umfassend Endnote^a.

³ S. S. 127 ff

⁴ Ebd.

⁵ S. hier S. 130

größeren, umfassenderen, aber dennoch schützend-geschlossenen Therapieraum aufgestoßen würde, worin dieser Schrei „sich Luft und Raum verschaffen“, sich artikulieren und ausbreiten kann. Er würde dann aber – und das ist das entscheidende Merkmal – nicht einsam verhallen, sondern von einem anteilnehmenden, zwischenmenschlich inter-essierten Gegenüber gehört, professional aufgenommen und „zurückgehallt“ werden. Dies wäre dann auch das „therapeutische“ Pendant zum oben herausgestellten *Antwort-Geben auf die Unrechtserlebnisse*, als historisch wirksamer Grundimpuls nicht nur für die Menschenrechtsbewegung, sondern auch für eine menschenrechtsorientierte „Therapie“. Wie könnte diese Antwort lauten? Zunächst: *Ja!, es ist Unrecht, was Dir geschehen ist* – im Sinne einer **normativen Weltbestätigung**, wie etwa ARENDT schreibt: „Menschlich und politisch gesprochen, sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht, ermangelt ... des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort entsteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart der Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.“¹ In diesem Fall wäre dies die wohlwollend-bestätigende Perspektive des Therapeuten. Sodann: *Nein!, dieses Unrecht sollte nicht bestehen bleiben, es ist zu verändern, im Rahmen unserer Möglichkeiten und unserer therapeutisch-kommunikativen Macht* (vgl. ARENDT: „Macht kommt von möglich“²), welche der Philosophin zufolge stets eine *wert- und letztlich auch rechtsetzende* ist und somit zu einer *Quelle normativer Motivation* werden kann, die der Negation des zu Unrecht Bestehenden und Erlittenen entspringt. (Auf das hierbei vorhandene Risiko einer „biosodischen“, „lebensweglichen“³ Vereinnahmung durch die Menschenrechtsidee wurde schon hingewiesen.)⁴ Ähnlich schreibt M. BUCHHOLZ: „Nicht der ‚Schrei an sich‘ ist schon befreiend. Vielmehr: Was bedeutet der Schrei in meinen Lebenszusammenhängen? Therapeutisch ist erst der doppelte Schritt: die Kraft des Schreis wieder zu entdecken, wieder die machtgesetzte Enteignung rückgängig machen zu können, und dann aber auch: daran arbeiten, verstehend begreifen, kritisch ‚wahr‘-nehmen, welches die ordnende Alltäglichkeit ist, die den Schrei einzwängt nur in die Symbolik von Unterdrückung und Macht.“⁵ Dabei ist es nicht nur ein vom Interviewpartner so ausgewiesenes Ideal der Menschenrechtsbewegung, wenn die Betroffenen diese *Artikulation möglichst selbst* vornehmen können, sondern es ist auch ein Ideal des mit jener ermächtigenden Wert- und Rechtsetzung angesprochenen **Normativen Empowerments**, im Sinne einer „Hilfe zur Selbsthilfe“. Der „therapeutische“ Resonanzraum gleiche dann einem Lautsprecher, der diese Unrechtsartikulation, in individueller oder auch anonymisiert-verallgemeinerter Form, in den öffentlichen Raum ausstrahlte, wo sie *idealerweise* auch politisch-rechtliches Gehör finden würde. Dieser Zusammenhang wurde schon mit einer Falldarstellung von I. EGGER illustriert,⁶ in der eine schwerst gefolterte iranische Klientin ihr massives Unrechtserleben vor dem Hintergrund ih-

¹ ARENDT (1981, S. 192 f)

² GRUNENBERG (1995, s. hier S. 129)

³ PETZOLD (1999b, k. S.ang.): „In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich einmal klar zu machen, was denn eine ‚Lebensgeschichte‘ ist. Wir haben dabei zwei Komponenten: einmal die sog. ‚Biosodie‘ (‚òdos‘, griech. Weg) als der lebendig vollzogene Lebensweg, und zum anderen die ‚Biographie‘, die im Gedächtnis aufgezeichnete, in ihm eingegrabene und niedergeschriebene (griech. ‚graphein‘) Lebensgeschichte ...“

⁴ S. S. 133

⁵ BUCHHOLZ (1983, S. 8)

⁶ S. S. 153 ff

res langjährigen menschenrechtlichen Engagements in der Therapie geltend machte. In enger Kooperation mit der kollegialen Rechtsberaterin gelang es schließlich, ihr wieder einen Asylstatus in Österreich zu verschaffen, den sie schon einmal innegehabt hatte, der ihr durch fragwürdige asylbehördliche Maßnahmen aber zwischenzeitlich wieder aberkannt worden war. Unter therapeutischer Begleitung begann sie dann, ihre Verfolgungserfahrung im Heimat- wie im Fluchtland niederzuschreiben, mit dem ausdrücklichen Wunsch, daß dies von der Therapeutin veröffentlicht wird.

Ist der Klient nicht in der Lage, sich selbst hinreichend zu artikulieren, wäre es in Ableitung der Argumentation von H. BIELEFELDT für eine menschenrechtsorientierte „Therapie“ angezeigt, ihm *stellvertretend* eine Stimme zu leihen, also eine „**therapie**“-*advokatorische Funktion* zu erfüllen, wie sie schon in Anlehnung an J. HABERMAS rekonstruiert wurde¹ und auch ein Prinzip von Normativem Empowerment darstellt². Um in der stimmlichen Metaphorik zu bleiben, wäre der „therapeutische“ Resonanzraum dann auch ein *Raum des Ad-vocare* im wörtlichen Sinne, d.h. des durch den Unrechtsschrei *Herbei-rufens* eines gesellschaftlich autorisierten *Fürsprechers* und *Bei-stimmers*. Anhand des dramatischen Falls des DAVUT KARAYILAN wurde schon gezeigt,³ wie solches Fürsprechen innerhalb und außerhalb des therapeutischen Raums dazu beitragen kann, den Klienten wieder in seine Macht und in sein Recht zu setzen („Ermächtigung“ und „Errechtigung“)⁴ und auf seine „Unrechtsfrage“ eine *Rechtsantwort* zu geben, wodurch sich sein Unrechtserleben günstigenfalls in ein – in diesem Fall unter Lebensgefahr erlangtes – „*Rechtserleben*“ verwandeln kann.

Wichtig ist zu erwähnen, daß es sich bei den genannten Fällen freilich um „glückliche“ Ausnahmen handelt (sofern diese Beschreibung bei derartigen Verfolgungsschicksalen passend ist), denn es sind die allerwenigsten Menschenrechtsverletzten, die solchen therapeutischen Schutz und damit verbundene solidarische Fürsprache genießen, während die weitaus meisten sang-, klang- und rechtlos ihrem politisch determinierten Schicksal überlassen bleiben. Auch darf die Rede von einer „menschenrechtsorientierten Therapie“ nicht darüber hinwegtäuschen – im Abschnitt über H. ARENDT wurde schon darauf hingewiesen⁵ –, daß es in der Heil- oder Förderungsbehandlung nicht in erster Linie um ein politisches Menschenrechtsprojekt, sondern vielmehr um das je individuelle und persönliche *Lebensprojekt* der Klientin geht. Diese Projekte *können* sich bis zu einem gewissen Grad überschneiden – etwa im Fall der iranischen Klientin von I. EGGER –, *müssen* dies aber nicht, und in letzterem Fall wäre dann aus therapiefunktionalen Gründen der *Biosodie*, d.h. dem gewählten Lebensweg, der Vorrang vor menschenrechtsutopischen Erwägungen zu geben. Die Menschenrechtsidee kann aufgrund der von H. BIELEFELDT so betonten Unrechtsevidenzen somit als tragender „Resonanzboden“ für eine menschenrechtsorientierte Therapie mit politisch Verfolgten und Traumatisierten betrachtet werden – sie darf diese aus prinzipiell ideologiekritischen Gesichtspunkten heraus aber nicht derart infiltrieren, daß die persönliche Lebenswahl des Klienten, sei sie aus privilegiert-therapeutischer Sicht noch so „gewöhnlich“ oder auch „außergewöhnlich“, einer letzten Endes doch abstrakten Politvision unterstellt wird (vgl. *Optionalität* und

¹ S. S. 133 ff

² S. S. 95

³ S. S. 131

⁴ S. S. 92 ff

⁵ S. S. 133

Respekt vor Eigen-Sinnigkeit als Empowerment-Prinzipien)¹. In ARENDTs Sprache hieße das, der *Pluralität* des Klientenerlebens differentiell Rechnung zu tragen – ein auch im KANTisch fundierten Menschenrechtsansatz von H. BIELEFELDT zentraler Topos, wobei dieser Ansatz sich zugleich als ein dezidiert *universalistischer* versteht. Wie läßt sich dieser postulierte Universalismus der Menschenrechte begründen?

Die Menschenrechte als universales Freiheitsethos der Moderne. Menschenrechtsorientierte „Therapie“ als Freiheitsraum

„[Die Menschenrechte als] ‚*Freiheitsethos der Moderne*‘, das heißt zunächst einmal: Es geht beim Thema Freiheit um mehr als nur Entfaltungschancen. ... Sondern es geht um die *fundamentale Anerkennung des Menschen als ethisches Subjekt*, das für die grundlegenden Entscheidungen seines Lebens selbst Verantwortung trägt und darin respektiert werden will oder auch sich selber respektieren muß. Letzteres ist bekanntlich keineswegs selbstverständlich; denn es gibt ja gelegentlich auch die Sehnsucht des Menschen danach, seine Freiheit loszuwerden. ...

Dagegen lautet der klassische KANTische Ansatz: Pflicht statt Neigung. Diese Pflicht schließt auch die Verantwortung für die eigene Freiheit ein. *Die Würde des Menschen und seine prinzipielle Verantwortungssubjektivität ist unveräußerlich, und das heißt: unantastbar und zugleich unaufgebbar*. Natürlich erfahren wir diese Verantwortungssubjektivität nur in einer gebrochenen Form. Wir sind sozusagen stets noch auf dem Weg zur vollen Mündigkeit, sind keine tatsächlich im vollen Sinne autonomen Subjekte unserer eigenen Lebensführung, sondern bewegen uns in einem Spannungsfeld zwischen Bevormundungen und Eigenständigkeit. Aber es muß möglich sein, daß Menschen die *Grundentscheidungen* ihrer Lebensgestaltung in *Selbstverantwortung bzw. Mitverantwortung* treffen. Das ist ein zentraler Bestandteil unseres Verständnisses von Menschenwürde, der in der Negation natürlich besonders evident wird. Zum Beispiel ist es ein Skandal, wenn Menschen zwangsverheiratet werden, oder wenn andere fundamentale Lebensentscheidungen von anderen Menschen aufdiktiert werden. Natürlich kann das Ziel nicht eine absolute Freiheit sein, sondern es geht darum, daß Menschen bei allen Gebrochenheiten, in denen sie sich vorfinden, dennoch als Freiheitssubjekte geachtet werden. ... *Und wenn jemand anderes über uns befindet oder die von Menschen zu verantwortenden Verhältnisse faktisch so sind, daß sie besser, freiheitlicher gestaltet werden könnten – dann handelt es sich um Unrecht*. ... Das ist kein akademisches Konstrukt, sondern in verdichteter Form das, was in den resultierenden Unrechtserfahrungen, in der Negation, dann ganz elementar erlebt wird. Folter ist dafür ein ganz drastisches Fall, weil die Folter darauf abzielt, den Willen eines Menschen zu brechen und ihn gleichsam zum Ding zu machen.“²

Unrecht sei im wesentlichen verdinglichende Freiheitseinschränkung, wobei Freiheit namentlich als fundamentale gegenseitige Anerkennung des Menschen als ethisches Subjekt, als Verantwortungs- und Mitverantwortungssubjekt aufgefaßt wird, worin letztlich seine Menschenwürde

¹ S. S. 80

² BIELEFELDT (2002)

bestehe – auf diesen knappen Nenner lassen sich die Ausführungen von H. BIELEFELDT bringen.¹ Der oben erläuterte „negative“ Zugang zu den Menschenrechten über strukturelle Unrechtserfahrungen wendet sich somit zu einem **positiven Zugang**, und zwar wenn die solchermaßen KANTisch verstandene Freiheit emphatisch als „Ethos der Moderne“ bejaht wird und sich im zentralen Begriff der **Menschenwürde** verdichtet. Der positive Gegenbegriff zu Unrecht und dessen Erleben wäre dann das **moderne Freiheitsrecht** und dessen Erleben, d.h. das Erleben einer geregelten und geschützten pluralistischen Begegnung von Menschen als (Mit)Verantwortungssubjekte in Würde.² *Freiheitliche Pluralität* ist damit angesprochen, auch *kulturelle*, womit sich erneut die höchst kontrovers debattierte Frage stellt,³ wie diese sich mit der behaupteten **universalen Geltung der Menschenrechte** in Übereinstimmung bringen läßt? Die diesbezügliche Argumentation des Interviewpartners läßt sich folgendermaßen bündeln: Die Würde des Menschen vollzieht sich zwar immer schon in je spezifischen kulturellen Zusammenhängen, ist durch diese aber – nicht faktisch, sondern transzendental-normativ⁴ gesehen – niemals hintergebar oder veräußerlichbar; sprich: Der gefolterte Mensch stellt in sich evidentermaßen schreiendes Unrecht dar – auch dann, wenn dieser Unrechtsschrei zum Schweigen gebracht worden ist –, gleichgültig durch welche kulturellen Normtraditionen das auch immer gedeckt und legitimiert sein mag. Darin, in dieser **unhintergebaren Unrechtsevidenz**, besteht dem Interviewpartner zufolge *ex negatione* der universale Kernanspruch der Menschenrechte, zu dessen positiver Formulierung als „Menschenwürde“ als einer der ersten zwar KANT innerhalb der „westlichen Denkkultur“ vorgestoßen sei, diese damit aber zugleich universal überschritten habe – man denke etwa an seine überaus aktuelle Vision eines „Weltbürgertums“⁵ – insofern die Menschenrechte freilich auch auf die „eigene“, die westliche Kultur als „kritischer Stachel im Fleisch“ anzuwenden seien.

Was bedeuten diese Zusammenhänge nun für den oben entworfenen „therapeutischen Resonanzraum“? Die Menschenwürde von politisch Verfolgten ist – nicht transzendental-normativ, aber faktisch gesehen – massiv angetastet, ihre Verantwortungssubjektivität durch Unrecht und Unfreiheit stark beschnitten und beeinträchtigt worden. Als Reaktion darauf hieße das für eine **menschenrechtsorientierte „Therapie“**, **einen unrechts-resonierenden Freiheitsraum anzubieten, in dem die oben geforderte fundamentale Anerkennung des Menschen als ethisches Subjekt sich in professional zwischenmenschlichem Inter-esse⁶ vollziehen kann. Das heißt der Therapeut**

¹ Vgl. KANT (1968, S. 237): „Das angeborene Recht ist nur ein einziges. *Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötigender Willkür)*, sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“

² Vgl. dazu auch BIELEFELDT (2004)

³ S. S. 114 ff

⁴ Gemeint ist damit folgendes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, heißt es im Grundgesetz. Empirisch-faktisch gesehen, wird sie gleichwohl offenkundig sehr häufig angetastet. Versteht man den Satz hingegen *normativ*, *soll* die Menschenwürde nicht angetastet werden. Darüber hinaus scheint es eine Ebene zu geben, auf der die Würde des Menschen auch dann nicht angetastet wird, wenn sie *faktisch*, etwa durch Sklaverei, in ganz erheblichem Maße angetastet wird, weil sie aufgrund einer apriorischen Ermöglichungsbedingung *prinzipiell nicht antastbar ist*. Mit anderen Worten: Auch der versklavte Mensch behält auf dieser Ebene *kontrafaktisch* seine Menschenwürde. Weil diese Ebene somit jeder Faktizität vorausgeht und diese überschreitet, soll sie *transzendental*, weil sie zugleich ein Sollensgebot beinhaltet, soll sie *transzendental-normativ* genannt werden. Vgl. dazu auch REEMTSMA (2001c).

⁵ KANT (1995): „Zum ewigen Frieden“. S. hier S. 106.

⁶ Vgl. ARENDT (s. hier S. 130)

*hätte durch sein mitverantwortlich-anerkanntes Beziehungsangebot Sorge dafür zu tragen, daß die (Mit)Verantwortungssubjektivität der Klientin zur möglichst freien Entfaltung kommt, indem grundlegende Lebensentscheidungen in reflektierter Selbstverantwortung getroffen werden, wodurch die – faktisch – beschädigte Menschenwürde sich idealerweise wiederherstellen könnte.*¹ In diese Richtung äußern sich auch einige therapeutische Interviewpartner, etwa L. MONTADA: „Im Prinzip müßte man den Klienten die Wahl lassen, was sie denn machen wollen: Wollen sie mit jemandem die rechtspolitische Situation aufarbeiten, wollen sie sich für diejenigen einsetzen, die noch kämpfen, wollen sie etwas zur Aufklärung der Gesellschaft beitragen oder wollen sie sich im engeren Sinne therapieren lassen? Wobei das keine ausschließende, sondern einschließende Oder sind.“² Zur Exemplifizierung sei auch hier wieder auf die Falldarstellung von I. EGGER zurückgegriffen,³ bei der etwa die grundlegende Lebensentscheidung der Klientin, rechtlich gegen das österreichische Bundesasylamt vorzugehen, therapeutisch begleitet und unterstützt wurde, buchstäblich auch im Sinne des oben erwähnten „Raum des Advocare“, nämlich durch das Herbeirufen und kooperative Fürsprechen der Rechtsberaterin.

Der Hinweis, daß der Mensch nicht völlig souveränes Subjekt seiner Lebensführung sei und bestenfalls über gebrochene Freiheitschancen verfüge, erfolgte auf Einwände des Interviewers, die KANTISCHE Rede von der Verantwortungssubjektivität sei möglicherweise eine *zu einseitig aufklärerisch-subjektzentrierte* angesichts der vielfältigen Zwänge, Nöte, Mächte, Druckverhältnisse, denen das Subjekt sich – bewußt oder unbewußt – stets ausgesetzt sieht, weshalb solches Subjektverständnis vielleicht mittels „postmoderner“ Ansätze dekonstruiert werden müßte. Gerade im psychotherapeutischen Raum erscheint solche Dekonstruktion⁴ unbedingt erforderlich,⁵ geht es darin doch um eine lebensförderliche Veränderung der Psyche *im weitesten Sinne und in ihren jeweiligen Umweltbezügen*,⁶ weshalb sich psychische Strukturen kaum als „kristalliner Subjektkern“ vorstellen lassen, an welchen man, mit KANT, wie an ein „inneres moralisches Gesetz“⁷ appellieren könnte. Vielmehr erscheint es heute adä-

¹ Vgl. Normatives Empowerment, s. S. 95 f.

² MONTADA (2002). Zur Person s. S. 43.

³ S. S. 153 ff

⁴ CULLER (1988)

⁵ NEUENSCHWANDER (2003)

⁶ KRIZ (1991, S. 301): „Das Bemühen um ein Verständnis von Psychopathologie und Psychotherapie ist gleichbedeutend mit der *Suche nach den zentralen Komponenten von Prozessen, welche als ‚Zustand‘ und ‚Veränderung‘ von ‚Befindlichkeit‘ und ‚Verhalten‘ eines Menschen bezeichnet werden (jeweils im weitesten Sinne)*. Es ist wohl unmittelbar einleuchtend, daß diese Fragestellung rasch zu einem komplexen Netzwerk aus Wechselwirkungen führt, wobei Faktoren auf unterschiedlichen Betrachtungsebenen eine Rolle spielen – u. a. ererbte Grundstrukturen, biochemische und neuronale Prozesse, muskuläre und allgemeine körperliche Konstitution, Erfahrungen und die Möglichkeiten ihrer Speicherung, familiäre Interaktionsstile, Selbstindoktrination, Rollenerwartungen, ökonomische Situationen und gesellschaftliche Werte- und Normensysteme.“

Dazu kritisch PETZOLD (2003, K. S.ang.): „Basale Fragenstellungen der praktischen Therapie und der Therapietheorie sind unter grundrechtlichen Perspektiven von TherapeutInnen nie angedacht worden: etwa der **Anspruch der Psychoanalyse, die Persönlichkeit von Patienten, ihre ‚Persönlichkeitsstrukturen‘ zu verändern** (ungeachtet der tunlichen Bezweifelbarkeit dieses Anspruches aus der Sicht moderner psychobiologischer und neurowissenschaftlicher Forschung). Ein solcher Anspruch, der bis in die leistungsrechtlichen Regulierungen Eingang gefunden hat, ist **grundrechtlich als äußerst problematisch zu sehen** und wohl kaum zu halten, denn der Schutz der Persönlichkeit ist ein hohes Gut.“ (Hervorh. i. Orig.)

⁷ KANT (1995, S. 161 f): „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der

quater, Verantwortungssubjektivität als ein veränderliches, wechselhaftes, nach DERRIDA „différencierendes“¹ – aber gleichwohl nicht ethisch beliebiges – „*moralisches Subjektgewebe*“ zu betrachten, welches mit verschiedenen Kontexträumen, etwa auch der Therapie, in komplexer Wechselwirkung steht. Der Interviewpartner macht Zugeständnisse an solche Dezentrierungsversuche:

„Dekonstruktionen können gewiß sinnvoll sein, um fixierte Menschenbilder aufzubrechen. Wenn das aber einherginge mit einer Leugnung der Verantwortungssubjektivität des Menschen – die übrigens kein ‚Bild‘ und auch kein empirisches Faktum, sondern eine unverzichtbare Möglichkeit des Menschseins ist – dann wäre da für mein Verständnis eine Grenze überschritten. ... KANT spricht übrigens einmal von ‚Mit-Gesetzgeber‘ – das ist vielleicht besser [als ‚Selbstgesetzgeber‘], ... denn solche Mitgesetzgebung vollzieht sich ja auf dem Wege der kritischen Prüfung von Maximen, und über diese finden dann sozusagen alle denkbaren Formen von Sozialität und Kontextualität Eingang in die menschliche Vorfindlichkeit. Das subjektive Moment dabei ist, daß diese Vorfindlichkeit den Menschen eben nicht nur passiv in Beschlag nimmt, sondern eine *aktive Stellungnahme* gefordert wird, mittels eines Kriteriums, das nach KANT apriorisch vorhanden ist. ... Man könnte aber, davon bin ich überzeugt, die Würde des Menschen auch ohne ein spezifisches Menschenbild und vielleicht auch ohne die KANTische Subjektsprache formulieren – ... solange man daran festhält, dass Menschen *‚Knotenpunkte von Verantwortung‘* sind und als solche Respekt verdienen.“

Letztere Formulierung entspricht denn ungefähr dem, was oben als „moralisches Subjektgewebe“ bezeichnet wurde. Gemäß dem Thema „Unrechtserleben“ fragt sich dann, wie so verstandene Moralität mit (Un)Recht und (Un)Gerechtigkeit in Beziehung gesetzt werden kann:

Moralität, Recht und Gerechtigkeit

„*Moralität heißt zunächst: Verantwortungssubjektivität des Menschen.* Der Mensch ist Subjekt von Gewissen, Träger von Verantwortung, die er nicht selber durchführt, sondern auch auffindet, also ausbuchstabieren muß. Das meint ja Autonomie. Und wenn man das ernst nimmt, dann ist damit eine Grenze möglicher Verrechtlichung markiert. Das finde ich klar ausgedrückt in Artikel (1) des Grundgesetzes: ‚Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.‘ In dieser Formulierung kann man eine Doppelstruktur identifizieren. ‚Achten‘ heißt: Es gibt eine unüberschreitbare Grenze. *Die Menschenwürde als solche ist nicht zu verrechtlichen,*

bestirnte Himmel über mir und *das moralische Gesetz in mir.* Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“

¹ NEUENSCHWANDER (2003, S. 72): „[M]an beginnt zu verstehen, dass man als Mensch nicht wie eine Monade im Leibnizschen Sinne sich selbst sein kann, weil es kein eigentliches oder wahres Sein des Menschen, kein psychologisch oder philosophisch verstandenes ‚core self‘ gibt, das man zur Entfaltung bringen könnte oder müsste, sondern dass man in seinem leiblichen Sein je schon im ‚Spiel der *différance*‘ steht, in welchem man zugleich als aktives Subjekt wie als passives Objekt teilnimmt.“

weil sie sich als Letztdimension menschlicher Existenz und Selbstverantwortung dem Zugriff von außen entzieht. Wenn die Menschenwürde unantastbar ist, dann ist sie auch nicht unmittelbar verrechtlichungsfähig, weil Recht immer heißt, greifbare, [d.h. tastbare] Strukturen zu schaffen. ... Aber es bleibt ja nicht dabei, die Würde des Menschen als Grenze nur zu achten, sondern sie auch zu *schützen*. Das kann aber nur indirekt geschehen. Denn wenn jene Grenze nicht aufgelöst werden darf, dann kann das Recht diesen Schutz nur leisten, indem es Strukturen schafft, die der Würde des Menschen *gemäß* sind, und zwar dadurch, daß die Verantwortungssubjektivität des Menschen in Gestalt von zurechenbaren und organisierbaren *Freiheitsrechten* zur Darstellung kommt, die jedem Menschen gleichermaßen zustehen. Es geht um ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘, und dies in kommunikativer Anerkennung und partizipativer wechselseitiger Offenheit, in der Summe also um: **‚Freiheit, Gleichheit und Solidarität‘**. Das ist für mich die Grundformel, mit der die Würde des Menschen zur Geltung gebracht, anerkannt und geschützt wird. ... **Gerechtigkeit** ist dann der Anspruch, die richtige Proportion zwischen diesen Größen zu finden und politisch-rechtliche Konsequenzen daraus zu ziehen.“¹

Will man diese Ausführungen mit Anschluß an die obige, an ARENDT angelehnte Topologie rekonstruieren, wäre *Moralität* eher einem privaten, „inneren Selbstraum“ zuzuordnen, das *Recht* hingegen eher dem äußeren, öffentlichen Raum – bei aller diskussionswürdigen Schwierigkeit solcher raum-metaphorischen Zuordnungen. Der äußere Rechtszwang, so meint der Interviewpartner, kann und darf dann nicht in die moralisch-innere Verantwortungssubjektivität und *Mit-Verantwortungssubjektivität* (insofern hat auch das mitmenschliche Miteinander so etwas wie ein „Inneres“) eingreifen, sondern hat dieser von außen eine *Regelstruktur* zu geben, hat dabei auf die Innengrenze zu *achten* und die Menschenwürde nach Maßgabe der Demokratieformel „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ zu *schützen*, wobei deren Größen *in gerechter Weise* zu gewichten sind. (Der Verfassungsrechtler W. HASSEMER spricht übrigens sinnähnlich von einer „äußeren Umhegung intimer Lebensbereiche durch das Recht“, worauf noch näher eingegangen wird².) Nun wurde die „Therapie“ mit politisch Traumatisierten oben als ein *Zwischenraum* zwischen Privat-Innerem und Öffentlich-Äußerem gekennzeichnet, man könnte auch sagen: als ein *Vermittlungsraum* zwischen diesen Räumen (vgl. Mehrebenen-Verknüpfung bei Normativem Empowerment)³. Dies wird beispielsweise sinnfällig, wenn ein Klient in der „Therapie“ die *moralische Gewissensentscheidung* trifft, als Opferzeuge vor dem Internationalen Strafgerichtshof für Ex-Jugoslawien in Den Haag auszusagen, „um für die vielen Ermordeten zu sprechen“, diese Entscheidung in ihrer lebensgeschichtlichen Bedeutung aber mit dem *äußeren Rechtsformalismus* des Tribunals, welcher den unaufgeklärten Erwartungen des Klienten unter Umständen diametral entgegenläuft und auch mit erheblichen Risiken verbunden ist, durch entsprechende Aufklärung *vermittelt* werden muß.⁴

¹ BIELEFELDT (2002)

² S. Kap. 16

³ S. S. 80

⁴ S. dazu Kap. 18

Um diese Vermittlung leisten zu können, müßte die „Therapie“ als *Zwischenraum* aber ein zum Recht in dieser speziellen Hinsicht analoger *Achtungs- und Schutzraum* sein, welcher der Menschenwürde der Verfolgten ebenfalls *gemäß* ist. Denn wenn die Menschenwürde / Verantwortungssubjektivität sich nach H. BIELEFELDT nicht unmittelbar verrechtlichen läßt, weil sie sich als Letztdimension menschlicher Existenz jedem Zugriff von außen entzieht, dann läßt sie sich auch nicht „therapieren“ – jedenfalls nicht auf der unantastbar transzendental-normativen Ebene –, weil es sich auch bei therapeutischen Interventionen stets um eine Art Zugriff auf das Klientensubjekt handelt, egal wie „inter-subjektiv“ dieser Sachverhalt auch immer verbrämt sein mag¹ – ein Grund mehr, warum wir das Wort „Therapie“ mit Blick auf das Unrechtserlebens bei Menschenrechtsverletzten immer wieder in Anführungszeichen setzen. *Vielmehr ginge es darum, die Menschenwürde sich möglichst frei entfalten zu lassen, und zwar durch das oben genannte „therapeutisch“ begleitete, empathisch „umhegte“ Treffen von grundlegenden Lebensentscheidungen in reflektierter Selbstverantwortung und Moralität.* Analog zur Argumentation des Interviewpartners würde dann *auch der „therapeutische“ Raum seine innere Struktur durch die Formel „Freiheit, Gleichheit, Solidarität“* bei „kommunikativer Anerkennung und wechselseitiger Offenheit“ erhalten (vgl. demokratische Partizipation als Empowerment-Prinzip).² Es handelte sich also um eine wesenhaft *freiheitliche* Begegnung von Klientin und Therapeutin als existenzial selbst- und mitverantwortlichen Mitmenschen, deren *transzendental-gleichartige Menschenwürde* ein grob hierarchisches Kommunikationsverhältnis ausschlosse. Vielmehr riefte das *Solidaritätsgebot* dazu auf, *Respekt* vor dem Verfolgungsschicksal der Klientin an den Tag zu legen und sich in den *Dienst* von deren Genesung zu stellen³ – und all diese Größen proportioniert nach Maßgabe der Gerechtigkeit (vgl. auch „Just Therapy“⁴).

All dies klingt menschenrechtlich-politisch überaus korrekt, fast ist man versucht zu sagen: zu korrekt, so daß ein polemisch-ernüchternder Einschub an dieser Stelle erlaubt sei: Sollte Therapie demnach, wie in einer Psychotherapie-Mailingliste ironisch angefragt wurde, als „fünfte Gewalt im Staate“, nach Legislative, Judikative, Exekutive (und Medien), betrachtet werden, sozusagen als fünftes Rad am Wagen der Gesellschaft, einer „Therapie-Gesellschaft“? Wohl kaum, dazu ist der therapeutische Zwischenraum dann doch nicht öffentlich genug, seine Funktion ist zu speziell, seine Macht – glücklicherweise⁵ – zu begrenzt. Und doch ist *Therapie per Definition ein problem-privilegierter Raum*,⁶ und wenn die Öffentlichkeit, wie J. HABERMAS schreibt, „ihre Impulse aus der privaten Verarbeitung lebensgeschichtlich resonierender gesellschaftlicher Problemlagen [bezieht]“⁷, dann richtet sich der therapeutische *Vermittlungsauftrag* nicht nur eher passiv „von außen nach innen“, sondern *auch eher aktiv „von innen nach außen“*, ungefähr im Sinne der ARENDT'schen *Vita activa*⁸. Das heißt aus dem zwischenräumlich entprivatisierten Unrechtserleben ent-

¹ Vgl. dazu S. 144 f

² S. S. 81

³ EGGER (2002), in der erwähnten Falldarstellung (s. ausführl. S. 153): „Für mich persönlich war es etwas sehr Besonderes, mit dieser Frau zu arbeiten, und ich habe ihr ganz offen meine *Wertschätzung und Hochachtung* davor, wie sie ihr Leben gestaltet und gemeistert hat, ausgesprochen.“

⁴ PETZOLD (2003, S. 45, s. hier S. 66)

⁵ S. S. 140

⁶ S. S. 143

⁷ HABERMAS (1992, S. 442 f, s. hier ausführl. S. 518)

⁸ S. S. 107

steht notwendigerweise ein *normativer Druck*, der qua Veröffentlichung in der Öffentlichkeit *idealerweise* etwas zugunsten politisch Verfolgter bewegen, gleichsam die Räder des Rechtsstaats in Richtung Menschenrechte in Gang setzen kann, wie oben schon – mit den notwendigen Einschränkungen – erläutert wurde.¹ Zugleich wird damit fraglich, wie rechtstaatliches Recht aus menschenrechtlicher Sicht verfaßt zu sein hätte, um für die „Unrechtsschreie“ der Verfolgten empfindlich zu sein? H. BIELEFELDT hat sich mit dieser Frage näher befaßt, speziell auch im schon erwähnten Spannungsfeld zwischen universaler Geltung der Menschenrechte einerseits und ihrer kulturspezifischen Rezeption andererseits, und hat hierzu ein spezifisches *Säkularitätskonzept* ausgearbeitet:

Säkularität als verfassungs- und terapietheoretisches Postulat

„Wenn ich von *Säkularität des Rechts* spreche, dann ist damit kein epistemologischer Begriff gemeint, sondern ein *verfassungstheoretisches Postulat*. Es verlangt, (1) bestimmte weltanschauliche Grundfragen schon um der fairen Integration pluraler Perspektiven willen in Klammern zu setzen und eine Ebene staatlicher Organisation zu finden, die *bewußt bescheiden* ist. Säkularität verlangt weiter, (2) politisches Handeln zu binden an das Prinzip *bewußter Nicht-Identifikation des Staates* mit einer bestimmten religiösen oder weltanschaulichen (z.B. auch säkular-wissenschaftspositivistischen) Gesamtdeutung der Welt oder des menschlichen Lebens. Säkularität wäre in diesem Sinne also (1) einerseits eine Art *pragmatischer Bescheidung*, (2) andererseits aber auch Ausdruck eines Prinzips, nämlich des *grundsätzlichen Respekts vor den unterschiedlichen Überzeugungen der Menschen*. ... [Hier gibt es oft Mißverständnisse], weil der Begriff so unterschiedlich verwendet wird. ...

Wenn nun, wie oben ausgeführt, der hinter solchen Überzeugungen stehende Impuls letzten Endes vielfach aus *Unrechtserfahrungen* stammt, dann bringen diese gesellschaftlich immer sehr viel zum Klingen, auch in den verschiedenen kulturellen und religiösen, auch nicht-religiösen und anti-religiösen Traditionen, weil keine Tradition vorstellbar ist, die nicht auch von Gerechtigkeitsvorstellungen lebt. Es gibt Religionen, wie den Islam, bei denen das sogar in einem sehr emphatischen Sinne der Fall ist. ... Solche *Unrechtserfahrungen* sind über die säkulare Ebene politisch-rechtlicher Organisation hinaus immer schon *auch in anderen Erfahrungsebenen* zu verstehen. Dabei geht es nicht um eine nachträgliche Vermittlung [des Säkularen mit dem Traditionell-Kulturellen, wie vom Interviewer angeregt]. Vielmehr sind diese Ebenen immer schon vielfältig ineinander verwoben. Sie gleichwohl einigermaßen klar zu differenzieren, stellt daher eine sehr schwierige Kulturleistung dar, die nicht ‚natürlich‘, sondern höchst künstlich ist und immer wieder gegen eine natürliche Tendenz zum Integralismus durchgesetzt werden muß. ...

Säkularität ist nach diesem Verständnis *eine Art ‚Kunstprodukt‘*, könnte man auch sagen. Es gibt auch völlig andere Verständnisse von Säkularität, z.B. säkularistische Gesamtdeutungen der Welt, die einen quasi-religiösen Anspruch geltend machen können. *Im Rahmen der Menschenrechte meint Säkularität hingegen*

¹ S. zu Politik und Medien auch die Kap. 21 und 22

den künstlichen, schwierigen und immer wieder gefährdeten Versuch, gegen alle naheliegenden religiösen oder weltanschaulichen Integralismen eine **prinzipielle Selbstbescheidung zur Leitlinie politisch-rechtlichen Handelns** zu machen, und zwar aus Respekt vor den unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen der Menschen. Gerade im Gespräch mit Muslimen, das ich schon lange führe, ist dieser Säkularitätsbegriff nicht einfach zu vermitteln, weil viele Muslime offenbar dazu neigen, Säkularität sozusagen als antireligiöse Weltanschauung zu interpretieren In dieser Frage Klarheit zu schaffen, ist mir ein ganz wichtiges Anliegen.“¹

So wichtig, daß H. BIELEFELDT inzwischen das Buch „Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit“ vorgelegt hat (s. in Fn² aus dem Resümee). Sein Säkularitätskonzept als ganzes soll hier nicht diskutiert werden, da es sich dabei um eine spezifisch rechtsphilosophisch-soziologische Thematik handelt. Gleichwohl wird es, da explizit menschenrechtlich fundiert, für diese Untersuchung über menschenrechtsorientierte „Therapiemöglichkeiten“ als *verfassungstheoretische Leitlinie* übernommen und findet als solche in die Interpretation anderer Interviews Eingang.³ Hier schon hervorgehoben sei indes der Gedanke, daß Unrechtserfahrungen gesellschaftlich, kulturell und religiös immer sehr viel zum Klingen brächten – also wiederum eine tonale Metaphorik, nach der nicht nur die Therapie, sondern im Grunde *der gesamte sozietäre Raum als Resonanzraum für Unrechtsverlautbarungen* betrachtet wird. Es handelte sich bei diesen demnach nicht nur um eine juridische Angelegenheit, sondern sie prägten qua ihrer normativen Kraft ganze Traditions- und Kulturräume, bis tief in die religiösen Systeme hinein, etwa wenn Gott in den monotheistischen Religionen stets auch als Richter vorgestellt wird. Der Interviewpartner führt hier im besonderen den Islam, genauer: die *Scharia* an, betont in seinem Buch allerdings, „daß die Scharia mehr ist als nur eine religiöse Rechtsordnung. Sie versteht sich als umfassende *Lebensordnung*, die unter anderem *auch* – aber eben nicht nur – aus juridischen Normen besteht.“⁴ Für die „Therapie“ ist dieser Zusammenhang insofern wesentlich, als das *Unrechtserleben politisch Traumatisierter* somit kein rein subjektives wäre, das irgendwie „therapie-juridisch“ bearbeitet werden könnte, sondern vielmehr *in deren ganzer kultureller und weltanschaulicher Herkunft wurzelte*, die daher, zumindest implizit, stets mitzuthematisieren und mitzuproblematisieren wäre.⁵ Auf gesellschaftlicher Ebene sei es dann seinerseits eine schwierige Kulturleis-

¹ BIELEFELDT (2002)

² Ders. (2003, S. 124): „Der säkulare Rechtsstaat steht im Blick auf die aktuellen religionspolitischen Konflikte vor der doppelten Aufgabe, sowohl ‚Neutralität‘ in religiösen und weltanschaulichen Fragen zu wahren als auch eine Garantenfunktion für die Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit zu übernehmen. Während dem Staat eine Kompetenz in Sachen religiöser *Wahrheit* prinzipiell nicht zusteht, hat er gleichwohl die Aufgabe, die *Religionsfreiheit* nach Maßgabe der Gleichberechtigung aktiv zu gewährleisten. Die rechtsstaatliche Säkularität ist (im Unterschied zum weltanschaulichen Säkularismus in all seinen Varianten) gerade durch dieses Spannungsfeld gekennzeichnet: Sie folgt einerseits aus dem *Prinzip ‚respektvoller Nicht-Identifikation‘*, das dem Staat verbietet, mit einer bestimmten Religion (oder eine Gruppe von Religionen) ein privilegiertes Sonderverhältnis auf Kosten der Angehörigen anderer Religionen, einschließlich der Nicht-Religiösen, einzugehen. Und sie geht andererseits mit dem Anspruch einher, daß der staatlichen säkularen Rechtsordnung – gerade aufgrund ihrer Orientierung an der Freiheit – ein *praktischer Geltungsvorrang* gebührt, der im Konkurrenzfall auch gegenüber religionsrechtlichen Normen durchgesetzt werden muß.“

³ S. z.B. S. 390 ff

⁴ BIELEFELDT (2003, S. 98)

⁵ In Kap. 19 wird auf diese *kulturelle Dimension von Unrechtserleben* und seiner Bearbeitung noch

tung, die formale Verfassungssäkularität einerseits und das „Inhaltlich“-Kulturell-Religiöse andererseits entgegen dessen natürlicher Tendenz zum Integralismus sauber zu trennen, meint der Interviewpartner.

Lässt sich aus solchem rechtsphilosophischen Säkularitätsbegriff auch eine Anregung für die „Therapie“ mit politisch Verfolgten gewinnen? Verschiedene interviewte Therapeuten äußern, daß sie sich vor einem menschenrechtlichen Hintergrund gegenüber den religiösen und weltanschaulichen Orientierungen ihrer Klienten *neutral und förderlich-offen* verhielten, so etwa D. F. KOCH, zunächst an das obige Konzept eines *Freiheitsraums* anschließend: „Bei psychisch leidenden oder erkrankten Menschen beobachte ich eine gewisse Einengung ihres Verhaltensrepertoires, ihrer Lebensgestaltungsmöglichkeiten. Mein therapeutisches Ziel ist es dann, dieses Repertoire zu erweitern und dem Klienten Möglichkeiten an die Hand zu geben, eingefahrene Konfliktbewältigungsstrategien zu verändern, sich also Alternativen zu erschließen Was nun den politischen Kampf mancher Klienten anbetrifft, bin ich sehr vorsichtig, diese Thematik wirklich anzugehen, weil ich es mit sehr vielen verschiedenen politischen Richtungen zu tun habe ..., aber auch mit Menschen, ... deren ganze Identität mit Glaube und Religion zusammenhängt Ich bin diesbezüglich sehr tolerant, weil es, glaube ich, nicht meine Sache ist zu bestimmen, welchen Weg der einzelne für sich gehen sollte.“¹ Das heißt die Weltanschauung der Klienten werde, solange sie den Menschenrechten nicht grob widerspreche, grundsätzlich respektiert; gesundheitsförderliche Aspekte (z.B. imaginärer Dialog mit einem unterstützenden Propheten aus dem Koran²) würden, wo angezeigt, als Ressource in die Therapie einbezogen, gesundheitsabträgliche Aspekte (z.B. „Allah will mich mit der Verfolgung bestrafen!“) problematisiert – nicht mit dem Ziel, der Klientin ihren jeweiligen Glauben abzusprechen, sondern, gemäß der Funktion des therapeutischen Raums,³ zu einer funktionaleren, lebensförderlicheren Interpretation desselben zu gelangen. **Die Haltung verschiedener Therapeuten wäre nach diesen Darstellungen mithin ebenfalls eine menschenrechtlich-säkulare im o.g. Sinne professionaler Selbstbescheidung und pluralistischer Offenheit.** Kritisch wären nach solchem Säkularitätsverständnis hingegen zur religiös-politischen Sphäre analoge „therapeutische Leitkulturen“ zu betrachten, deren ähnliche „natürliche Tendenz zum Integralismus“ wir bereits systemtheoretisch rekonstruiert hatten (z.B. Unrechtserleben als „Über-Ich-Introjekt“ in der Psychoanalyse, als „dysfunktionale Kognition“ in der Verhaltenstherapie, als „unfinished business“ in der Gestalttherapie etc.).⁴ Im polit-therapeutischen Bereich wäre solcher Integralismus gegeben, wenn die Verfolgten mit einer entsprechend polit-ideologischen Botschaft bedrängt werden (z.B. „Werde wieder ein gesunder Kämpfer für die gerechte Sache!“). Eine subtilere Form davon bestünde nach obigen Ausführungen in der *Verwechslung eines formalen mit einem inhaltlichen Säkularitätsbegriffs*, etwa wenn angestrebt würde, „archaische Glaubensrelikte“ durch ein „westli-

näher eingegangen.

¹ KOCH (2001). Zur Person s. S. 136.

² BITTENBINDER (2001). Zur Person s. S. 132.

³ S. S. 140

⁴ S. S. 144 f. Ein Beispiel für einen zwar explizit christlich orientierten, gleichwohl angemessen und reflektiert wirkenden Zugang ist der Aufsatz von MONTERO & PREUSSLER (2002): „Psychology and Social Justice: Working Towards a *Christian Justice-based Model of Integration*“. „... Christian mental health professionals have the social and biblical responsibility to respond to undeserved populations in a more comprehensive way.“ (Ebd., S. 307)

ches, rational und menschenrechtlich aufgeklärtes Weltbild“ zu ersetzen.

Der von H. BIELEFELDT entwickelte Säkularitätsbegriff läßt sich mithin, mit kontextkritischen Vorbehalten, durchaus von der politisch-rechtlichen auf die „therapeutische“ Ebene übertragen, so daß man analog zu einem verfassungstheoretischen auch von einem *therapietheoretischen Postulat für eine menschenrechtsorientierte „Therapie“* und einem *empowerment-theoretischen Postulat für Normatives Empowerment als konzeptuelle Grundhaltung für die psychosoziale Praxis mit politisch Traumatisierten*¹ sprechen könnte. Die entscheidende Differenz ist indes darin zu sehen, daß das „Kunstprodukt Säkularität“ im ersten Fall dem freiheitlichen Zusammenleben von Menschen in Pluralität, im zweiten Fall der selbstbestimmten, gesundheits- und lebensförderlichen Entwicklung der Klientenpersönlichkeit zu dienen hätte.

Außer diesen abstrakt-theoretischen, hat der Interviewpartner auch persönliche Erfahrungen mit Unrechtspfeln gemacht, die geeignet sind, das bisher Ausgeführte drastisch zu veranschaulichen:

Identitätsbrüche infolge von (stellvertretenden) Unrechtserfahrungen

„Meine dramatischsten Erfahrungen in der praktischen Menschenrechtsarbeit waren *Gespräche mit Opfern einer Art religiös-fundamentalistischen Politsekte*. ... Wir haben drei Tage lang Interviews mit Dissidenten dieser totalitären Bewegung durchgeführt, ... die sich von der Gruppe losgelöst haben, deren Kinder sich aber teilweise noch in der Gruppe befinden und gegen die Eltern aufgehetzt werden. ... Eine Frau, die drei ihrer Söhne verloren hat, erzählte beispielsweise, daß die Mörder ihres letzten Sohnes in zynischer Weise dessen Tod und auch den Schmerz und Zusammenbruch der Mutter gefilmt hätten, um das propagandistisch auszunutzen. Das waren so furchtbare Geschichten, das hat einen völlig sprachlos gemacht. ... Auch die Opfer sind beim Erzählen immer wieder zusammengebrochen. ...

Das sind Menschen, die Totalzusammenbrüche ihrer Identität erlebt haben. Zum Teil hatten sie selbst zuvor schwere Menschenrechtsverletzungen verübt. Und als sie dann irgendwann begriffen haben, wo sie da hineingeraten waren, und sich losgelöst hatten, überkam sie das Gefühl, lebenslang Buße tun zu müssen. *Täter- und Opferidentitäten verschwimmen da manchmal.* Es handelt sich um Menschen, die zum Teil selber ideologisch verblendet waren und Vorstellungen huldigten wie ‚Der Zweck heiligt die Mittel‘, bis sie dann aufgrund eigener Erfahrungen den ‚Glauben‘ verloren haben. Und das waren manchmal schockierende Erlebnisse! Die erwähnte Frau beispielsweise hatte lebensgefährliche Spionagejobs in dieser Politsekte. ... Dann wurde ihr, wie beschrieben, ihr dritter Sohn als Leiche präsentiert, und sie merkte: Der wurde von den eigenen Leuten ermordet (denn sie wußte, daß er vorhatte, sich von der Gruppe abzulösen)! Und das hat ihrer Darstellung nach eine blitzartige Veränderung der Perspektive, eine sofortige und völlige *Aufhebung der Verblendung* bewirkt. ...

[Es gibt auch] Beispiele aus anderen Ländern, etwa dem Iran, wo Menschen, die anfangs geradezu fanatische Anhänger der KHOMEINI-Ideologie waren, später davon abkamen, *entweder durch eigenes Unrechtserleben oder durch*

¹ S. Kap. 5

das Unrechtserleben anderer; es gibt ja nicht nur Opfer und Täter, sondern es gibt auch solche, die von den Opfern hören, die Empathie für die Opfer empfinden, die sich darüber wundern, wer plötzlich alles zum Opfer wird, und bei denen das Weltbild ins Rutschen gerät, weil sie plötzlich erleben, daß da jemand auf ‚der anderen Seite‘ steht und als Feind stigmatisiert wird, den sie da nie vermutet hätten. Und einige sind durch solche Erfahrungen dann tatsächlich in ein ‚anderes Lager‘ übergegangen. Es kommt dann vor, daß ehemals streng Religiöse ganz mit der Religion brechen. Andere mögen versuchen, den völligen Bruch zu vermeiden, indem sie sich z.B. sagen: Nicht der Islam ist der Täter, sondern diejenigen, die ihn mißbraucht haben: ‚KHOMEINI hat den Islam beschmutzt, beleidigt, instrumentalisiert!‘ Das sind dann völlig andere Zurechnungen, mit anderen Ergebnissen, auch für die eigene Identitätsfindung. Einige Anhänger des ‚liberal-islamischen Reformlagers‘ um CHATAMI waren ehemals knallharte Fundamentalisten. Manche von ihnen waren im Gefängnis. *Es gibt also offenbar Veränderungsprozesse, die auch etwas mit Unrechtserfahrungen zu tun haben, die aber nicht jeder am eigenen Leibe erlebt haben muß.* Allerdings kann niemand in einer Gesellschaft wie dem Iran sagen, daß er davon überhaupt nichts erlebt hat. Manchmal sind es ehemalige Freunde, die plötzlich hingerichtet werden. Und selten sind die politisch-religiösen Ideologien so ‚wasserdicht‘, daß man aus ihnen quasi den ‚korrekten Schluß‘ ziehen könnte: ‚Naja, dann waren sie eben korrupt und haben mich getäuscht...‘ An dieser Stelle meldet sich dann sozusagen der gesunde Menschenverstand, zumindest im Sinne von Zweifeln, von Brüchen, die dann Anlaß zu solchen Umorientierungen sein können.“¹

H. BIELEFELDT bietet selbst einen Interpretationsansatz für diese Beobachtungen an, mit dem sich an die obigen Ausführungen anknüpfen läßt: „HANNAH ARENDT ... unterscheidet zwischen ‚*Vernunftwahrheiten*‘ und ‚*Tatsachenwahrheiten*‘.² Erstere, bei denen sie vor allem ideologische Konstrukte im Blick hat, ... sind ihr suspekt. (Ich

¹ BIELEFELDT (2001)

² STETTER (1998): „HANNAH ARENDT unterscheidet, in Anlehnung an Leibnizsche Theorien, in ihrem Essay ‚Wahrheit und Politik‘ zwischen der Tatsachenwahrheit und der Vernunftwahrheit, wobei sie letztere im Streit zwischen Wahrheit und Politik von der ersteren abgelöst sieht. ... **Tatsachenwahrheit:** Als Tatsachen bezeichnet ARENDT öffentlich bekannte, unumstößliche Wahrheiten, die dennoch, stehen sie den Vorteilen oder Ambitionen einer der zahlreichen Interessengruppen im Wege, mit großem Eifer und sehr wirksam bekämpft werden, indem diese Tatsachen zu Tabus oder Geheimnissen erklärt und somit aus dem öffentlichen Gedächtnis verdrängt werden. Somit ist die Tatsachenwahrheit also stets durch das Politische stark gefährdet. Die trotzdem erfolgende Kundgebung dieser Tatsachen kann dann in diktatorischen Regimen bis hin zur physischen Bedrohung und Vernichtung führen. ... ‚Es ist, als seien Menschen gemeinhin außerstande, sich mit Dingen abzufinden, von denen man nicht mehr sagen kann, als daß sie sind, wie sie sind – in einer nackten, von keinem Argument und keiner Überzeugungskraft zu erschütternden Faktizität.‘ ... – **Vernunftwahrheit bzw. philosophische Wahrheit:** Die Vernunftwahrheit oder auch philosophische Wahrheit unterliegt, wie alle philosophischen Anschauungen, zahlreichen differierenden und divergierenden Thesen. ... Die menschliche Vernunft bedarf dennoch für ihre eigene Sicherheit der Mitteilung an andere und der Kontrolle durch andere, deshalb ist Redefreiheit ein wichtiger Bestandteil der Gedankenfreiheit. ... ARENDT sieht mit Bezug auf diese Thesen ein Defizit in der Relation zwischen den philosophischen Wahrheiten und der zeitgeschichtlichen Politik. Weder die Wahrheiten der Offenbarungsreligionen noch die Wahrheiten der Philosophen, die den Menschen als Individuum ansprechen, geraten mit dem politischen Bereich in ernsthaften Konflikt. ... Auch der, der sie vertritt, ändert seine menschliche Existenzweise, indem er vom wahrheitssuchenden Philosophen zum Politiker wird.“

folge ihr da allerdings nicht in jeder Hinsicht.) Und als Instanz gegen diese ihr suspekten Wahrheitskonstrukte setzt sie die ‚Tatsachenwahrheit‘. Und ich glaube, auch *Unrechtserfahrungen* könnten eine solche Instanz sein, denn die holen uns im wahrsten Sinne des Wortes auf den ‚Boden der Tatsachen‘ zurück.“¹ Die vom Interviewpartner geschilderten Fälle sind denn Beispiele eines verblendeten Gefangenseins in ideologischen „Vernunftwahrheiten“, „Wahrheitskonstrukten“, in „Integralismen“, wie oben gesagt wurde, mithin das exakte Gegenteil zur menschenrechtlich geforderten „säkular-pragmatischen Weltbescheidung“, was häufig bis regelmäßig in *politischen Terror* mündet.² ARENDT schreibt dazu, in hellsichtiger Weise zum Interviewausschnitt passend: „Der entscheidende Unterschied zwischen totaler Herrschaft, die auf Terror beruht, und den verschiedenen Arten der Gewaltherrschaft besteht darin, daß die erstere nicht nur ihren Gegnern, sondern auch ihren Freunden und Anhängern den Garaus macht, da sie sich gegen Macht schlechthin, also auch gegen die mögliche Macht organisierter Anhänger wendet. Der Terror erreicht seinen Gipfel, wenn der Polizeistaat beginnt, seine eigenen Kinder zu verschlingen, und dem Henker von Gestern morgen die Rolle des Opfers zugeteilt wird.“³

Der Mensch, so läßt sich nach diesen Ausführungen sagen, ist unter anderem ein „Wahrheitswesen“, in dem Sinne, daß er unter anderem ist, was er für die „Wahrheit“ hält, wie er sie sich konstruiert,⁴ sie sich zurechtlegt, woran er glaubt, womit er sich identifiziert – kurz: Der Mensch ist nicht zuletzt auch ein *homo ideologicus*⁵ (vgl. o. auch „Sehnsucht nach Geborgenheit in geschlossenen Weltbildern“). Nun besteht nicht nur bei FOUCAULT⁶, sondern auch bei ARENDT ein enger Nexus zwischen „Wahrheit“, Macht/Gewalt und Recht.⁷ Das heißt wenn die Sektenanhänger über – z.B. terroristische – *Gewaltmittel* verfügen oder, wie im Iran, gar die ganze *Staatsgewalt* fundamentalistisch-islamistisch, also gerade *nicht säkular* im o.g. Sinne verfaßt ist, dann wird in aller Regel auch die *Gewaltausübung ideologisch legitimiert* – implizit, etwa in Form von sekten-internen Normen („Wer uns verläßt, wird umgebracht!“), oder explizit, etwa durch eine fundamentalistische Lesart der Scharia. Der Zweck – z.B. die Errichtung oder Aufrechterhaltung eines „Gottesstaates“ – heiligt dann, wie der Interviewpartner schildert, die Mittel – z.B. die Folterung und Ermordung von „Ungläubigen“ oder „Abtrünnigen“; das ideologisierte „Recht“ übertrumpft dann die Menschenrechte, und die „göttliche Mission“ obsiegt letztlich über etwa vorhandene menschliche Schuldregungen. In einem solchen geschlossenen – und damit hinsichtlich der Menschenrechte gewissermaßen „schuldfreien“, apriorisch „entschuldigten“ –

¹ BIELEFELDT (2002)

² Vgl. dazu aus einer Zusammenfassung von REGNER (2003b): „[Es] wird auf den tiefenpsychologischen Topos einer „gesellschaftlichen Produktion von Unbewußtheit“ bezug genommen, der hier auch systemtheoretisch modelliert wird. Demnach wären ideologisch-totalitär-autoritäre Systeme, wie etwa die chilenische Militärdiktatur [die betreffende Politsekte oder der iranische Islamismus], innerlich stets unsicher, weil sie die „kommunikative Wahrheit“ gesellschaftlicher (Meinungs-)Pluralität nicht zulassen können. Wegen des absolutistischen Wahrheitsanspruchs des ideologischen Systems kann diese Unsicherheit aber nicht zugestanden werden. Sie wird daher, tiefenpsychologisch gesprochen, *abgewehrt*, nämlich durch eine Projektion auf reale oder vermeintliche Feinde der äußeren und inneren Sicherheit („strukturelle Paranoia“). Diese Dynamik läuft in der Regel auf systematischen staatlichen Terror hinaus.“

³ ARENDT (1970, S. 56f)

⁴ WATZLAWIK (1992)

⁵ Vgl. ISKANDER (1990)

⁶ S. S. 109

⁷ ARENDT (1970)

Glaubensraum gedeihen schließlich alle möglichen Sorten von „**Überzeugungstätern**“, die häufig gerade deshalb besonders skrupellos und menschenrechtsverletzend agieren, weil sie dies im „guten Glauben“ an die „gerechte, göttliche und allem Menschlichen übergeordnete Wahrheit“ tun.¹

„Tatsachenwahrheiten“ bzw. Unrechtserfahrungen könnten dann eine Instanz sein, um solche propagandistischen Glaubensräume aufzubrechen, ideologische Verblendungen aufzuheben und damit den ernüchterten Blick auf die Welt freizugeben, wie sie sich in ihrer nackten Faktizität zeigt, meint sinngemäß H. BIELEFELDT. Weshalb eigentlich? Weil, so kann in Anlehnung an ARENDT geantwortet werden, **unumstößliche Tatsachen** – paradigmatisch etwa die astronomischen Entdeckungen des GALILEO GALILEI – **Erfahrungseckdaten und Wahrnehmungsfixpunkte** bereitstellen, an denen jede der Ratio verpflichtete Weltversion sich abzarbeiten hat. Hingegen können ideologisch-geschlossene Weltdeutungen, also die genannten „Vernunft- und Glaubenswahrheiten“, dadurch in Frage gestellt und oft genug als „scheinheilige“, tradierte Irrtümer entlarvt werden, was deren Vertreter, die freilich oftmals auch politisch-rechtliche Macht- und Entscheidungsträger sind, naturgemäß nicht zulassen können, weil ihr Macht-Recht-Wahrheits-Nexus dadurch gefährdet wird – man denke an die lebenslange Inhaftierung des GALILEI durch die Inquisition.² – Nun bewegt man sich mit solchen *Tatsachenwahrheiten* am ehesten auf der empirisch-deskriptiven Ebene. Bei „**Unrechtswahrheiten**“, „**Unrechtsevidenzen**“ – beispielsweise Folter – verschärft sich dieser ideologiekritische Impetus noch zusätzlich, insofern diese auf der *normativen* Ebene angesiedelt sind: Das heißt Totalitarismen werden hierbei nicht nur damit konfrontiert, daß sie irrational, sachlich falsch und realitätsuntauglich, sondern überdies auch *ungerecht, unrechtmäßig und menschenrechtsverletzend* seien, daß sie also das „absolut Böse“ (ARENDDT) und Freiheitsfeindliche (POPPER) verkörperten. Neben dem „Wahrheits“- wird somit zugleich auch der „Rechts“-Pfeiler des ideologischen Gebäudes angegriffen, was in der Folge auch den Machtpfeiler und damit die gesamte Konstruktion ins Wanken und zum Einstürzen bringen kann.

Da bei Ideologien der eigene Wahrheits- und Rechtsanspruch für absolut, totalitär gesetzt wird, gehen sie regelmäßig mit einem **Freund-Feind-Schema** als dem „Begriff des Politischen“ einher, wie er nach C. SCHMITT schon referiert wurde.³ Dies geht zugleich mit einem **Rechts-Unrechts-Schema** einher, resultierend in dem Motto: Wer nicht für uns ist, ist gegen uns, ist außerdem eine Art „Untermensch“, weil nicht an der „göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit“ teilhabend, und darf/muß daher im Extremfall „*rechtens eliminiert*“ werden⁴ („Kinder in der Sekte gegen die abtrünnigen Eltern aufhetzen“). Dieses totalitäre Schema wird aber irritiert, verstört, wenn plötzlich, wie der Interviewpartner als auch ARENDT beschreiben, man selbst, Familienangehörige oder Freunde zu Opfern des Terrors werden. Denn damit kommt **eigenes**

¹ Vgl. WATZLAWIK (1992)

² So sagte auch A. EINSTEIN **über GALILEIS Hauptwerk** „Dialog über die beiden hauptsächlichen Weltsysteme“: „Da offenbart sich ein Mann, der den leidenschaftlichen Willen, die Intelligenz und den Mut hat, sich als Vertreter des vernünftigen Denkens der Schar derjenigen entgegenzustellen, die, auf die Unwissenheit des Volkes ... sich stützend, ihre Machtpositionen einnehmen und verteidigen.“ (Zit. n. www-pluto.informatik.uni-oldenburg.de/~gymwhs/fach/ge/galilei/galilei.htm, Zugriff: 24.07.04. Vgl. auch K. POPPERS Kritischen Rationalismus und dessen Übertragung auf politische Zusammenhänge in „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ (1945)

³ S. S. 107

⁴ WATZLAWIK (1992), REGNER (2003b)

oder stellvertretendes, empathisches Unrechtserleben auf, welches den ideologischen Macht-Recht-Wahrheits-Nexus unter Umständen auf einmal erschüttern und eben jene blitzartige Aufhebung der Verblendung bewirken kann, von der jene Frau berichtete, deren Sohn von den „eigenen Leuten“ ermordet wurde. Der Zusammenbruch der Ideologie bewirkt dann qua glaubensmäßiger Identifikation aber oftmals auch einen **Zusammenbruch des homo ideologicus** oder auch „nur“ einen Bruch, Einbruch, Umbruch im selben („Weltbild gerät ins Rutschen“), was eine grundlegend neuartige Selbstfindung und Selbsterfindung erforderlich macht („völlig veränderte Zuschreibungen, mit anderen Ergebnissen“). Denn nicht zuletzt kann damit die **Schuldfrage** plötzlich höchst virulent werden („lebenslang Buße tun“), die bis dahin, wie beschrieben, ideologisch ausgeklammert bzw. legitimatorisch gedeckt war. „Täter- und Opferidentitäten verschwimmen da manchmal“ – und es entsteht die geradezu (rechts)philosophische Frage: Welche Schuld trägt ein „Täter“, der „Opfer“ einer ideologischen Verblendung war (diese aber im nachhinein einsieht)?

Diese Frage wird freilich dann zu einer „therapeutischen“, wenn es darum geht, derartige Selbst(zusammen)brüche oder auch „**Tätertraumatisierungen**“¹ zu behandeln und den Betroffenen wieder zu einer lebensfähigen Identität und Integrität zu verhelfen – wobei sich allerdings die vorgängige Frage stellt, ob der Therapeut überhaupt dazu bereit ist, mit Klienten zu arbeiten, die selbst schwere Menschenrechtsverletzungen begangen haben.² Es ist dies eine schwierige, speziell die Therapeuten betreffende Problematik, weshalb sie erst in einer Folgeuntersuchung vertieft werden kann und hier nur exemplarisch die Aussage des Interviewpartners M. BRUNE angeführt wird: „In den drei, vier Fällen, bei denen in meiner Praxis [eine Tätertraumatisierung] vorlag, hatte ich oft das Gefühl: Ich bin nicht derjenige, der den ersten Stein werfen sollte, denn ich hatte ja vielleicht einfach das Glück, ganz andere, bessere Umstände in meinem Leben vorzufinden, und wurde somit nie mit solchen Extremsituationen und den mit ihnen folgenden Fragen und Handlungszwängen konfrontiert. Mit diesen [Täter-]Klienten konnte ich dann meist gut arbeiten, weil sie über ihre bösen Taten nachgedacht hatten und diese mittlerweile bereuten. ... Es hätte aber auch sein können, daß ich sinngemäß zu einem Therapieanwärter gesagt hätte: ‚Was Sie mir da von sich erzählen, finde ich ethisch so abscheulich, und ich verspüre dabei einen solchen Widerstand, daß ich kein guter Therapeut für Sie wäre. Suchen Sie sich also bitte jemand anderen.‘ Denn es geht ja auch um so etwas wie ein zu **gemeinsames ethisches Konzept, das bei Therapien von Opfern von politischer Gewalt vorhanden sein muß**. Insofern ist es mir sehr wichtig, mit den Klienten ein Unrechtsbewußtsein, eine Art **gemeinsame Definition von Recht und Unrecht** wirklich zu teilen. ... Und die reuigen Folterer, mit denen ich therapeutisch gearbeitet habe, gehören zu jenen, mit denen ich vielleicht am stärksten das Unrechtsbewußtsein geteilt habe, denn sie hatten oft am meisten über Definitionen von Gut und Böse, Recht und Unrecht, nachgedacht und daraus gefolgert: ‚Es ist ein schreckliches Unrecht, das ich begangen habe, aber ich muß ja trotzdem irgendwie weiterleben...‘.“³

Gesetzt, diese gemeinsame therapeutische Arbeitsgrundlage sei gefunden: Wie können die beschriebenen Identitätszusammenbrüche dann der obigen Charakteri-

¹ PETZOLD (2001b, S. 368 f, s. hier S. 67)

² Ebd.

³ BRUNE (2002). Zur Person s. S. 129.

sierung des therapeutischen Raums gemäß behandelt werden? Demnach hätte dieser menschenrechtlich fundiert und orientiert zu sein, um auf die schweren – begangenen und/oder erlittenen – Menschenrechtsverletzungen antworten und diese *resonieren* zu können. Nun sind freilich auch die Menschenrechte eine Art von „Ideologie“, im neutralen Sinne einer wirkmächtigen *Idee*, einer historischen Bewegung, einer Mission und Vision, an die man glauben und mit der man sich – nicht zuletzt auch narzißtisch – sinnstiftend identifizieren kann. Gleichzeitig ist **dem Menschenrechtsgedanken aber ein ausgeprägt ideologiekritisches Moment inhärent**, weil er, der Rekonstruktion von H. BIELEFELDT folgend, (1) eine Reaktion auf „Unrechts-Tatsachenwahrheiten“ darstellt, die geeignet sind, ideologische „Rechts-Vernunftwahrheiten“ in Frage zu stellen, (2) mit einem formalen Säkularitätsverständnis einhergeht, welches sich gerade gegen ideologische Integralismen wendet, (3) totalitäre Freund-Feind-Schemata aufbricht, insofern die Menschenrechte ihrem Anspruch nach universal gelten, (4) pluralistische Vorstellungen von Macht, Recht und Wahrheit damit verbunden sind: *Macht* hat demnach eine geteilte und demokratisch kontrollierte zu sein, *Recht* ist nur im Rechtsstaat zu verwirklichen, und *Wahrheit* ist keine apriorisch vorgegebene, sondern stets eine kommunikativ auszuhandelnde.¹ Diese Gesellschaftsidee, die Tätern – theoretisch – immer auch die rechtsstaatliche Chance zur Einsicht, zur Reue und zur Umkehr einräumt (ein wichtiges menschenrechtliches Argument gegen die Todesstrafe) – ohne damit freilich, wie der Interviewpartner oben ausgeführt hat, solche „innere“ Moralität verrechtlichen zu können – kann den Klienten in einer menschenrechtsorientierten Therapie als Alternative zum bisherigen Lebens- und Gesellschaftssinn angeboten werden. In einem solchen Sinnraum könnte sich dann ihre bislang ideologisch indoktrinierte Identität idealerweise neu orientieren, durchaus gemäß der oben beschriebenen **Verantwortungssubjektivität bzw. des „moralischen Subjektgewebes“, und zwar dahingehend, Selbst- und Mitverantwortung auch für selbst verübte Menschenrechtsverletzungen zu übernehmen.**² Dazu noch einmal M. BRUNE: „Dieser Patient, [der auf dem Wege zum Folterer gewesen war], kam mit der Vorstellung in die Therapie, er sei ein schlechter Mensch, sei verdorben, habe alles falsch gemacht und verdiene kein gutes Leben mehr. ... Wir haben dann ... ein Erklärungsmodell gefunden, das in vielerlei Hinsicht auf ethische Aspekte baute, womit er seinen Lebenslauf [er war sozusagen systematisch in diese ‚Täterkarriere‘ hineinmanövriert worden] besser verstehen und mit seiner faktischen Schuld mit weniger quälenden Schuldgefühlen umgehen konnte: ‚Ich wollte eigentlich nichts Böses, habe aber viel Böses getan!‘ ... Mit diesen Vorstellungen war er dann in der Lage, ein erfülltes Leben zu führen. ... Er wollte das wiedergutmachen und hatte die Vorstellung, viele der recht ‚heißen‘ Informationen, über die er verfügte, zu veröffentlichen, [um damit jenem Unrechtssystem, das er nunmehr verachtete, zu schaden. Allerdings war das wegen seines sehr langen Asylverfahrens schwierig umzusetzen, da er nicht wußte, ob er nicht doch eines Tages in

¹ Zur Übertragung auf die Therapie s. REGNER (2003b, S. 232)

² Vgl. auch HONNETH (1994, S. 174, s. auch hier S. 111 f): „[Z]u einem Verständnis unserer selbst als eines Trägers von Rechten [können] wir nur dann gelangen ..., wenn wir umgekehrt ein Wissen darüber besitzen, welche normativen Verpflichtungen wir dem anderen gegenüber einzuhalten haben: erst aus der **normativen Perspektive eines ‚generalisierten Anderen‘**, der uns die anderen Mitglieder des Gemeinwesens bereits als Träger von Rechten anzuerkennen lehrt, können wir uns selber auch als Rechtsperson in dem Sinne verstehen, daß wir uns der sozialen Erfüllung bestimmter unserer Ansprüche sicher sein dürfen.“

sein Herkunftsland zurückkehren müsse]¹

Zusammenfassung

Unrechtserleben und Menschenrechte: HEINER BIELEFELDT, DR., Philosoph und Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, führt aus, daß Unrechtserlebnisse eine Evidenz eigener Art hätten. Sie seien der Grundimpuls, der in den Menschenrechten historisch wirksam geworden sei. Menschenrechtsarbeit hätte den grundlegenden *advokatorischen Anspruch*, den Resonanzboden für die Unrechtsschreie der Opfer zu bilden und ihnen ggf. eine Stimme zu verleihen. Hierbei ließen sich auch therapeutische Aspekte aufweisen. – Dieser „*negative Zugang*“ zu den Menschenrechten deckt sich mit dem Titel „Unrechtserleben“ der Untersuchung. Der Interviewpartner bezeichnet seinen Menschenrechtsansatz sodann als „weltweites, politisch-rechtliches Freiheitsethos“ und stellt sich damit in die KANTISCHE Tradition des Freiheitsrechts. Bei allem universalen Geltungsanspruch sei die Menschenrechtsidee aber für den interkulturellen Diskurs offenzuhalten. – Mit den beiden genannten Momenten der *Selbstartikulation* und des *Stimme-Gebens* kann eine menschenrechtsorientierte „Therapie“ als *Resonanzraum für Unrechtserleben* aufgefaßt werden. Die Selbstartikulation trifft sich mit einem Grundanliegen *Normativen Empowerments*, nämlich Hilfe zur Selbsthilfe zu bieten. Bei der advokatorischen Funktion wäre der therapeutische Resonanzraum wörtlich ein *Raum des Ad-vocare*, d.h. des durch den Unrechtsschrei Herbei-rufens eines gesellschaftlich autorisierten Für-sprechers. Dabei ist aber zu beachten, daß es in der Therapie nicht in erster Linie um ein Menschenrechtsprojekt, sondern um das *Lebensprojekt* des Klienten geht.

Die Menschenrechte als universales Freiheitsethos der Moderne. Menschenrechtsorientierte „Therapie“ als Freiheitsraum: Mit „*Freiheitsethos der Moderne*“ sei eine fundamentale Anerkennung des Menschen als ethisches Subjekt gemeint, führt H. BIELEFELDT aus. Die *Würde des Menschen*, d.h. seine prinzipielle Verantwortungssubjektivität in Selbst- und Mitverantwortung, sei unveräußerlich. *Unrecht* sei, wenn dies negiert werde, besonders drastisch bei Folter. – Mit den Begriffen *Menschenwürde* und *Freiheitsrecht* wendet sich der „negative“ somit in einen „positiven Zugang“ zu den Menschenrechten. Die *universale Geltung der Menschenrechte* läßt sich dann über den Weg von unhintergehbaren Unrechtsevidenzen zur freiheitlichen *Menschenwürde* jedes einzelnen begründen. Für eine *menschenrechtsorientierte „Therapie“* läßt sich daraus ableiten, einen *unrechts-resonierenden Freiheitsraum* anzubieten, in dem die fundamentale Anerkennung des Menschen als ethisches Subjekt sich in professional zwischenmenschlichem „Inter-esse“ (ARENDDT) vollziehen kann. Das heißt der Therapeut hätte durch sein mitverantwortlich-*anererkennendes Beziehungsangebot* Sorge dafür zu tragen, daß die (Mit)Verantwortungssubjektivität der Klientin zur möglichst freien Entfaltung kommt, indem grundlegende Lebensentscheidungen in reflektierter Selbstverantwortung getroffen werden, wodurch die – faktisch – beschädigte *Menschenwürde* sich idealerweise wiederherstellen könnte (vgl. auch Prinzip der Selbstbestimmung bei *Normativem Empowerment*). Dabei scheint es sinnvoll, den der Aufklärung entnommenen Subjektbegriff bis zu einem gewissen Grad zu *dekonstruieren*, d.h. nicht von einem kristallinen Subjekt kern, sondern von einem veränderlichen „*modernen, relationalen und charakteristischen*“ *Moralität* Moralität heiße: Verantwortungssubjektivität des Menschen. Diese *Menschenwürde* sei aber nicht unmittelbar zu verrechtlichen, weil sie sich einem direkten Zugriff von außen entziehe. Stattdessen müsse sie vom Recht geachtet und geschützt werden, und zwar gemäß der Formel „*Freiheit, Gleichheit und Solidarität*“. *Gerechtigkeit* bedeute dann, die richtigen Proportionen zwischen diesen Größen zu finden. – „Therapie“ kann demgemäß als ein *Vermittlungsraum*

¹ BRUNE (2002)

zwischen „innerer“ Moralität und „äußerem“ Recht betrachtet werden (vgl. auch Mehrebenen-Prinzip bei Normativem Empowerment). Als solcher hätte sie auch ein zum Recht in dieser speziellen Hinsicht analoger *Achtungs- und Schutzraum* zu sein, der *der Menschenwürde gemäß* ist. Es ginge dann darum, diese sich möglichst frei entfalten zu lassen, und zwar indem bei „therapeutischer“ Begleitung grundlegende Lebensentscheidungen in reflektierter Selbstverantwortung und Moralität getroffen werden. Analog würde auch der therapeutische Raum seine innere Struktur durch die Formel „Freiheit, Gleichheit und Solidarität“ erhalten. Entsprechend wird in der Literatur auch von *Just Therapy* gesprochen. Der erwähnte therapeutische *Vermittlungsauftrag* hätte aufgrund des normativen Drucks von Unrechtserleben auch „von innen nach außen“ zu erfolgen, um dort ggf. politisch-rechtlich Wirkung zu zeigen.

Säkularität als verfassungs- und therapietheoretisches Postulat: Säkularität sei ein *verfassungstheoretisches Postulat*, nach welchem der Staat sich nicht an eine bestimmte, z.B. religiöse, Weltanschauung binden solle, was den Respekt vor unterschiedlichen Überzeugungen beinhalte. Sie sei als eine Art Kunstprodukt gegen, z.B. religiöse, Integralismen und für freie Meinungspluralität zu verstehen. Unrechtserfahrungen stießen gesellschaftlich immer auf viel Resonanz, beispielsweise im islamischen Recht. – Für die „Therapie“ ist dieser Zusammenhang insofern wesentlich, als das Unrechtserleben politisch Traumatisierter demnach in deren ganzer kultureller und weltanschaulicher Herkunft wurzelt, die daher, zumindest implizit, stets mitzuprobematisieren wäre. Ferner ist die Haltung verschiedener Therapeuten nach ihren Darstellungen ebenfalls eine menschenrechtlich-säkulare im erwähnten Sinne professionaler Selbstbescheidung und pluralistischer Offenheit. Kritisch wären nach solchem Säkularitätsverständnis hingegen zur religiös-politischen Sphäre analoge „therapeutische Leitkulturen und Integralismen“ zu betrachten. Der vom Interviewpartner entwickelte Säkularitätsbegriff läßt sich mithin – mit kontextkritischen Vorbehalten – durchaus von der politisch-rechtlichen auf die „therapeutische“ Ebene übertragen. Analog zu einem verfassungstheoretischen Postulat ließe sich dann auch von einem *therapietheoretischen bzw. empowerment-theoretischen Postulat* für eine menschenrechtsorientierte „Therapie“ sprechen.

Identitätsbrüche infolge von (stellvertretenden) Unrechtserfahrungen: Der Interviewpartner schildert Gesprächserfahrungen mit Verfolgten, die, nachdem sie sich durch existentielle Unrechtserlebnisse von ideologischen Verblendungen politischer oder religiöser Art gelöst hatten, massive Identitätsbrüche und -zusammenbrüche erlitten haben. Dies könne auch durch stellvertretendes, empathisches Unrechtserleben geschehen. – Zur Interpretation wird die Unterscheidung zwischen „*Vernunftwahrheiten*“ (d.h. Glaubensgewißheiten) und „*Tatsachenwahrheiten*“ (d.h. Fakten) von H. ARENDT herangezogen: Mit letzteren könnten ideologische Konstrukte in Frage gestellt werden. Dasselbe gelte für *Unrechtserfahrungen*, meint der Interviewpartner. Danach kann der Mensch auch als ein *homo ideologicus* bezeichnet werden, in dem Sinne, daß er sich mit dem identifiziert, woran er glaubt. Gewaltausübung wird dann häufig ideologisch legitimiert („Überzeugungstäter“) und etwaige Schuldregungen werden überformt. Unrechtsevidenzen, die am eigenen Leib oder bei anderen erfahren werden, können die ideologische Gewißheit aber erschüttern, weil sie das Freund-Feind-Schema verstören, welches regelmäßig mit Ideologien einhergeht. Damit stellt sich bei einigen Tätern plötzlich massiv die Schuldfrage, die bislang ausgeklammert war. Therapeutisch geht es hier darum, *Tätertraumatisierungen* zu behandeln. Ein therapeutischer Interviewpartner führt dazu aus, daß für ihn zuvor allerdings eine mit dem Klienten gemeinsame Definition von Recht und Unrecht gefunden werden müsse. Die Menschenrechtsidee kann dann als Alternative zur bisherigen Ideologie angeboten werden, insofern sie immanent ideologiekritisch ist. Auf diese Weise kommt die beschriebene Verantwortungssubjektivität bzw. das „moralische Subjektgewebe“ zum Tragen, dahingehend, Selbst- und Mitverantwortung auch für selbst verübte Menschenrechtsverletzungen zu übernehmen.

^a Aus dem *Resumé der „Philosophie der Menschenrechte“* (Ders., 1998, S. 202 ff): „Menschenrechte sind erst in der Moderne entstanden, und zwar im Kontext der großen demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhundert. Gegen ihre einseitige Integration in eine ‚Fortschrittsgeschichte‘ der Moderne gilt es indessen gegenwärtig zu halten, daß Menschenrechte eine politisch-rechtliche Antwort auf Unrechtserfahrungen darstellen, und zwar insbesondere auf strukturelle Unrechtserfahrungen in der Entwicklung moderner Gesellschaften. Zum historischen Kontext, aus dem heraus erstmals Menschenrechtsforderungen laut geworden sind, gehören Religionskriege, absolutistische Willkür und kapitalistische Ausbeutung. Die Anerkennung und Normierung von Menschenrechten im internationalen Recht folgte auf die Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts, insbesondere auf den nationalsozialistischen Völkermord. ...

Es wäre gleichwohl einseitig und falsch, wollte man Menschenrechte lediglich als ‚Notmittel‘ gegen moderne gesellschaftliche Krisen und Verwerfungen verstehen. Denn in Menschenrechtsforderungen kommt ein politisch-rechtlicher Freiheitsanspruch zu Wort, der ebenfalls spezifisch moderne Züge ausweist. Dieser emanzipatorische Anspruch läßt sich – im Anschluß an die Trias der Französischen Revolution: ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ – so bestimmen, daß Menschenrechte darauf abzielen, die gleiche solidarische Freiheit eines Menschen politisch-rechtlich zur Geltung zu bringen. Die Krise traditioneller Normvorstellungen (ausgelöst durch den modernen Pluralismus ...) konnte zum Anlaß werden, sich in philosophischer und gesellschaftlicher ‚Aufklärung‘ des Grundes aller moralischen und rechtlichen Verpflichtungen in der normgebenden Verantwortung des Menschen neu zu vergewissern und daraus praktische Konsequenzen für die Gestaltung des Zusammenlebens zu ziehen. Exemplarisch geschieht dies in der Philosophie KANTS, der die Würde des Menschen als sittliche Autonomie expliziert und den Begriff der Würde aus der traditionellen Verquickung mit hierarchischen Vorstellungen von Stand und Ehre herauslöst.

Die gleiche Achtung alle Menschen in ihrer unveräußerlichen Würde findet, frei nach KANT, ihren politischen Ausdruck in Rechten gleicher Freiheit bzw. gleichberechtigter Partizipation. Die Menschenrechte insgesamt, und zwar sowohl die ‚klassischen‘ bürgerlich-politischen als auch die sozialen und wirtschaftlichen Rechte, lassen sich näherhin als historisch-konkrete Ausdifferenzierungen jenes fundamentalen Freiheitsrechts verstehen, das nach KANT das *eine*, gleichsam angeborne – weil in der Menschenwürde begründete – Menschenrecht darstellt. Da Menschenrechte auf die unantastbare und unaufgebbare Würde des Menschen verweisen, enthalten sie über die rechtliche Pragmatik hinaus ein Moment unbedingter Verbindlichkeit: Sie sind ‚unverletzlich‘ und ‚unveräußerlich‘, wie es in Artikel 1 des Grundgesetzes heißt. Obwohl ihre konkrete Gestalt sowohl historischem Wandel als auch demokratischer Normierung unterliegt, bleiben Menschenrechte als verfassungsmäßig garantierte Grundrechte dem Zugriff zufällig zustande kommender Mehrheitsentscheidungen entzogen. Die verfassungsgerichtliche Normenkontrolle, die den Anspruch der Menschenrechte ggf. auch gegenüber dem demokratischen Gesetzgeber zur Geltung bringen soll, verweist damit zugleich die Demokratie auf ihren eigenen freiheitlichen Anspruch.

Obwohl Menschenrechte zunächst in Europa und Nordamerika entstanden sind, wäre es sowohl historisch als auch normativ problematisch, sie als Manifestation einer exklusiv ‚westlichen‘ Rechtskultur zu vereinnahmen. Die Widerstände, die auch in Europa im Kampf um Menschenrechte überwunden werden mußten (und müssen), sind Beleg dafür, daß diese jedenfalls nicht etwa als gleichsam organisches Produkt der abendländischen Kulturgeschichte oder als inhärentes Moment eines okzidentalen Rationalismus verstanden werden können. Hinzu kommt, daß auch außerhalb Europas und Nordamerikas Menschenrechtsdebatten stattfinden, in denen neuerdings freilich ebenfalls problematische kulturelle oder religiöse ‚Erbansprüche‘ erhoben werden, wie das Beispiel verschiedener islamische Menschenrechtserklärungen zeigt. Statt Menschenrechte kulturessentialistisch aus bestimmten kulturellen oder religiösen ‚Wurzeln‘ herzuleiten, gilt es, zunächst ihre spezifische Eigenart als modernes politisch-rechtliches Freiheitsethos ernst zu nehmen. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, daß sich der ethische Anspruch moderner Menschenrechte kritisch mit humanen und freiheitlichen Traditionen vermitteln läßt, wie sie in unterschiedlichen Kulturen und Regionen begegnen – etwa in Gestalt der jüdisch-christlichen Idee der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen oder der koranischen Auszeichnung der Menschen als Statthalter Gottes auf Erden. Entscheidend bleibt allerdings die Einsicht, daß eine solche kritische Vermittlung mit der Tradition, die im übrigen nur vom hermeneutischen ‚Ort‘ der Moderne aus möglich ist, nicht in kulturgenetische Essentialisierungen und partikulare historische Erbansprüche umschlagen darf, durch die der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte zuletzt zu einer kulturimperialistischen Kategorie degenerieren würde.

Gegen den vor allem auch in interkulturellen Debatten immer wieder erhobenen Vorwurf, Menschenrechte seien Ausdruck eines einseitig individualistischen Menschenbildes, läßt sich klarstellen, daß Menschenrechte *freie Vergemeinschaftungen* ermöglichen, und zwar gerade dadurch, daß sie dem Einzelnen auch Rückzugs- und Distanzierungsoptionen gegenüber der Gemeinschaft freihalten. In Menschenrechten geht es nicht um den abstrakten Vorrang des Individuums gegenüber der

Gemeinschaft oder gar um die Auflösung kommunitärer Solidarität in einer ‚atomisierten Gesellschaft‘, sondern um die konsequente Durchsetzung politisch-rechtlicher Freiheit. ...

Schließlich läßt sich auch die abstrakte Entgegensetzung von ‚Gottesrecht‘ und ‚Menschenrecht‘ ... kritisch ausräumen. Die den Menschenrechten zugrundeliegende Ethik mündiger Verantwortung impliziert zwar einerseits in der Tat eine politisch-rechtliche ‚Anthropozentrik‘, insofern nur der Mensch mögliches Verantwortungssubjekt in Politik und Recht ist. Diese unbedingte menschliche Verantwortung durch den behaupteten Vorrang inhaltlich vorgegebener ‚Gottesrechte‘ einzuschränken, wäre demnach ein Widerspruch zum freiheitlichen Anspruch des Menschenrechtsdenken. Das moderne menschenrechtliche Freiheitsethos verweist andererseits zugleich aber auf einen unbedingten Geltungsgrund menschlicher Verantwortung, der, wie Kant betont, über die anthropozentrische Perspektive hinaus in religiöser Sprache – d.h. auch ‚theozentrisch‘ in Symbolen des ‚Gottesrechts‘ – ausgelegt werden kann (nicht muß). Die sowohl um der politisch-rechtlichen wie um der religiösen Freiheit willen notwendige Säkularität der modernen Rechtsordnung impliziert ferner zwar die Unabhängigkeit des Rechts von theologischer ‚Fundierung‘. Gleichwohl läßt sich das säkulare Recht auch theologisch würdigen, wie jüngere Stellungnahmen nicht nur von seiten christlicher Theologen, sondern auch von seiten muslimischer Autoren belegen, die die Entsakralisierung von Staat und Recht als Konsequenz des jüdisch-christlich-islamischen Monotheismus sowie als Voraussetzung der Glaubensfreiheit anerkennen und fordern.“