

Heiner Bielefeldt

Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen

I. Zum Problem

Wie kann man für die Universalität der Menschenrechte eintreten, ohne gleichzeitig die Vielfalt der Kulturen abzuwerten? Und wie läßt sich umgekehrt eine Pluralität von Kulturen anerkennen, ohne die bestehenden internationalen Menschenrechtsstandards wenn nicht ganz preiszugeben, so doch erheblich abzuschwächen? Auf diese doppelte Frage gibt es gewiß keine einfache Antwort. Und doch ist eine Positionsbestimmung unerläßlich. Denn hinter der Frage, ob und wie sich der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte und der Pluralismus der Kulturen miteinander vereinbaren lassen, steckt ein praktisch-politisches Problem, das sich nicht nur auf internationaler Ebene, sondern inzwischen auch im Inneren unserer zunehmend multikulturellen Gesellschaften unausweichlich stellt.

Es muß zu denken geben, daß unter den Befürwortern einer kulturellen "Kontextualisierung" von Menschenrechtsstandards auf internationaler Ebene Staaten wie China, Indonesien und Iran den Ton angeben, die wegen massiver Menschenrechtsverletzungen am Pranger stehen.¹ Der Verdacht liegt nahe, daß sie Argumente des Kulturpluralismus politisch instrumentalisieren, um sich menschenrechtliche Kritik vom Halse zu halten. In der Debatte um das Verhältnis von Menschenrechten und kulturellem Pluralismus gilt es daher immer wieder zu fragen: Wer sind denn diejenigen, die sich in der internationalen Politik als Repräsentanten der kulturellen Identität ihrer Völker ausgeben? Wer hat sie in ihrer Sprecherrolle legitimiert? Und was ist das für eine "Kultur", die mit Panzern gegen demonstrierende Studenten durchgesetzt werden muß?

So sehr indes vor Naivität im Umgang mit dem Argument des Kulturpluralismus gewarnt werden muß, so sehr gilt umgekehrt, daß der kulturelrelativistische Einwand gegen internationale Menschenrechte mit dem ideologiekritischen Aufweis seiner Instrumentalisierung noch nicht vom Tisch ist. Die Tatsache, daß ein Argument politisch mißbraucht werden kann (und auch faktisch mißbraucht wird), besagt noch nichts über dessen etwaige innere Berechtigung. Denn gegen möglichen Mißbrauch ist kein politisch relevantes Motiv von vornherein geschützt, auch nicht die Menschenrechtsidee. Es scheint mir daher unerläßlich, den kulturellen Pluralismus als eine Anfrage an die Universalität der Menschenrechte inhaltlich ernst zu nehmen. Gerade Befürworter internationaler Menschenrechte (zu denen ich mich selbst zähle) sollten sich dieser Anfrage stellen und sie nicht jenen überlassen, denen es lediglich darum zu tun ist, Menschenrechte pauschal als Kulturimperialismus zu diskreditieren, um den normativen Universalismus zu schwächen.

¹Vgl. John Kelsay/Sumner B. Twiss (Hg.), *Religion and Human Rights* (New York: The Project on Religion and Human Rights, 1994), S. 38: "To date, governmental claims that culture justifies deviating from human rights standards have been made exclusively by states that have demonstrably bad human rights records. State invocations of 'culture' and 'cultural relativism' seem to be little more than cynical pretexts for rationalizing human rights abuses that particular states would in any case commit."

Wie soll man den Versuch einer Orientierung zwischen menschenrechtlichem Universalismus und kulturellem Pluralismus methodisch in Angriff nehmen? In dieser Frage steckt ein Problem. Sofern man nämlich von einem gleichsam transkulturellen Geltungsanspruch der Menschenrechte ausgeht, besteht die Gefahr, daß der interkulturelle Normdialog in seiner möglichen kritischen Funktion - als Anfrage an die bestehenden Menschenrechtskonzeptionen - von vornherein zu kurz kommt. Wählt man hingegen einen interkulturellen Zugang zu Menschenrechten, so läuft man umgekehrt Gefahr, deren kulturkritische, "aufklärerische" Potenz aus dem Blick zu verlieren. Ich möchte die beiden komplementären Gefahren kurz an zwei Beispielen verdeutlichen, nämlich den Menschenrechtsbegründungen von Otfried Höffe und Alison Dundes Renteln.

Otfried Höffe erhebt den Anspruch, die Universalität der Menschenrechte aus einer kulturneutral und übergeschichtlich gültigen Minimalanthropologie und Minimaethik zu legitimieren.² Er stützt seine Argumentation auf eine Reihe oberster "transzendentaler Interessen", die allen denkbaren menschlichen Interessen - ungeachtet ihres konkreten Inhalts - als Bedingung möglicher Verwirklichung vorausliegen.³ Zu solchen mit dem Menschsein selbst gegebenen und insofern "angeborenen" Interessen zählt Höffe das physische Überleben, die Bedingungen der Handlungsfähigkeit sowie die Entfaltungsmöglichkeiten von Denk- und Sprachfähigkeit.⁴ Die Legitimation der Menschenrechte sieht er darin begründet, daß Menschen in einem "transzendentalen Tausch" einander wechselseitig die Wahrung dieser transzendentalen Interessen konzedieren müssen, damit sie selbst in rechtlich geordneter Koexistenz ihre wie auch immer beschaffenen konkreten Interessen verfolgen können. Mit seinem anthropologischen und ethischen Minimalismus - er selbst spricht von einer "Strategie der Bescheidenheit"⁵ - will Höffe dem faktischen Kulturpluralismus Raum geben, ohne sich inhaltlich auf ihn einzulassen. Er sucht die Gefahr des Kulturrelativismus dadurch zu überwinden, daß er sich auf eine abstrakte normative Argumentationslogik zurückzieht, die mit einem Minimum an inhaltlichen Annahmen auskommt. Für diese Annahmen - und damit auch für seine Schlußfolgerung - beansprucht er allerdings transkulturelle Gültigkeit. Damit formuliert er zugleich ein Programm rechtsphilosophischer Aufklärung, das den Menschen ein gewisses Maß an reflexiver Distanz gegenüber der je eigenen Kultur abverlangt.⁶ Da

²Vgl. Otfried Höffe, Die Menschenrechte im interkulturellen Diskurs, in: Walter Odersky (Hg.), Die Menschenrechte. Herkunft - Geltung - Gefährdung (Düsseldorf: Patmos, 1994), S. 119-137.

³Vgl. Höffe, a.a.O., S. 132: "Als transzendental ist das anzusprechen, was man immer schon will, wenn man irgend etwas will; transzendental heißen die Bedingungen dafür, daß man gewöhnliche Interessen überhaupt haben und verfolgen kann." Obwohl der Begriff der transzendentalen Interessen terminologisch an die Kantische Philosophie erinnert, bezeichnet er in Höffes Argumentation lediglich empirische Interessen und nicht - wie bei Kant - ein normativ gedachtes Vernunftinteresse an allgemeiner gleicher Freiheit. In seiner empirisch-anthropologischen Grundlegung steht Höffes Deduktion der Menschenrechte der Hobbesschen Rechtsbegründung oder utilitaristischen Konzeptionen weit näher als der Kantischen Rechtsphilosophie.

⁴Vgl. Höffe, a.a.O., S. 134.

⁵Ebd., S. 131.

⁶Vgl. Höffe, a.a.O., S. 137: "Für diese doppelte Aufgabe, für die Relativierung der eigenen Kultur und für den sozial stabilisierten Respekt des Anderen sind Kulturen erst dann gerüstet, wenn sie zum philosophischen Begriff der Aufklärung finden."

Höffe in seinem deduktiven, ahistorischen Ansatz kritisch-hermeneutische Reflexionen auf den historischen "Ort" der Menschenrechte in der Moderne bewußt ausscheidet,⁷ bleibt sein Begriff von Aufklärung jedoch einseitig. Die Möglichkeit, daß interkultureller Menschenrechtsdialog selbst einen Beitrag zur "Aufklärung", nämlich zu einem besseren Verständnis der Menschenrechte leisten kann, kommt überhaupt nicht in den Blick.

Während Höffe das Spannungsfeld von Menschenrechten und Kulturpluralismus in einen abstrakten Deduktionismus hinein auflöst, schränkt Alison Dundes Renteln den Geltungsanspruch der Menschenrechte auf einen Kanon interkulturell gemeinsamer Wertorientierungen ein.⁸ Dundes Renteln will am Begriff universaler Menschenrechte durchaus festhalten, ihn zugleich aber auf interkultureller Basis inhaltlich neu bestimmen. Sie leistet dies, indem sie unter Zuhilfenahme empirisch-anthropologischer Forschungen nach faktischen Übereinstimmungen, sozusagen nach einem weltweit gemeinsamen Nenner in den Wertorientierungen unterschiedlicher Kulturen sucht.⁹ Es kann nicht verwundern, daß der auf diese Weise eruierte globale Normkonsens hinter den derzeit gültigen internationalen Menschenrechtsnormen weit zurückbleibt. Auf einen interkulturellen Minimalkonsens reduziert, führt der von Dundes Renteln vorgeschlagene menschenrechtliche Universalismus über die einhellige Ablehnung des Völkermordes durch alle Kulturen kaum hinaus.¹⁰

Mit Höffe halte ich daran fest, daß Menschenrechte einen aufklärerischen Anspruch geltend machen, der nicht vor der Behauptung kultureller Identitäten haltmachen kann, sondern dazu drängt, gegebene kulturelle Orientierungen kritisch infragezustellen. Um ein Bild Walter Kälins aufzugreifen: Menschenrechte sind "immer auch Stachel im Fleisch einer Kultur, welcher die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind".¹¹ Als kritischer "Stachel im Fleisch" der Kulturen geht die Menschenrechtsidee nicht nur über die gegebenen Standards einer bestimmten Kultur, sondern auch über einen interkulturellen Minimalkonsens auf globaler Ebene, wie Dundes Renteln ihn sucht, prinzipiell hinaus. Anders als Höffe verstehe ich die gleichsam "transkulturelle" aufklärerische Potenz der Menschenrechte allerdings nicht als grundgelegt in einer zeitlos gültigen Minimalanthropologie, sondern als geschichtlich offenen Freiheitsanspruch, der immer wieder neu aktualisiert werden muß. Dies geschieht im Raum von Kultur und Geschichte und doch zugleich in einer solchen Weise, daß die jeweils herrschenden kulturellen Orientierungen unter dem Anspruch menschenrechtlicher Emanzipation immer wieder

⁷Vgl. Höffe, a.a.O., S. 122: "... wir suchen etwas Ahistorisches, eine Anthropologie".

⁸Alison Dundes Renteln, International Human Rights. Universalism Versus Relativism (Newbury Park u.a.: SAGE Publications, 1990).

⁹Vgl. Dundes Renteln, a.a.O., S. 11: "Only through cross-cultural empirical research can one discover values shared by all cultures." Vgl. auch S. 135: "The reality of universality depends on marshaling cross-cultural data."

¹⁰Dundes Renteln, a.a.O., S. 136: "When it comes to genocide, this is universally regarded as wrong. No society believes in the ideal of genocide."

¹¹Walter Kälín, Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt, in: Stefan Batzli u.a. (Hg.), Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt (Zürich: Unionsverlag, 1994), S. 17-22, hier S. 20. Stärker noch Rhoda E. Howard, Human Rights and the Search for Community (Boulder: Westview Press, 1995), S. 9: "Human rights may sometimes require cultural rupture."

kritisch aufgebrochen und zur Debatte gestellt werden können. Letzteres schließt in unserer interkulturell vernetzten Welt die Bereitschaft zum interkulturellen Normdialog mit ein. Die menschenrechtliche Aufklärung kann daher die interkulturelle Auseinandersetzung nicht verweigern.

II. Menschenrechte als politisches Freiheitsethos der Moderne

1. Menschenrechte und moderne Unrechtserfahrungen

Von Anfang an stellen Menschenrechtsforderungen eine Antwort auf konkrete Unrechtserfahrungen dar.¹² Eine für das systematische Verständnis von Menschenrechten besonders wichtige Rolle spielen dabei Unrechtserfahrungen im Kontext des krisenhaften Umbruchs zur modernen Gesellschaft, z.B. die Konfessionskriege im Gefolge der Reformation, die Monopolisierung des politischen Lebens durch den absolutistischen Polizeistaat, später auch die soziale Verelendung breiter Bevölkerungsschichten in der industriellen Revolution. Solche Unrechtserfahrungen verweisen über konkrete Mißstände und Mißbräuche hinaus zugleich auf strukturelle Modernisierungskrisen, die sich auf Dauer nicht mehr allein im Horizont traditioneller ethischer und rechtlicher Institutionen bewältigen lassen und eine neue normative Grundlage für die moderne Gesellschaft erforderlich machen.¹³ Zwei der in diesem Sinne für den Durchbruch der Menschenrechtsidee relevanten Krisenphänomene und Unrechtserfahrungen seien im folgenden kurz angesprochen: die konfessionellen Bürgerkriege der frühen Neuzeit und die Unterdrückung durch den absolutistischen Staat.

Ein Merkmal der modernen Gesellschaft ist ihr religiöser und weltanschaulicher Pluralismus. Gewiß kannten auch vormoderne Gesellschaften ein z.T. hohes Maß an religiöser Vielfalt. Jedoch unterscheidet sich der Pluralismus der vormodernen europäischen Gesellschaft prinzipiell vom modernen Pluralismus. Denn der vormoderne Pluralismus in Europa war auf eine religiöse "Mitte" hin zentriert - die christliche Religion, verkörpert in der katholischen Kirche -, von der her sich die Toleranzspielräume an den "Rändern" relativ klar bemessen und eingrenzen ließen. Solange die Zentralstellung von Christentum und Kirche unangefochten blieb, konnte man einen gewissen Pluralismus theologischer und philosophischer Überzeugungen verkraften, den Juden begrenzte Schutzrechte einräumen und selbst mit "Ungläubigen" außerhalb der Landesgrenzen verkehren. Die Glaubensspaltung im Gefolge der Reformation erschien den Zeitgenossen vor allem auch deshalb als so erschreckend, weil nun in der Mitte der Gesellschaft selbst auf Dauer eine neue Kirche entstanden war, so daß die Gesellschaft ihre religiöse und normative Zentrierung zu verlieren drohte. Dies war eine neue und dramatische Krisenerfahrung, von der tendenziell alle Bereiche der Gesellschaft betroffen waren: Ehe und Familie, Mönchtum und Priesteramt, Wirtschaft und Berufsleben, das Verhältnis von Staat und Kirche, die Legitimation politischer Herrschaft und die

¹²Vgl. Winfried Brugger, Menschenrechte im modernen Staat, in: Archiv für öffentliches Recht 1989, S. 537-588.

¹³Vgl. Johannes Schwartländer, Rückblickende Einführung, in: ders. (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte (Mainz: Grünewald, 1981), S. 7-35, hier S. 9f.

Rechtfertigung politischen Widerstands.¹⁴ Indem die Glaubensspaltung den Rahmen des mittelalterlichen Binnenpluralismus sprengte, brachte sie einen ersten Durchbruch zur Entwicklung jenes "radikalen" Pluralismus der Moderne, in dem die normative "Mitte" der Gesellschaft selbst Gegenstand von politischen Auseinandersetzungen geworden ist. Diese Auseinandersetzungen wurden im 16. und 17. Jahrhundert weitgehend mit militärischen Mitteln geführt und stürzten die europäischen Gesellschaften in scheinbar nicht enden wollende Bürgerkriege.¹⁵ Die Konfessionskriege der frühen Neuzeit markieren somit den krisenhaften Umbruch zur modernen Gesellschaft, deren normative Grundlagen nicht mehr in einer mehr oder weniger unbefragten und unbefragbaren religiösen Tradition vorgegeben sind, sondern unter Bedingungen des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus gemeinsam vereinbart werden müssen.

Ein Ergebnis der frühneuzeitlichen Religionskriege war zunächst die Stärkung staatlicher Hoheitsgewalt in vielen europäischen Ländern.¹⁶ Die neuzeitliche Souveränitätsdoktrin, radikal zugespitzt in der Staatslehre des Thomas Hobbes, faßte den Staat als eine abstrakte Ordnungsmacht, die den konfliktträchtigen Pluralismus dadurch bewältigen sollte, daß sie sich ihm entzog: Der Staat sollte gleichsam "über" den streitenden Religionsparteien stehen und die Gesellschaft mit allen verfügbaren Zwangsmitteln befrieden. Um dies leisten zu können, sollte die Staatsgewalt außerhalb des von ihr gesetzten positiven Rechts verbleiben und die traditionellen politischen Mitwirkungs- und Kontrollmechanismen der ständischen Gesellschaft so weit wie möglich zurückdrängen. Der moderne absolutistische Staat war Ausdruck und Konsequenz der neuzeitlichen Normkrise, die er jedoch nicht innerlich überwinden konnte, solange die gewaltsame Beendigung der Bürgerkriege mit weitgehender Rechtslosigkeit und politischer Entmündigung der Bevölkerung erkaufte war.¹⁷ Daher stieß der Anspruch des Staates auf eine Souveränität "legibus solutus" von Anfang an auf Protest, der sich zunächst vielfach auf mittelalterliche Vorstellungen von Rechtsherrschaft und Widerstandsrecht berief.¹⁸ Der unmittelbare Rückgriff auf mittelalterliche Traditionen erwies sich jedoch als problematisch, nachdem der religiös und gewohnheitsrechtlich begründete Rechtskonsens des Mittelalters in den Krisen der Neuzeit teilweise brüchig geworden war. Ein neuer normativer Konsens war notwendig geworden. Aber selbst dort, wo es wie in England gelang, die Kontinuität der Rechtstradition und des "rule of law" zu beschwören, setzten sich mit der Zeit neue Ideen politischer Gerechtigkeit durch.¹⁹

¹⁴Vgl. Reinhart Koselleck, Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (Taschenbuchausg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), S. 13.

¹⁵Vgl. Martin Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates (Opladen: Westdeutscher Verlag, 3. Aufl. 1988), S. 47ff.

¹⁶Vgl. Johannes Kunisch, Absolutismus. Europäische Geschichte vom Westfälischen Frieden bis zur Krise des Ancien Régime (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), S. 20ff.

¹⁷Vgl. Kriele, a.a.O., S. 53ff.

¹⁸Vgl. Peter Graf Kielmannsegg, Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität (Stuttgart: Klett-Cotta, 1977), S. 80ff.

¹⁹Es sei nur erinnert an die fröhdemokratische Bewegung der "Levellers" in der Armee Cromwells. Vgl. dazu Hans-Christoph Schröder, Die Revolutionen Englands im 17. Jahrhundert (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986), S. 95ff.

2. Menschenrechte als Basis eines neuen Gesellschaftsvertrages

Menschenrechte stellen den Versuch dar, einen neuen "Gesellschaftsvertrag" zu stiften, der die Gesellschaft vor dem Rückfall in den Bürgerkrieg bewahren und zugleich von der Rechtlosigkeit gegenüber dem absolutistischen Leviathan befreien soll.²⁰ Um es positiv auszudrücken: Ihr Ziel ist die Findung eines Rechtskonsenses, der die pluralistisch gewordene moderne Gesellschaft innerlich zusammenhalten und gleichzeitig politische Herrschaft normativ einbinden kann. Voraussetzung für einen solchen neuen Rechtskonsens ist zunächst der Verzicht auf Zwangskonversionen, d.h. die Anerkennung religiöser und weltanschaulicher Differenzen, darüber hinaus auch der vielfältigen ethischen und politischen Überzeugungen. Das moderne Menschenrecht erweist sich in dieser Perspektive keineswegs als Instrument der Uniformierung oder Nivellierung der Gesellschaft, als das es gelegentlich verdächtigt wird; vielmehr ist es gegründet auf die Anerkennung jenes Pluralismus, der die moderne Gesellschaft wesentlich prägt.

Anerkennen läßt sich der Pluralismus allerdings nur dann, wenn man ihn nicht nur als ein Negativum, d.h. lediglich als den Verlust der religiös-weltanschaulichen Zentrität traditioneller Gesellschaften, wahrnimmt. Es gilt, ihn affirmativ als Ausdruck verantwortlicher Lebensgestaltung zu würdigen und ihn um der Würde und Freiheit des Menschen willen rechtlich zu schützen. Das moderne Recht ist daher wesentlich Freiheitsrecht. Die Freiheit, die sich einerseits als virtuell unbegrenzte Vielfalt menschlicher Überzeugungen und Lebensformen darstellt, bildet somit andererseits zugleich ein Medium möglicher Gemeinsamkeit, nämlich dadurch, daß Menschen einander als sittliche Verantwortungssubjekte bzw. als Rechtsgenossen anerkennen und wechselseitig gleiche Freiheit zubilligen. Der Gleichheitsanspruch ist die notwendige Kehrseite des modernen Freiheitsbewußtseins, insofern die Freiheit nun nicht mehr nur integraler Bestandteil einer hierarchischen Privilegienordnung (wie der berühmten englischen "Magna Charta Libertatum" von 1215) ist,²¹ sondern als schlechthin ordnungstiftendes Prinzip des Rechts - mit den Worten Kants: als das einzige angeborene Menschenrecht²² - zur Geltung kommen soll; deshalb gebührt das Freiheitsrecht jedem Menschen in gleichem Maße.

Wenn man Freiheit und Gleichheit als ordnungstiftende Rechtsprinzipien - genauer: als zwei Seiten eines und desselben Prinzips - ernstnimmt, können sie nicht auf eine vorstaatliche Sphäre privater Individualrechte begrenzt bleiben, sondern müssen auch in der Politik selbst zur Entfaltung kommen, nämlich als gleichberechtigte Mitbestimmung aller Bürger und (wie man erst spät erkannt hat) aller Bürgerinnen in der Demokratie. Menschenrechte und

²⁰Näheres dazu in Heiner Bielefeldt, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990).

²¹Vgl. dazu Norbert Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), S. 50.

²²Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe (Berlin: De Gruyter, 1968), Bd. VI, S. 237: "Das angeborene Recht ist nur ein einziges. Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht."

Demokratie gehören somit normativ zusammen.²³ Es ist daher vielleicht mehr als bloßer Zufall, daß sie auch historisch gleichzeitig zum Durchbruch gelangt sind, nämlich in den großen demokratischen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich.²⁴

Die Menschenrechten und Demokratie gemeinsame zugrundeliegende normative Struktur läßt sich im Anschluß an die Französische Revolutionsparole formelhaft in der Trias von "Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" zusammenfassen (wobei es heute allerdings sinnvoll erscheint, den Begriff der "Brüderlichkeit" durch "Solidarität" zu ersetzen). Diese Trias findet sich auch in der "Allgemeinen Menschenrechtserklärung" der Vereinten Nationen von 1948, deren erster Artikel lautet: "Alle Menschen sind frei und an Würde und Rechten gleich geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen."²⁵ Die verschiedenen Menschenrechte, die seit Ende des 18. Jahrhunderts gegen immer wieder neue Erfahrungen von Unterdrückung und Diskriminierung eingefordert worden sind - von der Glaubens- und Gewissensfreiheit über die demokratische Mitwirkung bis zu den Rechten auf Arbeit und Entwicklung - stellen historische Konkretionen dieser allgemeinen menschenrechtlichen Idee gleicher Freiheit und gleicher solidarischer Mitwirkung dar - wobei der den Menschenrechten innewohnende Universalismus sich allerdings nicht nur gegen die soziale und politische Praxis, sondern kritisch auch gegen die historischen Menschenrechtserklärungen richtet, bei denen oft genug partikuläre Interessen mit im Spiel waren.²⁶

Menschenrechte sind buchstäblich "aus der Not geboren", nämlich als Antwort auf strukturelle Unrechtserfahrungen im Kontext des krisenhaften Umbruchs zur modernen Gesellschaft.²⁷ An diese Unrechtserfahrungen muß immer wieder erinnert werden, um der Verquickung der Menschenrechtsidee mit einer modernistischen Fortschrittsideologie zu begegnen. Obwohl aus der Not entstanden, sind Menschenrechte gleichwohl mehr als nur als "Notmittel". Sie lassen sich nicht darauf reduzieren, ein "ethisches Minimum" festzuschreiben, nachdem die substantiellen Gehalte der religiösen und metaphysischen Tradition ihre fraglose Geltung verloren haben, sondern enthalten einen genuin ethischen Anspruch. Gegen eine bloß skeptizistische Begründung der Menschenrechte steht schon die

²³Vgl. dazu die Beiträge in Johannes Schwartländer (Hg.), Menschenrechte und Demokratie (Kehl/Straßburg: N.P.Engel-Verlag, 1981).

²⁴Vgl. Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2. Aufl. 1974).

²⁵Zitiert nach Christian Tomuschat (Hg.), Menschenrechte. Eine Sammlung internationaler Dokumente zum Menschenrechtsschutz (Bonn: UNO-Verlag, 1992), S. 27.

²⁶So wurde bereits im Jahre 1783 in Massachusetts die Sklaverei aufgrund eines Gerichtsbeschlusses abgeschafft, den ein Sklave unter Berufung auf die Bill of Rights von Massachusetts erwirkt hatte. Vgl. dazu Kriele, a.a.O., S. 161. Schon im Jahre 1791 stellte Olympe de Gouges der "Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" eine "Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne" gegenüber, in der sie gleiche Rechte für Frauen und Männer - und damit erst wirkliche Menschenrechte - verlangte. Vgl. dazu Ute Gerhard, Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht (München: C.H. Beck, 1990).

²⁷Vgl. Johannes Schwartländer, Demokratie und Menschenrechte im Horizont sittlich-autonomer Freiheit, in: ders. (Hg.), Modernes Freiheitsethos ..., a.a.O., S. 36-69, hier S. 37.

Tatsache, daß Menschen bereit waren und sind, für ihre eigenen und die Rechte anderer zu kämpfen. Wären Menschenrechte eine bloß utilitaristisch zu verstehende Verkehrsform moderner gesellschaftlicher Kooperation, würde es wohl niemand auf sich nehmen, für ihre Durchsetzung Risiken einzugehen und Opfer zu bringen.

Die in Menschenrechten politisch-rechtlich geforderte Freiheit und Gleichheit verweist zuletzt auf die Würde jedes Menschen. Nur im Blick auf den unbedingten Achtungsanspruch der Menschenwürde läßt sich die moralische Emphase verstehen, mit der Menschenrechte und Demokratie - über jedes utilitaristische Kalkül hinaus - gefordert, erkämpft und verteidigt werden. Und allein von der Idee der unaufgebbaren Menschenwürde her erschließt sich die Eigenart des Menschenrechtsdenkens, das - wie Dietmar Willoweit aufgezeigt hat - im Unterschied zum vormodernen Rechtsdenken die prinzipielle Unveräußerlichkeit der Freiheit festhält,²⁸ weil in menschenrechtlicher Freiheit die sittliche Subjektstellung des Menschen, und zwar jedes Menschen, zur Anerkennung kommt. Vielleicht konnten gerade die strukturellen Gefährdungen humanen Zusammenlebens in den Krisen der Moderne zu "Grenzsituationen" im Jaspersschen Sinne werden, durch die die Freiheit als Sinngrund menschlicher Existenz in neuer Weise bewußt wurde.²⁹

Die Einsicht in den inneren Zusammenhang von Menschenwürde und allgemeinen und gleichen Freiheitsrechten stellt eine spezifisch moderne Errungenschaft dar; sie ist das vielleicht wichtigste Ergebnis der humanistischen Aufklärung der Moderne. Gewiß hat die Vorstellung, daß allen Menschen gleiche Würde zukommt, eine lange Geschichte, die sich bis in jüdisch-christliche Bibel und die hellenistische Philosophie - aber auch in die Quellen außerwestlicher Traditionen hinein - zurückverfolgen läßt; man denke nur an die biblische Idee der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen³⁰ oder an den kosmopolitischen Humanismus der Stoiker.³¹ Gleichwohl haftet dem Begriff der Würde traditionell eine Zweideutigkeit an, insofern er nicht nur die allgemeine und gleiche Menschenwürde, sondern zugleich auch die besonderen Standeswürden innerhalb einer hierarchisch gestuften Gesellschaft bezeichnet und damit oftmals die politisch-rechtliche Ungleichheit der Menschen legitimiert hat.³² Der

²⁸Vgl. Dietmar Willoweit, Die Veräußerung der Freiheit. Über den Unterschied von Rechtsdenken und Menschenrechtsdenken, in: Heiner Bielefeldt/Winfried Brugger/Klaus Dicke (Hg.), Würde und Recht des Menschen. Festschrift für Johannes Schwartländer zum 70. Geburtstag (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992), S. 255-268.

²⁹Diesen Gedanken verdanke ich Gesprächen mit Johannes Schwartländer. Zum Konzept der Grenzsituation bei Jaspers vgl. Gabriel Marcel, Grundsituation und Grenzsituation bei Karl Jaspers, in: Hans Saner (Hg.), Karl Jaspers in der Diskussion (München: Piper, 1973), S. 155-180.

³⁰Vgl. Gen. 1,27: "Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie."

³¹Vgl. z.B. Marcus Aurelius, Selbstbetrachtungen, übers. und eingel. von Albert Wittstock (Stuttgart: Reclam, 1949), S. 184: "[Du hast vergessen,] Welch innige Verwandtschaft zwischen dem einzelnen Menschen und dem ganzen Menschengeschlecht besteht; denn hier findet nicht sowohl eine Gemeinschaft von Blut oder Samen als vielmehr Teilhaftigkeit einerlei Geistes statt. Du hast aber auch vergessen, daß der denkende Geist eines jeden gleichsam ein Gott und ein Ausfluß der Gottheit ist ..."

³²Vgl. Wolfgang Huber, Artikel Menschenrechte/Menschenwürde, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 22 (Berlin: De Gruyter, 1992), S. 577-602.

Begriff Würde steht so traditionell in engstem Zusammenhang mit dem Begriff der Ehre, der gerade auf die Ungleichheit der Menschen abstellt. Wenn beispielsweise Cicero die Demokratie ablehnt, weil sie die gebotenen Abstufungen der Würde nicht berücksichtigt,³³ geht er offensichtlich von einem solchen partikularistischen Würdebegriff aus, wie er zumal in Recht und Politik bis in die Neuzeit hinein vorherrschend war.

Erst in der Moderne, in der Krise der traditionellen Normvorstellungen, gewinnt die Idee der allgemeinen und gleichen Menschenwürde eindeutig die Oberhand und löst sich der Begriff der Würde aus seiner Verquickung mit dem Begriff der - and einen bestimmten Stand oder eine bestimmte gesellschaftliche Rolle gebundenen - Ehre.³⁴ Die Trias von "Freiheit, Gleichheit und Solidarität" bildet insofern auch ein Interpretament für das spezifisch moderne Verständnis von Menschenwürde, die nun den gleichen Achtungsanspruch eines jeden Menschen als eines zur mündigen Selbst- und Mitverantwortung befähigten sittlichen Subjekts bezeichnet.

Reflektierten Ausdruck findet die moderne Idee von Menschenwürde vor allem in der Philosophie Immanuel Kants.³⁵ Nach Kant besteht die Würde des Menschen in seiner Bestimmung und Befähigung zur sittlichen Selbstgesetzgebung. Der kategorische Imperativ, der das Prinzip sittlicher Selbstgesetzgebung enthält - "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" -,³⁶ impliziert zugleich das unbedingte Gebot der Achtung der Menschenwürde. Die Menschenwürde beansprucht nach Kant daher den gleichen normativen Rang wie das Prinzip der Moralität überhaupt; sie stellt nicht nur einen "sittlichen Wert" in einer Reihe von anderen "Werten" dar, gegen die sie ggf. aufgerechnet werden könnte, sondern ist identisch mit dem intelligiblen Ursprung materialer sittlicher Normen in der unbedingten Verantwortung des Menschen. Der eine und selbe kategorische Imperativ kann - genauer: muß - daher auch wie folgt formuliert werden: "Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."³⁷

4. Zur weltweiten Notwendigkeit von Menschenrechten heute

Wie dargestellt, sind Menschenrechtsforderungen zunächst im Westen als Antwort auf konkrete Unrechtserfahrungen entstanden. Maßgebend für ihren Durchbruch waren insbesondere solche strukturellen Unrechtserfahrungen, die mit dem krisenhaften Umbruch der Gesellschaft zur Moderne einhergingen. Ähnliche strukturelle Unrechtserfahrungen zeigen sich heute weltweit, und zwar nicht zuletzt aufgrund der globalen Durchsetzung der

³³Vgl. Cicero, De re publica I,43: "... aequabilitas est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis."

³⁴Vgl. Peter Berger, On the Obsolescence of the Concept of Honour, in: Michael J. Sandel (Hg.), Liberalism and Its Critics (New York: New York University Press, 1984), S. 149-158.

³⁵Vgl. Heiner Bielefeldt, Autonomy and Republicanism. Immanuel Kant's Philosophy of Freedom, in: Political Theory 25 (1997), S. 524-558.

³⁶Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, S. 30.

³⁷Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 429.

modernen Zivilisation, deren Dynamik inzwischen die Kontinente umgreift - mit teilweise positiven, vielfach aber auch problematischen Auswirkungen. Die von Kant bereits vor zweihundert Jahren als Realbedingung eines "ius cosmopolitanum" diagnostizierte weltweite Interdependenz, aufgrund derer "die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird",³⁸ ist im Zeitalter globaler Massenmedien zu einer beinahe alltäglichen Erfahrung geworden.

Die problematischen Folgen dieses Globalisierungsprozesses zeigen sich dramatisch in Ländern der sogenannten Dritten Welt. Ihre politischen, sozialen und kulturellen Konflikte resultieren nicht zuletzt aus dem bitteren Erbe des Kolonialismus.³⁹ Denn die von den europäischen Kolonialherren ohne Rücksicht auf historische und kulturelle Gegebenheiten gezogenen Staatsgrenzen haben zur Folge, daß Menschen unterschiedlicher religiöser und kultureller Herkunft in einem Staat zusammenleben müssen, in dem sie sich auch heute noch oft nur in der Sprache ihrer ehemaligen Kolonisatoren verständigen können. Verschärft werden die dadurch bedingten politischen und kulturellen Krisenerscheinungen durch rapide Industrialisierungsprozesse, die bis heute vielfach von den Metropolen der ehemaligen Kolonialherren gesteuert werden und sich einheimischer Kontrolle weitgehend entziehen. Hinzu kommt, daß sich auch der moderne Territorialstaat faktisch auf globaler Ebene durchgesetzt hat und mitsamt seinen umfassenden Kontroll- und Manipulationstechniken den herrschenden Eliten zur Verfügung steht.⁴⁰ Kurz: Tiefgreifende Modernisierungskrisen, die sich in Europa innerhalb von Jahrhunderten ereignet haben - von der Durchsetzung des modernen Staates über die industrielle Revolution bis hin zur gegenwärtigen Revolutionierung der Informationsverarbeitung - finden in den Ländern der Dritten Welt praktisch zeitgleich statt.

Angesichts der dadurch ausgelösten Erschütterungen reicht der Rückgriff auf traditionelle Mechanismen der Konfliktlösung, der politischen Mitwirkung und der Herrschaftskontrolle allein genauso wenig aus wie die alleinige Rückbesinnung auf ein traditionelles Wirtschaftsethos. Wie etwa sollen traditionelle afrikanische Formen gemeinschaftlicher Konsensfindung und Willensbildung in einer modernen Stadtgesellschaft zur Geltung kommen, in der die Menschen sich nicht einmal in ihren autochthonen Sprachen untereinander verständigen können? Der unvermittelte Rückgriff auf eine bestimmte Tradition als alleinige Grundlage von Politik und Recht wäre auch schon deshalb fragwürdig, weil in vielen Staaten Afrikas eben Menschen unterschiedlicher kultureller und religiöser Traditionen zusammenleben müssen.⁴¹ Hinzu kommt, daß die Analogie zwischen politischer und familiärer Gemeinschaft - ein zentrales Motiv tradioneller politischer Ethik - nicht nur aufgrund der Realitäten der modernen multikulturellen Stadtgesellschaft an Plausibilität verliert, sondern darüber zum Instrument politisch-ideologischer Zwangsintegration zu verkommen droht, wie der aus Nigeria stammende Politologe Sakah Mahmud betont: "The traditional family structure which forms the link between the individual and the community

³⁸Kant, Zum ewigen Frieden, Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 360.

³⁹Vgl. Howard, a.a.O., S. 89.

⁴⁰Vgl. Sakah S. Mahmud, The State and Human Rights in Africa in the 1990s: Perspectives and Prospects, in: Human Rights Quarterly 15 (1993), S. 485-498.

⁴¹Vgl. Mahmud, a.a.O., S. 490: "Thus, even within single countries in Africa, all of which are multicultural, the communitarian ideal cannot equally guarantee the human rights of all citizens."

has lost such a bond in the wider structure of the modern state. Therefore it is only self-serving for political leaders to continue to invoke the concept of African communal values ...⁴²

Es es ist daher unerlässlich, nach Auswegen aus dem Dilemma zu suchen und einen neuen "Gesellschaftsvertrag" auszuhandeln, der dem faktischen Pluralismus der Religionen, Weltanschauungen, Kulturen und Traditionen Raum gibt und der gleichzeitig in der Lage ist, die politische Gewalt des modernen Staates normativ an die Gesamtgesellschaft zurückzubinden und nach konsensfähigen Rechtsprinzipien zu gestalten. Wie dies näherhin aussehen soll, hängt von den konkreten Gegebenheiten von Land zu Land ab. Doch bietet sich die Leitidee der Menschenrechte - nämlich die Anerkennung gleicher Freiheit und gleichberechtigter Mitbestimmung - als wichtige generelle Orientierung an. Denn sie formuliert eine leidvoll errungene Antwort auf die Erfahrung der konfliktträchtigen Pluralität in einer "aus der Mitte geratenen" modernen Gesellschaft, die immer in der Versuchung steht, die Herrschaftstechniken des modernen Staates dazu zu nutzen, die "verlorene Mitte" gewaltsam, d.h. um den Preis von Unterdrückung, Ausgrenzung und Vernichtung, restaurieren zu wollen.

Die weltweit verfügbaren Machtmittel des modernen Staates und die damit allenthalben gegebenen Bedrohungen bilden - neben der normativen Begründung in der allgemeinen Menschenwürde - gleichsam den Realgrund für die Universalität der Menschenrechte, auf die sich inzwischen in der Tat Menschen unterschiedlichster kultureller Herkunft und Orientierung berufen. So verteidigt der in den USA lebende iranische Autor Reza Afshari die universalen Menschenrechte "as a response to the almost universality of the modern state as a globally convergent mode of governance. ... Although [human rights] originated in the West, their particular substantive foundation belongs to a moral vision that was the result of accumulated experiences in dealing with the abuses of the modern state and market economies."⁴³

Angesichts weltweiter Unrechtserfahrungen wie politischer Repression, systematischer Diskriminierungen und "ethnischer Säuberungen" erweisen sich Menschenrechte heute als international unumgänglich. Zu ihnen ist keine humane Alternative erkennbar. Dies betont auch der indische Philosoph Raimundo Panikkar, der bei aller Sorge um die Wahrung und Anerkennung autochthoner Traditionen nicht umhin kann festzustellen: "For an authentic human life to be possible within the megamachine of the modern technological world, Human Rights are imperative." Ja, mehr noch: "... in the contemporary political arena as defined by current socio-economic and ideological trends, the defense of Human Rights is a sacred duty."⁴⁴

III. Aufnahme der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen?

⁴²Mahmud, a.a.O., S. 491.

⁴³Reza Afshari, An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of Human Rights, in: Human Rights Quarterly 16 (1994), S. 235-276, hier S. 248.

⁴⁴Raimundo Panikkar, Is the Notion of Human Rights a Western Concept?, in: Diogenes, Vol. 120 (Winter 1982), S. 75-102, hier S. 101.

Mit dem Hinweis auf die faktische Unumgänglichkeit internationaler Menschenrechte unter den Bedingungen der globalen Moderne ist noch nichts darüber gesagt, ob Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen nur als äußeres Oktroi übernommen oder auch "innerlich" angeeignet werden können. Unter den zahlreichen Einwände, die von verschiedenen Seiten vorgebracht werden, tauchen drei Argumente in vielen Varianten immer wieder auf: 1. Menschenrechte seien nicht nur historisch, sondern "essentiell" ein westliches Konzept; 2. sie seien als Ausdruck einer individualistischen Lebensweise unvereinbar mit dem kommunitären Ethos vieler nicht-westlicher Gesellschaften; 3. sie propagierten eine anthropozentrische Weltansicht, die zu theozentrischen oder kosmozentrischen Orientierungen in Widerspruch stehe. Diese drei Einwände sollen im folgenden einer kritischen Prüfung unterzogen werden.⁴⁵

1. Menschenrechte - ein "essentiell westliches" Konzept?

Aus der kaum bestreitbaren Tatsache, daß Menschenrechte historisch zunächst in Europa und Nordamerika zum Durchbruch gelangt sind, wird oft der Schluß gezogen, sie seien an die kulturellen, philosophischen und metaphysischen Voraussetzungen des "westlichen" Denkens notwendig gebunden. Diese These findet sich in vielen Varianten. Verbreitet ist z.B. die Überzeugung, Menschenrechte entstammten letztlich der christlichen Tradition und könnten nur in ihrem Horizont angemessen verstanden werden. In diesem Sinne schreibt der katholische Moralphilosoph Jozef Punt: "In der Scholastik vorbereitet, im Humanismus übersteigert und in der Aufklärung säkularisiert, ist die Einsicht in die Würde und Freiheit des natürlichen Menschen letztlich eine religiös-philosophische Kategorie, die zwar auf das Christentum und die Stoa zurückgeht, die aber im christlichen Abendland doch vor allem durch die biblische Lehre der Schöpfungsordnung und der Gottesebenbildlichkeit lebendig geblieben und durch die Jahrhunderte hindurch weitergetragen wurde."⁴⁶ Georg Picht verweist in einer ideengeschichtlichen Studie auf die Rolle der stoischen Philosophie, deren metaphysischer Rahmen nicht nur für die Erklärung der Genese, sondern auch für das aktuelle Verständnis der Menschenrechtsidee unverzichtbar sei: "Stellt man die Grundlehren der europäischen Metaphysik in Frage, so erschüttert man zugleich die Menschenrechtsdoktrin."⁴⁷ Die historische Herleitung der Menschenrechte aus der Reformation, bereits um die Jahrhundertwende von Georg Jellinek aufgebracht,⁴⁸ wird in einer neuen Variante von Wolfgang Fikentscher vertreten, der den Ursprung menschenrechtlicher Forderungen in den Befreiungskampf der niederländischen Protestanten gegen die katholischen Spanier datiert.⁴⁹

⁴⁵Ausführlicher zum Thema: Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Politisches Freiheitsethos für eine multikulturelle Welt (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998).

⁴⁶Jozef Punt, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung (Paderborn: Schöningh, 1987), S. 87.

⁴⁷Georg Picht, Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten, in: Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima (Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), S. 116-135, hier S. 131.

⁴⁸Die Jellinek-These und die durch sie ausgelöste Diskussion ist dokumentiert in dem Sammelband hg. von Schnur, a.a.O.

Auch er sieht die christliche Herkunft und Deutung als "für Grund- und Menschenrechte konstitutiv" an.⁵⁰ Ludger Kühnhardt schließlich verortet den Ursprung der Menschenrechte in der neuzeitlichen Wendung des abendländischen Naturrechtsdenken. Er schreibt: "Der geschichtlich entscheidende geistige Durchbruch zur Idee unveräußerlicher Menschenrechte wurde durch das Werk John Lockes (1632-1704) geleistet."⁵¹ Man könnte die Reihe der Beispiele fortsetzen.

Problematisch an diesen und ähnlichen Herleitungen der Menschenrechte ist, daß sie implizit oder explizit zu einer Vereinnahmung der Menschenrechtsidee in den geistig-kulturellen Horizont einer bestimmten, nämlich der abendländischen Tradition führen. Für Menschen anderer kultureller Herkunft oder Orientierung hat dies zur Folge, daß sie, wenn überhaupt, dann nur als Begünstigte "westlicher Wertvorstellungen" an Menschenrechten teilhaben können; um sich wirklich zu Menschenrechten zu bekennen, müßten sie eigentlich einen Kulturwechsel vollziehen. Die Universalität der Menschenrechte erweist sich dann aber entweder als von vornherein illusionär, oder sie wird mit dem globalen Durchsetzungsanspruch einer bestimmten Religion oder Kultur vermischt und gerät damit zu einer Kategorie imperialistischer Zivilisationsmission. Die erstere Konsequenz zieht Picht, für den "die Utopie einer globalen Menschenrechtsordnung nur als leerer Wahn betrachtet werden" kann.⁵² Die zweite Möglichkeit klingt bei Fikentscher an, wenn er mit spitzer Ironie vermerkt, daß "die meist säkular gesonnenen 'westlichen' Reformer" in den Ländern der Dritten Welt nolens volens christliche Werte propagieren: "Unwissend betreiben sie mit ihren politischen Bestrebungen christliche Mission."⁵³

Gewiß sind Menschenrechte nicht in einem kulturellen, philosophischen und religiösen Vakuum entstanden, sondern mit geistig-kulturellen Strömungen in Christentum, hellenistischer Philosophie, Renaissance und Aufklärung vielfältig verwoben. Der Aufweis solcher historischer und ideengeschichtlicher Bezüge darf allerdings nicht zu dem Kurzschluß führen, die Idee der Menschenrechte sei gleichsam im kulturgenetischen Potential der abendländischen Tradition von Anfang an grundgelegt und deshalb substantiell und exklusiv an den Horizont westlicher Kultur gebunden. Gegen eine solche "kulturessentialistische" Sicht sollte man sich klarmachen, daß das Aufspüren ideengeschichtlicher Motive, die in der einen oder anderen Weise in die Formulierung von Menschenrechten eingegangen sind, stets von heute aus, d.h. im Rückblick geschieht. Im Blick zurück in die Geschichte aber werden wir allzu leicht zu "Hegelianern", die allenthalben Kontinuitäten und Linien zur Moderne hin entdecken und den Fahrplan der Geschichte bis in die Urquellen zurück verfolgen. So entsteht dann der Eindruck, die moderne Demokratie habe in der Athener Volksversammlung genauso ihren Vorläufer wie die modernen Grundrechtsgarantien in der englischen "Magna Charta"

⁴⁹Vgl. Wolfgang Fikentscher, Die heutige Bedeutung des nicht-säkularen Ursprungs der Grundrechte, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis (Stuttgart: Klett-Cotta, 1987), S. 43-73.

⁵⁰Fikentscher, a.a.O., S. 60.

⁵¹Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs (München: Olzog, 1987), S. 81.

⁵²Picht, a.a.O., S. 127.

⁵³Fikentscher, a.a.O., S. 64.

von 1215. Gegen eine derart "hegelianisierende" Geschichtsbetrachtung gilt es, immer wieder an die Kontingenz der Geschichte zu erinnern, die sich nicht gleichsam naturwüchsig als Entfaltungsprozeß kultureller Potentiale vollzieht, sondern auch ganz anders hätte verlaufen können. Diese Kontingenz zu vergegenwärtigen, wäre zugleich ein erster Schritt zur Überwindung kulturessentialistischer Vereinnahmungen der Menschenrechte bzw. positiv ausgedrückt: zur Offenheit für mögliche alternative Wege zur Anerkennung der Menschenrechte.

Außerdem dürfen neben den Elementen historischer Kontinuität die Aspekte von Diskontinuität nicht aus dem Blick geraten. Auch im Westen mußten Menschenrechte erkämpft werden; sie sind den westlichen Gesellschaften nicht wie eine reife Frucht in den Schoß gefallen, sondern wurden gegen erbitterte Widerstände durchgesetzt.⁵⁴ Bemerkenswert ist, daß zu den Gegnern menschenrechtlicher Freiheiten lange Zeit auch die christlichen Kirchen zählten, die sich - abgesehen von einigen Freikirchen - erst spät zu einer Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen haben. Nachdem die römischen Päpste die Menschenrechte im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besonderen im 19. Jahrhundert wiederholt kompromißlos abgelehnt hatten, zeichnete sich erst im 20. Jahrhundert in der katholischen Kirche ein allmählicher Wandel ab, der schließlich zur offiziellen Anerkennung von Menschenrechten und Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil führte.⁵⁵ Die Tatsache, daß mit den Kirchen gerade die berufenen Vertreter der abendländisch-christlichen Kultur sich lange Zeit der Anerkennung der Menschenrechte verweigerten, ist ein Indiz dafür, daß Menschenrechte auch im Westen nicht von vornherein als jene "self-evident truths" gegolten haben, als die sie in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung behauptet werden.

Es ist sicherlich legitim, wenn die christlichen Kirchen inzwischen im Ethos der Menschenrechte sogar ein ureigenes ethisches Anliegen in neuer Gestalt wiederentdecken und ihr Engagement für die Wahrung von Würde und Recht des Menschen aus ihrem christlichen Auftrag her begreifen und begründen.⁵⁶ Eine solche "Aneignung" der Menschenrechtsidee darf aber nicht zu deren einseitiger Vereinnahmung zu exklusiv "christlichen Werten" führen. Im Bemühen, eine Brücke zwischen Tradition und Moderne zu schlagen, darf das Bewußtsein dafür nicht verlorengehen, daß Menschenrechte nicht nur von Christen, sondern oft auch von erklärten Nicht-Christen erkämpft worden sind, und zwar nicht nur mit Billigung, sondern vielfach gerade auch gegen die ausdrückliche Mißbilligung der Kirchen. Erst die Vergegenwärtigung nicht nur der Kontinuitäten, sondern auch der geschichtlichen Brüche und Umbrüche schafft die Voraussetzung dafür, daß die Aneignung der Menschenrechte durch die christlichen Kirchen als das Ergebnis einer komplizierten "Lerngeschichte" begreifbar wird.⁵⁷ Und erst in der selbstkritischen Offenlegung dieser Lerngeschichte entsteht zugleich die

⁵⁴Vgl. Dieter Senghaas, *Wohin driftet die Welt? Über die Zukunft friedlicher Koexistenz* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 112: "Die Rechtsstaatlichkeit oder die von einzelnen einklagbaren Menschenrechte sind westliche Errungenschaften, die in langwierigen politischen Konflikten während des Modernisierungsprozesses in Europa erkämpft wurden. Sie sind also keineswegs das eherne Erbe einer ursprünglichen kulturgegenetischen Ausstattung Europas."

⁵⁵Näheres bei Konrad Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte - Theologie - Aktualität* (Düsseldorf: Patmos, 1991), S. 137ff.

⁵⁶Vgl. Hilpert, a.a.O., S. 161.

⁵⁷So Hilpert, a.a.O., S. 161f.

Offenheit für mögliche neue Lernerfahrungen. Diese prinzipielle Offenheit aber ist die Voraussetzung für ein ernsthaftes Menschenrechtsgespräch mit Angehörigen anderer religiöser oder weltanschaulicher Überzeugung, die ihre eigenen - vielleicht ähnlichen, vielleicht aber auch ganz anderen - Lernerfahrungen im Umgang mit Menschenrechten einbringen können.

Gegen eine vorschnell-harmonisierende Vereinnahmungen der Menschenrechtsidee in das Gesamt der westlichen Kultur und Geschichte spricht schließlich auch die Tatsache, daß Menschenrechte erst in der Moderne zum Durchbruch gelangt sind. Und zwar geschah dies zu einem Zeitpunkt, als die religiös-kulturelle Zentrierung der europäischen Gesellschaften in eine Krise geraten war. In der Krise der traditionellen normativen Ordnungen und den daraus resultierenden Bedrohungen der Humanität bestand zugleich die Chance, daß die sittliche Verantwortung des Menschen als innerer Grund aller ethischen und rechtlichen Normen in neuer Weise zu Bewußtsein kam. Man kann diesen Prozeß der Innewerdung menschlicher Mündigkeit als "Aufklärung" bezeichnen. Ohne eine so verstandene Aufklärung sind universale Menschenrechte als politisch-rechtlicher Freiheitsanspruch eines jeden Menschen undenkbar.

Es wäre aber verfehlt, den Begriff der Aufklärung auf eine bestimmte Epoche der europäischen Geschichte - auf das "siècle de la lumière" - zu verkürzen, generell mit der westlich-modernen Zivilisation gleichzusetzen oder gar mit bestimmten westlichen Doktrinen wie dem Cartesianismus zu identifizieren. Die Vereinnahmung der Menschenrechte in eine auf diese Weise verdinglichte Vorstellung westlich-moderner "Aufklärung" wäre für den menschenrechtlichen Universalismus um nichts weniger verhängnisvoll als ihre Reduzierung auf einen partikularen Kanon "abendländischer Werte". Die Begriffe von "europäischer Aufklärung" und "westlicher Moderne" verkommen in solch verdinglichter Gestalt entweder zum Programm einer imperialistischen Zivilisationsmission oder zu Ausgrenzungskategorien, unter Berufung auf die Menschen nicht-westlicher Herkunft pauschal als "unaufgeklärt" diskreditiert und von der Mitgestaltung der modernen multikulturellen Gesellschaft ausgeschlossen werden könnten. In aggressiver Form zeigt sich eine solche Ausgrenzung bei Hans Ebeling, wenn er alle "religiös grundierten 'Kulturen'" summarisch als "prämodern" bezeichnet⁵⁸ und gegen den nach seiner Meinung insbesondere von seiten des Islams drohenden Fundamentalismus eine westliche "Aufklärung" mobilisiert, die nicht nur von vornherein eurozentrisch definiert, sondern zugleich auch mit militärischen Konnotationen aufgeladen wird. Ebelings Polemik gegen den Multikulturalismus kulminiert in der Forderung, "daß heute die Aufklärung eine Funktion übernehmen muß, die spätestens seit Karl Martell und der Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) auf der Länge eines nicht unbedeutenden Jahrtausends gerade das Christentum wahrgenommen hatte".⁵⁹

⁵⁸Hans Ebeling, Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1994), S. 68.

⁵⁹Ebeling, a.a.O., S. 75. Ein weiteres Beispiel für die Tendenz einer solchen Verdinglichung und westlichen Engführung der Begriffe von Aufklärung und kultureller Moderne ist das Buch von Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte (München: Piper, 1994). Infolge seiner Identifikation von moderner Aufklärung mit der westlichen Zivilisationen attackiert Tibi die Idee des Multikulturalismus als eine Gefährdung nicht nur der westlichen Moderne, sondern auch der Menschenrechte. Vgl. z.B. a.a.O., S. 107: "Wer heute unter den Bedingungen dieser Revolte zur kulturellen Moderne steht, dem bleibt nur die Wahl, die Normen und Werte des Westens zu verteidigen oder den Vormarsch vormoderner Kulturen mitsamt ihren Ansprüchen tatenlos als Multikulturalismus hinzunehmen."

Eine solche Verdinglichung des Aufklärungsbegriffs zu einer quasi-kulturalistischen Kategorie ist freilich das Ende ernsthafter Aufklärung. Denn Aufklärung meint den Anspruch rückhaltloser und beständiger Selbstkritik, verbunden mit der Bereitschaft zu kommunikativer Auseinandersetzung in einer sich immer mehr pluralisierenden und heute zunehmend multikulturellen Gesellschaft. Menschenrechte stellen den Versuch dar, den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch "aufklärerisch" zu bewältigen, daß sie ihn um der mündigen Verantwortung und Würde des Menschen willen politisch-rechtlich anerkennen und schützen. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Letztdeutungen vereinbar, einschließlich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen. In dieser Perspektive aber besteht nicht die geringste Rechtfertigung dafür, die legitimen Interpretationen von Menschenrechte von vornherein auf die Religionen und Philosophien europäischen Ursprungs zu beschränken, weil nur sie angeblich zur Aufklärung fähig seien. Im Gegenteil: Die Möglichkeit, in Menschenrechten humane Anliegen der eigenen Tradition in moderner Gestalt wiederzuerkennen und zur "Aufklärung" der Tradition fruchtbar zu machen, darf - auch um der Universalität der Menschenrechte willen - kein Privileg des Westens sein.⁶⁰

Nicht-westliche Interpretationen der Menschenrechtsidee gibt es inzwischen in großer Zahl. Auch bei ihnen besteht durchaus die Gefahr einseitiger religiöser oder kultureller Vereinnahmungen, die im Ergebnis darauf hinauslaufen, die Universalität der Menschenrechte entweder zu unterminieren oder mit der universalen Mission der eigenen Religion bzw. Kultur zu verschmelzen. Ein Beispiel für diese Tendenz ist die 1990 von den Außenministern der "Organisation der Islamischen Konferenz" in Kairo verabschiedete "Erklärung der Menschenrechte im Islam".⁶¹ Nicht nur begründet sie die Menschenrechte unmittelbar und ausschließlich mit dem Wahrheitsanspruch des Islams; sie stellt darüber hinaus sämtliche Artikel unter den Vorbehalt, daß sie mit der Scharia, der islamischen normativen Tradition, übereinstimmen müssen.⁶² Daß auf diese Weise der kritisch-emanzipatorische Anspruch menschenrechtlicher Freiheit und Gleichheit verloren geht, wird besonders in Artikel 10 der Kairoer Erklärung deutlich, der anstelle allgemeiner Religionsfreiheit einen exklusiven Schutzanspruch der islamischen Religion postuliert. Dort heißt es: "Der Islam ist die Religion der reinen Wesensart. Es ist verboten, irgendeine Art von Druck auf einen Menschen auszuüben oder seine Armut oder Unwissenheit auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren." Die Kairoer Erklärung bekennt sich in Artikel 6 zwar zur gleichen Würde von Mann und Frau und anerkennt die Frau als Rechtssubjekt, spricht aber nirgends von gleichen Rechten von Mann und Frau. Auch hier bleibt sie hinter internationalen Standards der Vereinten Nationen zurück und verfestigt eher die traditionelle Rollenverteilung der Geschlechter.

⁶⁰Vgl. auch die Schlußfolgerung des Projekts über Religion und Menschenrechte, hg. von Kelsay und Twiss, a.a.O., S. 116: "...there are elements in virtually all religious traditions that support peace, tolerance, freedom of conscience, dignity and equality of persons, and social justice."

⁶¹Abgedruckt in: *Gewissen und Freiheit*, 1991/I, S. 93ff.

⁶²Vgl. den abschließenden Artikel 25: "Die islamische Scharia ist die einzige zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung."

Die harmonisierende, teils nur rhetorische Verschmelzung des Menschenrechtsbegriffs mit autoritären Bestandteilen der islamischen Tradition, wie sie in einigen konservativen islamischen Dokumenten zum Ausdruck kommt, wird allerdings nicht von westlichen Beobachtern,⁶³ sondern auch von liberalen Muslimen kritisiert.⁶⁴ Sie fördern dagegen eine bewußte menschenrechtliche Kritik der Scharia, durch die deren religiös-ethischer Kernbestand, vom Ballast einer mittelalterlichen Rechtskasuistik gereinigt, vielleicht neu in den Blick treten kann.⁶⁵ So betont Ali Merad, daß der Begriff Scharia nicht etwa "Gesetz" oder "Recht", sondern "Wegweisung" bedeute; genauer: er bezeichne "den Weg, der zur Tränke führt, zu dem Wasser, das Quelle des Lebens ist".⁶⁶ Moderne Muslime berufen sich außerdem häufig auf koranische Begründungen der Menschenwürde in der Bestimmung des Menschen zum Statthalter Gottes auf Erden oder auf das koranische Verbot jedes Zwangs in Fragen der Religion⁶⁷ und finden darin islamische Motive für menschenrechtliches Engagement zugunsten der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Auch die islamische Menschenrechtsdebatte bewegt sich also zwischen Tendenzen einer religiös-kulturalistischen Vereinnahmung und autoritären Umdeutung der Menschenrechtsidee einerseits und einer genuin aufklärerischen (und u.U. doch zugleich religiös motivierten) Traditionskritik im Namen von Menschenwürde und Menschenrechten andererseits.⁶⁸ Ähnliches läßt sich sicherlich auch bei anderen Religionen und Kulturen feststellen.

Will man reformorientierten Muslimen in ihrem schwierigen Kampf um Menschenrechte von Europa aus den Rücken stärken, sollte man ihnen freilich das zweifelhafte Kompliment ersparen, daß sie als Liberale schon mehr oder weniger "verwestlicht" seien. Denn auf diese Weise perpetuiert man nur jene westliche Form kulturalistischer Vereinnahmung der Menschenrechte, die den Dialogunwilligen innerhalb des Islams (bzw. anderer Religionen und Kulturen) einen Vorwand gibt, Menschenrechte als äußeres Oktroi abzuweisen bzw. ihrerseits partikularistisch umzudeuten.⁶⁹

⁶³Vgl. z.B. die Studie von Ann Elizabeth Mayer, Islam and Human Rights. Tradition and Politics (Boulder: Westview Press, 1991).

⁶⁴Vgl. z.B. die Beiträge der muslimischen Diskussionspartner - insbesondere Mohamed Talbi, Mohamed Charfi und Ali Merad - in dem Band von Johannes Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte (Mainz: Grünewald, 1993).

⁶⁵Vgl. z.B. Subhi Mahmasani, Adaptation of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs, in: John J. Donohue/John L. Esposito (Hg.), Islam in Transition. Muslim Perspectives (Oxford: Oxford University Press, 1982), S. 181-187.

⁶⁶Diskussionsbeitrag, in: Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion ..., a.a.O., S. 392.

⁶⁷Vgl. Sure 2,30 bzw. 2,256.

⁶⁸Vgl. Heiner Bielefeldt, Muslim Voices in the Human Rights Debate, in: Human Rights Quarterly 17 (1995), S. 587-617.

⁶⁹Vgl. Kelsay/Twiss, (Hg.), a.a.O., S. 47: "Where they encounter Muslims who advocate the universality of human rights, many Westerners tend to tread them as persons necessarily alienated from their own tradition. Unfortunately, this perspective corresponds to the very position taken by the 'fundamentalist' and conservative Muslims opposed to human rights."

2. Menschenrechte als Ermöglichung freier Vergemeinschaftung

Menschenrechte werden vielfach als Individualrechte in einen abstrakten Gegensatz zu Gemeinschaftsbindungen gestellt. Diese Antithetik findet sich nicht nur häufig bei Gegnern, sondern gelegentlich auch bei Befürwortern universaler Menschenrechte. So betont Bassam Tibi den "Unterschied zwischen auf Individuation basierenden Menschenrechten und islamischen Kollektivvorstellungen der Faraid/Pflichtenlehre", der für Muslime die Übernahme des Menschenrechtsbegriffs schwierig mache.⁷⁰ Während Tibi an der Universalität der Menschenrechte gleichwohl entschieden festhält, äußert sich der Indologe Heinrich von Stietencron durchgängig skeptisch. Er beklagt eine "einseitige Ausrichtung an Individualinteressen, die auch die Formulierung der Menschenrechte prägt",⁷¹ und hält letztere in ihrer bisherigen Gestalt mit dem kommunitären Ethos der südasiatischen Religionen für völlig unvereinbar.⁷²

Die Bezeichnung der Menschenrechte als Individualrechte ist nicht falsch, kann aber zu Mißverständnissen und Verkürzungen Anlaß geben. Sie ist deshalb nicht falsch, weil Menschenrechte in der Tat jeden einzelnen Menschen als Subjekt gleicher Würde und gleicher Freiheit mit einer Rechtsposition ausstatten, die ihn insbesondere auch gegen die Übermacht des Staates und autoritärer Kollektive schützen soll. Namentlich der Kampf gegen staatliche Willkürherrschaft spielt nicht nur für den historischen Durchbruch der Menschenrechte, sondern auch in der aktuellen Menschenrechtspolitik eine zentrale Rolle. Die individualrechtliche Dimension der Menschenrechte als "trump rights"⁷³ des Einzelnen gegen den Staat bzw. gegen potentiell autoritäre Kollektive muß daher - gerade auch im Blick auf die jüngeren Debatten um genuine Kollektivrechte als Menschenrechte⁷⁴ - unbedingt festgehalten werden.

Auf der anderen Seite kann die gängige Bezeichnung der Menschenrechte als Individualrechte zu dem Mißverständnis führen, daß deren Abwehrkomponente gegen den Staat bzw. gegen die Überwältigung des Individuums durch die Gesellschaft die einzige oder hauptsächliche Stoßrichtung von Menschenrechten überhaupt sei. Demgegenüber gilt es zu klarzustellen, daß der menschenrechtliche Schutz des Einzelnen sich nicht nur gegen den stets drohenden Konformitätszwang von Staat und Gesellschaft richtet, sondern den Menschen auch vor der erzwungenen Ausgrenzung aus der Gesellschaft bewahren soll. Ein Beispiel für eine solche Ausgrenzung ist dauerhafte Arbeitslosigkeit - eine strukturelle Unrechtserfahrung, gegen die schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts soziale Menschenrechte wie das Recht auf Arbeit

⁷⁰Tibi, a.a.O., S. 143.

⁷¹Heinrich von Stietencron, Menschenrechte? Sichtweisen südasiatischer Religionen, in: Odersky (Hg.), a.a.O., S. 65-89, hier S. 73.

⁷²Vgl. ähnlich S. Prakash Sinha, Human Rights: A Non-Western Viewpoint, in: Archiv- und Rechts und Sozialphilosophie 67 (1981), S. 76-91

⁷³Vgl. Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1977), S. XI: "Individual rights are political trumps held by individuals."

⁷⁴Vgl. dazu Eibe H. Riedel, Menschenrechte der Dritten Dimension, in: Europäische Grundrechte Zeitschrift 1989, S. 9-21.

eingefordert wurden.⁷⁵ Das Recht auf Arbeit findet sich sowohl in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung von 1948 als auch im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966⁷⁶ und ist somit als Menschenrecht international anerkannt (auch wenn die Möglichkeiten seiner politisch-rechtlichen Durchsetzung bislang bekanntlich minimal sind).

In ihrem umfassenden emanzipatorischen Anspruch lassen sich Menschenrechte nicht auf die Abwehrkomponente gegen staatlichen und kommunitären Zwang reduzieren. Sie zielen vielmehr immer auch positiv auf Möglichkeiten freier Vergemeinschaftung in Ehe und Familie, Religionsgemeinschaften, Wirtschaftsleben, kulturellen Verbänden und politischen Parteien. In dieser Perspektive aber erweist sich das Recht des Einzelnen auf Distanz von der Gruppe - "the right to be left alone" - nicht nur als Gegenpol zum Recht auf Vergemeinschaftung; es ist zugleich auch die Voraussetzung dafür, daß Vergemeinschaftung als freie überhaupt gelingen kann. Um eine Analogie aus dem Staatsrecht zu bemühen: Weil nur über die Gewährleistung des geheimen Wahlrechts eine demokratische Wahl als freie Wahl durchgeführt werden kann, steht das geheime Wahlrecht keineswegs in Gegensatz zur öffentlichen Bedeutung der Demokratie; es ist nicht etwa Ausdruck eines bourgeoisen Individualismus und Privatismus, sondern hat als *conditio sine qua non* freier politischer Willensbildung eine genuin demokratische Funktion. Ähnlich gilt, daß die Abwehrkomponente individueller Menschenrechte freie Formen von Vergemeinschaftung nicht nur nicht ausschließt, sondern überhaupt erst als freie ermöglicht und damit zugleich die Gemeinschaften selbst mit einem kritisch-emanzipatorischen Anspruch konfrontiert.

Nicht die - vor allem von Gegnern, gelegentlich aber auch von Befürwortern universaler Menschenrechte - immer wieder vorgebrachte Antithetik von Individuum versus Gemeinschaft macht also die Pointe menschenrechtlicher Emanzipation aus. Vielmehr steht die durch Menschenrechte zu ermöglichende freie Vergemeinschaftung in der doppelten Fronstellung gegen autoritäre Kollektivismen einerseits und gegen unfreiwillige soziale Ausgrenzungen andererseits. Menschenrechtswidrig wären demnach z.B. Familienformen, die auf erzwungener Eheschließung basieren, religiöse Gemeinschaften, die "Häretikern" und Apostaten Gewalt androhen, oder Volksdemokratien ohne Pressefreiheit und Opposition. Ebenfalls menschenrechtswidrig aber wären eine Wirtschaftsordnung, die die gesellschaftliche Desintegration von Dauerarbeitslosen tatenlos hinnimmt, oder eine staatliche Familienförderung, die sich lediglich an einem bestimmten etablierten Modell von Ehe und Familie orientiert und andere auf Dauer angelegte Lebensformen - darunter auch homophile Lebensgemeinschaften - auf diskriminierende Weise von Anerkennung und Unterstützung ausschließt.⁷⁷

Im übrigen aber sind die Formen freier Vergemeinschaftung geschichtlich offen. Sie können von Land zu Land und von Kultur zu Kultur variieren und sich im Laufe der Zeit wandeln. Die Menschenrechtsidee gleicher solidarischer Freiheit ist kein "Deduktionsprinzip", von dem

⁷⁵Als Teil eines Menschenrechtskatalogs findet sie sich bereits in der Verfassung der zweiten Französischen Republik von 1848, Artikel 13. Vgl. Wolfgang Heidelberg (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen (Paderborn: Schöningh, 3. erw. Aufl. 1982), S. 74f.

⁷⁶Vgl. Artikel 23 der Allgemeine Menschenrechtserklärung bzw. Artikel 6 des Internationalen Paktes über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Tomuschat, a.a.O., S. 30 bzw. 33).

⁷⁷Zum letzteren Punkt vgl. den Beitrag von Annie Bunting im Rahmen dieses Projekts.

her sich die konkreten Modelle legitimer Vergemeinschaftung a priori ableiten ließen. Weder gibt es ein universal verbindliches menschenrechtliches Familienmodell, noch lassen sich die Formen religiöser Gemeindebildung oder die Art und Weise der Organisation einer demokratischen Gesellschaft vom Menschenrechtsbegriff her abstrakt deduzieren. Was bereits oben betont wurde, nämlich daß der menschenrechtliche Universalismus keineswegs auf Uniformierung und Nivellierung zielt, gilt auch in Bezug auf die geschichtlichen Lebens- und Gemeinschaftsformen: Sie sollen nicht auf ein einzig verbindliches Modell hin uniformiert werden, sondern in ihrer unabsehbaren Vielfalt gerade freigesetzt und ermöglicht werden. Kritischer Maßstab bleibt dabei indes die Idee gleicher solidarischer Freiheit, die ihrerseits auf auf die unbedingt zu achtende Würde jedes Menschen verweist.⁷⁸

3. Anthropozentrik versus Theozentrik?

Zahlreiche Auseinandersetzungen sowohl innerhalb des "westlichen" Diskurses als auch innerhalb der internationalen und interkulturellen Debatte bewegen sich um die Frage, ob Menschenrechte eine anthropozentrische Weltsicht formulieren, die in Gegensatz zu theozentrischen oder kosmozentrischen Weltanschauungen steht. So verortet Punt die Entstehung der Menschenrechte in jener "neuzeitlichen Wende vom theozentrischen zum anthropozentrischen Denken",⁷⁹ in der, wie er meint, die normativen Gehalte der religiösen Tradition immer mehr säkularisiert worden seien. Als konservativer Moraltheologe kann er die Menschenrechte daher nur mit Einschränkungen würdigen: "Zwar sind auch christliche Inspirationen direkt oder indirekt in die Menschenrechte eingegangen, doch immer erst dann, wenn sie auf das Maß eines weltimmanenten Denkens verkürzt waren."⁸⁰ Eine ganz andere Wertung findet sich bei Bassam Tibi, der sich entschieden für die Anthropozentrik moderner Menschenrechte ausspricht, dabei aber die Entgegenstellung von Anthropozentrik versus Theozentrik noch weiter zuspitzt. Er hält dem Islam eine "strenge, Allah-zentrierte Weltsicht (Theozentrismus)" vor, "die dem Individuum wenig Handlungsspielraum einräumt".⁸¹ Um die Menschenrechte im Islam heimisch zu machen, fordert er nichts weniger als "die Veränderung des kosmologischen Weltbildes im Islam"⁸² in Richtung auf einen eindeutigen Anthropozentrismus. Rachid Ghannouchi wiederum, intellektueller und politischer Führer der tunesischen Islamisten, macht sich ausdrücklich für eine theozentrische Rechtsbegründung stark, ohne die die Menschenrechte kein Fundament hätten. In einem Interview betont er:

⁷⁸Dieser kritische Maßstabe der Menschenwürde wird von Charles Taylor dadurch relativiert, daß er ihn mit dem Anspruch auf Anerkennung und Schutz der je besonderen geschichtlichen Lebensformen kontrastiert und beide Ansprüche auf derselben normativen Ebene miteinander vermittelt. Als Vermittlungsprinzip dient ihm dabei die Idee der "Authentizität", in die hinein er menschenrechtlichen Universalismus und kulturellen Partikularismus in hegelianisierender Weise "aufhebt" - mit der Konsequenz, daß die kritisch-normative Potenz von Menschenwürde und Menschenrechten verloren geht. Vgl. z.B. Charles Taylor, Die Politik der Anerkennung, in: Amy Gutmann/Charles Taylor (Hg.), Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (Frankfurt a.M.: Fischer, 1993), S. 13-78, bes. S. 15ff.

⁷⁹Punt, a.a.O., S. 37.

⁸⁰Punt, a.a.O., S. 163.

⁸¹Tibi, a.a.O., S. 74.

⁸²Tibi, a.a.O., S. 54.

"Human rights must have a sound basis, a good source, and we believe God is this source. God gives man rights that no one can take away."⁸³ Raimundo Panikkar schließlich bedauert den einseitigen Anthropozentrismus der Menschenrechte und fordert aus der Sicht des indischen Denkens eine neue Synthese der unterschiedlichen Perspektiven zu einer "cosmotheandric vision of reality in which the Divine, the Human and the Cosmic are integrated into a whole, more or less harmonious according to the performance of our truly human rights".⁸⁴

Es ist nicht leicht, sich in diesem Spannungsfeld von Anthropozentrik und Theozentrik zu orientieren. Um den komplementären Gefahren einer abstrakten Antithetik einerseits und einer vorschnellen, harmonisierenden Auflösung der Spannung andererseits zu entgehen, erscheint es sinnvoll, zunächst zwischen einer politisch-rechtlichen Ebene und einer umfassenden weltanschaulichen Perspektive klar zu unterscheiden. Auf diese Weise läßt sich der Begriff der Anthropozentrik als politisch-rechtliche Kategorie für das Menschenrechtsdenken festhalten, ohne dieses gleich an eine umfassende anthropozentrische Weltanschauung zu binden und damit von vornherein in eine ideologische Frontstellung gegen theozentrische und kosmozentrische Weltdeutungen zu bringen. Die Unterscheidung von politisch-rechtlicher und weltanschaulicher Perspektive allein reicht aber nicht aus. Soll das Mißverständnis einer Spaltung der Wirklichkeit in zwei separate Bereiche vermieden werden, müssen beide Perspektiven schließlich auch wieder auf eine offene Einheit hin vermittelt werden. Dazu nun einige Hinweise:

Das Menschenrechtsdenken kann insofern zu Recht "anthropozentrisch" genannt werden, als es auf der Anerkennung politisch-rechtlicher Mündigkeit und Verantwortung des Menschen basiert. Zwar geht die Verantwortung des Menschen in gegenständlicher Hinsicht über die Beförderung menschlicher Wohlfahrt hinaus, da sie sich auch auf den Schutz der Natur erstreckt,⁸⁵ daher ist der Begriff der Anthropozentrik selbst in seiner Einschränkung auf die politisch-rechtliche Ebene immer noch mißverständlich. Als Subjekt von Verantwortung steht der Mensch freilich im Mittelpunkt von Recht und Politik; denn er allein ist möglicher Träger gleicher Freiheitsrechte und gleichberechtigter politischer Mitbestimmung. Nur im Blick auf die politisch-rechtliche Stellung des Menschen als mündiges Verantwortungssubjekt macht der Begriff der Anthropozentrik überhaupt Sinn.

Die politisch-rechtliche Verantwortung des Menschen ist unbeding und ungeteilt. Genauer: sie läßt sich nur "teilen" in solidarischem Zusammenwirken mit anderen Menschen, die einander politisch als gleichberechtigte Verantwortungssubjekte anerkennen und diese Anerkennung in Menschenrechten verankern. Die - nicht symbolisch, sondern wörtlich gemeinte - Berufung auf göttliches Recht als eine unmittelbar geltende Quelle von Anweisungen für politisches Handeln hingegen würde den demokratischen Diskurs in einer pluralistischen Gesellschaft zerstören; sie wäre das Ende einer auf "Freiheit, Gleichheit und Solidarität" gegründeten demokratischen und menschenrechtlichen Politik. Der Verzicht auf die unmittelbar politische Berufung auf göttliches Recht bedeutet positiv, daß die Rechtsordnung "säkular" sein muß.⁸⁶ Als eine geschichtliche Ordnung endlicher Menschen

⁸³Rachid Ghannouchi, in: Kevin Dwyer, Arab Voices. The Human Rights Debate in the Middle East (London: Routledge, 1991), S. 41.

⁸⁴Panikkar, a.a.O., S. 102.

⁸⁵Vgl. dazu den Beitrag von Konrad Hilpert im Rahmen dieses Projekts.

⁸⁶Zur Säkularität der Menschenrechte vgl. Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte, a.a.O., Kap. VII,4.

bleibt das säkulare Recht im ganzen historisch offen und veränderbar. Auch wenn die tragenden Prinzipien der Rechtsordnung der bloßen Mehrheitsentscheidung entzogen sind, bleiben sie prinzipiell Gegenstand möglicher Revision im demokratischen Diskurs der Gesellschaft.

Die Anthropozentrik der modernen säkularen Rechtsidee ist vielfach als prinzipieller Widerspruch zur Theozentrik religiöser Weltanschauungen wahrgenommen worden, und zwar sowohl von seiten religiös-konservativer Gläubiger als auch von seiten religionskritischer Aufklärer. Daß diese Antithetik auch heute noch nachklingt oder vielleicht gar erneut auflebt, zeigen die oben angeführten Zitate. Sie folgt jedoch keineswegs mit Notwendigkeit aus der Natur der Sache. Vielmehr kann der entschiedenste Anthropozentrismus in Politik und Recht durchaus einhergehen mit aktiver Offenheit für eine über die anthropozentrische Perspektive hinausgehende Glaubensdimension.

Ich möchte diese Möglichkeit kurz mit einem Hinweis auf die praktische Philosophie Kants andeuten. Für Kant ist der Mensch verantwortlicher "Gesetzgeber" nicht nur im Bereich von Politik und Recht, sondern darüber hinaus auch im Bereich der Ethik, da alle materialen sittlichen Normen erst durch den sittlichen Willen des Menschen konstituiert werden. Insofern kann man die Kantische Freiheitsphilosophie mit gewissem Recht "anthropozentrisch" nennen. Indem der Mensch sich unter dem unbedingten Sollensanspruch sittlicher Verantwortung vorfindet, erfährt er in seiner Bestimmung zur Autonomie allerdings immer zugleich auch seine Gebrochenheit und Schuldverfallenheit; wie Kant betont, "demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen".⁸⁷ Obwohl zur unbedingten und ungeteilten Verantwortung berufen, bleibt der Mensch ein endliches Wesen; sein sittlicher Wille ist nie und nimmer ein heiliger Wille, und seine sittliche Autonomie ist das Gegenteil einer dezisionistischen "Souveränität" in normativen Fragen.⁸⁸ Mehr noch: Gerade weil der Mensch immer wieder an seine Grenzen stößt, hinter denen er aber, getrieben vom unbedingten Anspruch sittlicher Verantwortlichkeit, auch nicht einfach zurückbleiben kann, öffnet sich der Raum für eine weltimmanentes Handeln und Erkennen überschreitende Sinndimension des Glaubens, in der die bloße Anthropozentrik transzendiert wird. Die autonome Ethik steht, bildhaft gesprochen, zwar "auf eigenen Füßen", insofern sie externe Belehrung durch religiöse Dogmatik genauso abweist wie eine äußere Motivation durch die Erwartung von Lohn oder Strafe im Jenseits. Und doch "ruht sie nicht in sich selbst", sondern verlangt von innen her nach einer Versöhnung auch jener Widersprüche, die innerweltlich nicht aufzuheben sind. Die im Bewußtsein der unbedingten Verantwortlichkeit eines gleichwohl endlichen Wesens gegründete (und insofern festzuhaltende!) "Anthropozentrik" ist mit "Theozentrik" also nicht nur durchaus vereinbar; sie verlangt gewissermaßen sogar von innen her nach einer Sinndeutung, in der - gleichsam im Fluchtpunkt der Transzendenz - die weltimmanent unaufhebbaren Widersprüche menschlicher Existenz zur Versöhnung gelangen.⁸⁹

⁸⁷Kritik der praktischen Vernunft, S. 74.

⁸⁸Vgl. Johannes Schwartländer, Sittliche Autonomie als Idee der endlichen Freiheit. Bemerkungen zum Prinzip der Autonomie im kritischen Idealismus Kants, in: Theologische Quartalsschrift 161 (1981), S. 20-33.

⁸⁹Systematisch entwickelt Kant diese Perspektive in seiner Lehre vom "höchsten Gut" in der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft. Die mit dem sittlichen Bewußtsein unaufgebar gegebene Idee eines höchstes Gutes - der Vereinigung der Sittlichkeit mit der ihr gemäßen Glückseligkeit - ist weltimmanent deshalb nicht einlösbar, weil sie die Überwindung jener Differenz von Neigung und Pflicht verlangt, die um der Autonomie des Sittlichen gerade

Im Gegenzug gibt es Beispiele dafür, daß auch aus einer bewußt theozentrischen Perspektive die Freisetzung anthropozentrischer Verantwortung denkbar und sinnvoll erscheint. So fordert der reformierte Theologe Jürgen Moltmann mit Blick auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen die unbedingte Anerkennung menschlicher Weltverantwortung in Politik und Recht.⁹⁰ Weil jeder Mensch unmittelbar vor Gott steht, stellen alle Formen "theokratischer" Herrschaft und Bevormundung eine Anmaßung dar, die nicht nur gegen die Menschenrechte, sondern darüber hinaus gegen das "Recht Gottes auf den Menschen"⁹¹ verstoßen. Der Begriff des Gottesrechts läuft bei Moltmann also gerade nicht auf eine inhaltliche Einschränkung menschlicher Freiheit hinaus, sondern bekräftigt symbolisch deren unverfügbaren Geltungsgrund: Als theozentrische Kategorie setzt er die Anthropozentrik in Politik und Recht frei. Ähnlich kann der katholische Moralthologe Franz Böckle von einer "theonomen Autonomie" sprechen, in der die Unbedingtheit menschlicher Verantwortung gleichzeitig theologisch begründet und inhaltlich offen gehalten wird.⁹²

Analoge Motive finden sich inzwischen auch bei einigen muslimischen Denkern. Mit Blick auf die Transzendenz Gottes verlangt beispielsweise Mohamed Talbi die volle Anerkennung der Religionsfreiheit, weil niemand sich anmaßen dürfe, in das Verhältnis zwischen Gott und Mensch einzugreifen. Talbi schreibt: "Aus muslimischer Sicht ... ist die Religionsfreiheit ein Akt grundlegender Achtung vor der Souveränität Gottes und vor dem Geheimnis seiner Absicht mit dem Menschen, mit einem Menschen, der das erschreckende Vorrecht empfangen hat, selbst und in eigener Verantwortung sein Schicksal hier auf Erden und im Jenseits zu übernehmen. Die Freiheit des Menschen achten heißt letztlich, die Absicht Gottes achten. Ein echter Muslim sein heißt, sich dem Willen Gottes unterwerfen."⁹³ Mit ähnlicher Begründung wendet sich der ägyptische Richter Muhammad Said al-Ashmawy gegen jede Form theokratischer Sakralisierung der Politik als eine Form der Gotteslästerung, weil dadurch die Einzigkeit Gottes relativiert und der Herrschaftsanspruch Gottes auf die Ebene des politischen Machtkampfes zwischen Menschen herabgezogen wird.⁹⁴ Implizit plädiert Ashmawy damit für die Säkularität des Rechts als einer von Menschen gemachten und von Menschen zu

aufrechterhalten werden muß, damit sittliches Handeln nicht zugunsten empirischen Glücksstrebens instrumentalisiert und folglich zerstört wird. Die sittliche Autonomie weist damit über sich selbst hinaus auf den Gottesbegriff, auch wenn dieser für die Sittlichkeit nicht konstitutiv ist (ja, im Blick auf die Autonomie nicht einmal konstitutiv sein darf).

⁹⁰Vgl. Jürgen Moltmann, Theologische Erklärung zu den Menschenrechten, in: Jan Milic Lochmann/Jürgen Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), S. 44-60, hier S. 48.

⁹¹Vgl. Moltmann, a.a.O., S. 45.

⁹²Vgl. Franz Böckle, Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte, in Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube, a.a.O., S. 303-321, bes. S. 305.

⁹³Mohamed Talbi, Religionsfreiheit - eine muslimische Perspektive, in: Schwartländer (Hg.), Freiheit der Religion ..., a.a.O., S. 53-71, hier S. 71.

⁹⁴Vgl. Muhammad Said al-Ashmawy, l'islamisme contre l'islam (Paris: La Découverte, 1989), S. 11, 34, 85 u.ö.

verantwortenden Ordnung des Zusammenlebens. Deutlicher noch wird diese Perspektive bei Fuad Zakariya, der sich ausdrücklich zur Säkularität des Rechts bekennt und diese theologisch mit der Transzendenz Gottes als des ganz Anderen begründet: "Die Säkularisierung weigert sich, aus dem Menschen einen Gott zu machen oder ein unfehlbares Wesen. Gleichzeitig erkennt sie die Grenzen menschlicher Vernunft und weiß um die Unzulänglichkeit politischer und sozialer Systeme."⁹⁵

Die Berufung auf das Gottesrecht, auch heute noch vielfach ein Vorwand zur Entmündigung der Menschen und zum autoritären Abbruch des politischen Diskurses, kann demnach liberalen Christen und Muslimen - und ähnliches gilt sicherlich auch für Angehörige anderer Religionen - durchaus auch als Argument gegen theokratische Herrschaftsanmaßungen dienen. Der theologisch motivierte Kampf dagegen, daß Menschen sich selbst an die Stelle Gottes setzen und damit den Namen Gottes mißbrauchen, geht somit einher mit der Forderung, daß die Menschen - auch um Gottes willen - selbst ihrer Verantwortung für Politik und Recht innewerden und diese Verantwortung in Menschenrechten und Demokratie zum Ausdruck bringen.

IV. Rückblick und Ausblick

Ich habe versucht, die Universalität der Menschenrechte philosophisch zu verteidigen und zugleich in einer Weise zu formulieren, die dem Pluralismus der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen von innen her Rechnung trägt. Deshalb habe ich weder von einer abstrakten "transkulturellen" Position her argumentiert noch die Universalität der Menschenrechte auf einen interkulturellen Minimalkonsens reduziert. Ausgangspunkt der Überlegungen sind vielmehr strukturelle Unrechtserfahrungen im Übergang zur Moderne - Religionskriege, Staatsabsolutismus, kapitalistische Ausbeutung -, die zunächst im Westen zu Menschenrechten geführt haben. Die normative Leitidee der Menschenrechte, formelhaft zugespitzt in der Trias von "Freiheit, Gleichheit, Solidarität", geht einher mit einem neuen Verständnis von Menschenwürde, das sich vom traditionellen Begriff der Würde (als Standeswürde) durch seinen egalitären und emanzipatorischen Charakter unterscheidet. Die moderne Einsicht, daß die Würde des Menschen in seiner Bestimmung zur mündigen Verantwortung besteht, verleiht menschenrechtlichen Freiheits- und Gleichheitsforderungen sowohl genuin ethische Substanz als auch kulturkritische, aufklärerische Potenz.

Universale Menschenrechte, normativ begründet in der Idee der allgemeinen Menschenwürde, sind infolge der globalen Durchsetzung der modernen Zivilisation mit ihren Chancen und Gefahren heute auch faktisch unumgänglich geworden. Diese weltweite Unumgänglichkeit zeigt sich vor allem in den multikulturellen Stadtgesellschaften, in denen der alleinige Rückgriff auf traditionelle Ethik und traditionelles Recht schon deshalb nicht zur normativen Einbindung des modernen Staates und der modernen Wirtschaft ausreicht, weil eben Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und Orientierung auf engem Territorium zusammenleben und sich um eine konsensfähige politisch-rechtliche Ordnung bemühen müssen. Unrechtserfahrungen bis hin zu Völkermord und "ethnischen Säuberungen"

⁹⁵Fuad Zakariya, Säkularisierung - eine historische Notwendigkeit, in: Michael Lüders (Hg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt (München: Piper, 1992), S. 228-245, hier S. 243.

demonstrieren dramatisch, daß zur weltweiten Anerkennung der Menschenrechte heute keine humane Alternative mehr denkbar ist.

Ob und inwieweit das menschenrechtliche Freiheitsethos sich mit den unterschiedlichen Religionen und Kulturen auch innerlich vermitteln läßt, bleibt eine offene Frage. Immerhin lassen sich im interkulturellen Menschenrechtsdialog einige typische Hindernisse für eine kritische "kulturelle Aneignung" der Menschenrechtsidee ausräumen. Wichtig ist vor allem der Verzicht auf die verbreitete kulturessentialistische Vereinnahmungen der Menschenrechte in einen Kanon "christlich-abendländischer Werte" oder in ein eurozentrisch verengtes Modernisierungsprojekt. Die selbstkritische Aufdeckung und Überwindung solcher westlichen Vereinnahmungen der Menschenrechte gibt die Legitimation zur Kritik z.B. auch der Verquickung von Menschenrechten und Scharia, wie sie sich in konservativen islamischen Menschenrechtserklärungen findet. Ferner wäre gegen eine individualistische Engführung des Menschenrechtsbegriffes klarzustellen, daß Menschenrechte gerade auch freie Vergemeinschaftungen ermöglichen sollen und sich daher gleichermaßen kritisch gegen staatlichen und kommunitären Zwang wie gegen unfreiwillige Ausgrenzung aus der Gesellschaft richten. Schließlich läßt sich auch die abstrakte Entgegensetzung von "Anthropozentrik" und "Theozentrik" kategorial aufbrechen. Denn die den Menschenrechten zugrundeliegende Ethik mündiger Verantwortung impliziert zwar einerseits in der Tat einen politisch-rechtlichen Anthropozentrismus, insofern nur der Mensch mögliches Verantwortungssubjekt in Politik und Recht ist, verweist andererseits zugleich aber auf einen unbedingten Geltungsgrund menschlicher Verantwortung, der über die anthropozentrische Perspektive hinaus in religiösen Symbolen - d.h. auch theozentrisch oder kosmozentrisch - ausgelegt werden kann (nicht muß).

Mit den genannten begrifflichen Klarstellungen soll der Raum für eine kritische "Versöhnung" von menschenrechtlichem Universalismus und kulturellem Pluralismus geöffnet werden. Ob eine solche Versöhnung tatsächlich geschieht, bleibt gleichwohl ungewiß. Immer wieder stellt sich die Erfahrung ein, daß interkultureller Dialog an seinen Grenzen stößt oder gar nicht erst zustande kommt. Da eine praktisch-politische Handlungsorientierung indes unverzichtbar ist, sehe ich keine Alternative zum entschiedenen Einsatz für die Durchsetzung der Menschenrechte in aller Welt, verbunden mit dem immer wieder neuen Angebot zum interkulturelle Menschenrechtsgespräch.

Damit dieser Dialog nicht abstrakt wird, muß er sich auf die geltenden Menschenrechtsnormen beziehen, wie sie sich im Rahmen der Vereinten Nationen in den letzten Jahrzehnten herausgebildet haben. Es gehört nämlich zum Wesensmerkmal der Menschenrechte, daß sie nicht nur einen allgemeinen humanitären Appell enthalten, sondern auf politisch-rechtliche Durchsetzung abzielen. Die Wirksamkeit der internationalen Durchsetzungsinstrumente läßt bislang sehr zu wünschen übrig. Um so wichtiger ist es, das bisher Erreichte nicht leichtfertig oder mutwillig zu gefährden. Mit diesem Hinweis soll Kritik an eventuellen Einseitigkeiten innerhalb der bestehenden Menschenrechtsnormen und -durchsetzungsinstrumente gewiß nicht tabuisiert werden. Doch bleibt Wachsamkeit gegen die Gefahren eines - nicht selten auch strategisch eingesetzten - Kulturrelativismus geboten, durch den die internationalen Menschenrechtsstandards in ihrer Legitimität und Wirksamkeit geschwächt zu werden drohen.