

Menschenrechte – Zum Beitrag theologischer Ethik im aktuellen Menschenrechtsdiskurs

Von Christine Schliesser

1. Einleitung

Black Lives Matter. Hongkonger Regenschirmbewegung. Lesbos. #MeToo. Diese wenigen Schlagworte aus den letzten Wochen und Monaten weisen bereits auf die drängende Aktualität des Menschenrechtsgedankens hin. Seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948 und die sich daran anschließenden Pakte und Konventionen gibt es wohl kaum eine politische Leitidee, die in ihrem Bedeutungszugewinn mit dem Postulat universeller Menschenrechte vergleichbar wäre, dem »Gedanken also, allen Menschen stünden – allein kraft ihres Titels als Menschen und unabhängig von ihrer biologischen, sozialen und individuellen Verschiedenheit – moralisch begründete Rechte zu, die jede legitime Rechtsordnung anerkennen und gewährleisten muss.«¹

Doch so unstrittig ihre Aktualität und Relevanz, so umstritten sind die konkrete Auslegung und, damit verbunden, die Begründung der Menschenrechte. In der Spannung zwischen universalem Geltungsanspruch einerseits und einer je partikularen Moral andererseits zeigen sich die Menschenrechte sowohl offen gegenüber unterschiedlichen Begründungsansätzen, religiöser wie nicht religiöser Provenienz, während sie zugleich auf diese angewiesen sind.² Im Folgenden soll der Beitrag theologischer Ethik anhand von drei Aspekten skizziert werden. Die Diskussion wird durch einen knappen Überblick über das wechselvolle Verhältnis zwischen Theologie und Menschenrechte eröffnet. In einem zweiten Schritt wird mit Hilfe von Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung zwischen dem Letzten und Vorletzten der Rahmen beschrieben, innerhalb dessen eine (nicht exklusiv) theologische Begründung von Menschenrechten eingeordnet werden kann. Die christologische Trias Inkarnation, Kreuz und Auferstehung verleihen den Menschenrechten aus theologischer Perspektive Kontur. Überlegungen zum Mehrwert einer theologischen Begründung von Menschenrechten schließen den Beitrag ab.

2. Theologie und Menschenrechte: Skizze einer wechselhaften Beziehung

Menschenrechte gründen sich in der allen Menschen qua Menschsein zukommenden Menschenwürde, der »Wurzel aller Menschenrechte«.³ Das Bonner Grundgesetz von 1949 macht

-
1. *Hans-Richard Reuter* (Hg.): *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*. Bd.1, Tübingen 1999, VII.
 2. *Michael Bünker*: *Gesetz und Evangelium – die Evangelische Kirche und die Menschenrechte*, in: Anton Pelinka (Hg.): *Weltethos und Recht*, Berlin 2011, 207–216, hier: 211.
 3. *Jürgen Moltmann*: *Menschenwürde, Recht und Freiheit*, Stuttgart 1971. Vgl. hierzu auch: *Wilfried Härle*: *Würde. Groß vom Menschen denken*, München 2010; *Eilert Herms*: *Menschenwürde*, in: ders.: *Politik und Recht im Pluralismus*, Tübingen 2008, 61–124; *Wolfgang Huber*: *Art. Menschenrechte/Menschenwürde*, in: Gerhard Müller (Hg.): *TRE 22*, Berlin 1992, 577–602.

diesen Zusammenhang deutlich, wenn es festhält: »(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.« In der europäischen Geistesgeschichte wurde das Verständnis der Menschenwürde einerseits von der antiken Tradition, vor allem der griechisch-römischen Stoa, beeinflusst und andererseits von der christlichen Tradition. Während Cicero etwa die Teilhabe an der Vernunft als Kennzeichen menschlicher Würde ausmacht,⁴ wird diese in der christlichen Tradition vor allem mit der Rede von der Gottebenbildlichkeit (Gen. 1,26f.) verbunden. Neben diese schöpfungstheologische Begründung tritt im Neuen Testament u.a. der paulinische Gedanke der Gotteskindschaft (Gal. 3,26–28). Im Anschluss an die Reformation wird die Rechtfertigungslehre für die Würde des Menschen fruchtbar gemacht, die jedem Menschen *sola gratia* und ohne sein Zutun zukommt.⁵

Dieser gehaltvollen Ressourcen innerhalb der christlichen Theologie zum Trotz fremdelte diese lange mit dem Gedanken von auf der Menschenwürde beruhenden Menschenrechten. Dafür gab es zum einen innertheologische, zum anderen gesellschaftliche bzw. politische Gründe.⁶ Innertheologisch erwies sich zum einen die Erbsündenlehre als folgenschwer, da mit ihr die Annahme einherging, der Mensch habe durch die Sünde auch die ihm von Gott zukommende Würde verwirkt. Darüber hinaus verband sich mit der problematischen Unterscheidung zwischen Christen und Nicht-Christen bzw. Häretikern die Überzeugung, dass Menschenwürde ein Privileg der Christen sei, womit die grausame Verfolgung und Unterdrückung von Nichtchristen (Judenpogrome, Hexenverbrennungen, etc.) gerechtfertigt wurden. Aber auch eine durch ein hierarchisches Stände- bzw. Gesellschaftsbild beeinflusste theologische Anthropologie stand den Ideen von Menschenwürde und Menschenrechten entgegen. An die Stelle der allen zukommenden Würde als *dignitas* trat ein Würdeverständnis als *honor*, das Würde an Leistung und gesellschaftliche Stellung band.

Zu den theologischen Hypothesen, die eine eigenständige theologische Konzeption des Menschenrechtsgedankens erschwerten, traten politische Entwicklungen wie die Französische Revolution. Ihre dezidiert antikirchlichen Züge sowie der Terror der Jakobiner sollten die mit ihr verbundenen Menschenrechte für lange Zeit aus Perspektive der Theologie diskreditieren. Dies galt vor allem für die kontinentaleuropäische Theologie, in der alternative Impulse, wie sie beispielsweise von Immanuel Kant in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« gezeichnet werden, zunächst kaum aufgenommen wurden.⁷ Anders verlief die Diskussion im angelsächsischen Kontext. Dort wurden die Menschenrechte nicht zuletzt in der Forderung nach Religionsfreiheit verortet, wie sie etwa in der nordamerikanischen Bill of Rights von 1789 zum Ausdruck gebracht wird. Durch diese Neuinterpretation verhalf schließlich der Jurist Georg Jellinek Ende

4. Cicero: De officiis I 30, hg. von Heinz Gunermann, Bamberg 1996, 106.

5. Der lutherischen Rechtfertigungslehre entspricht daher die Gewissens- und Glaubensfreiheit. Für Wolfgang Huber ist in »diesem prinzipiellen Sinn [...] die Glaubens- und mit ihr die Religionsfreiheit für ein an der Reformation geschultes Verständnis der Kern der Menschenrechte.« Huber (wie Anm. 3), 579.

6. In der Darstellung der historischen Entwicklung lehne ich mich an Huber/Tödt (1977) und Huber (1992) an. Wolfgang Huber/Heinz-Eduard Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977; Huber (wie Anm. 3).

7. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Werke in sechs Bänden, Band VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1974 [1795].

des 19. Jahrhunderts dazu, den Menschenrechtsgedanken in der deutschsprachigen Diskussion von den langen Schatten der französischen Revolution zu lösen und auch in der Theologie eine neue Lesart zu ermöglichen.

Mit ihren – zunächst neben oder auch gegen Theologie und Kirche entwickelten – Elementen der Universalisierbarkeit, der Emanzipation hin zu Freiheit, Gleichheit und Partizipation sowie der rechtlich-politischen Durchsetzbarkeit zeigen sich die Menschenrechte als Kinder der Moderne. Die demokratischen Umwälzungen Ende des 18. Jahrhunderts verhalfen ihnen zum Durchbruch als zentrale Menschenrechtsdokumente wie die amerikanische »Virginia Bill of Rights« (1776) und die französische »Déclaration des droits de l’homme et du citoyen« (1789) Menschenrechte mit politischer Durchsetzbarkeit verknüpften. Die Erschütterungen durch den zweiten Weltkrieg und das Naziregime ließen die Einsicht in die Notwendigkeit einer letzten Berufungsinstanz auch jenseits von nationalen Bürger- und Grundrechten weiter wachsen. Aus der 1948 verabschiedeten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die sich als ein »zu erreichendes gemeinsames Ideal« (Präambel AEMR) versteht, gingen dann verschiedene internationale Menschenrechtskonventionen hervor, die – anders als die AEMR – über völkerrechtliche Verbindlichkeit für die Vertragsstaaten verfügen, darunter der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.⁸ Während die Genese der Menschenrechte also einerseits mit einem spezifischen historischen Kontext verbunden ist, dessen geistesgeschichtliche Quellen sich u.a. aus der griechischen Philosophie, dem Christentum, der Renaissance und der Aufklärung speisen, bedeutet dies andererseits nicht, dass die Menschenrechte nur in diesem Kontext verständlich oder anwendbar wären. »Der Aufweis solcher historischer und ideengeschichtlicher Bezüge darf ... nicht zu dem Kurzschluss führen, die Idee der Menschenrechte sei gleichsam im kulturgenetischen Potenzial der abendländischen Tradition von Anfang an grundgelegt und deshalb substanziell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur gebunden.«⁹

Für die Entwicklung des theologischen Menschenrechtsdiskurses hat sich in der Nachkriegszeit auch die weltweite ökumenische Bewegung als fruchtbar erwiesen, etwa durch den bis heute anhaltenden konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Zugleich gibt es jedoch anhaltende Vorbehalte insbesondere auf Seiten mancher orthodoxen Kirchen.¹⁰ Auch der interreligiöse Dialog zu den Menschenrechten gestaltet sich ambivalent, nicht zuletzt im Gespräch mit dem Islam, wenn etwa die Kairoer »Erklärung der Menschenrechte im Islam« (1990) Menschenrechte unter den Scharia-Vorbehalt stellt.¹¹

8. Beide Pakte entstammen dem Jahr 1966 und beide sind 1976 in Kraft getreten.

9. Heiner Bielefeldt: »Westliche« vs. »islamische« Menschenrechte? Zur Kritik an kulturalistischen Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee, in: Mechthild Rumpf/Ute Gerhard/Mechthild M. Jansen (Hg.), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeldt 2003, 123–142, hier: 129.

10. Patriarch Bartholomaios I. verweist kritisch darauf, dass Menschenrechte in manchen orthodoxen Kreisen pauschal als »Fundamentalismus der Moderne« und als »Gefahr für unsere orthodoxe Identität« verurteilt werden. Er selbst entlarvt in dieser Haltung Vorurteile, die »sowohl den Menschenrechten wie auch der Orthodoxie Unrecht« täten, und fordert die Integration der Menschenrechte in die je partikularen religiösen und kulturellen Traditionen. »Religionen müssen in den Menschenrechten auch eigene Werte entdecken und sie als Ausdruck ihres eigenen Zeugnisses in der Welt akzeptieren.« *Patriarch Bartholomaios I.: Orthodoxie und Menschenrechte*, in: Die Politische Meinung 62 (2017): 69–74, hier: 74.

11. Artikel 24: »Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt werden, unterstehen der islamischen Scharia.« Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990). Deutsche Übersetzung, in: Gewissen und Freiheit 36 (1991): 93–98. Auch die 2002 vom Zentralrat der Muslime in Deutschland vorgelegte »Islamische Charta« verbindet die Anerkennung der Menschenrechte mit gewissen Vorbehalten. Vgl. Bielefeldt (wie Anm. 9), 135.

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Vor dem Hintergrund dieser knappen Übersicht wird nicht nur die lange Zeit ambivalente bis ablehnende Haltung von Theologie und Kirche gegenüber den Menschenrechten deutlich. Sondern klar wird auch: Ein Beitrag theologischer Ethik zum Menschenrechtsdiskurs kann nur aus einer Haltung der Bescheidenheit und in selbstkritischer Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte stattfinden.

3. Anstiftungen für eine (nicht exklusiv) theologische Begründung von Menschenrechten

3.1 Vorüberlegungen: Begründungsabstinentz oder Begründungspolyphonie?

Der historische Überblick hat noch etwas deutlich gemacht: Die *eine* und für alle plausible Begründung von Menschenrechten gibt es schlechterdings nicht. Daraus folgt jedoch nicht notwendigerweise der vollständige Verzicht auf eine Begründung von Menschenrechten wie sie prominent von Richard Rorty gefordert wird. Sein begründungsskeptischer Ansatz plädiert für die Stärkung der Menschenrechtskultur durch die Kultivierung des Gefühls statt durch Argumente und »philosophische oder religiöse Traktate«.¹²

Während Rorty zu Recht auf die immer noch unterschätzte Bedeutung von Emotionen in ethischen Entscheidungsprozessen hinweist, kann seine Schlussfolgerung einer Zurückweisung begründungsorientierter Ansätze nicht überzeugen.¹³ Auch ist der Verzicht auf eine Grundlage der Menschenrechte zugunsten des Vorschlags, sie als pragmatischen Konsens zu verstehen, wie es gegenwärtig etwa im sozialwissenschaftlichen Konstruktivismus gefordert wird, keine hilfreiche Alternative.¹⁴ Zu offensichtlich sind die argumentativen Aporien, wenn kontingente gesellschaftliche Zuschreibungen mit Hilfe von Normen kriteriologisch erfasst werden sollen, die selbst kontingenten gesellschaftlichen Zuschreibungen entstammen.¹⁵ Hilfreicher erscheint hier Friedrich Lohmanns Vorschlag, sich lieber der Notwendigkeit eines »Rückbezugs auf das unbeliebig jeder gesellschaftlichen Konvention Vorausliegende« zu stellen »als das Kind (de-) konstruktivistisch mit dem Bade auszuschütten«.¹⁶ Innerhalb der intensiv geführten Debatte zur grundsätzlichen Möglichkeit einer Begründung von Menschenrechten versteht sich die fol-

12. *Richard Rorty*: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main 1989, 310. Vgl. auch *Richard Rorty*: Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.): Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt am Main 1996, 144–170.

13. Nach Rorty ist die Qualität philosophischer Arbeit an ihrer Effizienz zu bemessen. Philosophie leistet nur dann gute Arbeit, wenn möglichst viele Menschen von der Menschenrechtskultur überzeugt werden. Eine begründungsorientierte Philosophie hat im Blick auf eine Stärkung der Menschenrechtskultur, so Rorty, daher offensichtlich versagt. Vgl. Rorty (wie Anm. 12), 155f. Zur Zurückweisung von Rortys »Adäquatheitskriterium der Effizienz« vgl. Andrea Rechsteiner: Menschenrechte und ihre moralphilosophische Begründung, Zürich 2017, bes. 14–29, hier: 14, URL: <https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/137177/> (abgerufen am 07.09.2020).

14. Vgl. *Thorsten Bonacker/André Brodacz*: Im Namen der Menschenrechte. Zur symbolischen Integration der internationalen Gemeinschaft durch Normen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 8 (2001), 179–208.

15. *Friedrich Lohmann*: Gerechter Frieden und Menschenrechte. Entwurf einer Theologie der Menschenrechte in friedensethischer Absicht, in: Sarah Jäger/Friedrich Lohmann (Hg.): Eine Theologie der Menschenrechte. Frieden und Recht, Bd. 2, Wiesbaden 2019, 47–120, hier: 79f.

16. Lohmann (wie Anm. 15), 80f.

gende Diskussion daher auch als ein Beitrag für eine begründungsorientierte Perspektive.¹⁷ Gegen eine Begründungs skepsis wird hier festgehalten: Die Akzeptanz der Menschenrechte durch jede und jeden von uns als globale Bürgerinnen und Bürger beruht grundlegend auf unseren je partikularen Perspektiven und ihren unterschiedlichen Begründungen. Kurz gesagt: Begründungspolyphonie statt Begründungsabstinenz.

Auch innerhalb der theologischen Ethik gibt es diesbezüglich verschiedene Positionen. Diese reichen dabei von einer strikten Ablehnung einer theologischen Begründung, um den durch die historische Genese offensichtlichen »säkulare[n] (weltliche[n]) Charakter der Menschenrechte ... zu wahren«¹⁸ (Martin Honecker) bis zum Anliegen, die »christlichen Wurzeln«¹⁹ (Konrad Hilpert) der Menschenrechte theologisch aufzuweisen. Dieser Beitrag schlägt im Folgenden einen Mittelweg ein. Gegen Honecker wird festgehalten, dass aus der Tatsache, dass sich die historische Genese der Menschenrechte – vor allem im kontinentaleuropäischen Raum – oftmals ohne oder auch gegen Theologie und Kirche vollzogen hat, nicht die Konsequenz eines gänzlichen Verzichts auf eine theologische Begründung gezogen werden muss. Plausibler erscheint es, die Theologiegeschichte selbst einer kritischen und selbstkritischen Betrachtung zu unterziehen und auf eine problematische Hermeneutik hin zu befragen. Beispiele für dieses Vorgehen finden sich etwa im Wandel der theologischen Reflexion zu Sklaverei oder Apartheid. Im Blick auf Hilpert ist auf die Gefahr einer partikularistischen Vereinnahmung der Menschenrechte hinzuweisen und die Notwendigkeit polyphoner, also unterschiedlicher Begründungen ohne Exklusivitätsanspruch zu betonen. Es wird sich dabei zeigen, dass auch die theologische Tradition signifikante Ressourcen für die Begründung von Menschenrechten beinhaltet.

Diese wurden jüngst u.a. durch Lohmann und seinem »Entwurf einer Theologie der Menschenrechte in friedensethischer Absicht« bearbeitet. Unter der Leitperspektive des gerechten Friedens geht Lohmann der Frage nach, ob es ein spezifisch christliches Menschenrechtskonzept gibt. Vor allem unter Einbezug alttestamentlicher Traditionen (z.B. Jes. 10,1f.; Hiob 31,13ff.) und der Schutzrechte der *personae miserae* skizziert Lohmann Grundzüge einer Theologie der Menschenrechte. Den von ihm genannten vier Voraussetzungen schließt sich auch dieser Beitrag an: (1) Menschenrechte, wie sie uns in Politik und Gesellschaft begegnen, haben keine dogmatisch fixierte Gestalt, sondern »Menschenrechtskonzeptionen spiegeln Menschenbilder wider«.²⁰ Die Frage nach einem spezifisch christlichen Menschenrechtsverständnis ist daher stets mit einer spezifischen Anthropologie verbunden. Diese wird hier im Anschluss an Bonhoeffer christologisch entfaltet und für die Menschenrechte fruchtbar gemacht. (2) Es geht bei einer theologischen Plausibilisierung von Menschenrechten nicht um einen »Überbie-

17. Differenziert man innerhalb begründungsorientierter Ansätze zwischen praktisch-politischen und moralischen Begründungen, so sind die hier vorgelegten Überlegungen Letzteren zuzuordnen. Diese lassen sich wiederum mit Thomas Nagel als instrumentell bzw. intrinsisch orientiert beschreiben (vgl. *Thomas Nagel: Personal Rights and Public Space*, in: *Philosophy & Public Affairs* 24 (1995), 83–107). Mit ihren Überlegungen zu den Grundbedürfnissen des Leibes einerseits und ihrer Orientierung am Würdegedanken andererseits suchen die folgenden Ausführungen Einsichten beider Perspektiven zusammenzuführen.

18. *Martin Honecker: Menschenrechte/Menschenwürde (ethisch)*, in: Jörg Hübner u.a. (Hg.): *Evangelisches Soziallexikon*, Stuttgart 2016, 9. Aufl., 1001–1013, hier 1009.

19. *Konrad Hilpert: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 2001, 355.

20. Lohmann (wie Anm. 15), 65.

tungsanspruch«. ²¹ Entsprechend versteht sich auch dieser Beitrag als ein Debattenbeitrag bzw. als eine Stimme unter anderen – religiösen wie nichtreligiösen – Stimmen. Der Anspruch ist Gleichberechtigung, nicht Exklusivität. (3.) Das Zielpublikum der folgenden Überlegungen ist zunächst ein theologisches. Darüber hinaus ist aber auch der allgemeine Menschenrechtsdiskurs im Blick. Dies geschieht hier nicht zuletzt durch den Versuch dessen, was die Öffentliche Theologie Zweisprachigkeit nennt, also mit Hilfe einer Übersetzung theologischer Sprache in allgemein verständliche Sprachspiele auch über den theologischen Binnendiskurs hinaus anschlussfähig zu sein. ²² (4.) Spezifisch christlich bedeutet nicht, dass es nicht auch Schnittmengen mit anderen Zugängen gibt. »Gleichwohl legt die christliche Theologie ihren Reflexionen andere Überlieferungsbestände zugrunde als andere Weltanschauungen und gewichtet sie am Maßstab des Lebenszeugnisses Jesu Christi – und das ist ein spezifischer Zugang.« ²³ Während sich Lohmann in seiner Entfaltung eines spezifisch christlichen Menschenrechtsverständnisses insbesondere alttestamentliche Ressourcen fruchtbar macht, profiliert dieser Beitrag einen christologisch orientierten Zugang.

3.2 Standortbestimmungen: Menschenrechte sind nicht das Letzte

Zur theologischen Standortbestimmung der Menschenrechte wird hier auf den Theologen zurückgegriffen, der in der deutschsprachigen protestantischen Theologie »erstmal ... eine theologisch-ethische Lehre von Menschen- und Grundrechten entwickelt« ²⁴ hat, Dietrich Bonhoeffer. An die Stelle des problembehafteten Raundenkens einer Zwei-Reiche-Lehre treten bei Bonhoeffer mit seiner Unterscheidung zwischen dem Letzten und dem Vorletzten zeitliche Dimensionen, um das Weltliche und das Geistliche einander zuzuordnen. Das Letzte ist das Rechtfertigungsgeschehen aus Gnaden. Es ist das Letzte in einem doppelten Sinne, qualitativ und zeitlich. Es ist qualitativ das Letzte, denn »es gibt kein Wort Gottes, das über seine Gnade hinaus geht.« ²⁵ Das rechtfertigende Wort Gottes ist zudem auch zeitlich das Letzte, indem ihm immer etwas Vorletztes vorausgeht: »ein Tun, Leiden, Gehen, Wollen, Unterliegen, Aufstehen, Bitten, Hoffen« ²⁶ – kurz, das menschliche Leben in all seinen Facetten. In diesem Vorletzten haben auch die Menschenrechte ihren Ort.

Wie aber ist das Verhältnis von Letztem und Vorletzten angemessen zu bestimmen? Bonhoeffer weist auf zwei Fehlformen hin. Die radikale Lösung hat ausschließlich das Letzte im Blick und vernachlässigt das Vorletzte, während die Kompromisslösung das Vorletzte betont und dabei das Letzte aus den Augen verliert. Demgegenüber unterstreicht Bonhoeffer die Verbundenheit beider, allerdings in einem gänzlich asymmetrischen Verhältnis. Das Vorletzte erhält in seinem Bezug auf das Letzte seinen Wert und seine Bedeutung – nicht etwa umgekehrt. Diese

21. Lohmann (wie Anm. 15), 65.

22. Zur Notwendigkeit von Zweisprachigkeit einer sich am Modus Öffentlicher Theologie orientierenden theologischen Ethik vgl. *Christine Schliesser*: Theologie im öffentlichen Ethikdiskurs. Studien zur Rolle der Theologie in den nationalen Ethikgremien Deutschlands und der Schweiz, Leipzig 2019, 348–354.

23. Lohmann (wie Anm. 15), 65.

24. So die Herausgeber von Bonhoeffers Ethik. *Dietrich Bonhoeffer*: Ethik, hg. von Ilse Tödt u.a., München 1992, 217, FN 151.

25. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 140.

26. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 141.

Verhältnisbestimmung hat signifikante Konsequenzen für den Gedanken der Menschenrechte. Denn: »Das Vorletzte muss um des Letzten willen gewahrt bleiben. Eine willkürliche Zerstörung des Vorletzten tut dem Letzten ernstlich Eintrag.«²⁷ Es gibt also Zustände auf der Welt, die für das Letzte ein ernstzunehmendes Hindernis darstellen. Es gibt ein Maß an Ungerechtigkeit, an Armut, an Verzweiflung und Unterdrückung, das es Menschen nahezu unmöglich macht, das Wort der Gnade zu vernehmen.²⁸ Aus der Perspektive des Letzten erwächst daher ein unmittelbarer Auftrag für das Vorletzte, aus der Rechtfertigung der Einsatz für das Recht. Vor diesem Hintergrund erweisen sich Menschenrechte für den christlichen Glauben nicht als etwas Sekundäres oder gar Fremdes, sondern als genuiner Bestandteil christlicher Existenz. »Dem Hungernden Brot verschaffen ist Wegbereitung für das Kommen der Gnade.«²⁹ Mit anderen Worten: Der Einsatz für die Menschenrechte ist Partizipation am Reich Gottes.

3.3 Konturierungen: Menschenrechte als christologische Herausforderung

Die Verschränkung des Letzten und Vorletzten wird bei Bonhoeffer besonders deutlich, indem er die klassischen christologischen Topoi Inkarnation, Kreuz und Auferstehung für die christliche Existenz fruchtbar zu machen sucht. »Christliches Leben ist Leben mit dem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus, dessen Wort als ganzes uns in der Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders begegnet. Christliches Leben heißt Menschsein in kraft der Menschwerdung, heißt gerichtet und begnadigt sein in kraft des Kreuzes, heißt ein neues Leben leben in der Kraft der Auferstehung. Eines nicht ohne das andere.«³⁰ Mit Lohmann wurde bereits auf die Verbindung von Menschenrechtskonzeption und Anthropologie aufmerksam gemacht. Die von Bonhoeffer eingespielte christologische Profilierung der Anthropologie im Blick auf die Menschenrechte zu konturieren, ist Ziel der folgenden Überlegungen.

Mit der *Inkarnation* steht der Theologie ein ungemein kraftvolles Bild für den Menschenrechtsdiskurs zur Verfügung. Der menschgewordene Gott verweist dabei zunächst auf die körperliche Dimension von Menschenrechten.³¹ Es ist die leibliche Verfasstheit, die damit zur Grundvoraussetzung von Rechten überhaupt wird. Neben die Kant'sche Einsicht in die Autonomie und Freiheit des Individuums zur Begründung von Rechten und Ansprüchen ist daher Fichtes Würdigung der Leiblichkeit zu stellen.³² Aus dieser Einsicht entwickelt auch Bonhoeffer seine bemerkenswerte Grundlegung der Menschenrechte und betont die Vorrangstellung des

27. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 152.

28. Der Zusammenhang zwischen der freien Verkündigung des Evangeliums und den Menschenrechten wird auch von Barth hergestellt. So gehöre es zu den Minimalbedingungen der Rechtsstaatlichkeit eines Staates, die Predigt der Rechtfertigung zuzulassen. Bei diesem Freiheitsrecht handele es sich um »die Begründung, die Erhaltung und Wiederherstellung alles ... Menschenrechts«. *Karl Barth: Rechtfertigung und Recht*, Zürich 1998, 44.

29. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 155.

30. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 150.

31. Vgl. hierzu: *Martin Leiner: Rechte für autonome Subjekte oder für leibliche Personen? Überlegungen zur Interpretation und Weiterentwicklung der Menschenrechte*, in: Elisabeth Gräb-Schmidt u.a. (Hg.): *Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2015, 253–269.

32. »Inwiefern der Person der absolute und letzte Grund des Begriffes, ihres Zweckbegriffes ist, liegt die darin sich äussernde Freiheit ausser den Grenzen der gegenwärtigen Untersuchung, denn sie tritt nie ein in die Sinnenwelt, und kann in ihr nicht gehemmt werden. Der Wille der Person tritt auf das Gebiet der Sinnenwelt lediglich, inwiefern er in der Bestimmung des Leibes ausgedrückt ist.« Bezugspunkt von Rechten kann daher, so Fichte, nicht die geistige Freiheit, sondern die Person der Sinnenwelt sein. Davon ausgehend gelangt Fichte zu der Forderung, dass »das

»Recht[s] auf leibliches Leben«.³³ »Da mit dem Tode alle Rechte erlöschen, so ist die Erhaltung des leiblichen Lebens die Grundlage aller natürlichen Rechte überhaupt und darum mit einer besonderen Wichtigkeit ausgestattet.«³⁴ Auf die körperliche Dimension der Menschenrechte, ihre Unlösbarkeit von den Grundbedingungen menschlicher Existenz wie Natalität und Mortalität (Hannah Arendt), macht auch das unscheinbare Wörtchen »geboren« in Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufmerksam.³⁵ Es ist die leibliche Verfasstheit, die damit zur Grundvoraussetzung von Rechten wird.

Mit Anne Reichold lassen sich Überlegungen zur normativen Relevanz des Körpers dabei mit dessen Vulnerabilität verbinden. »Dass der Gedanke einer ethisch schützenswerten Person überhaupt verständlich ist, beruht auf der Voraussetzung, dass wir uns als verletzbare Wesen verstehen.«³⁶ Aus theologischer Perspektive wiederum verdeutlicht die Inkarnation als der ultimative Ausdruck der Verletzlichkeit zugleich die Macht und den normativen Anspruch, die aus dieser Verletzlichkeit entspringen. Sie macht sensibel für blinde Flecken im Menschenrechtsdiskurs, etwa wenn dieser im westlichen Kontext nach wie vor auf die politisch-bürgerlichen Menschenrechte enggeführt wird. Dabei bildet auch die kirchliche Diskussion keine Ausnahme, wenn etwa in der EKD-Friedensdenkschrift von 2007 vor allem auf die Rechtsstaatlichkeit und Demokratie als unmittelbaren Ausweis menschenrechtlich relevanter Dimensionen der Friedensethik verwiesen wird, der Abbau von Not oder der Schutz vor Gewalt hingegen in den Hintergrund treten.³⁷ Mit der leiblichen Dimension der Menschenrechte rücken verstärkt auch die so genannten WSK-Rechte (wirtschaftliche, soziale, kulturelle Rechte) in den Blick und machen deutlich: Subsistenz und Freiheitsvollzug sind Schwestern. Mit der Inkarnation verbindet sich darüber hinaus der Gedanke der Sakralität der Person. Ein Gott, der menschliche Gestalt annimmt – in unüberbietbarer Weise zeigt sich darin die Würde und der Wert eines jeden Menschen. Über den theologischen Diskurs hinaus lässt sich dieser Gedanke etwa im Sinne einer genealogischen Fortschreibung explizieren, wie dies Hans Joas beispielhaft gezeigt hat.³⁸

Recht der fortdauernden Freiheit des Leibes« sowie der Leib eines vernünftigen Wesens »unantastbar« sind. *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: Immanuel Herrmann Fichte (Hg.): *Fichtes Werke*, Bd. 3, Berlin 1971, 113; 123.

33. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 179.

34. Bonhoeffer (wie Anm. 24), 179. Indem Bonhoeffer seinen theologischen Argumenten, etwa schöpfungstheologischer Art, stets ein nicht-theologisches Argument an die Seite zu stellen sucht, etwa unter Rückgriff auf das *ius nativum* oder die Kant'sche Zweckformel, zeigt sich die Zweisprachigkeit von Bonhoeffers Argumentation. Zur Zweisprachigkeit von Bonhoeffers Ausführungen vgl. *Christine Schliesser: »The first theological-ethical doctrine of basic human rights developed by a twentieth-century German Protestant theologian« – Dietrich Bonhoeffer and Human Rights*, in: Kirsten Busch Nielsen/Ralf K. Wüstenberg/Jens Zimmermann (Hg.): *A Spoke in the Wheel. Reconsidering the Political in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Gütersloh 2014, 369–384.

35. »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.« Art. 1, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte.

36. *Anne Reichold: Ethik und die vergessene Leiblichkeit. Zum Personbegriff in der gegenwärtigen Philosophie*, in: Christina Aus der Au/David Plüss (Hg.): *Körper-Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften*, Zürich 2007, 95–116, hier: 113.

37. So sind die Anmerkungen zu den Menschenrechten vorwiegend der Dimension der Freiheit des Gerechten Friedens zugeordnet (Ziff. 82). In die Diskussion der anderen drei Dimensionen (Schutz vor Gewalt, Abbau von Not, Anerkennung kultureller Verschiedenheit) finden die Menschenrechte bemerkenswerterweise keinen Eingang. *Rat der EKD* (Hg.): *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 2007.

38. *Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011.

Das *Kreuz* weist zunächst auf die Ohnmacht Gottes. Das Kreuz ist damit auch das Ende von falschen Gottesvorstellungen. Der Gottmensch am Kreuz ist nicht zuletzt darin ganz Gott, dass er so gar nicht in den menschlichen Vorstellungshorizont passt. Gottes Macht erweist sich in der Ohnmacht. Es ist durch seine Ohnmacht, dass Gott »in der Welt Macht und Raum«³⁹ gewinnt. Vor diesem Hintergrund können die Menschenrechte und die Ohnmachtserfahrungen der zahllosen Opfer von Menschenrechtsverletzungen in der Tat zu einer »Form der Gottesrede [werden], welche die Christinnen und Christen weitgehend noch lernen müssen«.⁴⁰ Im zu Tode gefolterten Gottessohn zeigt sich Gottes Mitleiden mit den Leidenden dieser Welt. Es ist am Kreuz, wo sich die »biblische Option für die Schwachen«⁴¹ in überbietbarer Weise zeigt. In den Opfern von Menschenrechtsverletzungen begegnet uns auch heute der Mann der Schmerzen. Vietnam ist Golgatha, so formulierte Dorothee Sölle ihren Protest gegen den Vietnamkrieg. Aus Gottes radikaler Option für die Schwachen erwächst die menschliche Solidarität mit den Entrechteten und Marginalisierten.

Der Justizmord vor zwei Jahrtausenden macht des Weiteren nicht nur auf die Grenzen jedes Rechtssystems aufmerksam, sondern richtet den Blick zugleich auf die Funktionsweisen der Macht. Gegen den uneingeschränkten Glauben an die Kraft auch des liberalen Rechts zeigt sich im Anschluss an Ulrike Auga das »Paradox des Rechts« nicht zuletzt darin, dass die Marginalisierten, also diejenigen, deren Rechte verletzt werden, in der Regel keinen Zugang zum Rechtsdiskurs haben.⁴² Auf diese Weise dient das Recht der Macht der Mächtigen. Auch der Menschenrechtsdiskurs, theologisch oder nicht, ist kritisch und selbstkritisch auf solche impliziten Ausschlussmechanismen zu hinterfragen. Dies gilt insbesondere dann, wenn ihre Schutzfunktion für die Entrechteten und Marginalisierten aus den Augen verloren wird und sie als Ermächtigungsinstrument missbraucht werden. »In Western postmodern societies, the phrase ›I have a right to X‹ is used interchangeably with the expressions ›I desire or want X‹ or ›X should be given to me‹. This linguistic inflation weakens the association of human right claims with significant human goods and undermines their position as central principles of political and legal organisation.«⁴³

Schließlich richtet das Kreuzesgeschehen die Aufmerksamkeit auf menschliches Versagen und Fehlerhaftigkeit – theologisch gesprochen: Sünde. Versagen und Verletzungen werden hier ernst genommen und zugleich werden konstruktive Wege ihrer Überwindung aufgezeigt. Gnade, Vergebung und Versöhnung treten hier als wirkmächtige Ressourcen auf den Plan, die Opfern wie Tätern einen Neuanfang ermöglichen. Kontexte wie das post-genozidale Ruanda weisen auf die Bedeutung von sozialen Prozessen der Versöhnung im Anschluss an Erfahrungen massiver Menschenrechtsverletzungen hin, die weit über den religiösen Raum hinausreichen.⁴⁴

39. *Dietrich Bonhoeffer*: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. von Christian Gremmels/Eberhardt Betge/Renate Betge, München 1998, 535.

40. *Hans-Joachim Sander*: Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte, in: Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Frano Prcela (Hg.): Menschenrechte. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive, Münster 2004, 75–101, 93.

41. *Heinrich Bedford-Strohm*: Menschenrechte und Menschenwürde in der Perspektive Öffentlicher Theologie, in: *International Journal of Orthodox Theology* 2 (2011), 5–20, hier: 14.

42. Vgl. *Ulrike Auga*: Sexuelle Rechte und Menschenrechte. Probleme der interkulturellen Debatte, in: *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge 18 (2008), 357–369, hier: 365.

43. *Costas Douzinas*: Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism, Abingdon, UK 2007, 12.

44. Vgl. *Christine Schliesser/S. Ayse Kadayifci-Orellana/Pauline Kollontai*: Religion Matters – On the Significance of Religion in Conflict and Conflict Resolution, Abingdon, UK 2021, 103–116.

Darin klingt bereits das Motiv der *Auferstehung* an. Die christliche Überzeugung, dass Gewalt, Ungerechtigkeit und Tod nicht das letzte Wort haben, spiegelt eine grenzenlose Hoffnung wider. Gegen Verzweiflung und Zynismus spannt die christliche Hoffnungsperspektive einen weiten Horizont auf, der das eigene Leben umfängt und zugleich transzendiert. Damit verbindet sich nicht nur Trost angesichts unaussprechlichen Leids, sondern auch der Impuls, sich der Ungerechtigkeit entgegenzustemmen. »Mag sein, dass der Jüngste Tag morgen anbricht, dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen, vorher aber nicht.«⁴⁵ Vor diesem Hintergrund können die Menschenrechte als Kriterien staatlichen wie auch institutionellen und individuellen Handelns fungieren. Indem sie sich am Wohl des Nächsten orientieren, werden sie zur Orientierungshilfe für eine bessere Welt. Und noch etwas verbindet sich mit der Auferstehung, nämlich die Einsicht in das *extra nos* der Gnade und damit in die Unverfügbarkeit des Glaubens.⁴⁶ Daraus erwächst nicht nur die Pluralismusfähigkeit des christlichen Glaubens, sondern zugleich eine Offenheit gegenüber anderen religiösen wie nichtreligiösen Traditionen. Der Menschenrechtsdiskurs wie auch das Engagement für Menschenrechte stellen sich damit als grundlegend kooperative Angelegenheiten dar, die Menschen mit unterschiedlichen Wurzeln einbinden und verbinden. Angesichts aktueller globaler Herausforderungen ist hier vor allem die Kooperation mit dem Islam gefragt, nicht zuletzt um Vorurteilen und Missverständnissen entgegenzutreten, Menschenrechte seien eine rein westliche Angelegenheit.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten: Aus theologischer Perspektive verbindet sich im Menschenrechtsdiskurs der inkarnatorische Bezug auf den Menschen, auf dessen Leib und dessen Vulnerabilität als wesentlicher Bezugspunkt von Menschenrechten, das kreuzestheologische Mitleiden mit den Leidenden und die Anwaltschaft für ihre Rechte sowie die Hoffnungsperspektive der Auferstehung, die sich auch im Grenzen überschreitenden, gemeinsamen Engagement für Menschenrechte widerspiegelt. Im Blick auf den aktuellen Menschenrechtsdiskurs lässt sich der Mehrwert theologischer Ethik damit auf folgenden vier Ebenen entfalten.

4. Mehrwert: Theologische Ethik im aktuellen Menschenrechtsdiskurs

4.1 Mehrwert für die Menschenrechte

Menschenrechte, so wurde oben ausgeführt, sind nicht nur begründungsoffen, sondern auch begründungsbedürftig. Sie sind angewiesen auf unterschiedliche Begründungen, um sie in unserem kollektiven Bewusstsein als Weltbürgerinnen und -bürger in unserem je partikularen Kontext zu verankern. Es ist daher Aufgabe der verschiedenen Traditionen und Religionen, die ihr je eigenen Berührungspunkte mit den Menschenrechten herauszuarbeiten. Denn nur indem

45. Bonhoeffer (wie Anm. 39), 36.

46. Zur Dialektik des Glaubens als göttliche Gabe und als menschliches Werk vgl. *Karl Barth*: Einführung in die Evangelische Theologie, Zürich 2017, 9. Aufl., 107–118.

die Idee universeller Menschenrechte lokale Wurzeln ausbildet, wird sie vor Erosion geschützt. Indem auch sie die ihr eigenen konstruktiven Ressourcen einspielt, trägt die theologische Ethik dazu bei – Seite an Seite mit anderen religiösen wie nichtreligiösen Ansätzen – das Fundament der Menschenrechte zu stärken und zu pflegen.

4.2 Mehrwert für die Theologie

Der Tatsache zum Trotz, dass sich die historische Genese der Menschenrechte im kontinental-europäischen Raum weitgehend ohne bzw. gegen Kirche und Theologie vollzogen hat, sind die Anliegen der Menschenrechte der Theologie nicht fremd. Ganz im Gegenteil, Menschenrechte zielen auf Kerninhalte des christlichen Glaubens wie Freiheit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Solidarität mit den Schwachen und Marginalisierten.

Die Anerkennung wie die Auseinandersetzung mit den eigenen schuldhaften Versäumnissen, etwa im Blick auf eine theologische Legitimierung der Apartheid bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, verhilft der Theologie zu einem tieferen Verständnis der eigenen Glaubenstradition. Indem sie die eigenen hermeneutischen Defizite kritisch und selbstkritisch erkennt und benennt, wird die Theologie zugleich zu einer vertrauenswürdigen Gesprächspartnerin anderer Disziplinen und Traditionen im Menschenrechtsdiskurs.

4.3 Mehrwert für das christliche Selbstverständnis

Während im europäischen Raum die Schatten der französischen Revolution lang sind, so ist etwa im afrikanischen Kontext die empfundene Verbindung zwischen Menschenrechten und Säkularismus problematisch. Menschenrechte werden oftmals als etwas Westliches gesehen und in die Nähe von Kolonialismus, Ausbeutung, zügellosem Individualismus und der Zerstörung von traditionellen Werten gerückt. Aus dieser Perspektive erscheinen Menschenrechte als etwas Fremdes, ein importierter Diskurs, dem mit Misstrauen bis hin zu Ablehnung zu begegnen ist. Dass diese Sicht eine konstruktive Aufnahme der Menschenrechte in einheimische Theologie und Kirche erschwert, liegt auf der Hand.

Vor diesem Hintergrund ist es besonders wichtig, die Menschenrechte als etwas dem christlichen Glauben Inhärentes auszuweisen und deren gemeinsame Anliegen zu betonen. Nur auf diese Weise kann deren Integration in das eigene christliche Selbstverständnis gelingen. Eine theologische Begründung der Menschenrechte dient daher der Identifikation mit ihnen als einem genuin christlichen Anliegen.

4.4 Mehrwert für die Diagnose von Menschenrechtsverletzungen

Mit ihrem umfassenden Verständnis der menschlichen Fehlbarkeit – theologisch: Sünde – als Akt und Sein sowie als individuelles und überindividuelles Phänomen ist die Theologie sensibel für Menschenrechtsverletzungen nicht nur auf individueller, sondern auch auf struktureller und institutioneller Ebene. Auf diese Weise können auch ganze Staats- und Gesellschaftssysteme als dem Menschen nicht gerecht in den Blick genommen werden. Dies wird etwa daran deutlich, wenn der ehemalige US-Präsident Barak Obama Sklaverei als »Amerikas Erbsünde«

(»this nation's original sin«)⁴⁷ bezeichnet, deren problematische Auswirkungen bis heute in den gesellschaftlichen und politischen Strukturen des Landes sichtbar sind.

Black Lives Matter, die Hongkonger Regenschirmbewegung, Lesbos, #metoo. In unserer pluralen und globalen Welt sind der aktuelle Menschenrechtsdiskurs und nicht zuletzt dessen Umsetzung auf die konstruktiven Beiträge aller beteiligten Akteurinnen und Akteure angewiesen. Ihre Stimme und die ihr eigenen Ressourcen einzubringen, – darunter etwa ihre starken Bilder von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung –, gehört damit zu den Kernaufgaben einer theologischen Ethik.

PD Dr. Christine Schliesser
Universität Zürich
Ethik-Zentrum – Institut für Sozialethik
Zollikerstr. 117
CH-8008 Zürich
christine.schliesser@sozethik.uzh.ch

Abstract

Human rights have advanced to one of the leading political ideas of our time. While their relevance in our global world is hardly disputed, it is their interpretation and grounding that have become objects of contestation. This contribution argues for a (non-exclusive) theological grounding of human rights. Three steps serve to unfold the argument. A brief historical overview opens the discussion, showing that the relationship between human rights and Christian theology was no love at first sight. In a second step, the author employs Dietrich Bonhoeffer's distinction between the ultimate and the penultimate as a framework to situate a (non-exclusive) theological grounding for human rights. The Christological triad of incarnation, crucifixion and resurrection helps to further outline human rights, before in a final part the added value of a theological perspective to the human rights discourse is sketched out by unfolding four aspects.

47. *Barak Obama*: We the people, in order to form a more perfect union. Race Speech at the Constitution Center, 18. März 2008, URL: https://constitutioncenter.org/amoreperfectunion/docs/Race_Speech_Transcript.pdf. (abgerufen am 07.01.2021).