



Die Menschenrechte im Kontext der Orthodoxen Theologie

VON
KONSTANTINOS DELIKOSTANTIS¹

Die Menschenrechte sind vielleicht die bedeutendste politische Errungenschaft unserer Zeit. Trotz der fehlenden Übereinstimmung über ihren Inhalt, trotz der Ablehnung ihrer Universalität, vor allem seitens der nicht westlichen Kulturen, welche in den Menschenrechten „nur ein weiteres Symbol für das Hegemoniestreben der westlichen Kultur“² sehen, trotz ihres Missbrauchs gerade von den Mächtigen, welche sich die künftige Weltgesellschaft als einen von ihnen dirigierte gigantischen Markt vorstellen, haben sie die Chance als weltweiter humaner Maßstab, als Grundwerte der multikulturellen Weltgesellschaft zu funktionieren.

Die Idee der Menschenrechte, obwohl sie die ursprüngliche Sehnsucht der Menschen nach Freiheit und Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, ist, historisch gesehen, relativ neu. Freiheiten, Privilegien und Rechte für Klassen und Individuen hat es auch in vormodernen Gesellschaften gegeben.³

¹ Konstantinos Delikostantis ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Athen (Griechenland).

² Alfred Hirsch, Menschenrechte zwischen den Kulturen. Zur kulturellen Genese der Menschenrechte: Universalisten versus Relativisten, in: *Deutsches Institut für Menschenrechte* u. a. (Hg.), *Jahrbuch Menschenrechte* 2005. Schwerpunkt: Frauenrechte durchsetzen!, Frankfurt a. M. 2004, 157.

³ Vgl. auch Chrestos Giannaras, Human Rights and the Orthodox Church, in: *Emmanuel Clapsis* (Hg.), *The Orthodox Church in a Pluralistic World. An Ecumenical Conversation*, WCC Publications, Geneva 2004, 83–89, 83: „The legal safeguarding of individual rights through codes law is a fundamental attribute of modernity. It is theoretically grounded on the philosophy of the 18th-century Enlightenment. The notion of „right“ has been known in the West since the Middle Ages, even if it is unclear when exactly the term was first used. However, in the Middle Ages the rights concerned specific individuals or specific social classes. The radical innovation of modernity made rights ‚human‘, that is, common to all humans, without discrimination.“

Die verfassungsrechtlich kodifizierten Menschenrechte sind aber ein Phänomen der Modernität, etwas, was im Westen durch eine Kette von geistigen, politischen, sozialen und wirtschaftlichen Krisen und Umbrüchen entstanden ist. Hinter den Menschenrechten steht unvorstellbares Leid, eine Geschichte von Unrecht und von Diskriminierung, stehen auch endlose Kämpfe für Würde, für Recht und Freiheit. Gerade weil sich die Menschenrechtsbewegung der vielköpfigen Gewalt widersetzt, ist sie durch einen „revolutionären Impetus“⁴ charakterisiert. Es ist nicht zufällig, dass hinter den klassischen Deklarationen der Menschenrechte in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zwei Revolutionen stehen: die Amerikanische und die Französische. Kämpfe, Erwartungen, Träume von Jahrhunderten drängten zu revolutionären Lösungen, welche gesamt menschliche Wirkungen zeitigen würden. Das Diktum Rousseaus am Anfang des „Contrat Social“ vom frei geborenen und doch überall in Ketten liegenden Menschen, brachte wohl die allgemeine Stimmung nicht nur dieser Zeit zum Ausdruck. Wahrlich war die Französische Revolution nicht nur „französisch“. Kant schrieb 1798 über sie: „Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergisst sich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat.“⁵

Auf dem Weg von ihren klassischen Deklarationen hin zu der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und bis zu unseren Tagen haben sich die Menschenrechte als eine dynamische Wirklichkeit erwiesen, die imstande war, auf die neuen Herausforderungen, auf die großen Krisen der Freiheit und die unzähligen Bedrohungen der Menschenwürde zu antworten.⁶ Es ist wirklich eine traurige Tatsache, dass, trotz der Fortschritte im Bereich der verfassungsrechtlichen Absicherung und des internationalen Schutzes der Menschenrechte, diese weiterhin missachtet und verschiedentlich missbraucht werden.

Da die Menschenrechte, über ihre rechtliche Absicherung hinaus, „auch geistig angeeignet und in Überzeugungs- und Denkkontexte beheimatet

⁴ Wolfgang Huber, Menschenrechte: Ein Begriff und seine Geschichte, *Concilium* 15 (1979), 199–204, 201.

⁵ Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, Werke, VII, Akademie Textausgabe, Berlin 1968, 88.

⁶ Klaus Dicke spricht von einem „in der Geschichte nahezu unvergleichbaren globalen Siegeszug“ der Menschenrechte im 20. Jahrhundert. Vgl. Klaus Dicke, Menschenrechte als Kulturimperialismus?, in: Klaus Dicke/Michael Edinger u. a. (Hg.), Menschenrechte und Entwicklung, Berlin 1997, 57–76, 71.

werden müssen“⁷, hängt vieles für die Zukunft und den universalen Weg der Menschenrechte von der Haltung der Religionen, dieser Großmächte des Geistes, ab. Vielleicht sind die Menschenrechte die unerbittlichste Frage, die jemals an die Religionen gestellt wurde. Die Antwort auf diese Frage offenbart den Charakter jeder Religion, ihr Bild von Gott und vom Menschen.

Die Herausforderung durch die Menschenrechte betrifft auch die Orthodoxie, das östliche Paradigma des Christentums. Auch die Orthodoxie muss zum Thema Menschenrechte Stellung nehmen. Aspekte einer orthodoxen Stellungnahme zu den Menschenrechten sollen im folgenden, im Zusammenhang auch des weiteren theologischen Menschenrechtsdiskurses, zur Sprache kommen.

A.

Westliches Christentum und Menschenrechte

Die Menschenrechte werden in einer Zeit formuliert, in der das „christliche“ Europa eine tiefe Krise durchmacht, als Folge des westlichen Schismas, der Religionskriege und verschiedener politischer und sozialer Umwälzungen. Die Menschenrechte waren demnach nicht der selbstverständliche Ausdruck westlicher Werte, sondern sie markieren die Erschütterungen der westlichen Kultur, auf die sie auch antworten. Heiner Bielefeldt schreibt: „Der ‚westliche‘ Ursprung der Menschenrechte meint zunächst das schlichte historische Faktum, dass die Idee universaler Freiheitsrechte, soweit wir wissen, erstmals in Europa und Nordamerika politisch-rechtlich wirksam geworden ist. Dafür lassen sich vielfältige politische, ökonomische und kulturelle Gründe anführen, darunter gewiss auch Einflüsse aus der religiösen und philosophischen Tradition Europas, deren Beitrag für die Durchsetzung der Menschenrechte keineswegs bestritten werden soll. Es gilt jedoch daran zu erinnern, dass Menschenrechte zu einem Zeitpunkt entstanden sind, als die traditionelle, mehr oder minder christlich zentrierte Gesellschaft Europas im Gefolge der christlichen Glaubensspaltung und der sich anschließenden europäischen Bürgerkriege in eine tiefe *Krise* geraten war.“⁸ Es wäre demnach problematisch, die Menschenrechte

⁷ Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991, 302.

⁸ Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998, 129–130.

als Ausdruck ursprünglichen westlichen Geistes, als „organisches Produkt der abendländischen Kulturgeschichte“⁹, zu charakterisieren.

Dies verbietet auch die Haltung der westlichen Kirchen zur Sache der Menschenrechte. Bekanntlich verhielten sich die christlichen Kirchen des Westens gegenüber der Menschenrechtsbewegung lange Zeit ablehnend, ja feindlich. Wolfgang Huber bemerkt treffend: „So unbezweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unbezweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste. Nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die evangelischen Kirchen auf dem europäischen Kontinent standen ihm mit erheblichen Vorbehalten gegenüber und setzten seiner Verwirklichung großen Widerstand entgegen.“¹⁰

Es war wirklich ein sehr langer Weg¹¹ vom Papst Pius VI., der im Jahr 1791 die neue Freiheit als „absurdissima“ bezeichnete, oder vom Papst Gregor XVI., der die Freiheit des Gewissens als „deliramentum“ titulierte, bis zur Enzyklika „Pacem in terris“ des Papstes Johannes XXIII., welche als die „kirchliche Magna Charta der Menschenrechte“¹² charakterisiert wurde, und bis zur Feststellung, dass „die Römisch-katholische Kirche heute zur glühendsten Vorkämpferin der Menschenrechte“¹³ avancierte.

Auch der Protestantismus hatte, trotz gewisser Analogien zwischen der neuzeitlichen Idee der Autonomie und der „Freiheit des Christenmenschen“ eine „Distanz“ von den Menschenrechten. Die protestantische Theologie lokalisierte in der optimistischen Anthropologie der Aufklärung eine Sün-

⁹ A. a. O., 203.

¹⁰ Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 432.

¹¹ Vgl. Hans Maier, *Wie universal sind die Menschenrechte?*, Freiburg/ Basel/ Wien 1997, 52–77.

¹² Hans Maier, *Christentum und Menschenrechte. Historische Umriss*, in: Walter Odersky (Hg.), *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*, Düsseldorf 1994, 60.

¹³ Gertraud Putz, *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck/Wien 1992, 12. Vgl. jedoch dazu Dietmar Mieth, *Interkulturelle Ethik. Auf der Suche nach einer ethischen Ökumene*, in: Hans Küng/ Karl Josef Kuschel (Hg.), *Wissenschaft und Weltethos*, München/Zürich 2001, 359–382, 377: „Wenn man versucht, in der Kirche mit den Menschenrechten zu argumentieren, wird einem sofort vorgehalten, das sei doch keine theologische Argumentation, z. B. in der Frage der Gleichberechtigung von Frauen. Ich betrachte die Menschenrechte als eine sehr genaue theologische Argumentation, jedenfalls dann, wenn Jesus Christus Mensch geworden ist, und wenn man ernsthaft daran glaubt, dass damit das Menschliche zum Kriterium des Christlichen geworden ist.“

denvergessenheit.¹⁴ Die Thesen Georg Jellineks¹⁵ von den Menschenrechten als Frucht der Reformation, haben diese Einstellung nicht viel geändert. Die Barbarei des Zweiten Weltkriegs hat jedoch zur Einsicht geführt, dass der Glaube an die Inkongruenz der Idee der Menschenrechte mit dem christlichen Menschenbild mit dazu beigetragen hat, dass ihre für Individuum und Gesellschaft lebenswichtigen Funktionen nicht rechtzeitig Bewusstsein wurden.

B.

Orthodoxie und Menschenrechte

Und die Orthodoxie? Darf sie sich auf die eigene „Unschuld“ berufen¹⁶, in dem Sinne, dass sie weder an den „Sünden“ und den Irrwegen, noch an den Errungenschaften der Modernität beteiligt ist? Es ist sicher, dass das Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten ein Spiegelbild ihrer Einstellung zum Geiste der Aufklärung ist. Denn die Menschenrechte sind Fleisch vom Fleische dieser revolutionären Bewegung, die sich gerade nicht als „Vollstrecker des Christentums“¹⁷ sah. Die Orthodoxie kam schnell mit der westlichen Aufklärung in Berührung. Insofern ist das Problem der Beziehungen orthodoxer Kultur und Aufklärung nicht neu. Es ist aber ein Problem, deren tiefere Lösung unterbleibt, wohl nicht zugunsten der Orthodoxie.¹⁸ Mehr als zweihundert Jahre nach der Französischen

¹⁴ Vgl. *Martin Honecker*, Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978, 71: „Die Aufklärung ist von der Güte des Menschen überzeugt, die nur durch menschenunwürdige Verhältnisse beeinträchtigt ist. Wenn die Verhältnisse gebessert sind, wird sich die Güte des Menschen erweisen. Hingegen versteht christlicher Glaube den Menschen als Sünder, der der Rechtfertigung bedarf. Im Namen einer ‚realistischen‘ Auffassung vom Menschen erhoben darum Theologen Einspruch gegen den Optimismus der Aufklärung.“ Auch Anastasios Giannoulatos konstatiert in den Menschenrechtsdeklarationen „a rather glip overoptimism regarding human nature“ (Archbishop *Anastasios Giannoulatos*, Facing the World. Orthodox Christian Essays on Global Concerns, transl. P. Gottfried, WCC Publications, Geneva 2003, 54.

¹⁵ *Georg Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1895), Neudruck in: *Roman Schnur* (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1974, 1–77.

¹⁶ Vgl. *Ioannis Zizioulas*, Orthodoxie und die Welt von heute, in: *Oikodome und Martyria*. Festschrift zu Ehren des Metropoliten von Kosani Dionysios, Kosani 1991, Sonderdruck, 20–21 (gr.).

¹⁷ *Konrad Hilpert*, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, 18.

¹⁸ Vgl. *Marios Bezgos*, Die Rezeption der Aufklärung in Griechenland, *Theologische Zeitschrift*, hg. von der *Theologischen Fakultät der Universität Basel*, 57 (2001), 326–334, 333: „Die Rezeption der Aufklärung in Griechenland ist ein abenteuerlicher Prozess, der bis heute noch nicht abgeschlossen ist.“

Revolution, nach den erschütternden Erfahrungen der Unmenschlichkeit in unserer Zeit, nach den Thesen über die „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno), aber auch angesichts des zeitgenössischen religiösen Fundamentalismus, kann die Haltung der Orthodoxen gegenüber der Modernität wohl nicht die gleiche sein mit deren Anhängern und Gegnern in der Dämmerung der modernen Welt.

Die Aufklärung aus Herausforderung der zeitgenössischen Orthodoxen Theologie

Das Gespräch der Orthodoxie mit der Aufklärung und den Menschenrechten darf nicht defensiv verlaufen, als wären sie eine Gefahr für unsere Identität. Die Identifizierung der Aufklärung mit ihrer antikirchlichen oder atheistischen Dimension muss endgültig überwunden werden. Wir dürfen auch nicht alle Übel der letzten zwei Jahrhunderte dem Einfluss der Aufklärung zuschreiben. Die Erbsünde ist wohl älter als die Idee der Autonomie und des Liberalismus, älter als das Menschenrechtsdenken und die großen Gestalten der Aufklärung. Das Wesen der Aufklärung ist es, dass sie eine Freiheitsbewegung ausmacht, auch wenn die autonome Freiheit, die sie verkündet, von der christlichen Freiheit verschieden ist.

Die Orthodoxie muss endgültig den modernen und säkularen Charakter der Menschenrechte akzeptieren. Weder das biblische „So gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17) noch die Idee der Person bei den Kirchenvätern, noch das christliche Naturrecht, auch nicht die „Freiheit des Christenmenschen“ haben unmittelbar zur Formulierung und Beanspruchung von Menschenrechten oder zum modernen säkularen Rechtsstaat geführt. Sie sind eine Erscheinung der Modernität und sie mussten „erkämpft“ werden, nicht bloß gegen den absolutistischen Staat, sondern auch gegen die Kirchen, die sich durch ihren emanzipatorischen Impetus gefährdet sahen.

Die Säkularität der Menschenrechte akzeptieren, bedeutet aber nicht den Anteil des Christentums an den humanen Errungenschaften, die unsere Welt menschlicher machten, preiszugeben. Wahrlich kann die Moderne die Einsicht in die Menschenwürde nicht für sich als völlig neue Entdeckung beanspruchen. Die Orthodoxie wird zusammen mit dem gemeinsamen christlichen Proprium der Menschenrechte ihr eigenes humanes Erbe hervorheben, eben als Korrektiv und Bereicherung der Menschenrechte. Grundelemente dieses Erbes wären etwa die Idee der Personwürde, der orthodoxe

ökumenische Geist, die Theologie der Freiheit, der soziale und gemeinschaftliche Grundzug des orthodoxen Ethos u. a.

In einer solchen Betrachtung kann die Kontinuität und die Diskontinuität von Menschenrechten und Christentum nun aus orthodoxer Perspektive, sichtbar werden. Um ein konkretes Beispiel zu nennen: Ziel der Menschenrechte ist die „bürgerliche Gesellschaft“ und nicht die Etablierung einer „Gemeinschaft“. Es ist eine wichtige Errungenschaft, dass die Individualrechte die Distanzierung der Individuen von den verschiedenen Gemeinschaften ermöglichen und garantieren. Das bedeutet aber keineswegs, dass die Menschenrechte ursprünglich eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellen, dass sie die Menschen individualisieren und die Solidarität unterminieren. Es bedeutet aber durchaus, dass die Menschenrechtsbewegung sich im Namen der Freiheit des Individuums sowohl gegen den staatlichen Zwang wie auch gegen die Heteronomie, die in der Gemeinschaft wurzeln könnte, wendet.¹⁹ Das heißt, dass die Richtigkeit der orthodoxen Kritik an dem antikommunitären Geist nicht die Verwerfung der individuellen Rechte im Namen der Gemeinschaft rechtfertigt und sanktioniert.

Inhumanität des individuellen Menschenrechts?

In einem solchen Rahmen können wir die These von Christos Giannaras über die „Inhumanität des (Menschen)Rechts“ für eine orthodoxe Betrachtung der Menschenrechte auswerten. Giannaras unterstreicht den Wert der „personenzentrierten griechischen christlichen Anthropologie“, im Vergleich dazu erscheint das „individuumszentrierte (Menschen)Recht“ der Modernität als „tragische Regression“.²⁰ Auf dieser Basis ist es nicht schwer zu begreifen, warum die „Polarisierung“ des orthodoxen Ethos und der „Importe aus dem Westen“ in Gesellschaften mit orthodoxen Wurzeln „zu einer Art kultureller Schizophrenie“²¹ führt. Es ist charakteristisch, dass auch Johannes Zizioulas folgendes bemerkt: „Der moderne Grieche ist das zweideutigste oder gar das am tiefsten gespaltene Wesen in Europa in kultureller Hinsicht.“²² Ein weiterer Zeuge dieser „griechischen Krankheit“ ist Savvas Agouridis. Er sprach von einem „Schisma im Herzen des Griechen-

¹⁹ Vgl. Heiner Bielefeldt, 1998, 204.

²⁰ Chrestos Giannaras, Die Inhumanität des Rechts, Athen 1998, 47 (gr.).

²¹ A. a. O., 136–137.

²² Ioannis Zizioulas, Church Unity and the Host of Nations, in: Karl Christian Felmy u. a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 91–104, 102.

tums“, von dem „griechischen psychischen Riss“, welche als Wirkung der Aufklärung auf ein Volk, das in der byzantinischen Tradition beheimatet war, entstanden sind.²³

Nun, wenn wir den zutiefst humanistischen Grund der Idee der Menschenrechte voraussetzen, und das tun wir, dann würde die Rede von der „Inhumanität“ des Menschenrechts nur dann einen Sinn haben, wenn sie etwa auf die individualistische Verengung oder Deformation der Menschenrechte anspielte. Ich bin sicher, dass die Spannung zwischen dem orthodoxen Menschenbild und der Anthropologie der Aufklärung zwar zu Dichotomien führen kann, dass sie aber keineswegs kulturelle Schizophrenie verursacht. Die Menschenrechte sind nicht inkompatibel mit dem orthodoxen Personalismus. Wäre das Gegenteil der Fall, so hätte der Dialog der Orthodoxie mit den Menschenrechten keinen Sinn. Es würde wirklich zu Schizophrenie führen, über Freiheit und Recht mit einer Bewegung zu diskutieren, welche von vornherein als „Produzent von Inhumanität“²⁴ erscheint.

Die Orthodoxie steht gewiss nah zu den Grundprinzipien der Aufklärung: zur Vernunft und zur Freiheit. Sie hat niemals die Autorität verabsolutiert und sie hat nie die menschliche Natur unterbewertet. Wie dem auch sei, für mich ist die Ansicht von Giannaras über Orthodoxie und Modernität als „inkoinzidente“, „entgegengesetzte“ Kulturen²⁵ inakzeptabel. Aus demselben Grund muss auch die These Samuel Huntingtons über Griechenland als „nicht Teil der westlichen Kultur“ und über Europas Grenze, „dort wo das westliche Christentum endet und Islam und Orthodoxie beginnt“, verworfen werden.²⁶

Es ist wirklich an der Zeit, dass wir Orthodoxe endlich unsere Probleme mit der Modernität lösen, dass wir den ethischen Humanismus der Aufklärung in seinem Wert anerkennen und ihn nicht mit „Fundamentalismus der Moderne“ gleichsetzen. Die Begegnung mit den Menschenrechten bietet dazu eine ausgezeichnete Gelegenheit. Andererseits ist es höchste Zeit, dass die Westeuropäer aufhören, Orthodoxie leichtfertig mit Negation von europäischen Grundwerten zu identifizieren, dass sie eben lernen Orthodo-

²³ *Sawas Agouridis*, Wie die griechische Orthodoxie Europa sieht, in: Die geistliche Orientierung Europas. Der Beitrag der östlichen und der westlichen Christenheit, Thessaloniki 1997, 314 und 316 (gr.).

²⁴ *Chrestos Giannaras*, 1998, 253.

²⁵ A. a. O., 134.

²⁶ *Samuel P. Huntington*, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, London/New York 1998, 160 und 158.

xie vom Orthodoxismus, vom orthodoxen Fundamentalismus, zu unterscheiden, dass sie Offenheit und Ökumenizität als zum Wesen des orthodoxen Ethos gehörig erkennen und anerkennen. Die orthodoxe Spiritualität ist gewiss keine „ihrem Ursprung und Sinn nach so weltflüchtige, so passiv-kontemplative, so ästhetische, aus hellenistischer Dekadenz geborene, feine und subtile herbstliche Religiosität“, wie seinerzeit Max Scheler²⁷ süssfisant notierte.

Orthodoxer Ethnozentrismus?

Es ist eine Tatsache, dass durch den Beitrag der Kirche zur Bewahrung der Identität der orthodoxen Völker während jahrhundertlanger despotischer Fremdherrschaft, wo die Kirche die Hauptstütze der Verfolgten und Entwürdigten war, und als Folge der aktiven Teilnahme der Kirchen an den Befreiungskämpfen, bei diesen Völkern eine enge Beziehung zwischen Kirche, Volk und Staat entstand, die heute Vielen als Quelle von Nationalismus erscheint.²⁸ Ähnliche Vorwürfe wurden während der letzten Balkan-Krise von Neuem laut und die Orthodoxie wurde als Orthodoxismus gebrandmarkt. Auch in Griechenland werden heute bei progressiven Kreisen Proteste laut, wegen des „ethnozentrischen Tons“ in der kirchlichen Verkündigung. Aber schon zwei Jahrzehnte früher sprach der namhafte griechisch-orthodoxe Theologe Nikos Nissiotis vom orthodoxen „Kryptonationalismus“ und von der Notwendigkeit seiner Überwindung.²⁹ Neuerdings

²⁷ Max Scheler, Über östliches und westliches Christentum, in: Gesammelte Werke, hg. von Maria Scheler und M. S. Frings, Bern/München, VI, 1963, 111. Vgl. dagegen Vlassios Phidas, L'Église et les droits de l'homme dans l'expérience contemporaine, in: Religion et Société, Les Études Théologique de Chambésy 12, Chambésy-Genève 1998, 245–257, 256: „La spiritualité orthodoxe n'est pas seulement une expérience intérieure et passive, mais elle dégage aussi une force extraordinaire dans la société au service des droits de l'homme.“

²⁸ Vgl. Hans Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich 1994, 334: „Wenn es eine besondere Versuchung und Gefahr in der Welt der Orthodoxie gibt, dann ist es weniger wie im Westen der Autoritarismus (katholisch) oder der Subjektivismus (protestantisch), sondern der Nationalismus!“

²⁹ Nikos Nissiotis, Religion, christlicher Glaube und Frieden, *Ekklesiastikos Kirykas*, Larnaka 1991, 171–196, 187–188 (gr.). Richard Potz wies zu Recht auf die diesbezüglichen Probleme der orthodoxen Kirchen nach der Auflösung der kommunistischen Herrschaft hin: „Die viel besprochene religiöse Wiedergeburt hat einerseits zwar gezeigt, dass die Kirchen die Herausforderung der atheistischen Staatsweltanschauung besser überstanden haben, als von vielen erwartet. Andererseits schufen sie aber nicht immer eine Brücke zum freiheitlichen Rechtsstaat, sondern zu eher autoritär-nationalistischen politischen Strukturen, indem sie die wieder entdeckten ethnischen Konflikte eher verstärkten denn

wies Pandelis Kalaitzidis darauf hin, dass die unaufhörliche Beschäftigung der Orthodoxen Kirche mit der Sache der Nation in Griechenland, ein „Vergessen der eschatologischen Identität der Kirche zugunsten des Innerweltlichen und des Innergeschichtlichen“, eine „Annahme der Prioritäten Juda und der Zeloten zugunsten eines nationalreligiösen Messianismus“ an den Tag lege.³⁰

Dazu ist sofort zu bemerken, dass die Orthodoxen Kirchen unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel abermals zu diesem Thema Stellung genommen und, etwa in der Deklaration von Patmos, den Ethnozentrismus als inkompatibel mit der Orthodoxie verworfen haben. „Das orthodoxe kirchliche Verständnis der ‚Nation‘ beinhaltet keineswegs das Element der Aggressivität und des Zusammenpralls der Völker. Es bezieht sich vielmehr auf die Eigenheiten jeder Nation, auf ihr heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu kultivieren und damit zum Fortschritt, zum Frieden und zur Versöhnung aller Menschen beizutragen. Deshalb verurteilen wir jeden nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Hass zwischen den Menschen, zur Veränderung oder zur Destruktion der kulturellen und religiösen Eigenheiten anderer Völker der Erde, zur Zertretung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person, sowie der diversen Minderheiten führen kann.“³¹ Der Ethnozentrismus ist wahrlich nicht ursprüngliche orthodoxe Tradition. Vielmehr ist die Anerkennung der Pluralität und der besonderen Identität der Kulturen das genuine orthodoxe Erbe. Christos Giannaras hält es für eine völlige Umkehrung der ursprünglichen historischen Tatsachen, wenn die Orthodoxie, die „auf die Katholizität jeder lokalen kirchlichen Gemeinschaft unabhängig von Rasse und Sprache“ bestand, heute als die Tradition betrachtet wird, „welche in besonderem Maße den Nationalismus oder den chauvinistischen Fanatismus begünstigt oder konserviert“.³²

Ich schließe mit vier weiteren Stimmen: Mit den Stimmen von Steeven Runciman, vom Erzbischof von Albanien Anastasios Giannoulatos, vom Bischof von Pergamon Ioannis Zizioulas und von Nikos Matsoukas. Stee-

abschwächen. Nicht nur, aber vor allem im Bereich der Orthodoxie besteht immer noch die Tradition, in der Kirche den Gemeinschaftskult einer Nation zu sehen“ (*Richard Potz*, Europäische Einigung als Herausforderung an die europäische Orthodoxie, Theologisch-praktische Quartalschrift, 154 (2006), 42–54, 45–46).

³⁰ P. Kalaitzidis, Die Versuchung Juda, Synaxi, Heft 79 (Juli–September 2001), 51–65, 65 (gr.).

³¹ Deklaration von Patmos (26-9-1995), Synaxi, Heft 56 (Oktober–Dezember 1995), 7–12, 8 (gr.).

³² *Chrestos Giannaras*, 1998, 158.

ven Runciman antwortete folgendermaßen auf die Frage, was die Orthodoxie einem Vereinten Europa oder der ganzen Welt geben könnte: „Ich habe Zweifel darüber, ob wir je ein Vereintes Europa oder die eine Welt haben werden. Ich glaube jedoch, dass bezüglich des Problems der Einheit der Völker, die Orthodoxie eine ausgezeichnete Lösung anbietet, weil sie den Nationalismus ganz und gar nicht begünstigt.“³³ Erzbischof Anastasios schreibt: „Identifying the nation with the Church does damage to the ‚One, Holy, Catholic, and Apostolic Church‘. It ignores fundamental elements of the Christian creed. The fact that Orthodoxy has been accepted by and incorporated into the life of one or several nations in no way justifies the belief that it is their exclusive property. Respect for and preservation of our identity is natural and necessary, but if we limit Christ to an ethnic or national perspective we can indirectly end up denying him.“³⁴ Nach Ioannis Zizioulas ist der „ökumenische Charakter“ der Orthodoxie erwiesen, sowohl in ihrer Geschichte wie auch durch ihre Theologie. „Die Orthodoxie hat den Völkern, die sie annahm, nie eine konkrete Kultur oder irgendein monolithisches Lebens-‚System‘ aufoktroyieren wollen. Sie hat immer an den Frieden und die Versöhnung der Völker geglaubt.“³⁵ Nach Nikos Matsoukas sind Ökumenizität und Kosmopolitismus „die wesentlichen Merkmale der Orthodoxie“.³⁶ Der echte orthodoxe Glaube kann demnach nicht Wurzel von Ethnozentrismus und Nationalismus sein. Diese sind keinesfalls eine ursprüngliche orthodoxe Tradition. Sie haben andere Quellen, auch wenn sie in orthodoxem Kontext erscheinen, wo sie allerdings entstehend wirken und großen Schaden anrichten.

Der orthodoxe Personbegriff und die Grenzen der Menschenrechte

Wenn wir mit Christos Giannaras³⁷ annehmen, dass dem Westen, aufgrund des tief verwurzelten Hangs zum Individualismus, der Zugang zum ursprünglichen Sinn der Person als „Gemeinschaftsgeschehen“ verschlossen blieb, und hinzufügen, dass in der personenzentrierten orthodoxen Tradi-

³³ Steven Runciman, Interview, *Pemptousia*, Heft 4 (Dezember 2000 – März 2001), 35–39, 38 (gr.).

³⁴ A. Giannoulatos, *Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, 202–203.

³⁵ Ioannis Zizioulas, *Die Orthodoxie und die moderne Welt*, Zeitung *Kathimerini*, 5-9-1993 (gr.).

³⁶ Nikos Matsoukas, *Griechisch-Orthodoxe Tradition und westliche Kultur im Rahmen des Neugriechentums*, Thessaloniki 1985, 48 (gr.).

³⁷ *Chrestos Giannaras*, *Elementarbuch des Glaubens*, Domos, Athen 1986, 91–92 (gr.).

tion eben gerade dieser „Gemeinschaftscharakter des Lebens“ Vorrang hat, dann müssen wir voraussetzen, dass das Zeugnis der Orthodoxie als Offenbarung dieser personenzentrierten Erfahrung des Lebens fungieren kann, als Beitrag zur Befreiung der Person von den Ketten des Individualismus, als Motivation zum Widerstand gegen alle Entwicklungen der Kultur, welche die Personalität des Menschen gefährden.

Zur Zeit läuft innerhalb der orthodoxen Theologie ein sehr interessantes Gespräch über den Personbegriff, der bekanntlich in der Tradition der östlichen Kirchenväter, angewandt auf das Sein Gottes und auf die menschliche Existenz, eine zentrale Stelle als theologisches Grundwort und als christlicher Grundwert erlangt hatte.³⁸

Die Bedeutung der Person beruht, wie Ioannis Zizioulas ausführt, in der Tatsache, „dass mit ihr gleichzeitig zwei Dinge bezeichnet werden, die auf den ersten Blick sich zu widersprechen scheinen: Partikularität und Gemeinschaft. Eine Person zu sein, ist etwas grundlegend anderes als ein Individuum zu sein oder eine Persönlichkeit, denn eine Person kann nicht in sich selbst betrachtet werden, sondern nur in ihrer Beziehung“³⁹. Individualität gründet in einer Spaltung, Personalität entsteht dagegen immer aus einer Relation. „Personalität im Unterschied zu Individualität bedeutet, dass ich meine Identität aus einem Gemeinschaftsgeschehen herleite und nicht aus der Isolierung oder der Selbstgenügsamkeit.“⁴⁰ Deswegen gilt es: „Eine Person bedeutet keine Person.“⁴¹

Es ist also nur konsequent, wenn die Trinitätslehre und die Ekklesiologie um die Wahrheit der Person zentriert sind. „Gott ist einer aber er ist nicht allein ... Der Gott der Orthodoxie ist der am meisten antiindividualistische Gott, er ist der ‚sozialste‘ Gott, ein Gott der Relationen.“⁴² Die Einheit in der Trinität beruht auf der unlösbaren Beziehung der drei göttlichen Personen. So ist auch die Kirche nicht eine Summe von Individuen, sondern „der katexochen Ort der Person“⁴³, was im liturgischen Leben der Kirche konkrete Wirklichkeit wird. Liturgie und Eucharistie als fundamentaler

³⁸ Vgl. *Ioannis Zizioulas*, Das Recht der Person, Akademie der Wissenschaften, Athen 1997, 589 (gr.): „Es gibt nichts Heiligeres als Personsein. Der Respekt vor der Person ist Respekt vor Gott.“

³⁹ *Ioannis Zizioulas*, Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter, Kerygma und Dogma, 26 (1980), Heft 1, 1–49, 34.

⁴⁰ *Ioannis Zizioulas*, Eschatologie und Geschichte, Ökumenische Rundschau, 35 (1986), Heft 4, 373–384, 381.

⁴¹ *Ioannis Zizioulas*, 1991, 591.

⁴² *Ioannis Zizioulas*, Orthodoxie und die Welt von heute, 21.

⁴³ *Ioannis Zizioulas*, 1997, 601.

Ausdruck des kirchlichen Lebens sind der Ort, „wo wir alle ein Leib werden, wo jeder eine einzigartige Person wird, genau durch seine Beziehung zu den anderen, wo nichts individualistisch, sondern ausschließlich personalistisch verstanden werden kann“⁴⁴.

Trinitätslehre und Ekklesiologie münden in die personzentrierte Anthropologie, die sich von den um das Individuum zentrierten Anthropologien des Westens deutlich absetzt. Erzbischof Anastasios schreibt: „The notion of the person has always been a key concept in any Orthodox attempt to understand the Problems of human existence and society. In fact, it is a concept that one directly associates with Orthodox theology, which interprets the words, in our image, after our likeness (Gen 1,26) as a reference to human beings as persons, not as individuals.“⁴⁵ Eine „Gemeinschaft oder eine Kultur von Personen“ ist nicht eine „Summe von sich selbst vergewissernden und sich selbst bestimmenden Individuen“, sondern „ein Netz von Beziehungen, durch welche hindurch die absolute Andersheit der Personen aufkommt“⁴⁶. Alles, was die Einzigartigkeit der Person gefährdet, sie zu einer „Sache“ verwandelt, zu einem Mittel zu beliebigen Zwecken, ist inakzeptabel.

Lebendige orthodoxe Präsenz in der heutigen Welt bedeutet demnach Kampf für eine „Kultur der Person“, für den Vorrang der Person gegenüber den personblinden Mechanismen des Markts, Widerstand gegen das zeitgenössische „Technopol“ (N. Postman), gegen allen antipersonalistischen Szientismus in der Genetik und der Biotechnologie, gegen den Titanismus purer technologischer Machbarkeit usw.

Nach Zizioulas ist die Kirche, als der Ort der Person, die „Stätte der Freiheit“⁴⁷. Allgemein wird in der Orthodoxen Theologie die wesenhafte Relation der Freiheit auf die Kirche betont. Die *libertas christiana* ist hier eine gemeinschaftliche Erfahrung, das Sein der Christen ist ekklesiales Sein. „Der Mensch ist was er ist, wenn er an der kirchlichen Gemeinschaft teilhat“, sagte Nikos Nissiotis.⁴⁸ Kirchliches Sein, Sein als Person ist geschenkte, befreite konkrete Freiheit. Es handelt sich um eine Freiheit, die den Horizont der menschenrechtlichen Freiheit transzendiert. *Libertas christiana* bezieht sich auf eine Sinngebung, auf eine Existenzweise, wel-

⁴⁴ Ioannis Zizioulas, *Orthodoxie und die Welt von heute*, 22.

⁴⁵ A. Giannoulatos, *Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, 70.

⁴⁶ Ioannis Zizioulas, 1997, 592.

⁴⁷ A. a. O., 601.

⁴⁸ Nikos Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, 49.

che die Menschenrechte nie erreichen können, aber auch letztlich nicht erreichen wollen. Mein Lehrer in Tübingen Johannes Schwartländer schreibt: „Das Ethos der Menschenrechte ist nicht das Ganze der Wertvorstellungen: Es gibt neben den Menschenrechten andere sittliche Haltungen, die sinnvolles, humanes Leben möglich machen. Menschenrechte sind auch nicht das höchste Ethos: Die buddhistische Leidens- und Erlösungslehre, die christliche Liebe und der christliche Heilsglaube – beide greifen offensichtlich in Sinntiefen, die menschenrechtliche Normen gewiss nie zu erreichen vermögen.“⁴⁹

Das Christentum wird auch in Zukunft der Ort jener tiefen Freiheit bleiben, deren Kern nicht die Beanspruchung von Rechten, sondern der freiwillige Verzicht auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe ist. Natürlich macht dieser christliche Verzicht auf „mein“ Recht, die Kultur der Menschenrechte keineswegs überflüssig. Sie radikalisiert vielmehr unseren Kampf für die Würde des Menschen. Wenn wir als Christen „mehr“ intendieren als die Menschenrechte, wenn wir imstande sind auf unsere Menschenrechte im Namen der Liebe zu verzichten⁵⁰, dann ist es sicher, dass wir in besonderem Maße verpflichtet sind, die Menschenrechte der anderen als elementare Bedingungen menschenwürdigen Lebens zu respektieren.

C.

Begegnung von Orthodoxie und Menschenrechten: Modell auch für die nicht christlichen Religionen?

Wir haben die christliche und besonders die orthodoxe Antwort auf die Herausforderung der Menschenrechte zu skizzieren versucht. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, dass für die christlichen Kirche in der Sache ihrer Einstellung zu den Menschenrechten Selbstkritik angebracht ist. „Es gibt“, wie Jürgen Moltmann treffend notierte, „kaum eine Entwicklung des modernen Geistes, die nicht zunächst auf den Widerstand der Kirchen und der

⁴⁹ Johannes Schwartländer, *Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche*, München/Mainz 1979, 30–31.

⁵⁰ Vgl. Anastasios Giannoulatos, *Facing the World, Orthodox Christian Essays on Global Concerns*, 71: „In an era such as our own, when the worship of human rights has almost reached the point of idolatry, Christian thought and the Christian experience of life insist upon the human right to freely sacrifice even one's ‚rights‘ for the sake of love. This is not imposed on anyone, but is freely chosen. Love is an active choice that radiates beyond the narrow framework of legal constructs; unlike Mosaic law or any other form of human law, love grants freedom. ‚Love is the fulfilling of the law‘“ (Röm 13,10).

Theologie gestoßen wäre.“⁵¹ Die Kirchen waren zu lange mehr mit ihren eigenen „kirchlichen“ Rechten beschäftigt als mit den Rechten als Menschen. Zu viel und zu kostbare Zeit ging verloren bis die Kirchen den Schutz der Würde und Freiheit des Menschen als gemeinsame Aufgabe von Christentum und Menschenrechtsbewegungen entdecken konnten. Auch die Orthodoxie muss Selbstkritik üben, weil sie ihre eigenen philanthropischen Traditionen und ihr personenzentriertes Ethos nicht mächtiger hervorhob. Die Orthodoxie muss ihre eigene Schuld für den vom Westen erhobenen Vorwurf des Orthodoxismus bekennen.

Für die Orthodoxe Theologie und Kirche stellen heute die Menschenrechte eine besondere Herausforderung dar. Die Bejahung der Menschenrechtskultur hat für die Orthodoxe Kirche unausweichliche konkrete Konsequenzen. Der Spiegel für den Ernst unserer Kirchen gegenüber den Forderungen der Menschenrechte ist ihre Einstellung zum Pluralismus, ihre Beziehung zu den anderen Kirchen und Religionen, ihre Haltung zum Verhältnis von Kirche und Nation, von Kirche und Staat, ihre Antwort auf die Frage der „Menschenrechte *in* der Kirche“, und nicht zuletzt der orthodoxe Hang zur gemeinschaftlichen Dimension der Freiheit.

Es mag richtig sein, dass die Orthodoxie den sozialen Inhalt der Freiheit reiner aufbewahrt, dass sie einen klareren Sinn für die soziale Substanz der Christentums hat als der zum Subjektivismus neigende Westen. Ernst Benz hat zu diesem Punkt Entscheidendes gesagt: Der Westen betont die Freiheit des Individuums, die Freiheit von jeder Beeinträchtigung der Entfaltungschancen des Subjekts durch soziale, kirchliche oder staatliche Bindungen.⁵² Das Gewicht wird hier auf den ersten Teil der lutherischen Definition der Freiheit der Christenmenschen – „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“ – gelegt. In dieser Linie liegt auch die Entwicklung eines individualistischen Menschenrechtsverständnisses. Das Fazit von Benz bezüglich der westlichen Anthropologie lautet: „Das christliche Menschenbild des Abendlandes tendiert zum Individualismus, neigt zu einer Übertonung der Rechte des Individuums, die schließlich Gott und den Nächsten vergisst.“⁵³

Es ist bemerkenswert, dass Benz in der Orthodox-Ostkirchlichen Tradition einen ganz anderen Geist entdeckt. Hier nämlich wurde der Nachdruck

⁵¹ Jürgen Moltmann, Was ist heute Theologie? Freiburg/ Basel/ Wien 1998, 15.

⁵² Vgl. Ernst Benz, Menschenwürde und Menschenrecht in der Geistesgeschichte der Östlich-Orthodoxen Kirche, in: *ders.*, Die russische Kirche und das abendländische Christentum, München 1966, 75.

⁵³ A. a. O., 76.

seit jeher auf das mit der zweiten Hälfte der lutherischen Freiheitsformel Gemeinte gelegt: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Hier pocht der Mensch nicht auf die „Ableitung bestimmter Rechte für sich“, sondern er sieht sich „in die Ordnung der Liebe hineingestellt, die nur in der ständigen Selbstüberwindung an den Nächsten verwirklicht werden kann“.⁵⁴

Wie dem auch sei, die Betonung der sozialen Rechte dispensiert die Orthodoxen nicht von der Sorge um die individuellen Rechte. Die Menschenrechte sind auch für das orthodoxe Christentum unteilbar. Nach Nikos Mouselis ist es nicht ausreichend, wenn die Orthodoxie den universalen Errungenschaften der westlichen Aufklärung keinen Widerstand entgegensetzt. Sie muss diese vielmehr als „Grundvoraussetzungen für die weitere Entfaltung der neoorthodoxen Spiritualität“ betrachten.⁵⁵

Ich glaube, dass die Begegnung von Orthodoxie und Menschenrechten als ein Modell für die nicht-christlichen Religionen fungieren kann, sich der Modernität anzunähern, den humanen Kern der Menschenrechte zu entdecken und zu akzeptieren und in einen aufrichtigen Dialog mit der Menschenrechtsbewegung einzutreten. In unseren Tagen kommt noch einmal die stärkste Kritik an den Menschenrechten von der Seite der Religionen, diesmal von den nichtchristlichen Religionen. Eine sehr große Zahl von Menschen in Asien, in Afrika und anderswo betrachten die Menschenrechte als westliche Ideen und Werte, welche kein Analogon in den eigenen sozialen, politischen, geistlichen und kulturellen Traditionen haben. Offensichtlich wird die Begegnung von nicht christlichen Religionen und Menschenrechtsbewegung viel schwieriger verlaufen als diejenige von Christentum und Menschenrechten.

Man kann natürlich nicht leugnen, dass die Ideologisierung und Politisierung der Menschenrechte, die Überbetonung ihres westlichen Ursprungs als Beleg für die kulturelle Überlegenheit der westlichen Welt u. a. zum Teil die Rede von den Menschenrechten als „westlicher Ideologie“ rechtfertigen.⁵⁶ Der westliche Mensch muss sich das alles vor Augen halten und

⁵⁴ A. a. O., 89.

⁵⁵ Nikos Mouselis, *Aufklärung und Neoorthodoxie. Die Suche nach nationaler Identität*, Zeitung To Vima, 28–5-1995 (gr.).

⁵⁶ Vgl. Konstantinos Delikostantis, *Die Menschenrechte. Westliche Ideologie oder universales Ethos?*, Thessaloniki 1995 (gr.). Im universalen Dialog über Menschenrechte darf, nach Klaus Dicke, deren „westlicher“ Ursprung nicht in dem Sinne dargestellt werden, dass die Säkularität und der Individualismus zum Kern der europäischen Menschenrechtsgeschichte gehörend erklärt werden. Klaus Dicke fügt hinzu: „Ohne Zweifel gehören die Emanzipation des Glaubens von religiös-dogmatischen Bevormundungen und die Siche-

seinen Anteil am Unrecht und an den Ausbrüchen der Unmenschlichkeit im zwanzigsten Jahrhundert eingestehen. Es ist aber auch enorm wichtig, dass die nicht christlichen Kulturen die Universalität der Menschenrechte in ihrem positiven Sinne akzeptieren. Denn bei der Universalität der Menschenrechte geht es nicht um die Universalisierung eines an eine bestimmte, – eben die westliche – kulturelle Tradition gebundenen Ethos. Es geht vielmehr darum, die Würde des Menschen als ein „geschichtliches Normapriori“ jeder Politik zur Geltung zu bringen, das nun von den verschiedenen Religionen und Kulturen auf der Grundlage von den je eigenen religiösen und kulturellen Voraussetzungen angemessen interpretiert und angeeignet werden muss. Universalität bedeutet keine Uniformität, keine „Tyrannei des Allgemeinen“. Der Dialog um die Universalität der Menschenrechte ist der Ort, wo die humanen Werte der Religionen zum Vorschein kommen können. Damit werden die Religionen von der Introvertiertheit befreit, welche den Fundamentalismus nährt.⁵⁷

Zweifellos, werden die Menschenrechte auch in Zukunft eines der größten Anliegen der Menschheit bleiben. Sie werden weiterhin eine universale Herausforderung sein, die keine Kultur, keine Religion, keine Gemeinschaft, kein Staat ignorieren kann. In unserer multikulturellen Welt müssen sie als Grundlage der friedlichen Koexistenz, als Gegengewicht zum gefährlichen „Fanatismus der Partikularität“ fungieren, der die „Priorität der Humanität“ verwirft. Die Menschenrechte sind „Erbe der gesamten Menschheit“. Es sind heute gewiss nicht nur Europäer oder Nordamerikaner, die sich ihre Welt und ihre Zukunft nicht ohne die Menschenrechte vorstellen können.

rung von Entfaltungsräumen individueller Freiheit zum Kernbestand der europäischen Menschenrechtsgeschichte; aber erhebliche Zweifel sind doch daran angebracht, ob ein gesellschaftspolitisches Konzept, das nahezu zwangsläufig den Abfall vom Glauben und die Auflösung von Gemeinschaftsbindungen in Individualismen mit sich bringt, auf universale Akzeptanz rechnen kann“ (*Klaus Dicke, Menschenrechte als Kulturimperialismus?*, 75).

⁵⁷ Vgl. *Klaus Dicke, Menschenrechte als Kulturimperialismus?*, 73.