

gleichzeitig etwas für diese Rezeption zu tun. Angesichts der eher skeptischen Stimmung in der ökumenischen Szene könnte gerade das Nachdenken über Rezeption, deren Bedingungen und Prozeß, neue Einsichten zutage fördern und das Terrain für neue Wege öffnen. Aber die Sitzungen der Kommission sind selbst schon ein Schritt im Rezeptionsprozeß der Arbeit von GuK, denn von den Mitgliedern der Kommission wird erwartet, daß sie die Studien einer weiteren Öffentlichkeit in ihren Kirchen zugänglich machen und damit deren Rezeption fördern. Wenn die Möglichkeiten der Begegnung mit dem tansanischen Kontext und die Öffentlichkeitsarbeit gut genutzt werden, könnte allein die Tatsache, daß das Treffen in Tansania stattfindet, außerordentlich wichtig sein für die Rezeption der Arbeit von GuK in Afrika und umgekehrt für die Rezeption der afrikanischen Anliegen in der Arbeit von GuK. Dies wird dann gelungen sein, wenn Eltern in Tansania ihre Kinder „Faith and Order“ nennen, – denn wie ein afrikanisches Mitglied des Kuratoriums feststellte, ist es in Afrika üblich, Kinder nach wichtigen Ereignissen zu benennen.

## Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte

VON WOLFGANG LIENEMANN

### *1. Das Problem*

Menschenrechte sind in der Regel mit universalen Geltungsansprüchen verbunden, aber ihr Ursprung und ihr vorrangiger Verbreitungsraum sind die demokratischen Rechtsstaaten der nördlichen Hemisphäre. Das erste Kapitel von Rousseaus „Du contract social“ (1762) beginnt mit den Worten: „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten.“ Und der erste Artikel der Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers von 1789 lautet: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur auf den gemeinsamen Nutzen gegründet sein.“ Beide Sätze von Rousseau und aus der Déclaration konfrontieren eine empirische Aussage mit einer normativen Bestimmung, derzufolge Freiheit und Gleichheit aller Menschen allen bestehenden Verhältnissen zum Trotz Normen mit unbedingter Geltung darstellen. Es gilt



demzufolge, diesen allgemeinen Normen zu allgemeiner Geltung und Anerkennung zu verhelfen.

Am 3. September 1791 hat die Nationalversammlung in Paris diese Erklärung verabschiedet; am 5. Oktober hat auch der König nach einigem Zögern den Text akzeptiert, der der Verfassung von 1791 vorangestellt wurde. Aber schon am 7. September 1791 veröffentlichte Olympe de Gouges die „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“. Dort heißt es in der Präambel: „Wir, Mütter, Töchter, Schwestern, Vertreterinnen der Nation, verlangen, in die Nationalversammlung aufgenommen zu werden. In Anbetracht dessen, daß Unkenntnis, Vergessen oder Mißachtung der Rechte der Frauen die alleinigen Ursachen öffentlichen Elends und der Korruption der Regierungen sind, haben wir uns entschlossen, in einer feierlichen Erklärung die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Frau darzulegen...“ Art. 1 lautet: „Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten. Die sozialen Unterschiede können nur im allgemeinen Nutzen begründet sein.“ Man sieht sofort: Gleich am Anfang der Behauptung allgemeiner Menschenrechte steht auch schon der Hinweis auf die Verweigerung der behaupteten universalen Geltung für eine bestimmte Gruppe von Menschen – hier der Frauen – und also die Kritik, derzufolge die so beanspruchte Universalität lediglich gefordert und vielleicht nur erschlichen, in Wahrheit aber höchst partikular sei.

In der Gegenwart wird der Anspruch auf universale Geltung der Menschenrechte aus mancherlei Gründen in Zweifel gezogen oder kritisiert. Ich nenne drei typische Argumentationsmuster, ein politisch-ökonomisches, ein kulturelles und ein philosophisch-anthropologisches:

a) Nach der französischen Verfassung von 1793 ist es Aufgabe der Regierung, „dem Menschen die Nutzung seiner natürlichen und unabdingbaren Rechte zu verbürgen“. Diese Rechte sind „Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Eigentum“. Die Französische Verfassung war vor allem Ausdruck der Interessen des Dritten Standes, des aufstrebenden Bürgertums. Der Schutz von Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum diente der Emanzipation der Bürger und der ungehinderten Durchsetzung ihrer ökonomischen Interessen. Von Anfang an bestand eine Wechselwirkung zwischen dem Geltungsanspruch für allgemeine Menschenrechte und der Errichtung einer bestimmten Wirtschaftsordnung, in welcher dem Privateigentum eines jeden Menschen überragende Bedeutung beigemessen wurde. Der kanadische Politologe C.B. Macpherson hat deshalb die sozialphilosophischen Entwürfe vor allem von Hobbes und Locke als eine „Politische Theorie des Besitzindividualismus“ bezeichnet (1962) und damit gemeint, daß die frühneuzeitlichen



Gesellschaftsentwürfe und politischen Theorien, die auf eine allgemeine Begründung von Rechten und Pflichten zielten, in Wirklichkeit lediglich Ausdruck ganz bestimmter Klassenlagen und -interessen gewesen sind. Ihr Allgemeinheitsanspruch wird relativiert bzw. eingeschränkt durch die Partikularität des Kreises derer, die von der Garantie derartiger allgemeiner Rechte und Pflichten in erster Linie profitieren. Karl Marx hat in seiner Theorie diese Kritik längst vorweggenommen, und in der Gegenwart sind es vor allem Ökonomen und Politologen aus der sogenannten Dritten Welt, die diese Kritik an einer effektiv nur partikularen Geltung allgemeiner Menschenrechte artikulieren. Insbesondere ist es die Zuordnung von Freiheits- und Eigentums Garantien, die unter marktwirtschaftlich-kapitalistischen Bedingungen allenfalls formale Gleichheit (vor dem Gesetz), aber gerade keine Ansätze zur Gleichheit oder wenigstens zum Ausgleich der Disparitäten von Lebenschancen in sich enthält.

b) Die Berufung auf Menschenrechte und die Versuche zu ihrer rechtlichen Verwirklichung haben in Europa und Nordamerika einen nachhaltigen Modernisierungsprozeß ausgelöst oder zumindest begünstigt und begleitet. Insbesondere mußte die Anerkennung von Menschenrechten gegen die Interessen und Überzeugungen, gegen die Wertvorstellungen und das Wahrheitsbewußtsein der vorrevolutionären politischen und religiösen Mächte im alten Europa durchgesetzt werden. Die römisch-katholische Kirche hat erst im II. Vatikanischen Konzil Idee und Anspruch neuzeitlicher Menschenrechte positiv gewürdigt, und auch die protestantischen Kirchen in Europa haben, im Unterschied zur „Neuen Welt“, erst spät die Idee allgemeiner Menschenrechte bejaht – in den deutschen Kirchen im Grunde erst nach 1945 und in ausdrücklich reflektierter Form sogar erst im Zuge der ökumenischen Erörterungen menschenrechtlicher Fragen seit den siebziger Jahren.

Wie erklärt sich diese Zurückhaltung? Abgesehen davon, daß Französische Revolution, Konstitutionalismus und Emanzipation des Bürgertums die materiellen Interessen und die gesellschaftliche Vorherrschaft der feudalen Herrschaftsmächte bedrohten, spielte immer auch die Überlegung eine Rolle, daß Rechte wie Freiheit und Gleichheit die gewachsenen Ordnungen bedrohen. Negative Religionsfreiheit: Führte das Freiheitsrecht, einer Religionsgesellschaft *nicht* anzugehören, nicht notwendigerweise zu einer Entwurzelung und religiösen Heimatlosigkeit? Freiheit von der Leibeigenschaft bzw. der Bindung an die Grundherrschaft: Bestand das Ergebnis der sogenannten Bauernbefreiung nach den Napoleonischen Kriegen nicht vor allem darin, daß der nunmehr „freie“ Landbewohner vor allem darin frei war, daß



kein Grundherr sich seiner mehr annahm und ihm nichts anderes übrig blieb, als seine einzige Ware, die Fähigkeit zur Lohnarbeit, gegen einen Hungerlohn zu verkaufen? Gleichheit vor dem Gesetz: Führte nicht die Ablösung der alten Patrimonialgerichtsbarkeit durch ein allgemeines Strafrecht im Ergebnis dazu, daß die einzelfallbezogene Rechtsprechung durch einen mit den örtlichen Verhältnissen und Menschen vertrauten Grundherrn einem abstrakten und prinzipiellen Recht weichen mußte, dem die gewachsenen Besonderheiten gleichgültig sein mußten?

Diese Kritik an der Abstraktheit allgemeiner Menschenrechte und insbesondere daran, daß ihre Durchsetzung gewachsene Sozialbeziehungen gefährden und zerstören kann, begegnet auch in der Gegenwart, speziell im Anschluß an die Diskussion der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und im Disput zwischen „liberals“ und „communitarians“. Es ist im übrigen auch in Deutschland noch gar nicht so lange her, daß im Zuge der Durchsetzung des allgemeinen Prinzips der Gleichheit im Familienrecht sich auch viele Kirchenvertreter gegen die Gleichstellung von Frauen und Männern wehrten, weil sie dadurch zumindest im Konfliktfall den Bestand der Familie bedroht sahen. Wenigstens einen Stichtentscheid wollten einige von Rechts wegen den Männern reservieren, weil es andernfalls eine Prozeßlawine geben würde. Nun, diese Folge ist nicht eingetreten, aber das Beispiel verweist darauf, daß viele mit dem Gedanken der Menschenrechte die Befürchtung verbinden, ihre allgemeine Geltung könne eine kulturelle Entwurzelung begünstigen. Diese Befürchtung begegnet vor allem dort, wo Menschenrechtsforderungen die Religionsfreiheit und das Familienrecht betreffen, in der jüngsten Zeit beispielsweise im bayerischen Kreuzifix-Streit sowie generell etwa im Blick auf die Forderung nach sogenannten „registrierten Partnerschaften“ für schwule oder lesbische Paare.

c) Die wohl schärfste Kritik am Gedanken einer globalen Universalität der Menschenrechte hat vor zwanzig Jahren Georg Picht geäußert. Er meinte, die Idee der Menschenrechte stütze sich einerseits auf das jüdisch-christliche Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, andererseits auf die philosophische Anthropologie der Stoa und ihren metaphysischen Weltentwurf. Dieser impliziere unaufhebbar das absolute Wissen der europäischen Metaphysik, aber nach deren Zusammenbruch seien universale Normen anthropologisch nicht möglich, weil es keine Anthropologie gibt (geben kann?), „die von allen Völkern der Erde akzeptiert wird.“ Da „die Anthropologie, auf der die traditionelle Menschenrechtslehre beruht, sogar in ihrer europäischen Heimat unwiderruflich zerbrochen ist, kann die Utopie einer



globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn bezeichnet werden“ (Hier und Jetzt, Bd. 1, 127).

Die Stoßrichtung dieser Argumentation ist klar: Ein Konzept, dessen Grundlagen selbst dort, wo es entstanden ist, nicht mehr verstanden, geteilt und anerkannt werden, kann überhaupt nicht in andere Weltgegenden exportiert werden, ohne dort unermesslichen Schaden anzurichten. Menschenrechte etwa in Indien müssen das kulturelle und soziale Gefüge der gesamten Gesellschaft zerstören; wer Menschenrechte fordert, zerstört nicht nur das traditionelle Kastenwesen, sondern auch die gesamte traditionelle Ökonomie und damit auch das jahrhundertlang stabilisierte Verhältnis von Gesellschaft und Natur.

Ich habe drei exemplarische Argumentationstypen genannt, die die Ansprüche auf universale Geltung von Menschenrechten in Frage stellen. Angesichts dessen kann man sich wohl nicht darauf zurückziehen, daß man sagt, Menschenrechte mögen dort gelten, wo sie demokratisch gewollt und akzeptiert werden, und wo das nicht der Fall ist, soll man sich nicht weiter darum kümmern. Diese Haltung kann Ausdruck von verständlicher Resignation sein, wenn man sieht, wie wenig Möglichkeiten es tatsächlich gibt, ein menschenrechtsfeindliches Regime von außen zu einer Änderung seiner Haltung zu zwingen. Und warum sollen Europäer sich für das Familienrecht in Staaten interessieren, in denen die geltende Rechtsordnung vom Islam geprägt ist und gleiche Rechte für Frauen verweigert werden? Stimmt es denn wirklich, daß die Menschheit als eine globale Rechtsgemeinschaft betrachtet werden muß? Ist nicht der kulturell-ethnische Relativismus und Pluralismus das letzte Wort, das hier zu sagen ist?

## *2. Erinnerungen und Differenzierungen*

a) Wie sind Menschenrechte ursprünglich artikuliert worden? Lange bevor es die neuzeitliche Idee der Menschenrechte gab – im Sinne eines Kataloges unverzichtbarer rechtlicher und einklagbarer Garantien für jeden Bürger, ja, für jeden Menschen –, findet sich in vermutlich allen Kulturen und Gesellschaften ein höchst merkwürdiges Phänomen, nämlich der Versuch, unübersteigbare Grenzen dessen zu bestimmen, was Menschen anderen Menschen überhaupt zufügen dürfen. Die „Antigone“ des Sophokles ist gebunden an das unaufgebbare Recht, den Bruder – er mag sein und getan haben, was immer gewesen ist – bestatten zu dürfen und zu müssen. Für das alte Israel war anscheinend die Erinnerung an die Bedrückungen, die es in der Fremde Ägyptens erfahren hatte, so tief einschneidend und verpflichtend



tend, daß sich daraus scharfe Grenzen und Kriterien dafür ergaben, wie man mit Fremden umgehen durfte. Für die frühen Christen gab es eine unübersteigbare Grenze ihrer religiösen Existenz, die durch die Verweigerung des Kaiserkultes und einige damit zusammenhängende politische und gesellschaftliche Verhaltenserwartungen definiert war. Ich will sagen: Immer wieder stoßen wir auf ein Gefühl, auf Erfahrungen und Erwartungen, die besagen: bis hierher – und nicht weiter. Diese Wahrnehmung unübersteigbarer Grenzen, in anderen Kulturen als „Tabu“ identifiziert, scheint mir eine interkulturell verallgemeinerungsfähige Vorform dessen zu sein, was wir in der Neuzeit als den unveräußerlichen Kern von Menschenrechten ansehen. Ich bezeichne diesen selbst geschichtlicher Wandlung unterliegenden Kern via negationis als „Naturunrecht“, das schlechterdings keinem menschlichen Wesen angetan werden darf.

Dazu kommt dann ein weiteres Moment, welches darin besteht, daß die als unübersteigbar empfundenen Grenzen nicht nur für die eigene Gruppe oder Ethnie in Anspruch genommen werden, sondern auch für andere, ja, für potentiell alle anderen Kommunikationsteilnehmer Anerkennung finden sollen. Wir kennen die grundlegende alttestamentliche Begründungsform: Weil ihr Fremdlinge in Ägypten wart, deshalb sollt ihr auch die Fremdlinge in eurer Mitte eingedenk eurer eigenen Unrechtserfahrungen entsprechend fair behandeln! In dieser Figur – wie mir, so auch dir – ist im Grunde schon die gesamte Lösung der Frage nach der Verallgemeinerungsfähigkeit von menschenrechtlichen Normen und Standards vorgezeichnet. Die jüdisch-christliche „Goldene Regel“, die ja zugleich die Grundnorm der hellenistischen populären Ethik war und ihre Zuspitzung in den Formulierungen des „Kategorischen Imperativs“ bei Kant gefunden hat, hat den ursprünglichen Weg zur Universalität grundlegender rechtlicher und sittlicher Normen gewiesen. Insofern hatte Georg Picht völlig recht, wenn er die Grundlegung des Ethos der Menschenrechte in bestimmten, durchaus partikularen kulturellen Überlieferungen betont hat.

b) Dieses Gegenseitigkeitsethos kann freilich aus sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und Grundlagen hervorgehen. Ich möchte drei typische Begründungen unterscheiden: eine utilitaristische, eine rationalistische und eine theologische.

(1) Wer am Nutzen orientiert ist, wird Gegenseitigkeitsnormen vor allem damit begründen, daß man selbst ihrer einmal dringend bedürfen kann. Wenn man nicht ein Anhänger des „moral hazard“ ist, wird einem diese Art der Begründung verallgemeinerungsfähiger Regeln einleuchten. Aktualisiert kann man sagen: Die postulierte Universalität von Menschenrechten ergibt



sich aus der Erwägung, daß jeder Mensch in die Lage kommen kann, im Interesse der Selbsterhaltung auf menschenrechtliche Garantien angewiesen zu sein.

(2) Die rationalistische Begründung ist vielleicht am schwierigsten nachzuvollziehen, denn sie postuliert eine kontrafaktische rechtliche Gleichheit von Menschen als Trägern von Rechten. Die in der Antike populäre stoische Philosophie nahm an, daß in jedem Menschen das Vermögen zur Teilnahme an der allgemeinen Vernunft, am Logos, angelegt sei. Deshalb hat Seneca in seinem berühmten 75. Brief an Lucilius die These vertreten, daß auch die Sklaven an ein und demselben Vernunftvermögen teilhaben und daraus sogar den Schluß gezogen, mit ihnen sei „familiariter“ umzugehen. Freilich hat diese Ansicht in der Regel nicht dazu geführt, für die Aufhebung des Rechtsinstituts der Sklaverei einzutreten, aber die rationalistische Begründung universaler Rechte hat immerhin dafür die Denkmöglichkeiten bereitgestellt.

(3) Während die rationalistische Begründung die Basis allgemeiner oder verallgemeinerungsfähiger Normen in der Natur, und das heißt: in der Vernunft oder Vernunftfähigkeit der Menschen aufsucht, sieht die theologische Argumentation den Grund für unverlierbare Rechte gerade nicht im Menschen, sondern entschieden außerhalb seiner Fähigkeiten und seines Vermögen. Es geht hier um eine Frage, die gerade in der neuzeitlichen Moraldebatte um den Utilitarismus zentral ist. Für die meisten Utilitaristen sind Menschen und ihre Gefühle, Leidenschaften und Interessen das unhintergehbare Fundament aller Sittlichkeit. Deshalb gründen verallgemeinerungsfähige Normen zunächst im Postulat der Selbsterhaltung und sodann in der Forderung nach möglichst gerechter Verteilung der Nutzenzuwächse innerhalb einer Gesellschaft, äußerstenfalls der Weltgesellschaft. Träger von Interessen, Nutzenerwägungen und Rechten können danach nur zurechnungsfähige, artikulationsfähige Subjekte sein. – Anders argumentieren – oder sollten dies nach meiner Ansicht – Theologen: Sie gehen nicht von intrinsischen Eigenschaften von Menschen aus, sondern ihr Ausgangspunkt liegt in der menschliches Maß sprengenden Annahme des Glaubens, daß Gott jeden Menschen „heiligen“ will, das heißt in seiner Einmaligkeit unabhängig von Eigenschaften und Leistungen zu seinem Bundespartner erwählt hat und weiter begleiten will. Anders gesagt: Die Basis theologischer Menschenrechtsbegründungen liegt in der Selbstbestimmung Gottes als Schöpfer, Erhalter und Versöhner jedes menschlichen Geschöpfes, wie ansehnlich oder unansehnlich, jung oder alt, arm oder reich, gesund oder behindert, frei oder unfrei dieses immer sein mag. In dieser Perspektive sind Menschen-



rechte geradezu der Inbegriff verheißener Gottebenbildlichkeit unter dem gebieterischen Aspekt, jeden anderen Menschen so anzusehen und zu behandeln, daß ihr oder ihm eben auch diese Verheißung gilt. Rechtsethisch gewendet muß man dann sagen: Aus der solcherart theologischen Begründetheit der Menschenwürde folgt der strenge Imperativ, alle weltlichen Rechtsverhältnisse so zu gestalten, daß in keinem Menschen das Ebenbild Gottes zerstört werden darf.

Die drei angedeuteten Begründungen schließen sich nicht aus, sondern können sich ergänzen. Es sind aber insgesamt theoretisch-rekonstruktive Begründungen. Insofern haben sie nach meiner Einsicht allesamt den Nachteil (vielleicht ist es auch ein Vorteil), nicht gleichsam *more geometrico* andemonstriert werden zu können. Man kann einen Atheisten nicht durch das Bekenntnis eines rechtfertigenden, erwählenden und fürsorgenden Gottes von der Notwendigkeit universaler Normen überzeugen. Man kann einen Hindu nicht mit dem Hinweis auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von der Verwerflichkeit der Witwenverbrennung überzeugen. Ich möchte einen Schritt weitergehen: Man kann nach meiner Einsicht überhaupt fast nie Menschen durch theoretische Begründungen von der Notwendigkeit von allgemeinen Menschenrechten überzeugen. Derartige Begründungen sind nicht unnötig oder gleichgültig, aber sie sind doch wohl in aller Regel lediglich nach-gängig. Das heißt: Vor jeder theoretischen Begründung universaler Normen stehen Erfahrungen, näherhin elementare Unrechtserfahrungen, die Wahrnehmung von Verletzungen, Erniedrigungen und Gemeinheiten, gegen die sich Empfindungen und Gefühle in einer Weise sträuben, daß Menschen der Unübersteigbarkeit einer Grenze ihres Verhaltens, Handelns und Unterlassens innewerden. Die Wahrnehmung elementaren Unrechts ist der Grund der Forderung nach unveräußerlichen Menschenrechten, und weil derartige Wahrnehmungen anscheinend alle partikularen Prägungen der Rasse, Kultur, Klasse und Religion transzendieren, liegt in ihnen das Potential der Universalisierbarkeit. Was Menschen jedoch wahrnehmen, insbesondere als schlechthin verabscheuungswürdiges Unrecht, ist immer auch das Ergebnis ihrer biographisch ausgebildeten Fähigkeit zum bewußten Wahrnehmen und Teilnehmen hinsichtlich des Lebens anderer Menschen.

### 3. Folgerungen

Ich habe mit diesen Überlegungen mit voller Absicht die Ebene der theoretischen Begründung universaler Menschenrechte unterlaufen. Wer das



Unrecht, das einem Mitmenschen zugefügt wird, nicht wahrnimmt, kann auch durch die besten rechtsphilosophischen und rechtsethischen Begründungen in seiner Lebensorientierung kaum beeindruckt werden. Philosophie und Ethik kommen immer nur hernach – sie reflektieren, aber indem sie das tun, können sie mitwirken an der künftigen Schärfung des menschlichen Wahrnehmungsvermögens im Blick auf Unrecht, Gewalt und Not.

Derartige Wahrnehmungen begegnen in allen Kulturen, ohne daß sie in ein und denselben rechtlichen und ethischen Bezugsrahmen eingeordnet werden könnten. Ich denke aber, daß ein universales Ethos der Menschenrechte nicht nur mit einer Pluralität von kulturellen, religiösen und nicht-religiösen Begründungsmustern vereinbar ist, sondern sogar nur entwickelt werden und bestehen kann, wenn es in einer Vielzahl zunächst unabhängiger Erfahrungen gründet. In der deutschen Geschichte ist dafür beispielhaft, wie unter den Bedingungen der Nazi Herrschaft die Erfahrung gemacht werden konnte, daß Menschen mit lange für unvereinbar gehaltenen Grundüberzeugungen darin überein kommen konnten, daß die Entstellung des Antlitzes von Menschen durch brutale Gewalt eine neue Solidarität des Widerstandes stiftete – Evidenz des Naturrechtes also statt theoretischer Begründung, die nachträglich freilich nicht unwichtig war, als es darum ging, eine neue Ordnung zu schaffen, die Vorkehrungen gegen den Rückfall in die Barbarei zu enthalten hatte.

Mein Zugang zur Universalität menschenrechtlicher Normen über die Kategorie des Naturrechtes enthält einige Konsequenzen, die ich abschließend kurz nennen will:

a) Vermutlich muß man den Geltungsanspruch auf Universalität bei menschenrechtlichen Normen abgestuft aufbauen und begründen. Im Kern bilden sie Schutznormen für Leben und körperlich-seelische Unversehrtheit. Diese Schutznormen sind meines Erachtens mit sehr verschiedenen kulturellen Überlieferungen und positiven Rechtsordnungen vereinbar. Unvereinbar mit jeder menschenrechtsorientierten Rechtsordnung aber sind oder sollten sein (1) die Weigerung, einen Menschen überhaupt als Person und damit als Rechtssubjekt zur Kenntnis zu nehmen und anzuerkennen, (2) willkürliche und rechtswidrige Verletzungen der körperlichen Unversehrtheit, sowie (3) jede Art von Folter. Aus hier nicht weiter zu erläuternden theologischen Gründen sollte schließlich (4) die Todesstrafe als mit der Geltung von Menschenrechten unvereinbar abgeschafft werden. Dieser Kernbereich umfaßt darüber hinaus elementare Schutz- und Erhaltungsbestimmungen, ohne welche menschliches Leben diesen Namen zwangsläufig verlieren muß. (Daraus ergeben sich unmittelbar Konsequenzen für den Umgang beispiels-



weise mit sogenannten illegalen und „untergetauchten“ Aufenthaltserlaubnissen sowie mit Asylbewerbern.)

b) In einem weiteren Kreis treten dann die „klassischen“ bürgerlichen, zumeist individuellen Menschenrechte hinzu, die üblicherweise in Grundrechtskatalogen (Bill of Rights) kodifiziert werden. In der Gegenwart erleben wir, wie der Prozeß der Verfassungsgebung in vielen Ländern der Erde eine Epoche der Unterdrückung und der Bürgerkriege abzulösen beginnt (Mittel- und Osteuropa, Südafrika, Irland). In diesen Grundrechtskatalogen werden auch zunächst lediglich Minimalstandards von Menschenrechten aufgeführt. Gleichwohl gibt es immer wieder Stimmen, die behaupten, derartige „westliche“ Rechts Traditionen ließen sich nicht in fremde Kontexte verpflanzen. Demgegenüber muß man genau hinhören, wer so argumentiert; nach allen meinen Beobachtungen haben noch nie die Opfer von Menschenrechtsverletzungen über kulturellen Imperialismus mittels Menschenrechtsforderungen geklagt – die Nicht-Universalisierbarkeit von Menschenrechten behaupten hingegen derzeit vor allem jene, die die Menschenrechte mit den Füßen treten. Solange diese Situation besteht, kann mich die Debatte um den kulturellen Relativismus von Menschenrechten nicht sehr beeindrucken.

c) Die Folgerungen rechtlicher und rechtspolitischer Art, die sich aus der Forderung und Anerkennung grundlegender Menschenrechte ergeben, begründen und ermöglichen dann freilich eine große Fülle höchst partikularer Gestaltungen und kultureller Spezifizierungen. Es gibt aber mindestens einen Punkt, an dem die Tendenz zur Angleichung und Universalisierung unabweisbar wird, dort nämlich, wo sich Kultur- und Rechtskreise im Alltagsleben überschneiden. Am wichtigsten und brisantesten erscheint mir in dieser Hinsicht heute das Familienrecht. Obwohl die meisten Religionen und Kulturen höchst spezifische Formen der rechtlichen Regelung des Geschlechterverhältnisses kennen, ist für ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Menschen in einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft unverzichtbar, daß der Staat ein allgemeines und tendenziell universales Rahmenrecht setzt. Die Erfahrungen mit der Apartheid und derzeit in Israel/Palästina zeigen, daß eine friedliche Zivilgesellschaft ohne allgemeine, weltliche Rechtsnormen für alle Menschen auf Dauer unmöglich sein dürfte.

Im Ergebnis komme ich zu dem Schluß, daß universale Menschenrechte im Sinne eines Kernbereiches allgemein-weltlicher Rechtsbestimmungen unverzichtbar sind, unabhängig von bestimmten theoretischen und theologischen Begründungsmustern. Eine wichtige Aufgabe einer evangelischen



Rechtsethik besteht im Hinblick auf begründende Argumentationen darin, gerade die Notwendigkeit einer nicht-partikularen und nicht-relativistischen weltlichen Rechtsordnung als mit dem Rechtswillen des Gottes von Juden und Christen übereinstimmend zu erweisen. In diesem Sinne rede ich sogar davon, daß es eine Pflicht der Christenmenschen gibt, für das genuin europäische Erbe der Menschenrechte weltweit zu werben und sich nicht zu verstecken. Mit Robert Spaemann kann man sagen: „Wenn Europa nicht seinen Glauben exportiert, den Glauben, daß – um mit Nietzsche zu reden – ‚Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist‘, dann exportiert es unvermeidlich seinen Unglauben, d.h. die Überzeugung, daß es keine Wahrheit, kein Recht, daß es das Gute nicht gibt. Tertium non datur“ (Merkur 42, 1988, 710).

## Toleranz, Kooperation, Bekenntnis

### Die Kirchen Asiens in pluralistischen Gesellschaften<sup>1</sup>

VON KLAUS SCHÄFER

Der große Kontinent Asiens ist von einer bunten Vielfalt der Kulturen, Religionen, Völker, Wirtschaftssysteme, Staatsformen gekennzeichnet. Vielfalt und Pluralismus scheinen Kennzeichen Asiens zu sein.

Umgeben von großen Weltreligionen leben die *Kirchen Asiens* als *kleine Minderheit*. Wie klein die christlichen Gemeinschaften im Verhältnis zur religiösen Umwelt sind, kann eine Zahl deutlich machen, die der Schweizer Missionstheologe Walter Bühlmann vor einigen Jahren errechnet hat: Wenn man die große Zahl der Katholiken auf den Philippinen nicht mitrechne, mache die Zahl der katholischen Bevölkerung Asiens lediglich 0,88% der asiatischen Gesamtbevölkerung aus; mit den Protestanten und Orthodoxen hebt sich der Prozentsatz auf 1,73%.<sup>2</sup> Bühlmann weist im gleichen Zusammenhang darauf hin, daß ungeachtet bereits jahrhundertelanger Arbeit in Asien die christliche Mission hier kaum die Startlöcher verlassen zu haben scheint. Europäische Mächte hätten zwar Länder wie Indien – wie auch andere Teile Asiens – besetzt, aber Kolonialismus und westliche Mission konnten die spirituelle Integrität der asiatischen Religionen – Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus wie auch anderer Religionen – nicht antasten.