

Christiane Tietz

## MORALISCHE KOMMUNIKATION ÜBER DIE UNIVERSALITÄT DER MENSCHENRECHTE

### *Relevanzanzeige*

Dass moralische Kommunikation »nahe am Streit und damit in der Nähe von Gewalt angesiedelt« ist, diese Einschätzung Niklas Luhmanns [Eid 11] scheint in besonderer Weise für die interkulturelle Debatte um die Universalität der Menschenrechte zutreffend zu sein. In ihr wird immer wieder die Klage laut, es sei ein nahezu imperialistisches Gebaren, von den im westlichen Kontext entstandenen Menschenrechtskatalogen universale Gültigkeit zu behaupten.<sup>1</sup> Denn damit versuche man, eine an Individualismus, Freiheits- sowie Besitzdenken orientierte – und damit einseitige – Anthropologie zum Maßstab für alle Menschen zu machen und partikular gewonnene Vorstellungen der gesamten Menschheit aufzuzwingen.<sup>2</sup>

Volkers Eids Mahnung, zu leicht verfange man sich »in der Vernunftfalle jener ›ewigen Wahrheiten‹ über den Menschen«, anstatt zu sehen, dass es in der Ethik um Aussagen gehe, die »von Menschen für Menschen, oft genug auch von Menschen gegen Menschen produziert wurden und werden« [Eid 32], findet man der Sache nach in diesen Diskursen immer wieder. Ganz im Sinne Eids wird hier gefordert, statt eine »ewige« Gültigkeit *der* Menschenrechte zu behaupten, müsse herausgestellt werden, dass die Menschenrechte »Erzeugnisse der historischen Vernunft« und also »kontingente Wahrheiten« [Eid 32] sind. Eids Überlegungen scheinen mithin eine besondere Relevanz für diese wichtige und strittige Thematik zu haben. Inwiefern, das ist im Folgenden zumindest ansatzweise zu überprüfen.

### *Die Gefahr einer Begründung durch Unbedingtes*

Im Prozess der Entstehung der Menschenrechtskataloge finden sich unterschiedliche Begründungsmuster für ihre normative Gültigkeit und Gestalt.<sup>3</sup>

Anfangs wurde mit der menschlichen Natur argumentiert: »(...) all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights« (Virginia Bill of Rights 1776). Wegen der Uneindeutigkeit der menschlichen Natur

1 Vgl. das Referat dieses Vorwurfs bei Peter Koslowski, Die Universalität der Menschenrechte und die Einzigartigkeit der Kulturen: SdZ 202, 1984, 701–714, 701.

2 Vgl. das Referat dieses Vorwurfs bei Friedrich Wilhelm Graf, Mehr als eine Idee. Die Menschenrechte sind in vielen Kulturen und Religionen begründet: EvKomm 29, 1996, 636–639, 636.

3 Vgl. zum Folgenden Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 2006, 308f.

hat man sich dann aber auf die Würde des Menschen anstatt auf seine Natur berufen.

Solches geschah entweder von einer übergeschichtlichen Vernunft her.<sup>4</sup> Die Gültigkeit der Menschenrechte ergibt sich dann aus der Einsicht der praktischen Vernunft in die Würde<sup>5</sup> des Menschen als autonomes Vernunftwesen. Die Gestalt dieser Rechte wird in Entsprechung dazu konstruiert.<sup>6</sup>

Oder man kann Menschenrechte auch religiös begründen, indem man sie aus bestimmten materialen religiösen Einsichten der jeweiligen Religion ableitet und ihre Gültigkeit mit bestimmten Offenbarungsgegebenheiten zu gewährleisten versucht.

Derartige Begründungen haben gemeinsam, dass sie die Menschenrechte dadurch sichern wollen, dass sie von etwas Vorgegebenem, dem Menschen nicht zur Verfügung Stehenden (der Natur, der universalen Vernunft, dem religiös Unbedingten) ausgehen. Insbesondere die Religion scheint für dieses Sicherungs-Unternehmen hilfreich zu sein, weil »Religion (...) Moral mit dem Moment der Unbedingtheit« versorgt (Stephan Goertz, zitiert bei Eid [Eid 14]).

Die Gefahr solcher Begründungsversuche sieht Volker Eid darin, »dass sie, vielleicht, zuerst verführerisch wirken, weil Orientierung und sicheres Gelingen verheißend, letztlich aber zu totalisierenden und entfremdenden Konsequenzen führen, führen können« [Eid 18]. Auch eine theologische Ethik, die »auf einer, wenn auch subtil differenzierten, Gottgegebenheit konkreter sittlicher Ordnung besteh[t]...« [Eid 19], sei vor dieser Gefährdung nicht gefeit. Eid fordert deshalb eine »anthropologische Theologie ›von unten‹, die nicht den moralischen ›Willen Gottes, (...) sein Urteil über Gut und Böse deduktiv errät und fixiert, sondern zunächst einmal feststellt, dass Moral ein ›weltlich Ding‹ ist« [Eid 20].

### *Das Problem einer kulturspezifischen Aushandlung der Menschenrechte*

Solche dezidiert »weltliche« Begründung geschieht in eminentem Sinne bei Versuchen, die Menschenrechte in einem kulturspezifischen Konsensbildungsprozess zu bestimmen. Exemplarisch sei verwiesen auf Überlegungen von John D'Arcy May, der betont, in den einzelnen Kulturen sei das Menschliche jeweils anders konstruiert, es gebe es nicht abstrakt.<sup>7</sup> In manchen Kulturen sei das

4 Volker Eid nimmt in einer solchen Annahme einer übergeschichtlichen Vernunft das Bedürfnis wahr, »in der tiefstest beunruhigenden Erfahrung der Fragmentarität und Ungesicherheit des Daseins« »eine (...) verlässliche (...) Sinn-Ordnung« zu finden [Eid 16].

5 Der Begriff taucht bereits in der Antike auf, und zwar in zweifacher Bedeutungshinsicht: um die Würde eines Menschen im Unterschied zu anderen Menschen oder um die Würde des Menschen im Unterschied zum Tier zu bezeichnen; er begegnet mithin »entweder in differenzierender oder in egalisierender Bedeutung« (Huber [Anm. 3] 272).

6 Vgl. z. B. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, 62ff, der bspw. das Recht auf die Integrität von Leib und Leben daraus ableitet, dass diese Integrität »eine unverzichtbare Bedingung von Handlungsfähigkeit« ist (a. a. O., 67).

7 Vgl. John D'Arcy May, *Universalität oder Partikularität der Menschenrechte? Eine interreligiöse Perspektive*: Jan Jans (Hg.), *Für die Freiheit verantwortlich*. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag, Fribourg / Freiburg / Wien 2004, 148–161, 156.

Menschliche durch Rechte des Einzelnen umschrieben, in anderen durch Verantwortung in der Gemeinschaft, in wieder anderen durch die Pflege der Natur.<sup>8</sup> Entsprechend seien die Menschenrechte »nicht mehr als von vornherein feststehende Universalien zu begreifen, sondern prozesshaft als die kollaborative Verallgemeinerung einer Praxis der gegenseitigen Anerkennung und Verständigung zu definieren«. Dieser »Konsensbildungsprozess« habe »kein verallgemeinerungsfähiges Endergebnis (›die‹ Menschenrechte, eine ›Weltethik‹, die *in abstracto* für alle gilt), wohl aber erlaubt er uns, von Fall zu Fall und von Kultur zu Kultur die Werte und Bedeutungen ›auszuhandeln‹, die ethische Normen formulieren und nachvollziehen lassen«<sup>9</sup>.

So sehr die These, zu den Menschenrechten gehöre ein Prozess der Verständigung, allein schon durch den historischen Prozess<sup>10</sup> der Entstehung der Menschenrechte bestätigt wird, so problematisch ist die Behauptung, die relevanten Werte und damit die geltenden Menschenrechte müssten »von Fall zu Fall und von Kultur zu Kultur« ausgehandelt werden. Neben dem Realisierbarkeitsproblem einer derartigen »Kasuistik« ergibt sich die unguete Konsequenz, dass dann in manchen Kulturen diese, in anderen jene Menschenrechte gelten würden. Das aber widerspricht dem Grundgedanken, dass Menschenrechte eben Rechte von Menschen – und nicht nur Rechte von Asiaten, Afrikanern oder Europäern – sind. Erweist sich ein Recht aus einer bestimmten Perspektive als ein *Menschenrecht*, dann muss behauptet werden, dass für *jeden* Menschen *dieses* Recht gilt.

»Die Idee der Menschenrechte macht nur Sinn, wenn diese für jeden Menschen unbeschadet aller besonderen kulturellen oder biophysischen Prägungen gelten. Wer ihre Allgemeinheit preisgibt, hebt den Begriff des Menschen auf. So enthalten Menschenrechte notwendigerweise einen universalistischen Anspruch.«<sup>11</sup>

Überdies lässt sich aufzeigen, dass die historisch gewordenen Menschenrechtskataloge nicht einfach »relativ beliebige, zufällige Bildungen« sind, sondern »vielmehr Sachgehalte enthalten, welche für alle Menschenrechtsauffassungen unentbehrlich sind«. Es lässt sich nämlich ein »Kern« oder eine »Grundfigur« der Menschenrechte (...) ermitteln, die für alle Kodifizierungen und Auslegungen von Menschenrechten und Grundrechtskatalogen wesentlich sind und dann jeweils den aktuellen und partikularen Bedürfnissen von Staaten und Gesellschaften, also dem jeweiligen Kontext anzupassen wären<sup>12</sup>. Als solche Kern-

8 Vgl. D'Arcy May (Anm. 7) 159.

9 D'Arcy May (Anm. 7) 161.

10 In der Entstehung der Menschenrechtskataloge sind drei Generationen von Menschenrechten zu unterscheiden: die individuellen Freiheits- und politischen Mitwirkungsrechte, die in den amerikanischen und französischen Menschenrechtserklärungen Ende des 18. Jahrhunderts ausgebildet wurden, die sozialen Anspruchsrechte, die sich im 19. Jahrhundert als dringlich erwiesen, sowie schließlich die seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts postulierten Rechte auf Entwicklung, Frieden und eine intakte Umwelt. Für die letzten beiden Gestalten ist vor allem wegen ihrer bedingten Realisierbarkeit strittig, ob es sich dabei wirklich um Menschenrechte handelt (vgl. Dieter Witschen, Zur Universalität oder Relativität der Menschenrechte. Unterscheidungen aus ethischer Sicht: *Ethica* 6, 1998, 279–303, 286f.).

11 Graf (Anm. 2), 636.

12 Martin Honecker, *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloh 1978, 98.

rechte können identifiziert werden das Recht auf Freiheit, auf Gleichheit und auf Teilhabe am öffentlichen Leben.<sup>13</sup>

Diese Kernrechte zu behaupten ist kein kultureller Imperialismus, sondern umgekehrt die »Schutzhülle«<sup>14</sup> für die Entfaltung kultureller Identität – die dann ihrerseits in Form von derivativen Rechten gesichert werden kann.<sup>15</sup> Anders gesagt: Die Kernrechte definieren nicht autoritär »das Menschliche« oder *ein* allgemeines Ethos, sondern ermöglichen vielmehr erst deren Entfaltung.<sup>16</sup> Wenn ich recht sehe, würden diese Kernrechte mit Eids Argumentation vermittelbar sein, wenn Eid im Anschluss an Alfons Auer behauptet, es gebe trotz der Nicht-Vorgegebenheit der Regeln der Lebensgestaltung so etwas wie »anthropologische Konstanten«, nämlich Personalität, Intersubjektivität und Geschöpflichkeit im Sinne von Kontingenz [Eid 20]. Nur im Rahmen dieser menschenrechtskongruenten »Konstanten« ist dann »jeweils jetzt zu disqualifizieren, was das Humanum unterbietet und schädigt, und höchst aufmerksam dafür zu sein, was es fördert und stärkt« [Eid 36].

### *Interkultureller Dialog in der Perspektivität der Begründungen*

Gleichzeitig aber sind entsprechend der Tatsache, dass Menschenrechte »an die Bedingungen unserer Geschichtsepoche gebunden«<sup>17</sup> sind, die universale Gültigkeit und Kerngestalt der Menschenrechte »für unterschiedliche Begründungswege offen [zu] halten«<sup>18</sup>. Keine Kultur darf ihre Begründung für Gültigkeit und Gestalt der Menschenrechte als die allein mögliche behaupten. In dieser Spannung von universellem Anspruch und partikular-perspektivischer Rechtfertigung hat sich die interkulturelle Debatte um die Menschenrechte zu bewegen.<sup>19</sup>

13 Vgl. Wolfgang Huber / Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, München 1988, 80ff.

14 Vgl. Rainer Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M. 1994, 351.

15 Vgl. Hans-Richard Reuter, Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik: Ders. (Hg.), Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee, Band I, Tübingen 1999, 75–102, 97f., der unterscheidet »zwischen fundamentalen Rechtsansprüchen, die unbedingte Anerkennung verlangen, weil sich ohne sie gar kein Anerkennungsverhältnis entfalten kann, und derivativen Rechten, die in ihrer Ausgestaltung mehr oder weniger kontextabhängig sein können und deren Liste im Prinzip unabschließbar ist, weil sich aufgrund historisch neuer Unrechtserfahrungen auch neue Kämpfe um Anerkennung konstellieren, die neue Menschenrechtsforderungen hervorbringen«. Reuter nennt als Beispiel: »Die Klitorisbescheidung an Mädchen verstößt (...) immer und überall gegen das fundamentale Recht auf körperliche Unversehrtheit. Aber unter Bedingungen eines afrikanischen Sippenethos könnte es als menschenrechtswidrig betrachtet werden, alte Eltern sich selbst zu überlassen, oder sogar die Abschaffung des Instituts der Polygamie zu oktroyieren, sofern und solange die daraus folgende Ehelosigkeit von den betroffenen Frauen als soziale Entwertung wahrgenommen wird.«

16 Vgl. Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, 447.

17 Johannes Schwartländer / Heiner Bielefeldt, Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte, Bonn 1992, 36.

18 Huber (Anm. 3) 311.

19 Graf (Anm. 2) 639: »Was für alle gelten soll, kann jeder auf seine Weise rechtfertigen (und so in der eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen). Angesichts der Partikularität der eigenen ethischen Tradition können Begründungen anderer als Bereicherung gedeutet werden.«

Der interkulturelle Dialog selbst ist allerdings wiederum nur unter dem Postulat einer universalen prozeduralen Vernunft möglich.<sup>20</sup> Dieses Postulat besagt nicht eine ontologische Gemeinsamkeit, wohl aber »die Aufforderung an jedermann, Verständigung mit seinen Mitmenschen zu suchen, und zwar mit den Mitteln der Vernunft und Rationalität«<sup>21</sup>.

Wegen der beschriebenen Universalitätsbehauptung wird es in diesem Dialog dabei zunächst darum gehen müssen, eine perspektivisch begründete Zustimmung zu den »Kernrechten« zu erreichen. Ziel des interkulturellen Dialogs über die Menschenrechte ist mithin weder ein Konsens in der Letztbegründung noch ein faktischer »Minimalkonsens«, sondern ein »gesollter« Konsens, bei dem die Menschenrechte einen eigenständigen normativen Anspruch zum Ausdruck bringen.<sup>22</sup> In welchem Rahmen dies möglich ist, sei andeutungsweise skizziert.

Für das Judentum und das Christentum ist für eine solche Zustimmung grundlegend der Ausgangspunkt bei der Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus der sich die Würde eines jeden Menschen ergibt. Aus spezifisch christlicher Perspektive gründet die Würde eines jeden Menschen überdies im Heilshandeln Jesu Christi, das allen Menschen allein aus zuvorkommender Gnade gilt.

Die Menschenrechte selbst sind freilich nicht »göttliches Recht«, sind als menschliche Rechtssetzung nicht mit dem »Willen Gottes« identisch.<sup>23</sup> Aber weil die Kernrechte der Freiheit, Gleichheit und Teilhabe »in den Grundinhalten des christlichen Glaubens eine Entsprechung finden«<sup>24</sup>, kann und muss aus christlicher Perspektive den Menschenrechten zugestimmt werden.<sup>25</sup>

Selbstverständlich darf nicht verschwiegen werden, dass die christliche Kirche sich mit der modernen Konzeption der Menschenrechte außerordentlich schwer getan hat. Kaum zu akzeptieren waren für die Kirche dabei insbesondere das Autonomiedenken und der Individualismus.<sup>26</sup> Insofern wird man keineswegs behaupten können, es handle sich bei den Menschenrechten um genuin christliche Größen.

Die islamische Orthodoxie hat sich in neueren Erklärungen nachdrücklich zu den Menschenrechten bekannt<sup>27</sup> und festgehalten: »Alle Menschen sind

20 Vgl. Ulrich H. J. Körtner, *Wie christlich sind die Menschenrechte? Die Menschenrechte im Dialog der Religionen: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 7–8, 1999–2000, 74–95, 82f.

21 Honecker (Anm. 12) 165.

22 Vgl. Bielefeldt (Anm. 16) 146: »Der in der Idee des menschenrechtlichen Universalismus intendierte Konsens meint (...) nicht lediglich die Schnittmenge der weltweit faktisch vorhandenen kulturellen Wertorientierungen (...), sondern beinhaltet die *normative Zumutung* der wechselseitigen Anerkennung von Menschen unterschiedlicher Orientierung und Lebensweise auf der Grundlage gleicher Freiheit und gleichberechtigter Partizipation.«

23 Körtner (Anm. 20) 83.

24 So etwa Körtner (Anm. 20) 85 unter Aufnahme des Begründungsmodells von Analogie und Differenz. Als Differenz benennt Körtner »die Wirklichkeit der Sünde und die soteriologische Begründung menschlicher Freiheit« (a. a. O., 86). Vgl. zu diesem Modell Huber / Tödt (Anm. 13) 71ff. 160ff. Ihre Gestalt wird insofern nicht in Form einer »Theologie von oben« aus theologischen Obersätzen abgeleitet (a. a. O., 158). Zu anderen theologischen Begründungsmodellen vgl. Honecker (Anm. 12) 128ff.; Huber (Anm. 3) 295ff.

25 Vgl. Huber / Tödt (Anm. 13) 158.

26 Vgl. dazu z. B. Ludwig Hagemann, *Die Menschenrechte im Verständnis der drei monotheistischen Religionen: Judentum – Christentum – Islam: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 6, 1998, 88–99, 92.

27 Z. B. in der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (1990), Präambel: »Die Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz (...) möchten ihren Beitrag zu dem Bemühen der Menschheit leisten,

gleich an Würde, Pflichten und Verantwortung, und das ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, Sprache, Geschlecht, Religion, politischer Einstellung, sozialem Status oder anderen Gründen.«<sup>28</sup> Problematisch ist freilich, dass gleichzeitig notiert wird, die Scharia sei die Grenze der Menschenrechte.<sup>29</sup> Reform-Muslime haben deshalb diese Erklärungen scharf kritisiert<sup>30</sup> und umgekehrt versucht, die Scharia von den westlichen Menschenrechten her zu verstehen und »den Menschenrechtsindividualismus als legitime Verwirklichung der ursprünglichen Intention des Islam [zu] deuten«<sup>31</sup>, also als vom Islam her notwendig zu erweisen.<sup>32</sup>

Im asiatischen Kontext werden gegen die »individualistischen westlichen« Werte spezielle »asiatische« Werte in Anschlag gebracht, wie Gemeinschaft, Disziplin, Verantwortlichkeit, Konsens. Klaus Hock<sup>33</sup> hat davor gewarnt, diese Werte einfach mit den bisherigen Menschenrechten zu verrechnen, weil es sich hier vor allem um Pflichten handele, so dass es zu einer umfassenden Einschränkung der Freiheitsrechte komme: »Das Individuum muss sich der Familie und dem Staat als sozialen Schutzgemeinschaften unterordnen und ihnen dienen – sie haben Rechte gegenüber ihm, nicht umgekehrt; sie legen die Grenzen der Freiheit fest.« Dennoch gebe es, z. B. im Konfuzianismus, zahlreiche Elemente, die mit den Menschenrechtsvorstellungen vereinbar sind.<sup>34</sup>

Die gleiche Ambivalenz, so noch einmal Hock, gelte im Bereich des Hinduismus; inkompatibel sei das Kastensystem, kompatibel aber die Vorstellung vom Brahman als der allein-all-einen-Wirklichkeit. Weil jedes menschliche Selbst mit diesem identisch ist, sei auch hier die Vorstellung von einem Unverfügbaren am Menschen vorhanden.<sup>35</sup>

Schließlich habe auch im Buddhismus der Mensch »eine einzigartige Stellung in der Hierarchie der Wesen«, weil er der einzige ist, der sich aus dem Kreislauf der Wiedergeburt zu befreien vermag.<sup>36</sup> Auch wenn Vorstellungen von einer individuellen Natur des Menschen im Buddhismus eher abgelehnt werden,<sup>37</sup> gibt es dennoch auch hier Versuche, »den Buddhismus »menschenrechtskompatibel« zu re-interpretieren«. Zentral ist dafür der Grundgedan-

die Menschenrechte zu sichern»: Cibedo. Beiträge zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen 5, 1991, 178–184, 178.

28 Kairoer Erklärung (Anm. 27), Art. 1a.

29 Vgl. Kairoer Erklärung (Anm. 27), Art. 2a »(...) es ist verboten, einem anderen das Leben zu nehmen, außer wenn die Scharia es verlangt«; Art. 24: »Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia«; Art. 25: »Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung«. Vgl. dazu Hagemann (Anm. 26) 96ff.

30 Vgl. die Zusammenfassung dieser Kritik bei Graf (Anm. 2) 638. Vgl. auch Klaus Hock, Die Menschenrechte und die Religionen: Jahrbuch Mission 37, 2005, 36–47, 39: »Durch die Amalgamierung von schariatsrechtlichen und menschenrechtlichen Elementen geht ... das eigentliche Charakteristikum der Menschenrechte verloren.« Hock weist auf zahlreiche Elemente im Islam hin, die für die Menschenrechtsdiskussion fruchtbar gemacht werden können, mahnt aber, es komme darauf an, diese islamischen Einsichten »so zu den modernen Menschenrechten in Beziehung zu setzen, dass letztere nicht in eine Menschenrechtskonzeption eingeholt werden, für die dann letztlich islamische Maßstäbe gelten.« (a. a. O., 41).

31 Graf (Anm. 2) 638.

32 Vgl. Hock (Anm. 30) 40f.

33 Vgl. Hock (Anm. 30) 42.

34 Umgekehrt ermöglichen die Individualrechte die freie Vergemeinschaftung (vgl. Bielefeldt [Anm. 16] 165ff.)

35 Vgl. Hock (Anm. 30) 43.

36 Vgl. D'Arcy May (Anm. 7) 149.

37 D'Arcy May (Anm. 7) 157.

ke, »dass jeder Mensch das Potenzial in sich trägt, (...) zur ›Erleuchtung‹ zu gelangen«<sup>38</sup>.

Insofern erscheint es als prinzipiell möglich, dass »die einzelnen Religionen aus ihren spezifischen Traditionen heraus eine Anerkennung der Menschenrechte auf religiöser Basis« finden.<sup>39</sup> Dieser Prozess ist nicht als einseitiger Anerkennungsprozess angelegt. Denn entsprechend ihrer historischen Genese müssen die Menschenrechte »in dem Sinn reversionsoffen verstanden werden, dass neue Impulse aus solchen Interpretationsvorgängen in ihr Verständnis aufgenommen werden können«<sup>40</sup>, sie also unter der Bedingtheit des Suchens von – mit Eid gesprochen – »in die Zeit gebundene[n]« [Eid 38] Menschen und mithin »unter dem Vorbehalt des Besseren beziehungsweise Besten« [Eid 35] stehen.

Die Grenze dieser Zeit- und Kulturgebundenheit liegt allerdings darin, dass die verschiedenen Anerkennungs- und Revisionsversuche nicht den spezifischen Rechtscharakter<sup>41</sup> der Menschenrechte einschränken dürfen, indem die Menschenrechte »zu einer Idee des Guten neben anderen solchen Ideen herabgesetzt werden«<sup>42</sup> (wie es bspw. in der zitierten Begrenzung der Menschenrechte durch die Scharia geschieht). Die Menschenrechte müssen »hinsichtlich ihres Anspruchs auf politisch-rechtliche Durchsetzung kompromisslos gegenüber religiös motivierten Relativierungen sein«<sup>43</sup>.

### *Die Notwendigkeit einer bleibenden Unbedingtheit*

Die Universalität der Menschenrechte hat also eine zweifache Dimension: Zum einen geht es um die universale Gestalt der Menschenrechte, d. h. den im Kern gleichen Inhalt dieser Rechte, der historisch geworden ist, dessen Zustimmungsfähigkeit im interkulturellen Dialog gesucht werden muss und in unterschiedlichen kulturellen Hinsichten entfaltet werden kann. Zum anderen geht es um die universale normative Gültigkeit der Menschenrechte, d. h. die Behauptung, diese Rechte gelten für *jeden*, sind also unbedingt und unverfügbar.

Begründet wird diese letztgenannte Unbedingtheit und Unverfügbarkeit mit dem Konzept der Menschenwürde.<sup>44</sup> Denn der Gedanke der Würde sichert, dass wir uns die Rechte nicht erst zuerkennen – und also auch nicht aberkennen können –, sondern sie jeder bereits besitzt. Von dieser »Unbeliebigkeit und Unverfügbarkeit der ›Menschenwürde‹ [muss man] ausgeh[en]«<sup>45</sup>.

38 Hock (Anm. 30) 44.

39 Hock (Anm. 30) 46.

40 Huber (Anm. 3) 311.

41 Vgl. dazu Huber / Tödt (Anm. 13) 75ff.

42 Graf (Anm. 2) 639.

43 Hock (Anm. 30) 46.

44 Mit dem Konzept der Menschenwürde wird »[u]nbeschadet aller Pluralität wechselseitig einander ausschließender religiöser, weltanschaulicher, politischer und gesellschaftlicher Überzeugungen (...) an etwas fest[ge]halten, was bei jedem, der Mensch ist, unbedingten Respekt erfordert« (Huber / Tödt [Anm. 13] 146).

45 Honecker (Anm. 12) III. Gleichzeitig gehört aber eben zur »Ermittlung des jeweils Menschenwürdigen (...) dann der unabschließbare ›offene‹ Prozeß der Normfindung hinzu« (ebd.).

Gerade eine religiöse Begründung der Menschenwürde vermag diese Unbedingtheit und Unverfügbarkeit zu plausibilisieren.<sup>46</sup> Im christlichen Horizont hängt diese Begründung an der Vorstellung, dass die Würde des Menschen an Gottes unverdienter, unverfügbarer Bezogenheit auf den Menschen liegt.

Wenn es aber so wäre, dass wir »festlegen, wie unser Gott sein soll« [Eid 39] und zu fragen hätten: »Welchen Gott wünschen wir uns (...)?« [Eid 40], dann ginge das Moment der Unverfügbarkeit Gottes verloren. An dieser Unverfügbarkeit Gottes aber hängt im christlichen Verständnis die Unverfügbarkeit der Menschenwürde.<sup>47</sup> An ihr hängt damit auch die perspektivische Begründungsfähigkeit des Christentums für die Gültigkeit der Menschenwürde. Will man diese nicht aufgeben, dann darf Theologie nicht derart Theologie »von unten« werden, dass Gott als »das ganz Andere« [Eid 36], der eben nicht von uns bedingt oder festgelegt ist, abhanden kommt.

Christiane Tietz, geb. 1967, ist seit 2004 Privatdozentin für Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und derzeit *Member in Residence* am *Center of Theological Inquiry*, Princeton.

46 Vgl. Reuter (Anm. 15) 102.

47 Es wäre fatal, wenn wir uns im Kern als Wesen betrachten müssten, »die ihr Lebensrecht und ihren Schutz einem politischen Kompromiss und einer Gruppe Gleichgesinnter verdanken, von deren Beschlüssen wir bis in den innersten Kern unserer Existenz und Identität abhängig sind«; solches aber würde geschehen, wenn »wir uns die Macht aneignen, menschlichem Leben seine Würde zuzuteilen oder nicht« (Walter Schweidler, Menschenrechte – Personenrechte. Beitrag Europas oder ethischer Kolonialismus?: Andreas Fritzsche / Manfred Kwiran [Hg.], Kirche(n) und Gesellschaft, München 2000, 35–52, 46).