

Reiner Anselm

Menschenrechte – global oder lokal?¹

1. Einleitung

Die furchtbaren Terrorakte des vergangenen Wochenendes lassen das Thema, zu dem zu sprechen ich gebeten bin, auf den ersten Blick als eigentümlich artifiziell erscheinen. Geht es nicht darum, elementar den Lebensschutz für alle aufrecht zu erhalten, das basale Recht also, das die Vorbedingung für alle weiteren Rechte sein kann? Und wie könnte man überhaupt auf die Idee kommen, ein solches Recht einschränken zu wollen, also ein globales und ein lokales Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit zu unterscheiden? Auf den zweiten Blick allerdings führen die Ereignisse von Paris schon mitten hinein in die Thematik, die im Titel angesprochen ist: Denn gerade solche Anschläge zeigen, dass die Schwierigkeiten des Menschenrechtsgedankens nicht vorrangig auf der Ebene der Zuschreibung und Begründung, sondern vor allem auf der Ebene der Durchsetzung und Garantie liegen. Damit aber stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Menschenrechten und politischer Ordnung: Handelt es sich bei den Menschenrechten um Rechte, die *vor* und damit auch unabhängig von der staatlichen Ordnung existieren, oder verdanken sie sich einem politischen Prozess, der solche Rechte als Menschenrechte allererst hervorbringt? So verstanden stellt die Titelfrage lediglich eine Variante dieses Problems dar: Sind Menschenrechte als globale oder als lokale Rechte zu verstehen?

In der Ethik und der Rechtswissenschaft ist diese Frage in den letzten Jahren verstärkt diskutiert worden. Dabei hat sich in meinen Augen eine interessante Akzentverschiebung ergeben: War die Diskussion in der Nachkriegszeit und interessanterweise auch die nach dem Ende des Kalten Krieges durch die selbstverständliche Annahme dominiert, dass es sich bei den Menschenrechten um vorstaatliche Rechte handele, so ist in der jüngsten Zeit hier ein Umdenken zu erken-

¹Vortrag beim Pfarrerstudententag des Ev.-luth. Dekanatsbezirks München sowie der Ev.-theologischen Fakultät der LMU München am 16.11.2015 in München.

nen. Nun steht nicht mehr der Gedanke der vorstaatlich begründeten Rechte, sondern der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Staatlichkeit im Mittelpunkt. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben und wie diese Entwicklung aus der Perspektive der evangelischen Ethik zu bewerten ist, soll Gegenstand meiner nachfolgenden Überlegungen sein. Dazu gehe ich in drei Schritten vor: Ich skizziere zunächst in einem ersten Schritt den Aufstieg des Menschenrechtsgedankens in der politischen Ordnung und fokussiere die Darstellung dabei auf die Spannungsfelder des Menschenrechtsgedankens, in denen die Themenfrage „global oder lokal?“ eine Rolle spielt. In einem zweiten Gedankengang möchte ich in das so gewonnene Szenario die Theoriebildung der theologischen Ethik einzeichnen und dabei auch auf einige überraschende Konvergenzen hinweisen. Ein dritter kurzer Schritt wird schließlich dem Plädoyer gelten, Menschenrechte und Demokratie enger zu verkoppeln, als es im Augenblick geschieht. Dass dabei sich auch immer wieder Seitenblicke zu aktuellen Fragestellungen ergeben, ist selbstverständlich.

2. Der Aufstieg des Menschenrechtsgedankens in Ethik und Politik

Obwohl die Menschenrechte heute weithin als das zentrale Prinzip der Ethik im Raum des Politischen gelten, stellen sie in der Theorietradition der Ethik einen verhältnismäßig jungen Bestandteil dar. Sie verdanken sich der Auflösung der alten ständischen Ordnung, die von dem Ideal der „Harmonie durch Ungleichheit“ geprägt war. An die Stelle der Differenzierung nach Ständen und der Proklamation einer Einordnung des Einzelnen in die durch die äußeren Vorgaben bestimmten Verhaltensvorschriften tritt nun - unter Rückgriff auf das stoische und christliche Naturrecht - der Gedanke, jeder Mensch besitze von Natur aus gleiche Rechte. Nachdrücklich gefördert wird diese Entwicklung durch die Erfahrung des Versagens der alten, ständischen Ordnung zur Zeit der Konfessionskriege. Dieser konkrete historische Hintergrund ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil er darauf aufmerksam macht, dass die Menschenrechte zunächst ein Kind der außerkirchlichen, wenn auch nicht der außerchristlichen Tradition sind. Die Menschen-

rechte entstehen im Horizont der politisch liberalen Ideen der europäischen Aufklärung und verarbeiten dabei Ideen, die zurückführen auf die antike Philosophie und auch den christlich-mittelalterlichen Naturrechtsgedanken. Der historische Hintergrund ist aber auch deshalb von Bedeutung, weil er in Erinnerung ruft, dass der Menschenrechtsgedanke einen konkreten Sitz im Leben hat: Es sind die Bürger eines Gemeinwesens, die sich als Gleiche und damit auch als mit gleichen Rechten Ausgestattete begreifen. Die Menschenrechte markieren keinen unabänderlichen, allgemeingültigen Kanon, sondern sind in Inhalt und Ausdehnung variabel. Sie nehmen ihren Ausgang bei einer relativ kleinen Gruppe und einem relativ überschaubaren territorialen Kontext. Diese Kontextbezogenheit bleibt lange für den Menschenrechtsgedanken charakteristisch. Es sind die Nationalstaaten, in deren Hand die Formulierung und Sicherstellung des Menschenrechtsschutzes liegt. Erst die Erfahrungen mit der nationalsozialistischen Terrorherrschaft, vor allem der bereits 1943 von den Alliierten gefasste Beschluss, die Gräueltaten der Nationalsozialisten juristisch aufzuarbeiten, brachte hier eine richtungsweisende Neuerung: Nun werden die Menschenrechte als vor- und überstaatliche Rechte bestimmt, die einen Kernbereich persönlicher Integrität schützen. Im Fall von Verstößen gegen die Rechte dieses Kernbereichs kann es keine Rechtfertigung über das geltende nationale Recht und auch keine Immunität von Amtsträgern geben. Ihren Niederschlag hat diese Sichtweise in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 gefunden.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte markiert jedoch nicht nur in dieser methodischen Hinsicht eine grundlegende Neuerung. Sie markiert auch dadurch einen Einschnitt in der Theorietradition der Menschenrechte, als sie mit der Feststellung „all human beings“ hätten eine angeborene, gleiche Würde, die Subjekte der Menschenrechte größtmöglich ausdehnt und empirisiert. Alles, was Menschenantlitz trägt, ist jetzt Träger der Menschenrechte, nicht mehr nur der erwachsene, männliche Vollbürger wie noch etwa in der Virginia Bill of rights von 1776: Denn dort hieß es lediglich, einschränkend: „all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights“. Auch wenn in heutigen Übersetzungen „men“ in der Regel mit „Menschen“ übersetzt wird: Frauen und vor allem auch Sklaven waren nach damaliger Rechtsüberzeugung aus den Grundrech-

ten ausgeschlossen. Doch die Kodifizierung der Grundrechte besitzt für die weitere Geschichte eine „Türöffnerfunktion“: Immer weitere Kreise verlangen, in den Kreis der Grundrechtsträger – und Grundrechtsträgerinnen! - aufgenommen zu werden. 1948 schließlich kommt es zur Kodifizierung der Grundrechte, die allen Menschen zukommen.

Der italienische Rechtsphilosoph Noberto Bobbio hat zu Recht in seiner 1990 erstmals erschienenen Studie „Die Ära der Menschenrechte“ darauf hingewiesen, dass das Jahr 1948 den Beginn eines langen Prozesses markiere, dessen Abschluß wir noch gar nicht erahnen können.² Denn mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie der zwei Jahre später verabschiedeten Konvention des Europarats über die Menschenrechte verstärkt sich eine Problemlage, die dem Menschenrechtsgedanken schon von Anbeginn an inhärent war, die Spannung nämlich zwischen Staatlichkeit und Menschenrechten, die zugleich die übergeordnete Fragestellung zu unserem Thema heute, der Spannung zwischen globaler und lokaler Auffassung der Menschenrechte darstellt.

Deutlich sichtbar wird diese Spannung, wenn man sich vor Augen führt, dass mit dem Ende des 2. Weltkriegs nicht nur das rassistische Imperium, das Deutschland in Europa errichten wollte, zu seinem Ende kam, sondern auch der von anderen westeuropäischen Staaten verfolgte Kolonialismus. Aus der Asche des Krieges erheben sich zwei Prinzipien für die internationale Ordnung, die sich ausschließen und für eine Grundspannung in der Menschenrechtspolitik sorgen, die sich bis heute auswirkt: Neben die Orientierung an den als individuelle Rechte verstandenen Menschenrechten tritt das Prinzip der Staatensouveränität. Indien, Pakistan und Israel sind die prominentesten Beispiele für die Staatenneubildung nach 1945 und die damit einhergehende Überzeugung, Menschenrechte könnten am wirkungsvollsten durch die Etablierung von neuen Nationalstaaten geschützt werden. In den Befreiungskämpfen des zerbrechenden Kolonialismus konnten dann auch gerade die afrikanischen Staaten Belege für diese Überzeugung finden: Denn während die ehemaligen Kolonialmächte Frankreich und England sich vor dem Forum der neu gegründeten Vereinten Nationen für die Kodifizierung der Men-

² Noberto Bobbio: Die Ära der Menschenrechte, Berlin 1998, 13.

schenrechte einsetzen, waren sie im Blick auf eine Geltung der Menschenrechte in ihren Kolonien sehr zurückhaltend, ja, sie sahen sich sogar dazu genötigt, die Menschenrechte zur Niederschlagung der Befreiungsbewegungen in Kenia und Algerien zu suspendieren.³ Gerade in den ehemaligen Kolonien ist präzise erkannt worden, dass der individuelle Menschenrechtsschutz, wie er insbesondere für die Praxis des liberal geprägten British Empire charakteristisch war, nicht unbedingt die Interessen einzelner Volksgruppen berücksichtigen müsse. Für den Schutz des Kollektivs bieten die individuell verstandenen Rechte keine Sicherheit, im Gegenteil: Der Verweis auf die Sicherheit der Einzelnen konnte den Kolonialmächten als Rechtfertigung dienen, den beherrschten Volksgruppen kollektive Selbstbestimmungsrechte vorzuenthalten.⁴ Ein interessantes Detail am Rande ist es, dass die Alliierten in ebendieser Weise mit den Rechten von Minderheiten verfahren, als es um die politische Neuordnung Europas ging. Die *Garantie individueller* Menschenrechte verband sich mit der *Negierung* der Rechte von *Minderheiten*. Auf dieser Grundlage konnten die Bevölkerungsgruppen nach 1945, gerade auch der Deutschen, legitimiert werden. Die Geschichte des Menschenrechtsgedankens ist im weiteren Verlauf stark geprägt von der Spannung zwischen der Garantie kollektiver Rechte, wie sie insbesondere in den sozialistisch geprägten Staaten in den Vordergrund gerückt wurde, und der Fokussierung auf den individuellen Rechten, die für die westlich-liberale Tradition charakteristisch wurde. Während im einen Fall die Menschenrechte nicht nur an eine Gruppe, sondern vor allem auch an die Zuschreibung durch die Politik gebunden werden, dominiert im anderen Fall ein Denken, dass dem Einzelnen unabhängig von Zuschreibung und Politik Rechte beimisst.

Wir haben uns – aus Gründen, die ich gleich noch weiter erläutern werde – daran gewöhnt, das erste Szenario für erstrebenswert zu halten. Doch wie einleitend bereits angesprochen mehren sich in der jüngsten Zeit die Stimmen, die eine kritische Revision dieser selbstverständlichen Einschätzung mahnen. Denn, so das hier vorgetragene Argument, diese Argumentation konstruiere fälschlich einen

3 Vgl. dazu bes. Fabian Klose: Die Menschenrechte im Schatten kolonialer Gewalt. Die Dekolonialisierungskriege in Kenia und Algerien 1945-1962, München 2009.

4 Vgl. zum Ganzen: Jan Eckel und Samuel Moyn (Hg.): Moral für die Welt? Menschenrechtspolitik in den 1970er Jahren, Göttingen 2012 sowie Stefan-Ludwig Hoffmann (Hg.): Moralpolitik. Geschichte der Menschenrechte im 20. Jahrhundert, Göttingen 2010.

Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv, es isoliere das Individuum und leiste damit einem Denken und auch einer Praxis Vorschub, die dazu geeignet sei, unter dem Vorwand, individuelle Menschenrechte zu schützen, Menschenrechte zu verletzen. Zwei Szenarien können die Berechtigung dieser Kritik verdeutlichen: Zum einen ist bereits in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch, aber auch, *mutatis mutandis* in der Diskussion um den assistierten Suizid darauf aufmerksam gemacht worden, dass eine strikte Konzentration auf die Rechte des Einzelnen dessen Eingebettetsein in die Gemeinschaft negiere: Die Rechte des Kindes gegen die der Mutter ausspielen zu wollen, werde der Bedeutung der gegenseitigen Beziehung nicht gerecht. Zum anderen ist gerade vor dem Hintergrund der seit dem Ende des Kalten Krieges intensiver gewordenen Praxis sogenannter *Humanitärer Interventionen* vermehrt die Anfrage gestellt worden, ob nicht hier vorschnell und unter dem Vorwand, individuelle Rechte zu schützen, staatliche Strukturen zerstört und vor allem auch in die Menschenrechte anderer eingegriffen wurden. Gret Haller weist bedenkenswert darauf hin, dass jede Intervention mit einer Vorstellung vom Wiederaufbau des betreffenden Staates verbunden ist und die Aufbaukonzepte, die seitens der westlichen Politik vertreten wurden, einseitig die individuellen Rechte gegenüber der Einbettung in den Gesellschaftsverband bevorzugt hätten.⁵ Dies aber, so die nachvollziehbare Kritik Hallers, führe dazu, dass der Menschenrechtsinterventionismus dem Aufbau demokratischer Strukturen hinderlich, wenn nicht sogar entgegengesetzt sei, indem er einer Individualisierung und Entpolitisierung der Menschenrechte Vorschub leiste.

Dass es sich bei solchen Anfragen nicht um die Ablehnung der Menschenrechte insgesamt, wohl aber um unterschiedliche Interpretationstraditionen handelt, zeigt ein Blick auf die Geschichte: Die französische Tradition ist stärker durch den Gedanken geprägt, dass die Menschenrechte eingebettet sind in den Zusammenhang der staatlichen Gemeinschaft, die amerikanische Auffassung stellt demgegenüber den Einzelnen und seine vorstaatlichen Rechte heraus. In der französischen Erklärung der Menschenrechte gibt es den Bezug auf die Gemeinschaft, in der amerikanischen nicht. Dementsprechend heißt es in der französischen „Deklaration der

5 Vgl. Gret Haller: Menschenrechte ohne Demokratie? Der Weg der Versöhnung von Freiheit und Gleichheit, Berlin 2012, 129f.

Menschen- und Bürgerrechte“ von 1789: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die gesellschaftlichen Unterschiede können nur in dem Nutzen für die Gesamtheit begründet sein“. Demgegenüber konzentriert sich die Virginia Bill of Rights von 1776 ganz auf die Abwehrrechte gegenüber dem Staat, wenn es dort im Art. 1 heißt: „Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können, wenn sie eine staatliche Verbindung eingehen, und zwar den Genuss des Lebens und der Freiheit, die Mittel zum Erwerb und Besitz von Eigentum und das Erstreben und Erlangen von Glück und Sicherheit“. Bekanntlich setzt sich in Deutschland die amerikanische Lesart nach 1945 durch; das Grundrechtsverständnis des Grundgesetzes basiert auf der Vorstellung vorgegebener, überpositiver Rechte, die von der Verfassung nur anerkannt, nicht aber durch die Verfassung begründet werden. Eben dieser Zug des Grundgesetzes machte es auch möglich, dass die theologische Tradition den Menschenrechtsgedanken nach 1945 ohne Schwierigkeiten adaptieren konnte.

3. Menschenrechte in der Theologie

Vergegenwärtigt man sich die Theoriegeschichte der evangelischen Ethik seit der Aufklärung, so erfolgte diese Adaption des Menschenrechtsgedankens auf den ersten Blick überaus überraschend. Denn auch wenn gerade die protestantisch geprägten Theoretiker des deutschen Idealismus zunächst die Französische Revolution und das Menschenrechtsdenken begrüßten, formierte sich trotz – oder wegen – des vehementen Eintretens Kants für den Menschenrechtsgedanken alsbald eine Strömung, die nicht den Menschenrechtsgedanken auf der Basis von Kants Überlegungen weiterzuentwickeln suchte, sondern ihn als einen dem „deutschen Geist“ entgegengesetzten, westlichen Irrweg verwarf. Interessanterweise ist es dabei bereits ein Argument, das sich auch in der gegenwärtigen Debatte wiederfindet, das in das Zentrum der theologischen Kritik am Menschenrechtsgedanken rückt: Die Spannung nämlich zwischen einem als individualistisch empfundenen Menschenrechtsgedanken und der Vorstellung des Staates als einer souveränen, sittlichen

Gemeinschaft. Stilbildend wird hier Hegels Gedanke, die Rechte und Pflichten des Einzelnen an den Staat zu binden. Eine Rechtsposition, die Rechte gegenüber dem Staat einklagen könnte, erscheint Hegel als nicht vereinbar mit dem göttlichen Ursprung des Staates. Dieser Gedanke einer göttlichen Legitimation des Staates, der sich gerade im Luthertum mit dem überlieferten Lehrstück von dem der individualisierend und atomisierend wirkenden Sünde entgegengesetzten Staat verbinden konnte, prägt das protestantische Staatsdenken nachhaltig. Im Unterschied nämlich zu den modernen Vorbehalten gegenüber einer Auffassung der Menschenrechte, die im Gegenüber zu einem demokratischen, auf der Volkssouveränität gegründeten Staat zur Geltung bringt, ist der Staatsgedanke des deutschen Protestantismus nahezu vollständig geprägt durch die Vorstellung von der göttlichen Einsetzung des Staates. Das bedeutet zugleich auch: Die destruktiven Elemente werden einseitig auf das sich über die Forderung nach der Anerkennung von Menschenrechten absolut setzende Subjekt bezogen, während die Fehlbarkeit des Staates als Werkzeug des göttlichen Willens undenkbar bleibt.

em entspricht es, dass man in den Menschenrechten nach französischem Muster die Vorboten eines Säkularismus sah, eine Abwendung von den religiösen Grundlagen jeder Gemeinschaftsbildung. Um dieses zu vermeiden, profilierte Friedrich Julius Stahl die Idee des christlichen Staates, dessen Ordnung zwar Freiheitsrechte anerkennt, allerdings nur innerhalb des durch den Staat vorgegebenen Rahmens – und zwar des christlichen, nach dem „*monarchischen Princip*“ organisierten Staates. Diese Argumentationsstruktur zeigt auch, dass nicht grundsätzlich die Figur der Menschen- bzw. Freiheitsrechte als problematisch empfunden wurde, sondern deren Begründung in der Würde und Autonomie des Menschen. Wo hingegen der Menschenrechtsgedanke mit der Figur eines durch Gott begründeten Rechts verbunden werden konnte, konnte es durchaus zum Schlußschluss zwischen der Menschenrechtstradition und der theologischen Ethik kommen. Exemplarisch dafür soll die Position Christoph Ernst Luthardts stehen, eines Vertreters des eher erwecklich geprägten konservativen Luthertums.

Luthardt lehnt zwar eine unmittelbare religiöse Legitimation des Staates ab, der

ihm ein „Produkt der Geschichte“⁶ ist. Gleichzeitig tritt er aber, ebenso wie die überwiegende Mehrzahl der lutherisch-konfessionellen Theologen, den Auffassungen entgegen, der Staat sei aus der Familie hervorgegangen, auf einen Vertrag gegründet oder auf dem Weg der Gewalt entstanden. Vielmehr ist die Grundlage des Staates das Recht, deren Grundelemente jedoch nach dem Schriftzeugnis „auf einer Anordnung Gottes“ beruhen⁷. In dieser Konzeption bleibt der Staat konstitutiv auf etwas ihm Vorgängiges bezogen, und dabei wiederum sind die Menschenrechte als erstes zu nennen: „Es gibt unverjährende Menschenrechte, wie sie im Wesen der menschlichen Persönlichkeit liegen, ein unveräußerliches Recht der freien Selbstbestimmung und ein Heiligthum der menschlichen Persönlichkeit, in welches keine irdische Gewalt hineinzugreifen das Recht hat. Der Staat schafft nicht erst diese Menschenrechte, er hat sie nur anzuerkennen und zu schützen“⁸. In diesem Denken kommt der Kirche letztlich die entscheidende Funktion für die Befestigung des Staatswesens zu; dessen Stabilität kann nur gewährleistet sein, wenn es in seinen Fundamenten auf der von der Kirche vertretenen Ordnung ruht. „Es ist nur das Christentum, welches [...] zwar nicht die Schöpferin des Rechtes ist, aber das menschliche Rechtsgebiet auf jene ewigen Grundlagen der sittlichen Ordnung Gottes und seines Reiches gründet, auf denen dann wie auf zwei starken Säulen das ganze Gebäude des irdischen Völker- und Staatenlebens ruht“⁹.

Demgegenüber wird die liberale Idee der Menschenrechte dann als Bedrohung und als Abfall empfunden, wenn sie nicht in der Anerkennung eines von Gott gesetzten und darin den Menschen bindenden Rechts verstanden wird, sondern als Selbstsetzung des seine Autonomie behauptenden Individuums.

6 Luthardt, Vorträge, 124, vgl. auch Johann Christian Hofmann: Theologische Ethik. Abdruck einer im Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung, Nördlingen 1878, 264.

7 Luthardt, Vorträge, 124.

8 Luthardt, Vorträge, 131. Luthardt verweist aber zugleich auf die Differenz der von ihm vertretenen, in der Überzeugung von der christlichen Persönlichkeit begründeten Menschenrechtsidee zu den naturrechtlich-rationalen Menschenrechtsgedanken der Französischen Revolution; dementsprechend stellt Luthardt auch den Schutz des Lebens als Konsequenz aus dem Gedanken der Geschöpflichkeit an den Anfang der Menschenrechte, während er das Freiheitsrecht als ein „ferneres Recht“ bezeichnen kann; ebd., 258.

9 Luthardt, Vorträge, 139; vgl. Ders., Die christliche Ethik, 510: „Das positive menschliche Gesetz, in welchem sich mehr oder minder der Inhalt des nationalen sittlichen Bewusstseins in der Form des erzwingbaren Rechts niederlegt, dient eben dadurch zugleich dazu, auf das sittliche Denken der Einzelnen und der Völker erziehend zu wirken und ihr Handeln zu bestimmen, und so dem Verhalten den Charakter der gesetzlichen Sittlichkeit, d. h. der Form der Sittlichkeit, aufzuprägen, ohne im doch den entsprechenden sittlichen Inhalt des Wollens selbst geben zu können.“

für Viele, charakteristisch auch in der Kombination dialektisch-theologischer Kulturkritik und Denkelementen konservativen Luthertums hier ein etwas längeres Zitat aus Friedrich Gogartens „Politische Ethik“ von 1932: „Dieser sich in seiner Individualität verstehende Mensch ist in seinem Gewissen nicht entweder dem Teufel oder Gott hörig, sondern er will in seinem Gewissen sich selbst gehören. Und wenn er sich auf sein Gewissen beruft, so proklamiert er damit seine schlechthinnige Autonomie und Souveränität. Er versteht sich als der von Gott selbst mit dem Auftrag Versehene und dazu mit Kraft Ausgerüstete, sein auf das Vollkommende, auf das „Reich Gottes“ gehende Gebot zu verwirklichen. [...] Für diese Ethik und für den Menschen dieser Ethik gibt es keine Grenzen mehr. Er ist schlechtweg aller Dinge mächtig, und alles bis hin zum Staat muß ihm zu seiner Selbstbehauptung dienen.“¹⁰ Die Kontinuität ist deutlich: Nur dort, wo das Recht nicht auf der Autonomie des Menschen, sondern auf der Anerkennung seiner göttlichen Wurzeln beruht, ist eine Begrenzung der destruktiven Folgen menschlicher Macht möglich.

Eben diese Figur macht nun deutlich, dass es beim genaueren Hinsehen eben doch eine im Verborgenen liegende Spur zwischen den Grundgedanken der protestantischen deutschen Staatsauffassung und dem nach 1945 prominent werdenden Menschenrechtsgedanken gibt: Dann nämlich, wenn der Menschenrechtsgedanke sich mit der Anerkennung einer durch Gott gesetzten und von der Kirche interpretierten Rechtsvorstellung verbindet, ist er auch für die Soziallehre des Protestantismus anschlussfähig. Es ist schon auffällig und muss zu denken geben, dass es nur kleiner Veränderungen bedurfte, um 1945 in bester Überzeugung an die Denktradition Gogartens anzuknüpfen und erneut die Kirche und das Christentum zum Fundament eines neuen, sittlichen Gemeinwesens zu erklären. Exemplarisch kann dafür die von Gerhard Ritter verfassten Erklärung der Kirchenkonferenz von Treysa aus dem August 1945, wenn es dort heißt, man sei der Überzeugung, dass „nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung gewahrt“ bliebe.¹¹

¹⁰ Friedrich Gogarten: Politische Ethik, Jena 1932, 122.

¹¹ Kundgebung der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben. Treysa - August 1945, zit. nach: Friedrich Merzyn

Die hier gezeichnete Spur lässt sich bis in die Gegenwart hinein weiter verfolgen. Sie prägt sich zunächst aus in der großen Kontroverse um „Königsherrschaft Christi“ und „Zwei-Reiche-Lehre“, mit der rückblickend das Versagen des Protestantismus gegenüber dem Nationalsozialismus aufgearbeitet werden sollte. Auch hier geht es im Kern um die Frage, wie einem sich selbst ermächtigendem Menschen und der entsprechenden Staatsordnung entgegengewirkt werden kann. Dabei stehen sich bei näherem Hinsehen beide Theoriemodelle näher als es die mitunter schroffe und polemische Rhetorik vermuten ließ: Beide waren nämlich darauf bedacht, den Staat mit einer theologischen Legitimation auszustatten; gerade diese theologische Legitimation aber machte das politische Denken anfällig für totalitäre Überhöhungen; es ist immer der Wille und das Wirken Gottes, das im Staat seinen Niederschlag findet. Das Theoriemodell dagegen, dass die politische Ordnung konsequent säkularisiert und als Aushandlungsprozess zwischen einzelnen Bürgern begriffen wird, wird von beiden theologischen Figuren kritisiert.

Es ist aus dieser Perspektive nicht verwunderlich, dass der Menschenrechtsgedanke seit der Mitte der 1970er-Jahre sowohl das Konzept der Königsherrschaft Christi als auch das der Zwei-Reiche-Lehre als Leitmodell für eine evangelische Ethik des Politischen ablöst. Im Menschenrechtsgedanken, der im politischen Raum populär geworden ist, erblickt man nun die Figur, über die man die theologische Legitimation staatlicher Ordnung begründen kann. In diesem Aneignungsprozess kommt es zugleich zu einer interessanten und aufschlussreichen Umbildung der amerikanischen Menschenrechtstradition: Deren Konzept vorstaatlicher Rechte wird nun zusammengebracht mit der theologischen Begründung der Menschenrechte. Exemplarisch dafür soll der von Wolfgang Huber 2015 erschienene Beitrag zur Rechtsethik im „Handbuch der Evangelischen Ethik“ stehen. In charakteristischer Weise merkt Huber an, dass der säkularistische Hintergrund der französischen Erklärung der Menschenrechte die Rezeption des Menschenrechtsgedankens erschwert habe, und verweist gleichzeitig als positives Beispiel auf die Virginia Bill of Rights, in der „im Geist einer christlichen Aufklärung der Schöpfer als Geber unveräußerlicher Rechte bezeichnet“ werde. Dagegen sei die franzö-

(Hg.): Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover o.J., 3.

sische Spielart dadurch gekennzeichnet, dass hier das Bekenntnis zu den Menschenrechten den Charakter einer Abwendung vom Christentum annimmt.¹² Im Weiteren erkennt Huber durchaus an, dass die christliche Begründung der Menschenrechte nicht für alle Bürgerinnen und Bürger verpflichtend gemacht werden könne. „Doch Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaften können solche Begründungen einbringen, um so dem egalitären Universalismus des Menschenrechtsdenkens Substanz und Tiefe zu verleihen“.¹³ Der Subtext dieser Begründungsstruktur ist offenkundig – und in gewisser Hinsicht auch einleuchtend: Nur über den Gedanken gemeinsamer Geschöpflichkeit ist dem Menschenrechtsgedanken eine alle Menschen umfassende Gleichheit einzuschreiben, der die Voraussetzung für eine universale Geltung der Menschenrechte vor aller staatlichen Anerkennung darstellt. Damit aber bewegt sich Huber letztlich in den Bahnen des bekannten Konzepts, das von einem Gegenüber zwischen dem Einzelnen und seinen Rechten sowie der staatlichen Ordnung ausgeht und dieses Gegenüber mit dem von Kirche und Staat parallelisiert. Die Aufgabe der Kirche ist es dabei, dem Staat die Grenzen seines Handelns präsent zu halten und zugleich darauf zu achten, dass die Rechte des Einzelnen als dem Staat vorgegebene Rechte gewahrt und anerkannt bleiben. Das Agieren der „Öffentlichen Theologen“ der Gegenwart folgt ebendiesem Muster.

Nun hat Wolfgang Huber präzise gesehen, dass diese vorstaatlichen Rechte Gefahr laufen, zu einer individualistischen Vereinzelung zu führen; Freiheit soll bei ihm daher immer als „kommunikative Freiheit“ zu stehen kommen, als Freiheit in der Gemeinschaft. Dass sich aus diesem Zugriff allerdings substanzielle Konflikte zwischen der Gemeinschaft als Ort der Freiheit und den vorstaatlichen und damit auch vor der Gemeinschaft bestehenden Menschenrechten ergeben, wird allerdings von Huber systematisch unterschätzt. Denn, und damit kehre ich zurück zu den Erwägungen, die ich bereits in meinem ersten Punkt entfaltet habe, die Deklaration von vorgegebenen Rechten verträgt sich nicht mit dem Gedanken kommunikativer Freiheit. Man kann es auch so zuspitzen: Dieser Gedanke der Menschenrechte steht in einer unübersehbaren, systematischen Spannung zum Demokratie-

12 Wolfgang Huber: Rechtsethik, in: Ders., Torsten Meireis und Hans-Richard Reuter (Hg.): Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 125-193, 155.

13 Ebd., 157.

gedanken. Denn hier werden Rechte proklamiert, ohne darauf zu achten, ob die Rechte auch wechselseitig zugebilligt werden. Damit aber wird fälschlicherweise der Eindruck erzeugt, als gäbe es ein identifizierbares, universales Verständnis der Menschenrechte, das nicht durch das Nadelöhr gegenseitiger Anerkennung und damit auch gegenseitiger Inkraftsetzung gehen müsse. Zugespitzt formuliert: Dadurch, dass über die theologische Aufladung des Menschenrechtsgedankens die Gleichheit aller proklamiert wird, wird eine Inklusionsleistung für konkrete politische Ordnungen gefordert, die weder durch die Zustimmung der Beteiligten gedeckt noch durch die notwendig partikuläre Form politischer Ordnung geleistet werden kann.

Die Folge einer solchen Zugangsweise ist die programmatische Entpolitisierung der Menschenrechte und deren Anbindung allein an die Entscheidung der Exekutive – die aktuelle Flüchtlingsdebatte lässt sich problemlos in dieses Raster einzeichnen: Hier wird, durchaus verstärkt durch die Rhetorik öffentlicher Theologie, einseitig die Universalität vorstaatlicher Schutzrechte betont, ohne rechtzeitig zu bedenken, dass die Ausweitung der Gruppe derer, für die als Gleiche auch gleiche Rechte gelten sollen, nicht ohne die Preisgabe von Privilegien derer zu haben ist, die bislang allein diese Rechte beanspruchen. Wenn aber die Frage der Ausweitung dieser Gleichheit durch den Verweis auf einen transzendental begründeten Charakter der Menschenrechte und daher die radikal universale Gleichheit von vornherein als unzulässige Frage gesehen wird, bleibt die zur Rechtsdurchsetzung notwendige Anbindung an die demokratische Willensbildung auf der Strecke. Negiert wird hier die Einsicht moderner Demokratietheorien, denen zufolge das demokratisch-deliberative Aushandeln auf der Grundlage bestimmter Standards unverzichtbare Voraussetzung dafür ist, dass Recht Geltung erlangen kann. Aushandeln bedeutet aber immer, die Universalität an den nur lokal möglichen Bedingungen zu brechen. In den zuvor entwickelten Kategorien formuliert: Es muss zu einer Bindung der Menschenrechte an die Staatlichkeit kommen, ohne dass dieser Staat selbst theologisch hypostasiert wird. Im Gegenteil, der Staat ist im Sinne einer demokratischen Gesellschaftsordnung an den Willen der Bürger zu binden, die sich in gegenseitiger Aushandlung eine Verfassung geben. Die Allgemeingültigkeit von Menschenrechten kann hierin nur die Konsequenz der Aushandlung sein,

bei der zugleich geklärt wird, wie weit sich der Allgemeingedanke erstrecken kann. Die theologische Begründung der Menschenrechte kann dabei in Erinnerung rufen, die Grenzen dieser Rechte nicht vorschnell mit den vorhandenen Grenzen gleichzusetzen, sie darf aber auch nicht dazu führen, über die Verwechslung theologischer und politischer Kategorien eine Unendlichkeit der Menschenrechtsgarantie zu verlangen, die faktisch auf die Delegitimierung des Staates und damit der die Menschenrechte allein in Geltung setzenden Instanz hinausläuft.

4. Abschließende Konsequenzen

In meinen Augen besteht die Aufgabe theologischer Ethik darin, die drei Grundorientierungen des christlichen Glaubens, die sich aus dem Glauben an den Schöpfer, Versöhner und Erlöser ergeben, im Blick auf die Fragen der Lebensführung auszulegen. Der Glaube an den Schöpfer korreliert dabei der Maxime, die Weltlichkeit der Welt zu respektieren, der an den Versöhner, die Freiheit in der Gemeinschaft zu verwirklichen und der an den Erlöser, die Zukunftsfähigkeit menschlichen Lebens zu gewährleisten. Mit Blick auf die Frage der Menschenrechte bedeutet das, vom ersten Glaubensartikel her nicht den Gesichtspunkt der Legitimation aus dem Willen des Schöpfers herauszustellen, sondern in Anlehnung an die reformierte Lehrbildung und mit der Barmer Theologischen Erklärung gerade den säkularen Charakter weltlicher Ordnung und damit auch der Menschenrechte zu akzentuieren. Das bedeutet zugleich, dass der universale Charakter von Menschenrechten immer in seiner spannungsreichen Beziehung zu seiner lokalen Implementierung gedacht werden muss.

Der Menschenrechtsgedanke lässt sich weiterhin auch als Äquivalent zu der ethischen Interpretation von Versöhnung, zu Freiheit in der Gemeinschaft, interpretieren. So bringen die Menschenrechte zunächst den Respekt vor dem Einzelnen zum Ausdruck, indem sie grundlegende, die individuelle Entfaltung gewährleistende Zusicherungen festhalten, die dem Mehrheitsprinzip entzogen sind. Diese ermöglichen es, den Lebensentwurf als eigenen auch dann zu gestalten, wenn dieser nicht den Vorstellungen der Mehrheit entspricht. Da diese Rechte allen Menschen in gleichem Maße zukommen, markieren sie aber zugleich die Grenzen in-

dividuellen Handelns. Der Freiheit in der Gemeinschaft und dem Prinzip der Weltlichkeit der Welt entspricht es zudem, Menschenrechte nicht als vorstaatlich verliehene Rechte zu verstehen, sondern als eine bewusste Selbstbeschränkung des Gemeinwesens, die politisch beschlossen und über Gesetzgebungsverfahren als für alle Menschen gleichermaßen verbindlich erklärt werden. Menschenrechte verweisen zwar auf einen absoluten Grund, doch dieser absolute Grund muss in staatlichen Vollzügen verborgen bleiben, damit einem totalen Zugriff des Politischen auf den Einzelnen gewehrt wird. Als gemeinschaftlich beschlossene Rechte können demgegenüber die Menschenrechte Allgemeingültigkeit beanspruchen, wenn dabei Einvernehmen erzielt wurde, im Blick auf welche Kategorien diese Allgemeingültigkeit ausgesagt werden soll: Alle Bürger? Alle Flüchtlinge? Alle Menschen? Diese deliberative Festlegung von Allgemeingültigkeit ist wiederum die Voraussetzung dafür, dass die Menschenrechte nicht im Deklarativen stecken bleiben, sondern durch die Vollzüge von Staat und Gesellschaft tatsächlich wirksam werden. Weltlichkeit der Welt bedeutet in dieser Perspektive aber auch, die Verhältnisse des Zusammenlebens zwischen Menschen nüchtern zu analysieren und nicht idealisierend zu verklären.

Der ethische Fokus des Versöhnungsgedankens, Freiheit immer in intersubjektiver Perspektive zu thematisieren, nimmt den bereits erwähnten Gedanken auf, dass der Universalitätsanspruch, der aus der gemeinsamen Geschöpflichkeit resultiert, die Zielrichtung – nicht aber die Voraussetzungen – des politischen Handelns markiert, in der notwendig lokalen Realisierung also eine darüber hinausgehende Perspektive als Ideal im Blick behält. Wenn Gottes Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung nicht einem Einzelnen, sondern allen Menschen gilt, dann muss daraus für die Lebensführung folgen, den Anderen als gleichberechtigten Nächsten zu behandeln. Das bedeutet, unbeschadet der Begrenzung durch die lokalen politischen Strukturen die kontinuierliche Suche nach Handlungs- und Gestaltungsalternativen, die die Entwicklungsperspektiven möglichst Aller, besonders auch derer, die am Rande stehen, in den Blick zu nehmen. Für das gesellschaftliche Handeln stellt dies eine nicht unbeträchtliche Herausforderung dar, insofern eine solche, an der Ermöglichung von Zukunftsmöglichkeiten für Alle ausgerichtete Zielrichtung es notwendig macht, nicht nur das eigene Land und die

Bedürfnisse seiner derzeitigen Bürger zu berücksichtigen, sondern eine intergenerationale und eine internationale Perspektive einzunehmen. Gerade bei der Sozial-, Wirtschafts- und Umweltpolitik sowie der Flüchtlings- und Entwicklungspolitik stellt dies die politisch Verantwortlichen vor große Herausforderungen. Hier müssen Aspekte berücksichtigt und durch die demokratische Willensbildung legitimiert werden, die über die eigenen Interessen, zum Teil auch über die eigene Lebensspanne hinausreichen. Doch die Realisierung dieser universalen Perspektive kann nur gelingen, wenn sie in lokale Verantwortlichkeiten umgesetzt wird und das Ziel von Veränderungsprozessen darstellt, nicht aber deren unabdingbare Voraussetzung.