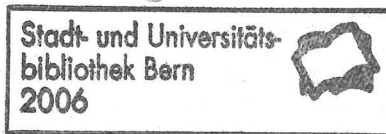


Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung

Rechtswissenschaftliche und
theologische Perspektiven

Herausgegeben von
Petra Bahr und Hans Michael Heinig

A-3'948'710



Mohr Siebeck

RAA 71361

Prozessualität der Menschenwürde

Ein Deutungsvorschlag in rechtstheologischer Absicht

GEORG PFLEIDERER

I. „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ als Schwellenbegriffe

Sowohl in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen wie auch im Bonner Grundgesetz werden die Menschenrechte auf den Gedanken einer mit dem Menschsein intrinsisch verbundenen, unveräußerlichen bzw. unantastbaren, absoluten Würde gegründet, auf eine „allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnende Würde“.¹ Die damit vollzogene Etablierung des Menschenwürdebegriffs als fundamentaler international-politischer bzw. national-rechtlicher Kategorie ist historisch jedoch bekanntlich nicht aus der Konvergenz rechtsphilosophischer Einsichten in die inhaltliche Bestimmtheit des Würdebegriffs und seine fundamentale Bedeutung für demokratische Rechtsordnungen zu erklären. Die Durchsetzung der Menschenrechte und des sie leitenden Würdebegriffs ist weniger und eher sekundär ein Phänomen der Wissenschafts- und Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts; sie ist primär ein Phänomen der politischen Geschichte dieser Epoche und der von ihr erzeugten kollektiven Erfahrungen.

Das zeigt sich daran, daß sowohl in der UN-Menschenrechtserklärung wie auch im Bonner Grundgesetz der Würdebegriff axiomatisch, ohne Rekurs auf eine bestimmte Begründungstradition, eingeführt wird. Vielmehr wird in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gleich im ersten Begründungssatz ausdrücklich daran erinnert, daß es konkrete monströse, politisch motivierte „Akte der Barbarei“ waren, die „in

¹ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Resolution 217 (III) der Generalversammlung der Vereinten Nationen. Vom 10. Dezember 1948 (Übersetzung), in: Simma/Fastenrath (Hrsg.), Menschenrechte, 1998, S. 5-10; Vgl. GG Art. 1, Abs. 1: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“.

Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte“² die Motivation für deren völkerrechtliche Fixierung bildeten. Die Evidenz der kollektiven Unrechtserfahrungen ersetzt den expliziten Rekurs auf partikuläre religiös-theologische oder philosophische Begründungstraditionen, respektive sie läßt eine Mehrzahl entsprechender Begründungen offen. Dies ist in Bezug auf das Bonner Grundgesetz, auch wenn dort ein expliziter Verweis auf jene Unrechtserfahrungen fehlt,³ analog zu sehen.

In beiden Fällen standen bei den Verfassern jener Texte bzw. bei den für ihre politisch-rechtliche Etablierung Verantwortlichen in der Tat unterschiedliche ideelle Hintergründe Pate: die wichtigsten dürften christlich- und jüdisch-theologische Traditionen, daneben naturrechtliche oder transzendentalphilosophische Ansätze, allgemein humanistische bzw. aufklärerische Denkweisen, aber auch politisch-pragmatische Überzeugungen und Mischungs- und Kombinationsformen von diesen gewesen sein.⁴ Keines dieser Ideenkonzepte stammt aus dem 20. Jahrhundert, alle waren sie in der Ideengeschichte der Menschenrechte seit ihren Anfängen im 18. Jahrhundert stets bzw. immer wieder präsent.

Historisch geurteilt ist sowohl im Fall der UN-Menschenrechtserklärung als auch im Fall des deutschen Grundgesetzes der Verzicht auf eine Explizierung der möglichen philosophischen bzw. theologischen Begründung(en) des Würdegedankens seinerseits politischem Pragmatismus geschuldet. Dieser Verzicht und seine Begründung spielen in gegenwärtigen Debatten über Menschenwürde als Grundprinzip demokratischer Rechtsstaatlichkeit im allgemeinen oder als ethisches oder rechtliches Fundament von grundlegenden ethischen Streitfragen, wie sie derzeit vor allem im Bereich der Medizin und Biotechnologie entstehen und diskutiert werden, keine geringe Rolle. Nicht selten werden sie als Ausdruck einer für moderne liberale demokratische Gesellschaften charakteristischen und politisch erforderlichen Selbstbeschränkung aufgefaßt. Die Rede ist in der Regel von der notwendigen „Begründungsoffenheit“ des Grundrechtsprinzips Menschenwürde.⁵

Solche Enthaltensamkeit läßt freilich grundlegende geltungstheoretische Fragen unbeantwortet. Insbesondere läßt sie das Problem offen, daß zwischen jenen „Akten der Barbarei“, also den menschenverachtenden Prakti-

² Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (o. Fußn. 1), S. 5.

³ Gewiß ist allerdings die Präambelformulierung „als gleichberechtigtes Mitglied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen“ vor dem entsprechenden Erfahrungshintergrund formuliert zu lesen.

⁴ Vgl. dazu z.B. *G. Lohmann*, Unantastbare Menschenwürde und unverfügbare menschliche Natur, in: *Angehrn/Baertschi* (Hrsg.), *Menschenwürde*, 2004, S. 55 (59).

⁵ Vgl. z.B. *W. Huber*, *Gerechtigkeit und Recht*, 1996, S. 233 u.ö.; *K. Hilpert*, *Menschenrechte und Theologie*, 2001, S. 30ff.

ken des NS-Staates, und dem Rechtsprinzip der Menschenwürde als Antwort darauf zum einen grundsätzlich ein ethisch-hermeneutischer Zirkel besteht, zum andern und zugleich aber auch mangelnde Deckungspräzision. Die ethische Geltung des Menschenwürdegedankens wird, was Ersteres angeht, bereits vorausgesetzt, um jene „Akte der Barbarei“ als solche Akte, nämlich eben als Taten, die „in Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte“ erfolgt sind, überhaupt beschreiben zu können. Zum andern hat sich jedoch dieser Zusammenhang in zahllosen politischen und wissenschaftlichen Debatten der Nachkriegszeit als sehr viel deutungsbedürftiger erwiesen als es insbesondere jene Formulierungen in der UN-Menschenrechtserklärung anzeigen. Die in beide Grundrechtstexte eingelagerte Annahme, daß der Evidenz totalitärer Barbarei ein nicht minder evidenten, gleichsam anthropologisches Prinzip der Menschenwürde des – Kern und Stern aller verteidigungswerten Kultur bildenden – autonomen, freien, selbstbewußten Individuums kontradiktorisch entspreche, hat sich jedenfalls als kulturalistisch imprägnierter Irrtum erwiesen. Es ist, anders gesagt, faktisch eine sehr viel bestimmtere und kontingentere Lehre, welche die verfassungs- bzw. völkerrechtliche Institutionalisierung der Menschenrechte aus der Barbarei eines totalitären politischen Systems zieht, als ihre historischen Propagandisten selbst wohl wahrzunehmen bereit oder in der Lage waren. Und umgekehrt wird man zumindest mit Blick auf die weitere Geschichte der Menschenrechtsentwicklung auch sagen können, daß die Abwehr eines faschistischen Systems oder totalitärer Systeme überhaupt einen wesentlichen, vielleicht den grundlegenden, aber keineswegs den ganzen und zureichenden Sinn und Zweck der Menschenrechtskonzeptionen bildet.

Eine „Philosophie der Menschenrechte“,⁶ die in ein reflektiertes Verhältnis zu diesen Zusammenhängen treten möchte, hat aus meiner Sicht zunächst und vor allem methodologische, und das heißt in diesem Falle: statutheoretische Überlegungen anzustellen, nämlich sowohl in bezug auf die Menschenrechte, als auch – und damit verbunden – in bezug auf sich selbst. Die Partikularitäts-Universalitätsproblematik der Menschenrechte, die in den aktuellen Kulturalismusdebatten mit Recht ins Zentrum gerückt ist, kann wohl nur dann erfolgreich bearbeitet werden, wenn an den Ausgang der Überlegungen die Reflexion darauf gestellt wird, daß die Menschenrechte und der sie tragende Gedanke einer absoluten, unveräußerlichen Menschenwürde in der Übergangszone von Recht, Ethik und Religion (bzw. funktionalen Äquivalenten von Religion) angesiedelt sind und genau diese Übergangszone als solche auch markieren. Menschenwürde und

⁶ Vgl. dazu *Th. Göller* (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, 1999; *H. Bielefeldt*, *Philosophie der Menschenrechte*, 1998.

Menschenrechte sind Schwellenbegriffe, die als solche zugleich die prinzipielle Differenz wie auch den prinzipiellen Zusammenhang jener drei Bereiche und der ihnen zuzuordnenden gesellschaftlichen Subsysteme signalisieren. Kategorial haben wir es zu tun mit der Schwelle von Faktizität und Geltung,⁷ die im Recht, in der Ethik und in der Religion jeweils unterschiedlich formatiert ist. Es ist diese Schwelle, die der Leitbegriff der Menschenwürde seinerseits ebenso sehr hervortreten läßt,⁸ wie er sie zugleich verdeckt. Denn indem für den Menschen qua Menschsein, also ontologisch, absolute Würde, d.h. absolute Geltung, reklamiert wird, wird als (faktizitär) gegeben behauptet, was tatsächlich kontrafaktisch strukturiert ist. Daß es absolute Würde, mithin soziale Auszeichnung überhaupt, jenseits aller sozialen Differenzen gebe, ist schon semantisch ein Paradox. Menschenrechte markieren aber jene (doppelte) Schwelle in ihrem Begriff, insofern sie Bestimmtheit und rechtliche, also per definitionem sanktionsbewehrte und mit Gewalt einzufordernde faktizitäre Geltung, nämlich Anerkennung, die als solche immer nur partikular und inhaltlich bestimmt sein kann, beanspruchen für den Menschen als solchen, für den Menschen als Menschen – also unabhängig von aller partikularen Bestimmtheit und faktisch gewährten Anerkennung bzw. gegebenen rechtlichen Durchsetzungsmöglichkeit. Die philosophische Debatte um Menschenwürde und Menschenrechte muß, so meine ich, mit der Einsicht in den strukturell paradoxalen Charakter und Status, der diesen Begriffen als strukturellen Schwellenbegriffen per se inhäriert, beginnen.

Diese Einsicht hat für den Diskurs über Menschenwürde und Menschenrechte ihrerseits eine metadiskursive, oder, wenn man so will: eine transzentale Funktion; sie bildet die Möglichkeitsbedingung einer sinnvollen Verständigung über ihren Gegenstand. Erkennungszeichen ihrer diskursiven Wahrung ist, in welchem Maß es gelingt, den Zusammenhang von Menschenwürde, Menschenrechten und Bürgerrechten als einen *intrinsischen* Zusammenhang darzulegen.⁹ Das bedeutet: ein entsprechender Menschenwürdediskurs muß sich als normativ-geltungstheoretischer, also als philosophischer und u.U. auch theologischer, und zugleich als rechtstheoretischer – *et vice versa*, begreifen und explizieren. Menschenwürde ist dann also nicht einseitig und unmittelbar als Ausdruck eines inhaltlich

⁷ Vgl. dazu z.B. G. Paul, Komponenten einer Philosophie der Menschenrechte, in: Göller (Hrsg.), Philosophie der Menschenrechte, 1999, S. 18 (20–22).

⁸ Staatsrechtstheoretisch spiegelt sich dies in den Debatten um die Frage, „ob die Menschenwürde selbst ein Grundrecht oder nicht eher ein Grundprinzip ist“, H. Dreier, Bedeutung und systematische Stellung der Menschenwürde im deutschen Grundgesetz, in: Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, S. 33 (34).

⁹ Vgl. dazu z.B. T. Rendtorff, Menschenrechte als Bürgerrechte, in: Böckenförde/Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, 1987, S. 93ff.

bestimmten anthropologischen Konzepts mit den entsprechenden kontingenten weltanschaulichen Hintergrundsbezügen zu verstehen, namentlich als Ausdruck der normativen Orientierung an der Idee des vernünftigen, selbstmächtigen Individuums und seiner absoluten Schutzwürdigkeit und -bedürftigkeit. Menschenwürde ist vielmehr als ein Konzept zu durchdenken, das seinerseits eine präzise Bestimmung des Verhältnisses von Recht/Rechtstheorie, Ethos/Ethik und (weltanschaulich bestimmtem) Menschenbild/Anthropologie als eines sich wechselseitig konstituierenden Dreieckverhältnisses impliziert und fordert. Die diskurstheoretische Pointe dieser metatheoretischen Überlegungen besteht in der These, daß der Menschenwürde- bzw. Menschenrechediskurs so geführt werden muß, daß er die relative Selbständigkeit dieser drei Funktionsbereiche bzw. Diskurse, aber auch ihre strukturelle Verwiesenheit aufeinander als ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis an den Tag bringt.

Vereinfacht, thetisch und positiv gewendet: „Menschenwürde“ ist als Chiffre für die wechselseitige Verwiesenheit und begründungstheoretische Simultaneität (erstens) von *Rechtssubjektivität* als der Grundlage des rationalen Rechtsverständnisses des säkularen, demokratischen Rechtsstaates, (zweitens) von *Personalität* als ethischer Grundkategorie und (drittens) von Individualität als normativem Grundbegriff einer beiden entsprechenden Anthropologie (mithin Ontologie), die auf die Einsicht in die unaustauschbare Einmaligkeit des je einzelnen Menschen abhebt, zu verstehen.¹⁰

Im folgenden soll versucht werden, diesen konzeptuellen Zusammenhang von Rechtssubjektivität, ethischer Personalität und anthropolo-

¹⁰ Vgl. zur Kaskade der drei Grundbegriffe z.B. auch K. Seelmann, Rechtsphilosophie, 2004, S. 214ff. – Wenn die mit diesen hier zunächst eher postulatorisch eingeführten methodologischen Vorüberlegungen eingeschlagene Richtung plausibel ist, dann ist zugleich evident, daß alle einseitigen Beziehungsmodelle von Menschenwürde/-rechten und Recht nicht zielführend sein dürften. Dies betrifft alle Versionen klassischer Naturrechtslehren, Ethiken der Personalität und axio-ontologischen Anthropologien der Individualität, wenn und insofern sie das Moment struktureller Differenz von (von ihnen beanspruchter) Normativität und Faktizität des Rechts überspringend die Menschenrechte als Vehikel einer einseitig (und darin abstrakt) normativen Begründung des Rechts benutzen. Umgekehrt scheiden alle begründungsindifferenten bzw. pragmatischen Konzeptionen von Menschenrechtstheorien als nicht minder abstrakte Versuche aus, die, sei es aus politischen, rechtstheoretischen, kulturphilosophischen oder sonstigen (u.U. auch theologischen) Erwägungen heraus auf den bloß historisch-faktizitären Charakter der Menschenrechte abstellen. Sie greifen zu kurz oder verstricken sich in den oben notierten hermeneutischen Zirkel. Zumindest zunächst noch im Spiel bleiben jedoch Konzeptionen, welche die im vorigen eher stillschweigend vorgenommene Differenzierung auf der normativen Seite negieren und einen anthropologisch-ontologischen bzw. theologischen Reflexionsdiskurs für verzichtbar oder gar für kontraproduktiv halten. Dies dürfte für die Mehrzahl gegenwärtiger philosophischer Menschenrechtstheorien zutreffen, also namentlich für die (Mehrzahl der) utilitaristischen, kontraktualistischen, transzendentaltheoretischen und -pragmatischen sowie diskurstheoretischen Ansätze.

gisch/ontologischer – und darin religiös grundierter – Individualität als einen argumentationslogisch *prozessualen* zu verstehen. Damit soll eine Weise von Kohärenz gemeint sein, die den Einzelmomenten und -diskursen ihre relative Selbständigkeit läßt, die aber zugleich doch auch die ihnen inhärenten Momente aufweist, an denen sie jeweils über sich hinaus auf eine in bestimmter Weise gerichtete (darum prozessuale) Weiterbestimmung drängen.

An diesen Gedankengang wird sodann noch ein zweiter angeschlossen, der spezifisch theologischer Natur ist. In ihr wird die vorab entwickelte „Prozessualität der Menschenwürde“ zweitinterpretiert, indem ihm die strukturanalog entfaltete Figur des christlich-trinitarischen Gottesgedankens an die Seite gestellt wird. Sinn dieser ‚Parallelaktion‘ ist es, an die Stelle der üblichen onto-anthropologischen Rückführung des Menschenwürdebegriffs auf den theologischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit ein komplexeres Modell treten zu lassen, welches den oben beschriebenen diskurstheoretischen Differenzen Rechnung trägt. Nebenbei springt bei diesem, notwendigerweise skizzenhaft und darum durchaus etwas spielerischen Versuch, auch für die Trinitätslehre etwas ab, nämlich eine kategorial- bzw. diskurstheoretisch-funktionale Interpretation ihrer Gehalte.¹¹

II. Rechtssubjektivität – oder: Von der Juridizität der Menschenrechte

Als Essenz, summarisches Ziel und damit als Begründungsstruktur der Menschenrechte ist verschiedentlich die Idee eines „Rechts auf Rechte“ genannt worden. Die Gedankenfigur geht auf Hannah Arendt zurück.¹² Die Tatsache, daß sie in der rechtsphilosophischen Literatur der letzten Zeit aber auch unabhängig von ihr ‚entdeckt‘ und formuliert werden konnte,¹³ ist Hinweis darauf, daß sich die Formel in der Tat anbietet, um eine Deutung der Menschenrechte in den Blick zu nehmen, die deren eigentümlichen Schwellenstatus, und zwar vom Rechtssystem ausgehend, zum systematischen Ausgangspunkt macht.

¹¹ Das akrobatische Kunststück wird nicht ganz so ohne Netz geturnt, wie es scheinen mag. Wenn die beiden Figuren nicht aneinander vorbeifliegen, sondern sich in den Armen landen, könnte das daran liegen, daß dabei (zumindest für den Einsatzpunkt der Überlegungen) auf zwei ‚Stuntmen‘ zurückgegriffen wird, deren geistige Trapeze doch zumindest nicht weltenweit von einander entfernt aufgespannt sind: Hannah Arendt und Karl Barth.

¹² Vgl. *H. Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951/55), 8. Aufl. 2001, S. 614.

¹³ Vgl. z. B. *C. Enders*, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, 1997.

Hannah Arendt führt die völkerrechtliche Institutionalisierung der Menschenrechte als Reaktion auf die in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gemachten bitteren kollektiven Erfahrungen auf ein strukturelles Dilemma des Prinzips der Nationalstaatlichkeit zurück. Dieses Dilemma sieht sie darin, daß die „Verwirklichung des nationalstaatlichen Prinzips“,¹⁴ nämlich seine konsequente und rigorose Durchführung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa mit innerer Notwendigkeit ein sich ständig vergrößerndes „Volk der Staatenlosen“¹⁵ hervorbringen mußte und auch tatsächlich gebracht habe, das zwischen den europäischen Nationalstaaten unter Inkaufnahme eklatanter Gesetzesverstöße in Räumen der Rechtlosigkeit hinundhergeschoben wurde. Indem die Menschenrechte den staatenlosen Menschen – und den Menschen unabhängig von ihrer Staatszugehörigkeit – ein Mindestmaß an Rechten, nämlich an Grund-Rechten, zuschreiben, suchen sie dieses Dilemma zu beheben – reproduzieren es damit aber zugleich auch wieder. Denn sie bedienen sich der Fiktion, daß es Rechte gebe, die „anscheinend ... keiner Autorität (bedurften), um sie zu etablieren. Der Mensch als solcher war ihre Quelle wie ihr eigentliches Ziel“.¹⁶ „Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß diese Rechte mit einem ‚Menschen überhaupt‘ rechneten, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft leben, ja, daß dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da wir ja ‚Menschen‘ nur in der Form von Männern und Frauen kennen“.¹⁷ Die Grundüberlegung in dieser Argumentation ist eine semantische: sie zielt auf die in den Begriff der Menschenrechte eingelagerte konstitutive Spannung zwischen dem universalen Geltungsanspruch („Mensch“) und der notorisch faktizitätspartikularen Geltung des Rechts. Es ist mithin genau der Schwellencharakter des Begriffs „Menschenrecht“ zwischen Ethizität und Juridizität, zwischen Geltung und Faktizität, den Hannah Arendt hier in den Blick nimmt und ihrer berühmten Formel vom „Recht, Rechte zu haben“¹⁸ zugrunde legt. „Daß es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben, ... wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben und zufolge der neuen globalen Organisation der Welt nicht imstande sind, es wiederzugewinnen“.¹⁹

Die Stärke dieser Argumentation scheint mir darin zu liegen, daß sie die faktische Geschichte der völkerrechtlichen Etablierung der Menschenrech-

¹⁴ Arendt (o. Fußn. 12), S. 570.

¹⁵ Arendt (o. Fußn. 12), S. 564ff.

¹⁶ Arendt (o. Fußn. 12), S. 603.

¹⁷ Arendt (o. Fußn. 12), S. 604.

¹⁸ Arendt (o. Fußn. 12), S. 614.

¹⁹ Arendt (o. Fußn. 12), S. 614.

te als Reaktion auf die politischen Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts in einen inneren, gedanklichen Zusammenhang mit der Verfaßtheit des Menschenrechtgedankens bringt. Allerdings haftet H. Arendts Formel vom „Recht, Rechte zu haben“ schon semantisch noch ein Rest jener Aporetik an, die sie zu überwinden versucht. Denn das Recht auf Rechte kann nur dann selbst als rechtsförmig, also tatsächlich als ein Rechtsanspruch, gedacht werden, wenn es dem Recht (das es immer nur im Plural von Rechten gibt), nicht äußerlich ist. Nur ein Rechtssystem, so ist in Verlängerung der Überlegungen von Hannah Arendt zu sagen, welches sich als Entfaltung eines solchen Grundrechts auf Rechte versteht, ist als ein solches anzusprechen. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Rechtsbegriff selbst als Schwellenbegriff zwischen (staatlicher Zwangs-) Faktizität und (ethisch-normativer) Geltung anzusetzen ist. Den Menschenrechten als dem (elementaren) Kodex des Rechts auf (elementare) Rechte muß also ihrerseits eine rechtskonstitutive Bedeutung zuerkannt werden. Dies scheint mir im übrigen auch die präzise Struktur jener von Hannah Arendt so meisterlich ans Licht gehobenen kollektiven Erfahrung zu sein, die auch als ‚Erfahrung mit der Erfahrung‘, nämlich mit der Erfahrung nicht strikt rechtsförmig gefaßter und durchgesetzter Menschen-‚Rechte‘, gedeutet werden kann.

Wo Menschenrechte als Essenz des Rechts und dieses als die „Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung“²⁰ aufgefaßt wird, kommt ein Rechtsverständnis zum Zug, das für sich zwar sicherlich große Plausibilität, aber durchaus nicht einfach gleichsam anthropologische Allgemeinheit und Evidenz beanspruchen kann. Denn sobald nach dem Inhalt dessen, was hier gelten soll, gefragt wird, zeigt sich, daß es unverkennbar eine bestimmte, nämlich die kantische Tradition ist, in der dabei gedacht wird, also diejenige, in der Recht als reflexive Vermittlungsfigur und darin als notwendige Realisierungsform von pluralen, individuellen Freiheitsansprüchen verstanden wird. „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der

²⁰ J. Habermas, Faktizität und Geltung, 1998, S. 24. An diese Grundthese von Habermas schließt auch W. R. Köhler an in seinem Aufsatz „Das Recht auf Menschenrechte“ (in: Brunkhorst. u.a. [Hrsg.], Recht auf Menschenrechte, 1999, S. 106). Köhler hält aber die ethisch-philosophische Geltungsebene und die Ebene des Rechts im Unterschied zu Habermas dann aber gerade wieder auseinander; seine Verwendung des Rechtsbegriffs im Titel seines Aufsatzes ist demnach gerade ethisch-geltungstheoretisch gemeint. Damit dürfte zusammenhängen, daß er – trotz der sprachlichen Nähe – Hannah Arendt nur am Rande erwähnt (Köhler, S. 112 Anm. 16). Das gilt, wie angedeutet, ähnlich auch für C. Enders (o. Fußn. 13), obwohl auch in seiner Menschenrechtsauslegung die Formel „Recht auf Rechte“ den Grundgedanken bildet; vgl. dazu jetzt C. Enders, Die Menschenwürde als Recht auf Rechte, in: Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, S. 49 (59 Anm. 54).

Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.²¹ Das Recht wird hier als eine Vermittlung von Freiheitsansprüchen verstanden, die sich ihrerseits als Vermittlungsbegriff präsentiert: als Vermittlung, mithin als Schwelle, von objektiven („Gesetz“) und subjektiv-perspektivischen Freiheitsintentionen, wie auch, und damit zusammenhängend, als Vermittlung bzw. auf der Grenze von intrinsischer und extrinsischer Vollzugsbestimmtheit von Freiheit.

Semantisch läßt sich dieses Rechtsverständnis, das in den Menschenrechten zusammengezogen ist und in ihnen zugleich seine Möglichkeitsbedingung hat, am besten als der Vollzug von (rechtlicher) Anerkennung beschreiben. Im Begriff Anerkennung ist das Moment intelligibler Vermittlung individueller Freiheit ebenso präsent wie das Moment voluntativ-faktizitärer Vollzugsaktualität. „Anerkennung“ ist zugleich intellegibel-normative Struktur und performativer Akt. Es ist diejenige materiale Entsprechung zum Formalbegriff der Geltung, der die logische Thematik der Geltung zur systemischen Thematik des Rechts fortzubestimmen erlaubt. Der kategorische Imperativ der Anerkennung als Rechtssubjekt beinhaltet die nichtfunktionalisierbare Würdestellung des Rechtssubjekts im Recht und für das Recht.

Daß sich Menschenrechte solchermaßen als elementare Vollzugsregeln von Anerkennung beschreiben lassen, ist keine neue These. Sie findet sich bekanntlich in verschiedenen philosophischen Varianten: transzendental-philosophischen, wie etwa bei Otfried Höffe²² oder Heiner Bielefeldt,²³ transzendentalpragmatischen u.a. Letztere, die transzendentalpragmatische, etwa in der Weise, wie sie Jürgen Habermas,²⁴ Karl-Otto Apel²⁵ oder Axel Honneth²⁶ ausgeprägt haben, dürfte die intellegibel-performative Doppelnatur des Anerkennungsbegriffs besonders gut abbilden.

In so gefaßter Weise läßt sich Hannah Arendts Formel von den Menschenrechten als dem „Recht Rechte zu haben“ als präzise Bestimmung der Struktur von Rechtssubjektivität auffassen. Genau darauf zielt der Vollzug (intentional) reziproker Anerkennung. Zugleich ist damit der rechtlich-funktionale Gehalt des Begriffs der Menschenwürde umrissen.²⁷ Gewiß

²¹ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Werkausgabe VIII, hrsg. v. Weischedel), 1982, S. 337.

²² Vgl. z.B. O. Höffe, *Transzendente Interessen*, in: Kerber (Hrsg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, 1991, S. 15ff.

²³ H. Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte*, 1998.

²⁴ J. Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 1999, S. 53ff.

²⁵ K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*. Bd. 2. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, 1973, S. 358ff.

²⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, 1998, S. 184ff.

²⁷ Vgl. Seelmann, (o. Fußn. 10), S. 214 (mit Verweis auf Dürig).

sind die beiden Begriffe nicht deckungsgleich. „Menschenwürde“ enthält, wie oben behauptet, eine Konnotation ethischer Personalität und eine Konnotation anthropologisch-ontologischer Individualität, die im Begriff der Rechtssubjektivität implizit mitgesetzt sind. Und doch gibt der Begriff der Rechtssubjektivität zutreffend die Form und die Weise an, in der „Menschenwürde“ in das Rechtssystem importiert und transformiert wird.

Ist „Menschenwürde“ gleichwohl als Rechtsbegriff sinnvoll? Die Frage ist zu bejahen, weil und insofern mit dem Menschenwürdebegriff innerhalb des Rechtssystems ein Bewußtsein von dessen Selbstbegrenzung gegenüber denjenigen gesellschaftlichen Subsystemen bzw. Institutionen oder gesellschaftliche Sphären – und seiner partiellen Dependenz von ihnen – transportiert und signalisiert wird, in denen ethische Personalität und anthropologisch-ontologische Individualität von Menschen thematisierbar und symbolisierbar sind. Systeme, Institutionen oder Gesellschaftssphären, in denen dies geschieht, sind lebensweltnahe Institutionen wie die Familie, aber auch die Künste und vor allem die Religion. „Menschenwürde“ als Rechtsbegriff ist mithin der Schwellenbegriff des Systems par excellence, mit welchem dieses auf seinen eigenen systematischen Schwellencharakter aufmerksam macht: Recht, das nicht auf Menschenrechte und damit auf Gerechtigkeit (Ethizität) und Humanität (individuelles Menschsein) gegründet und bezogen ist, verdient seinen Namen nicht.

III. Personalität – oder: Von der Ethizität der Menschenrechte

Nicht umsonst heißen die Menschenrechte Menschenrechte und nicht ‚Rechtssubjekt-Rechte‘. Denn sie verweisen über ihre juristische Funktionalität hinaus auf Trägerentitäten jenseits jenes Status von Rechtssubjektivität. Die absolute, nichtfunktionalisierbare Würdestellung, die den zu schützenden Kerngehalt der Menschenrechte ausmacht, verweist auf eine Absolutheit jenseits der Funktionsbezüge des Rechtssystems. Sie verweist auf denjenigen Entitäts- und Speziesbegriff, der in jedem einzelnen Exemplar seiner Gattung als Träger jener absoluten Würde bestimmt zu werden vermag: auf den Begriff des Menschen. Für den Begriff des Menschen, wie er den Menschenrechten zugrundeliegt, ist mithin die Koinzidenz des absoluten Allgemeinen (der [Menschen-]Würde) mit dem je Individuellen wesentlich. Für den Begriff des Menschen ist die Koinzidenz der virulenten ontologischen und axiologischen Prädikationen kennzeichnend. Als solcher ist der Mensch das Wesen, „das überhaupt der Rechte fähig ist“,²⁸

²⁸ I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (Werkausgabe IX, hrsg. v. Weischedel), 1983, S. 125 (146).

also grundsätzlich Rechtssubjekt. Allerdings bedarf es zu dieser Transformation eines Vermittlungsbegriffs, der erklärt, inwiefern die ontologische Zuschreibung des Menschseins (die als solche Fremdzuschreibung ist) in die juristische Zuschreibung des Status der Rechtssubjektivität, die nicht minder eine Fremdzuschreibung ist, überführt werden kann. Denn sowohl die ontologische als auch die juristische Fremdzuschreibung sind mit ihrem jeweiligen Universalitätsanspruch nur dann im Recht, wenn sie zeigen können, daß und inwiefern sie diese Bestimmungen ihrem Träger gerade nicht nur äußerlich zuschreiben, daß und inwiefern dieser sie vielmehr durch seinen aktuellen Selbstvollzug selbsttätig zu reproduzieren vermag. Es ist der Begriff der Personalität, der genau dies leisten soll. Wenn und insofern der Personbegriff diese Funktion der Differenzschließung ausübt, klingt in ihm durchaus seine alte, antike Ursprungsbedeutung nach: die der Maske, des Durch-Klingenden. Die Maske der Personalität wird den Menschen sozusagen vor das Gesicht gehalten, damit das Rechtssystem sie als seinesgleichen zu erkennen vermag.

Der neuzeitliche Personbegriff hat das Verhältnis von Sein und Schein bekanntlich gerade umgedreht. Personalität steht jetzt für das hinter und in den vielfältigen, individuellen Ausdrucksformen des Menschen stehende Allgemeine, das sie allererst in einem Wertsystem erfaßbar macht. Personalität ist ein Äquivalent für Selbstbestimmung, näherhin von sozialer, also ethisch-sittlicher Selbstbestimmung – als Grundvollzug dessen, was das Recht formalisiert. Auch solche Selbstbestimmung ist eine Zuschreibung; aber sie beschreibt zugleich den Möglichkeitsgrund dieser Zuschreibung. Im Begriff der Personalität wird dasjenige am Träger von Rechtssubjektivität und Menschsein beschrieben, was jene Zuschreibungen als Selbst-Zuschreibungen zu identifizieren erlaubt. Personen sind Wesen, die sich selbst als individuelle Menschen zu identifizieren und gemäß dieser Selbstidentifikation zu verhalten vermögen. Eben darum verdienen sie Anerkennung als Rechtssubjekte.

Als Vermögensbegriff ist der Personalitätsbegriff zugleich auch an ihm selbst als Kategorie der Vermittlung zu denken: Er vermittelt zwischen realen (realisierten) und potentiellen Fähigkeiten zu jener Selbstzuschreibung. Indem die Lockesche Tradition Personalität dominant von der theoretischen Vernunft her in den Blick nimmt, betont sie den Pol bzw. das Moment der (notwendigen) Realisierung bzw. Realisiertheit von Selbstzuschreibungsfähigkeiten als Indiz von Personalität. In der Kantischen Tradition, die dominant von der praktisch-ethischen Vernunft her denkt, gilt die umgekehrte Tendenz. So sehr das Wahrheitsmoment der Lockeschen Denklinie nicht zu bestreiten ist, die festhält, daß es sich bei allen Akten der praktischen Vernunft immer auch um Intelligenzleistungen handelt, so sehr scheint mir das Wahrheitsmoment der Kantischen Denklinie insofern

höherstufiger zu sein, als es in seinen Vollzug das Moment seiner Negation zu integrieren vermag: Ausweis der Ethizität personaler Vollzüge ist, daß sie sich auch (und gerade) dort als solche zu realisieren vermögen, wo sie dies gegen die gegebene Wirklichkeit tun. Darum und insofern kann Personalität auch Menschen zugeschrieben werden, die zum Vollzug reziproker Akte aus (im Prinzip) kontingenten Gründen nicht fähig sind. Gerade in dieser dialektischen Selbstbeziehung von Personalität liegt ihr genuin ethisches Moment; und es ist genau dieses, welches sie als Bezugspunkt für die beiden anderen Eckbegriffe der Rechtssubjektivität und der Menschenwürde konstitutiv macht. Denn es ist dieses Moment dialektischer Selbstbegrenzung, welches die Fremdzuschreibung von Rechtssubjektivität, die an dieser festhält, auch wenn ihr Träger sie konterkariert und, was ihn angeht, verwirkt, begründet. Und es ist ebenfalls dieses Moment, welches es erlaubt, vom individuellen Träger absoluter Würde zu sprechen, auch wenn und insofern solche Individualität seinem Lebensvollzug nicht anzusehen ist.

IV. Individualität – oder: Von der (theologischen) Ontologizität der Menschenrechte

Rechtssubjektivität und Personalität sind subjektivitätstheoretische Bestimmungen, die Reziprozitätsverhältnisse von Subjekten und Subjektivität als Reziprozitätsverhältnis bestimmen und dies darum unter der kategorialen Prävalenz des Allgemeinen tun. Indem sie dies tun, setzen sie die unverwechselbare Individualität des einzelnen Subjekts voraus, nehmen sie in Anspruch, thematisieren sie aber nicht eigens. Genau wie ‚Rechtssubjektivität‘ und ‚Personalität‘ ist auch ‚Individualität‘ selbstverständlich eine Zuschreibungsgröße; gleichwohl ist mit diesem Begriff der ontologische Status von Subjektivität bezeichnet, und zwar in einer exklusiven Weise. Nur Subjekte sind Individuen (in diesem statutheoretischen Sinn des Wortes); und nur Individuen sind Subjekte. Ontologische Individualität von Subjekten ist darum mehr und anders als numerische oder biologisch-genetische Individualität. Beide Bestimmungen sind für Subjektindividualität notwendig, aber nicht hinreichend.

Subjektindividualität hat erkenntnistheoretisch-phänomenologische, biographische und psychosoziale Aspekte. Wir stellen uns individuelle Subjekte als Wesen vor, die fähig sind, im Medium von Lebensgeschichte deutende Erfahrungen mit ihren Erfahrungen zu machen und in einer solchermaßen geschichtlich-biographischen Existenzweise ihrem Selbst- und Sozialverhalten je bestimmte Gestalt zu geben. Individuelle Subjekte haben buchstäblich ein Gesicht. Individualität ist die Form sozialer Interakti-

on von Menschen. Wenn vom Menschen als einem „Beziehungswesen“ gesprochen wird, dann muß genau dieses Konzept individuell-biographisch gestalteter sozialer Interaktivität gemeint sein. Die Möglichkeit der Gestaltung solcher individuellen Lebensverhältnisse muß vom Recht geschützt werden; Menschenrechte sind darum in entsprechende Bürgerrechte weiterzuentwickeln.

Mit diesem Konzept von Individualität ist die ontologische Dimension der Konkretionskaskade von Subjektivität erreicht, die sich im Ausgang von Rechtssubjektivität rekonstruieren läßt. Die Prozeßlogik dieser Kaskade ist diejenige der Reduktion von Abstraktheit. Subjektindividualität ist die Spitze ihrer Konkretion; sie beschreibt zugleich den teleologischen Gehalt von Rechtssubjektivität. Warum Entitäten als Subjekte zu bestimmen sind, die das Recht haben, Rechte zu haben, wird letztlich nur mit Blick auf die ontologische Bestimmtheit von Subjekten als Individuen im beschriebenen Sinn klar. Mit diesem Konzept von Individualität allererst ist eine Bestimmung erreicht, die den Gehalt von Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte kohärent und abschließend deckt.

Daß wir solchermaßen bestimmten individuellen Subjekten absolute Menschenwürde zuerkennen, impliziert allerdings eine normative Entscheidung, die ihrerseits eine metaphysische bzw. theologische Grundlage hat: Wir schreiben dem solchermaßen bestimmten, individuellen Menschsein einen unbedingten Wert zu, weil und insofern wir ihm und ihm allein das Prädikat kontingenter Einmaligkeit und darum von Letztgeltung zuerkennen. Im Begriff der subjekthaften Individualität liegt das Moment seiner Nichtfunktionalisierbarkeit. Die gemeinsame Menschenwelt ist der Kosmos individuell-perspektivischer Menschenwelten. Das Konzept, um das es hier geht, ist dasjenige einer Metaphysik oder Theologie der Individualität; die Rede ist vom „unendlichen Wert der Menschenseele“ (Adolf von Harnack).

Aus der hier aufgestellten Trias der Menschenwürde lassen sich strukturierende Bestimmungen für die Menschenrechte ableiten. Man kann dies etwa mit Hans-Richard Reuter tun, der folgendermaßen gliedert:

- „Recht auf Rechtssubjektivität und eine verlässliche politische Ordnung“²⁹
- „Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“³⁰
- „Recht auf eine eigenständige und sinnhafte Lebensform“.³¹

²⁹ H.-R. Reuter, Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus, in: ZEE 40 (1996), 135 (145).

³⁰ Reuter (o. Fußn. 29), S. 144.

³¹ Reuter (o. Fußn. 29), S. 145.

Berührungen ergeben sich auch zu Ansätzen, die, wie etwa bei Heiner Bielefeldt oder Wolfgang Huber, den Menschenrechten die klassische Trias der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ (bzw. Solidarität oder „Teilhabe“) zugrundelegen.³² Im Sinne der hier skizzierten Abstraktionslogik der Subjektivität sollte man dabei dann allerdings die Reihenfolge ändern und also Rechtssubjektivität mit Gleichheit, Personalität mit Freiheit und Individualität mit Solidarität korrelieren. Im einzelnen muß das hier aber nicht dargelegt werden.

V. Allgemeingültigkeitsanspruch und kulturelle Partikularität

Entscheidend für die Systematik des Vorschlags, der mit diesen Überlegungen zur Auslegung des Menschenwürdebegriffs als Integral der Menschenrechte gemacht wird, ist nicht die Plausibilität solcher prädikativen Entfaltungs- und Zuordnungsversuche der Einzelmomente der Triade, entscheidend ist die Plausibilität ihrer oben skizzierten diskurs- und systemtheoretischen Interpretierbarkeit. So sehr sich die skizzierte Triade als Entfaltung der Konkretionsstufen und -aspekte eines – dem Anspruch nach – in sich kohärenten Modellbegriffs von Subjektivität verstehen läßt (und im vorigen auch so entwickelt wurde), so sehr sollen mit den drei Momenten doch zugleich drei verschiedene Diskurszusammenhänge der ihnen entsprechenden Institutionen und gesellschaftlichen Subsysteme benannt sein, die jeweils auch ihre eigenen Plausibilitätsbedingungen haben.³³ Bestandteil, und zwar konstitutiver Bestandteil des Rechtssystems und der ihm unmittelbar zugehörigen theoretischen Diskurse scheint mir einzig der Begriff der Rechtssubjektivität zu sein. Mit dem Personalitätsbegriff ist streng genommen bereits ein Überschritt in einen philosophisch-ethischen Diskurs gemacht; er verweist auf die entscheidende ethische Implikation und Möglichkeitsbedingung des rechtstheoretischen Konzepts, das sowohl hinsichtlich seiner theoretischen Plausibilisierung wie auch hinsichtlich seiner praktischen Geltung aus dem juristischen Bereich bereits hinausführt.³⁴ Als normatives Konzept ist die Darlegung eines kohärenten Kon-

³² Vgl. dazu *Bielefeldt* (o. Fußn. 6), S. 87ff., bes. S. 93 („die Trias von Freiheit, Gleichheit und Solidarität als Strukturformel aller Menschenrechte und darüber hinaus des modernen Rechts überhaupt“). – Damit nehme ich zugleich in einer bestimmten Form die für Wolfgang Hubers Menschenrechtsverständnis grundlegende These auf, daß „Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zusammen die Grundfigur der Menschenrechte ausmachen“, *Huber* (o. Fußn. 6), S. 238, vgl. den ganzen Abschnitt S. 222–286.

³³ Darauf verweisen die Abschnittsüberschriften.

³⁴ In der Rechtsphilosophie als Grundlagentheorie des Rechts ist er selbstverständlich autochthon.

zepts von Personalität an ethische Diskurse wissenschaftlich-philosophischer Provenienz gebunden. Dies ist im Falle des letzten Begriffs Individualität selbstverständlich nicht minder der Fall. Wo der Begriff jedoch, wie im Vorstehenden geschehen, im Sinne eines zugleich soziokulturellen und ontologischen Konzepts entwickelt wird, kommen noch weitere diskursive Voraussetzungen ins Spiel. „Individualität“ im so verstandenen Sinne verweist auf die Räume und Diskurse kulturellen Symbolisierens, in denen Plausibilitäten immer nur perspektivisch, d.h. unter bewußtem Bezug auf den – seinem Selbstverständnis nach – individuellen Betrachtungsstandpunkt gewonnen werden können. Im Bereich des kulturellen Symbolisierens werden Letztdeutungen der sozialen Wirklichkeit thematisch, die sinnvollerweise den Namen Religion tragen. Wo diese – wie im Vorstehenden versucht – wissenschaftlich-reflektiert, aber zugleich mit dem Anspruch auf Geltung ins Gespräch gebracht werden, nennt man sie gewöhnlich Theologie. Individualität im obigen Sinne ist ein in diesem Sinne theologisches Konzept.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß „Menschenwürde“ als Rechtsbegriff als Chiffre für die konstitutive Selbstöffnung des Rechtssystems auf den diskursiven Raum der Wissenschaft (Ethik) und die symbolisch-diskursiven Räume wertgeleiteter Lebenswelt (Moral) sowie der Religion und auf sie bezogenen Theologie hin gedeutet werden sollte.³⁵ So verstanden läßt sich der Rechtsbegriff der Menschenwürde als Chiffre für eine bewußte Selbstbegrenzung des Rechts verstehen, die darauf zielt, eine funktionierende Zivilgesellschaft nicht nur – aber eben auch (!) – als Produkt und Gegenstand des Rechts, sondern zugleich als das von ihm stets Vorauszusetzende zu verstehen. Lebenswelt und Zivilgesellschaft sind die Orte, an denen sich die Konkretion und Variation von Menschenwürde in individuell gelebten Lebensentwürfen ereignet, die dann vom Recht in jeweils aktualisierten Bürgerrechten zu kanalisieren sind. Im Begriff der Menschenwürde erweitert sich die Rechtstheorie mithin zu einer Gesellschaftstheorie, resp. sie begrenzt sich ihr gegenüber. Handlungspraktisch entspricht dem die Selbstbegrenzung des Rechts gegenüber der – resp. die Erweiterung des Rechts auf – Politik.

Damit scheint mir die Richtung angezeigt, in welche Versuche, das Problem des Spannungsverhältnisses von intentionalem Allgemeinheitsanspruch und faktischer Kulturrelativität des Menschenwürdegedankens und seiner rechtlichen Implikationen zu lösen, gehen müßten. Die oben skizzierte Triade von Rechtssubjektivität, Personalität und Individualität läßt sich rechtsphilosophisch verstehen als Reflex gesellschaftssystemischer

³⁵ Vgl. dazu z.B. auch *P. Mastronardi*, Verrechtlichung der Menschenwürde, in: Seelmann (Hrsg.), Menschenwürde als Rechtsbegriff, 2004, S. 93ff.

Differenzen von Rechtssystem, (geltungsreflektierendem) Wissenschaftssystem und kultureller Lebenswelt (Religion, Moral etc.). Der Menschenwürdebegriff signalisiert, daß das Recht sich einer Normativität unterwirft, die in der Differenzierung dieser Sphären ihr Maß hat, dabei jedoch zugleich eine bestimmte normative Entscheidung trifft, nämlich diejenige, daß konstitutionslogisch die Ebene der Lebenswelt, verstanden als Ensemble individueller Selbststeuerungsprozesse, den Vorrang hat.

Die Menschenrechte bilden dieses Modell gesellschaftlicher Differenzierung, dessen Reflexionsformen in der europäischen Aufklärung zum Durchbruch gekommen sind, ab und normieren zugleich seine Entwicklungsprozesse, indem sie sie an ihren eigenen inneren Bildungsprinzipien orientieren. Daß und warum diese reflexive Normierung notwendig ist, hat die europäische Geschichte seit der Französischen Revolution immer wieder auf dramatische Weise demonstriert.

Der für die Moderne kennzeichnende Prozeß gesellschaftlicher Ausdifferenzierung hat, historisch betrachtet, viele Ursachen. Zu ihnen gehört nicht zum kleinsten Teil die Eigendynamik wirtschaftlich-technologischer Entwicklungen. Es ist kaum bestreitbar, daß in dieser Dynamik die kräftigste Universalisierungspotenz jenes Prozesses insgesamt liegt. Das wird ja auch in der Regel mit dem Begriff der Globalisierung verbunden. Wo sich heute die Frage nach der universalen Geltung von Menschenrechten stellt, stellt sie sich ganz überwiegend als Frage nach der rechtlich-sozialen Ausgestaltung von Gesellschaften, die sich den technologisch-wirtschaftlichen Dynamiken eines globalen Modernisierungsprozesses nicht verschließen wollen oder können.³⁶

Wo sich Staaten, wie etwa im Falle Nordkoreas (oder lange Zeit des gesamten früheren Ostblocks) dem zu entziehen und zu widersetzen versuchen, öffnet sich die fatale Schere steigender Rüstungs- und Polizeiausgaben auf der einen Seite und nachlassender Wirtschaftskraft, die aus der Abkoppelung vom Weltmarkt resultiert, andererseits, so daß die Bevölkerung der akuten Bedrohung durch dramatische Pauperisierungseffekte ausgesetzt wird. Wo dies nicht durch partielle Öffnungen (Tourismus, Rohstoffhandel) aufgefangen werden kann, elementarisiert sich die Humanitätsproblematik so weit, daß sie sozusagen unterhalb die Differenzschwelle gedrückt wird, die von Debatten um die Kulturrelativität von Menschenrechten markiert werden. Die Bekämpfung von Hunger, Seuchen und Obdachlosigkeit gehört zu den gewissermaßen anthropologischen (gegenüber höherstufig differenzierten Modellen indifferenten) Grundaufgaben des Politischen.

³⁶ Vgl. dazu z.B. *J. Schwerdtfeger*, Die Menschenrechte im Rahmen der Moderne und ihrer Krise, in: Reuter (Hrsg.), *Ethik der Menschenrechte*, 1999, S. 11ff.

Insofern scheinen mir Autoren wie Jürgen Habermas³⁷ oder Heiner Bielefeldt³⁸ im Recht zu sein, die argumentieren, daß es beim Streit um die Kultur(in)differenz, also die Universalität oder Relativität der Menschenrechte, heute de facto vor allem um die Frage der Durchsetzung von Gesellschaftsmodellen geht, welche die enthumanisierenden Folgen von einseitig wirtschaftlich-technologischen Modernisierungsprozessen kompensieren können.

Das läßt sich an einem Problemkreis illustrieren, dessen Entstehungshintergrund auf den ersten Blick nicht von dieser Art zu sein scheint, nämlich an den Debatten über das Recht auf körperliche Unversehrtheit im Zusammenhang von Körperstrafen, Folter oder etwa ritueller Gewalt gegen Frauen (Klitorisbeschneidung etc.). Vordergründig scheint es hier um Konflikte zwischen einem westlich-modernen, individualistischen und einem traditional-kommunitären Menschenbild resp. den zugehörigen Modellen von gesellschaftlicher Herrschaft zu gehen. Das ist sicherlich auch der Fall. Dennoch wird diese Sichtweise den in Rede stehenden Sachverhalten insofern nicht gerecht, als sie die Bedeutung der Rechts- und Gesellschaftstheorien und ihre jeweiligen Struktur- und Begründungsdifferenzen unterschätzt, die jenen Modellen zugeordnet sind. Eine Rechtstheorie, die den Menschenwürdebegriff ins Zentrum stellt, sollte, darauf wollen die hier angestellten Überlegungen hinaus, nicht als direkte Explikation eines inhaltlich bestimmten, ‚individualistischen‘ Menschenbildes verstanden werden, sondern als Auslegung der Prozessualität von Subjektivität und ihr zugeordneter gesellschaftlicher Systemik. Dem Rechtssystem kommt dabei insofern eine zentrale Bedeutung zu, als für das Recht die für Subjektivität insgesamt zentrale Zuordnungsproblematik von (kulturell-positiver) Faktizität und absoluten Geltungsansprüchen seinerseits systemkonstitutiv ist. Indem das Recht die Paradoxalität dieses Problems durch prägnante Prozessualisierung entparadoxalisiert, partikularisiert es dieses zugleich und unterscheidet sich damit von anderen Subsystemen wie Wissenschaft und Religion bzw. Kunst in denen diese Lösung so nicht möglich ist.

Vor diesem konstitutionslogischen Hintergrund ist der Bannkreis zu verstehen, den das moderne Recht um den Körper des Individuums schlägt. Will es sich in seiner funktionalen Besonderheit erhalten, dann darf es den Körpern keinen Schaden zufügen. Denn es ist der Mensch in seiner leiblichen Bestimmtheit und den damit verbundenen Ungleichheiten, auf den das Recht als auf seinen Grenzbegriff bezogen ist. Das Recht endet gewis-

³⁷ J. Habermas, Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte, in: Brunkhorst u.a. (Hrsg.), Recht auf Menschenrechte, 1999, S. 216ff.

³⁸ H. Bielefeldt, Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: Reuter (Hrsg.), Ethik der Menschenrechte, 1999, S. 43 (55ff.).

sermaßen am Menschen, und eben dies markiert in diesem Zusammenhang der Begriff der Menschenwürde.

Damit soll allerdings gerade nicht bestritten werden, daß jene prozessuale (Selbst-)Auslegung (individueller) Subjektivität und die ihr zuzuordnende gesellschaftssystemische Differenzierung, die in den hier angestellten Überlegungen an die Stelle des – ohne solche Vermittlung eingeführten – Rekurses auf ein bestimmtes ‚Menschenbild‘ tritt, ihrerseits bestimmte, nämlich einem spezifischen Kulturkreis zugehörige, normative Voraussetzungen, Implikationen und Folgen hat, nämlich zumindest die umrissenen. Gleichwohl kann die konkrete Ausgestaltung der Menschenrechte in dem beschriebenen Modell als ein historischer Prozeß verstanden werden, in dem sich die entsprechende Rechtsentwicklung in einem offenen, allerdings von den obigen Strukturbestimmungen abhängigen und an ihm sich orientierenden Austauschprozeß mit der philosophischen Ethik und den Gemengelagen der kulturellen Lebenswelt bewegt.

Ein anderer wichtiger Aspekt scheint mir der zu sein, daß mit jener prozessualen und diskurstheoretisch differenzierten Auslegung der Menschenwürde die in interkulturellen Dialogen häufig geäußerte Forderung hinfällig wird bzw. stark zu modifizieren ist, die Menschenrechte seien durch entsprechende „Menschenpflichten“ zu ergänzen. Eine solche Forderung verkennt den formalen, metarechtlichen Status der Menschenrechte und die sich daraus ergebende, ihnen also bereits inhärente Verpflichtungskraft. Deren erster Adressat ist der Gesetzgeber, dann aber auch, wie angedeutet, die Zivilgesellschaft. In bezug auf letztere lassen sich Gestaltungsregeln benennen, zu deren an Individuen adressierbaren Imperativen ‚Pflichtenkataloge‘ gehören mögen, wie sie etwa von Helmut Schmidt und anderen ehemaligen Staats- und Regierungschefs 1997 im Entwurf einer „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten“ ausgearbeitet worden sind.³⁹ Wo solche Kataloge jedoch als „Menschenpflichten“ den „Menschenrechten“ unmittelbar gegenüber bzw. an die Seite gestellt werden, muß der problematische Eindruck einer Symmetrie und eines Junktims entstehen, der geeignet sein könnte, die Gewährung des Rechts auf Menschenrechte an die Erfüllung paralleler Menschenpflichten rückzubinden. Genau das ist aber nicht gemeint. Besser beschreibt man die Menschenrechte in diesem Zusammenhang als „Ausdruck allgemeingültiger moralischer Minimalforderungen...“, die ein „Ethos der Toleranz...“ begründen, das gerade „...kein Ethos der Indifferenz [ist], sondern *Ausdruck autono-*

³⁹ Vgl. H. Schmidt u.a. (Hrsg.), Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, 1997; vgl. dazu auch das aus Anlaß des 80. Geburtstags von Helmut Schmidt durchgeführte Symposium „Ein Recht geht um die Welt“ in: Die Zeit 1. 12. 1998, Zeitextra, S. 15–18. Vgl. dazu auch J. Galtung, Menschenrechte – anders gesehen, 1994, S. 20ff.; Hilpert (o. Fußn. 5), S. 48ff.

*miesichernder moralischer Interventionsverbote und legitimer normativer Differenz“.*⁴⁰

VI. Menschenwürde und Christentum

Religionen, genauer: religiöse Vorstellungs- und Theoriekonzepte, sind mit dem modernen Gedanken der Menschenwürde in dem Maße kompatibel, in welchem sie dieses Konzept in seiner inneren prozessualen Struktur und der ihr entsprechenden Ausfaltung in Gestalt von Menschen- und Bürgerrechten mitzuvollziehen und aus ihren eigenen theologischen Gehalten heraus zu begründen vermögen. Ein Islam, der eine in ihren inhaltlichen Bestimmungen im wesentlichen als unveränderlich gegeben gedachte Scharia für sich als identitätskonstitutiv ansieht, dürfte diesbezüglich auf nahezu unüberwindliche, systembedingte Schwierigkeiten stoßen.⁴¹ Demgegenüber hat man sich in den letzten Jahrzehnten angewöhnt, das Christentum als geradezu naturaliter menschenrechtskompatible Religion zu verstehen. Das mag in ideengeschichtlicher Perspektive einige gute Gründe für sich haben.⁴² Gleichwohl dürfte das biblisch-theologische Konzept der Gottebenbildlichkeit, auf das hier in der Regel verwiesen wird, diese Affinitätsthese nur tragen können, wenn gezeigt werden könnte, daß es aus sich selbst heraus die Menschenrechte mit ihrer rechtlichen Intentionalität und ihren bestimmten rechtlichen Gehalten frei setzt. Dies ist jedoch ein problematisches Unterfangen.⁴³

In der Bibel steht der Gottebenbildlichkeitsgedanke in mythologisch-narrativen (Gen 1) und in hymnischen Kontexten (Ps 8; Kol 1,15), aber nicht in rechtlichen. Die Vorstellung einer teleologischen Begründung des Rechts auf ein Konzept personal-individueller Subjektivität und daraus abzuleitender Rechtsvorstellungen ist biblischem Denken ebenso fremd wie die Einsicht in die strukturelle Notwendigkeit, die Geltungsproblematik des Rechts zu seinem eigenen Konstitutionsprinzip zu erklären. Soziale Schutzrechte leiten sich nicht aus jener Vorstellung und aus dieser Einsicht

⁴⁰ J. Nida-Rümelin, Über die Vereinbarkeit von Universalismus und Pluralismus in der Ethik, in: Lütterfelds/Mohrs, (Hrsg.), Eine Welt – eine Moral?, 1997, S. 104 (115f.).

⁴¹ Zu „Möglichkeiten pragmatischer Reformen der Scharia“ vgl. z.B. Bielefeldt (o. Fußn. 6), S. 137ff.

⁴² Vgl. z.B.: „Geistesgeschichtlich wurzelt die moderne Konzeption von Menschenwürde im Kontext christlicher Theologie. Von zentraler Bedeutung ist das theologische Motiv der Gottebenbildlichkeit der Kreatur Mensch nach Gen 1,27“, U. Weiss, Menschenwürde/Menschenrechte, in: Lütterfelds/Mohrs (Hrsg.), Eine Welt – Eine Moral?, 1997, S. 217 (223).

⁴³ Vgl. zum Thema prägnant: U. Barth, Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts, in: ders., Religion in der Moderne, 2003, S. 345ff.

ab, sondern etwa aus einem Vorstellungszusammenhang, der die Befriedigung evidenter, elementarer und darum vor allem leiblicher Bedürfnisse nach körperlicher Unversehrtheit, Nahrung, Kleidung, Behausung etc.⁴⁴ als Ausdruck einer ursprünglichen göttlichen Schöpfungsordnung versteht.

Zwar lassen sich in beiden Teilen der Bibel mindestens Ansätze von Konzepten personaler Subjektivität erkennen (wie die Rede vom „Herzen“ als dem Personenzentrum, der Notwendigkeit individueller Umkehr und individuellen Glaubens etc.); aber sie bilden, wenn ich recht sehe, nirgends das Begründungsfundament sozialetisch-rechtlicher Ordnungskonzeptionen. Eine Brücke bildet hier allenfalls der neutestamentliche Kirchen- bzw. Gemeindebegriff in seiner paulinischen oder johanneischen Konzeption. Wo, wie insbesondere bei Paulus, die christliche Gemeinde als die Gemeinde von Gleichen vorgestellt wird, die – unbeschadet aller sonstigen sozialen und kulturellen Verschiedenheiten und Bestimmtheiten – in Christus eins sind (vgl. Gal 3,28), da ist in der Tat ein Konzept sozialer Vergemeinschaftung angelegt, das die Gott- bzw. Christusunmittelbarkeit des Einzelnen zum Ausgangspunkt und gewissermaßen zum Prinzip von Sozialisation macht. Allerdings markiert dieses Sozialisationsprinzip genau die Differenz zwischen religiös-kirchlicher und politisch-rechtlicher Vergemeinschaftung. Das antike Dignitaskonzept mit seinen sozialen Differenzierungs- und Hierarchisierungseffekten wird durch das egalitär-individualistische Vergemeinschaftungsprinzip der (paulinischen) Kirche zwar strukturell, aber gerade nicht reell negiert. Es wird als rechtlich-soziale Wirklichkeit vielmehr vorausgesetzt und dadurch in gewisser Weise sogar stabilisiert.

Die Synthese von biblischem Imago-Dei-Konzept und neuzeitlichem Begriff der Menschenwürde als Begründungsfigur für die Menschenrechte ist ein Produkt der Theologiegeschichte des Christentums. Sie kann sich auf den paulinischen Kirchenbegriff stützen, zieht aus ihm aber Konsequenzen die jenseits des Horizonts seines Autors liegen. Mag die patristische Logos-theologie dafür auch eine gewisse Vorläuferrolle gespielt ha-

⁴⁴ Nicht zu bestreiten ist jedoch die hohe theologische Bedeutung des Rechts und seiner ethischen Grundlagen schon in der alttestamentlichen Schriftprophetie. Man kann davon zumindest indirekte wirkungsgeschichtliche Linien zu den Vordenkern der neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen ausziehen, die dann insbesondere über calvinistisch-kongregationalistische Theologien aus dem England des 17. und 18. Jh. vermittelt sind (etwa zu John Locke), aber der gedankliche Begründungszusammenhang ist jeweils sehr verschieden. Von einer „Begründung der Menschenrechte im Buch Amos“ oder ähnlichen biblischen Schriften sollte man also lieber nicht reden. Vgl. *M. Brumlik*, Zur Begründung der Menschenrechte im Buch Amos, in: Brunkhorst u.a. (Hrsg.), *Recht auf Menschenrechte*, 1999, S. 11ff.

ben,⁴⁵ im Grunde ist die Begründung politisch-sozialer Vergemeinschaftung auf den Gedanken der Gottunmittelbarkeit des Individuums erst ein neuzeitliches Phänomen. Die frühesten Träger dürften Vertreter des linken Flügels der Reformation gewesen sein; bei den Reformatoren selbst ist die Unterscheidung der beiden Reiche nach konträren Vergemeinschaftungsprinzipien noch zu dominant, um den Gedanken wirklich durchschlagen zu lassen.⁴⁶

Die an der Semantik orientierte Suche nach strukturellen christlichen Äquivalenzen zum neuzeitlichen Begriff der Menschenwürde und seiner funktionalen Ausrichtung ist also nur bedingt erfolgreich. Anders könnte es aussehen, wenn man das semantische Gelände verläßt und nach sonstigen strukturellen Äquivalenzen Ausschau hält. Dann läßt sich nämlich argumentieren für eine strukturelle Analogie der Prozesstriade der Menschenwürde im oben skizzierten Sinn und dem trinitarischen Gottesgedanken.

Den Momenten von Rechtssubjektivität (bzw. Gleichheit), Personalität/Selbstbestimmung (bzw. Freiheit) und Individualität („Solidarität“) sind theologisch die Momente Gottes als des Vaters bzw. Schöpfers, des Sohnes bzw. Versöhners und des Geistes bzw. Erlösers zuordenbar. Die Analogie ist keine äußerliche, kein bloßes Spiel mit Begriffen; denn sie hat einen inneren Grund, der darin liegt, daß es in beiden Fällen strukturell um dasselbe geht: um den logisch-prozessualen Aufbau von Subjektivität.⁴⁷

Daß der Aufbau der Struktur der Trinität prozessual gedacht werden muß, ist, genau genommen, die Grundeinsicht eines maßgeblichen Strangs der Trinitätstheologie im 20. Jahrhundert von Barth bis Pannenberg, Jüngel und Moltmann, in der sie allerdings Vorgaben folgt, die aus dem deutschen Idealismus und namentlich von Hegel stammen. Die Prozessualität des Selbstaufbaus der göttlichen Trinität wird erkennbar an der Korrelierung von immanenter und ökonomischer Trinität, die für alle genannten Trinitätstheologien kennzeichnend ist. Diese hat einen klaren, und am besten

⁴⁵ So dezidiert *W. Pannenberg*, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde* in: Kerber (Hrsg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, 1991, S. 61ff.

⁴⁶ Nach meinem Urteil ist die Darstellung, die Ernst Troeltsch in seinen Soziallehren von diesen Großzusammenhängen gegeben hat, immer noch grundsätzlich im Recht.

⁴⁷ Diese innere Differenzierung beider Konzepte ist zumindest in systematischer Hinsicht gegen die – allerdings historisch gemeinte – These Galtungs geltend zu machen, der autokratische Absolutheit als das gemeinsame Strukturkennzeichen des christlichen Gottes und des neuzeitlichen Staates ansieht. Solcher „Isomorphismus“, aus dem Galtung dann eine Kritik am Eurozentrismus der Menschenrechte ableitet, dürfte, historisch betrachtet, allerdings insofern im Recht sein, als die frühneuzeitliche Theologie, etwa die Altprotestantische Orthodoxie, auf dem Boden einer Metaphysik operierte, die für ein Konzept sich selbstdifferenzierender Subjektivität kaum anschlussfähig ist. Vgl. *J. Galtung*, (o. Fußn. 39), S. 15 u.ö.

bei Karl Barth erkennbaren Grund: nämlich die Korrelation von Ontologie und Erkenntnistheorie. Die Selbstentfaltung Gottes als des absoluten Subjekts ist als Möglichkeitsgrund endlicher Selbsterfahrung, mithin des Aufbaus von endlicher Subjektivität zu denken. Darum bleibt sie an den faktizitären Vollzug der Selbsterfassung endlicher Subjektivität gebunden und legt diesen aus. Endliche Freiheit vermag sich, das ist die Aussagespitze der Trinitätstheologie im 20. Jahrhundert, in ihrem faktizitären und zugleich näherhin stets kontrafaktizitären Vollzug von Selbstbestimmung als im absoluten Selbstvollzug Gottes begründet und durch diesen ermöglicht zu erfahren und zu deuten. Aktualität und Geltung des Gottesgedankens hängen an der Aktualität wahrhafter Selbsterfassung von endlicher Subjektivität. Das heißt nichts anderes als: sie sind durch die Intelligibilität des Gedankens als solchen nicht zu erzwingen, auch und gerade wenn – was der Fall ist – der Gedanke durch diese Aufstufung eben dies intendiert.

In dieser Unhintergebarkeit des Faktizitätsmoments des Freiheitsvollzugs spiegelt sich zugleich auch eine gemeinsame Ausgangserfahrung bzw. -überlegung von Denkern wie Karl Barth und Hannah Arendt. Mit ihr gehen sie über die Vorgaben des 19. Jahrhunderts hinaus. Ist die Theologie Karl Barths als eine „Theorie des prinzipiellen (singulären) Faktums“⁴⁸ zu beschreiben, so könnte Analoges mutatis mutandis von Hannah Arendts Rechtsbegriff gelten: Auch dieser stützt sich in seinem Allgemeinheitsanspruch auf die Logik der Vollzugsaktualität von Anerkennung, deren Plausibilität durch die bloße Einsicht in die Logik ihres Begriffs nicht zu erzeugen, sondern nur zu beschreiben ist. Man kann es auch so sagen: In beiden Fällen bleibt letztlich offen, warum wir das, was wir sollen – nämlich rechtlich-moralisch bzw. religiös sein –, wirklich auch wollen sollen. Aus dem vitiosen Zirkel der Immanenz befreit nicht das reine, betrachtende Denken, sondern nur ein Handeln, das sich im Denken bzw. ein Denken, das sich als Handeln erfaßt. Es ist die reflexiv gewordene Moderne, die sich hier denkerisch abschattet.

Inhaltlich und bezüglich ihrer jeweiligen drei Momente läßt sich die Strukturanalogie von einem in dieser Tradition konzipierten trinitarischen Gottesgedanken und dem im obigen Sinne entwickelten Konzept der Menschenwürde folgendermaßen entfalten: Der abstrakten Form von Subjektivität, die gewissermaßen nichts als deren allgemeine Bestimmungen enthält, also der Rechtssubjektivität, entspricht in der (inner-)trinitarischen Subjektivität Gottes das Moment des „Vaters“. Personalität, wiewohl klassischerweise allen drei Momenten – „Personen“ – attribuiert, läßt sich doch zugleich als das spezifische Merkmal des „Sohnes“ verstehen. Sub-

⁴⁸ D. Korsch, Christologie und Autonomie, in: ders., *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, 1996, S. 146 (170).

jekte treten selbsttätig als Person in Erscheinung. Indem sie das tun, verhalten sie sich auf besondere Weise zum Status von Subjektivität im allgemeinen; genau das ist in einer abstraktiven Rede mit der biblisch-dogmatischen Vorstellung von der Fleischwerdung des Wortes, mit der Offenbarung Gottes in seinem Sohn, als dem prägnanten Andern seiner selbst, gemeint. In solcher personalen Besonderung ist zugleich als drittes das Moment individueller Differenzierung enthalten, das klassischerweise dem Heiligen Geist attribuiert wird. Es ist an sich selbst als Differenzproduktivität zu bestimmen, d.h. in und mit der Individuierung des Einzelnen (theologisch: des Christus) ist zugleich die Individuierung der Vielen (der Gemeinde) als offene Möglichkeit angelegt.

Mit letzterem Moment ist zugleich der Übergang von der immanenten in die ökonomische Trinitätslehre (den sog. „opera ad extra“) angelegt. Im einzelnen wäre etwa folgendermaßen zu präzisieren: Der Subjektivität im allgemeinen, der Rechtssubjektivität, entspricht die dem „Vater“ attribuierte Tätigkeit des Schaffens im allgemeinen, also der Schöpfung, als Möglichkeitsgrund allen sonstigen (endlichen) Tätigseins. Diese Ermöglichungsfunktion des göttlichen Schöpfungshandelns wird traditionell theologisch als das Einrichten einer (guten) Ordnung der Welt (und der Gesellschaft) beschrieben. Genau das ist, sozio-subjektivitätstheoretisch gewendet, Sinn und Funktion der Rechtsordnung. Diese aber setzt das Gute bekanntlich nicht automatisch aus sich heraus. Ihre Schwäche liegt in ihrer Äußerlichkeit; sie muß Sanktionen aussprechen und tritt damit zu sich selbst als Grundordnung allen Tätigseins in einen sublimes Widerspruch. Dieser ist mit rein rechtlichen Mitteln nicht überwindbar, denn die Bereitschaft zum Handeln entsprechend dem Guten (der Rechtsordnung) ist mit den Mitteln des Rechts nicht erzwingbar. Sie erfordert den auf ihre Bestätigung bzw. Wiederaufrichtung gerichteten exemplarischen Einsatz des Einzelnen aus freien Stücken, der sich damit zum Handeln der Vielen in Widerspruch setzt und deren Gewalt erleidet. Es ist klassisch christliche Überzeugung, daß die Rückkehr der Vielen zum Guten, das sie faktisch verlassen haben, einen Möglichkeitsgrund (für diese Rückkehr) voraussetzt und in Anspruch nimmt, den sie selbst nicht schaffen können. Ethische Personalität wird selbstdurchsichtig nur lebbar auf dem Grund der Einsicht ihrer kontrafaktischen Möglichkeit, theologisch: ihres Verdankt- oder Geschenkseins. Die Ausdrucksform solcher kontrafaktisch gelebten Personalität ist die Vielfalt der individuellen Tätigkeiten kultureller Symbolisierung; sie ist, theologisch gesprochen, „Kirche in der Kraft des Geistes“ (J. Moltmann).

In welchem – kausalen oder konditionalen – Beziehungsverhältnis stehen die beiden analogisierten Strukturen der Menschenwürdekonzeption und des christlich-trinitarischen Gottesgedankens nun aber zueinander? An

verschiedenen Stellen ist bereits angedeutet worden, daß der Sinn einer solchen Analogiebildung aus theologischer Sicht nur der sein kann, in das Konzept der Menschenwürde eine hintergründige Zweitdeutung einzuschreiben, die den ontologischen Anspruch, den es an einer bestimmten inneren Funktionsstelle enthält, einer durchsichtigen philosophisch-theologischen Begründung zuführt. Christinnen und Christen, das wäre die These, können zu einer Menschenrechtskonzeption aus inneren Gründen und in argumentativ durchsichtiger Weise ja sagen; und: Das Christentum ist eine Religion, von der moderne Menschenrechtskonzeptionen aus inneren Gründen nichts Schlimmes zu befürchten haben. Ferner aber enthält eine solche Argumentationsfigur zugleich auch, das ist unverkennbar, einen begründungstheoretischen Anspruch und damit einen Anspruch auf geltungstheoretische Prävalenz. Wo der Gottesbegriff auf Subjektivität hin ausgelegt wird, impliziert dies einen Anspruch auf Letztdeutung.

Gewiß sind hier auch apologetische Interessen im Spiel. Und gewiß ist auch einzuräumen, daß der Sinn und Nutzen solcher theologischer Argumentationsfiguren in (der kulturellen) Wirklichkeit begrenzt sind. Denn, auch ihre Kohärenz und Plausibilität vorausgesetzt: Sie leisten ja nicht, was sie zu leisten versprechen. Theologische Argumentationsfiguren wie die vorgeführte zeigen in Wahrheit nicht eine Affinität ‚des‘ Christentums zur Menschenrechts- und Menschenwürdeidee auf, sondern sie zeigen bestenfalls, daß es Auslegungsmöglichkeiten von dogmatischen Kerngedanken des Christentums gibt, die solche Affinitäten plausibel machen. Etwaige Affinitäten des Christentums als gelebter Religion zu Menschenwürdekonzepten lassen sich auf diesem Weg natürlich nicht schlüssig und zwingend nachweisen. Verkehrt wäre es sicher auch, kulturelle Affinitäten von Christentum und modernem Recht auf die Steuerungskraft dogmatischer Denkfiguren zurückzuführen. Die Trinitätslehre ist keineswegs quer durch die Jahrhunderte und die Konfessionen des Christentums hindurch zentraler Glaubensinhalt gewesen. Das Maß ihrer jeweiligen historischen Bedeutung scheint, wissenssoziologisch gewendet, mehr mit den Steuerungs- und Zentralisierungsinteressen von Universitäts- und Kirchentheologen zu tun zu haben als mit ihrer (vermeintlichen) Selbstevidenz als ursprünglichem gedanklichen Zentralausdruck des christlichen Glaubens.

Und dennoch: Gerade mit Blick auf das hier in Rede stehende Bezugs-thema, nämlich den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten, ist in Erinnerung zu rufen, daß es dabei ja nicht um soziokulturelle Sachverhalte im allgemeinen, sondern um normative Rechtskonzepte geht, die einen erheblichen Auslegungsbedarf mit sich bringen. Nicht abzustreiten dürfte dabei auch sein, daß in beiden Fällen nicht die Inhalte als solche, sondern bestimmte Auslegungstraditionen miteinander verglichen und aneinander anzunähern versucht werden. Die Auslegungstradition, die

hinter den oben angestellten theologischen Überlegungen steht, ist eine bestimmte (und variierte) Form deutschsprachiger akademisch-protestantischer Theologie des 20. Jahrhunderts. Die soziokulturelle Reichweite des von ihr vertretenen protestantischen Christentums mag begrenzt sein; kennzeichnend für dieses aber ist es, daß es sich von jeher – und zwar aus innerer Überzeugung – eine sich so artikulierende wissenschaftliche Theologie geleistet hat und leistet, und daß es dieser nicht das (religions)politisch organisierte Bollwerk eines kirchlichen Lehramts entgegensetzt. Identitätskonstitutiv für das protestantische Christentum der Neuzeit und besonders für das des 20. und 21. Jahrhunderts ist, daß es die Bestimmung seines konfessionell-religiösen Profils und seine organisatorische Gestalt im möglichst intensiven und offenen Zusammenspiel von juristisch-politischen, wissenschaftlich-ethischen und kulturell-symbolischen Kräften und Institutionen stets aufs Neue, und zusammengehalten und geleitet nur von der regulativen Idee der Glaubensfreiheit des Individuums, auszumitteln versucht. In soziokultureller Wendung ist es letztlich dieses Profil, für das diese besondere religiöse Tradition Affinität zu einer modernen Konzeption der Menschenrechte und der Menschenwürde beanspruchen könnte.

VII. Schluß: Zur Politik der Menschenrechte

Zu den heftig bekämpften Thesen der neueren philosophischen Menschenrechtsdebatten gehört die Behauptung Hans Magnus Enzensbergers, die Menschenrechte seien als Ausdruck eines typisch westlichen und zugleich latent christlich-theologischen Postulats grenzenloser ethischer Allzuständigkeit jedes einzelnen Individuums zu deuten: „Jeder soll für alle verantwortlich sein. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden hat“.⁴⁹ Genau so ist es, – freilich nur, wenn man christliche und menschenrechtsphilosophische Konzepte unmittelbar nebeneinander hält und ihren prozessualen Charakter, damit zugleich aber auch die in sie eingelagerten systemischen Differenzierungen übersieht oder ausblendet. In diesen haben aber beide ihre Pointe.

Die Kritik am moralischen Universalitätsanspruch der Menschenrechte ist bei Enzensberger, aber bekanntlich keineswegs nur bei ihm, vor allem durch politische Funktionalisierungen dieses Anspruchs motiviert und mithin konkret gegen eine – z.B. US-amerikanische – „Politik der Menschenrechte“⁵⁰ gerichtet. Strukturell ist damit in der Tat ein Stichwort gegeben, das pragmatische sozialethische Konsequenzen aus den hier ange-

⁴⁹ H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, 1994, S. 74.

⁵⁰ M. Ignatieff, *Die Politik der Menschenrechte*, 2002.

stellten Überlegungen benennt. Diese können sich diesbezüglich jedoch gerade die Kritik an der „Illusion...“ zu eigen machen, „Menschenrechte stünden über der Politik und stellten gleichsam Trumpfkarten dar, die politische Meinungsverschiedenheiten schlichten und aus der Welt schaffen könnten“.⁵¹ Dies ist auch im Hinblick auf sog. eklatante Menschenrechtsverletzungen nämlich nicht eo ipso der Fall. Nimmt man die rechtskonstitutive Bedeutung der Menschenrechte ernst, dann ist auch ernst zu nehmen, daß die politische Durchsetzung von Menschenrechten unter Bedingungen, die durch das Fehlen eines Rechtsstaats und demokratischer Zivilgesellschaften gekennzeichnet sind, verantwortungsethische Reflexionen erfordert, die z.B. dem Interesse von Staaten an der Aufrechterhaltung von Ordnungsverhältnissen ein gewisses Recht einräumt. „Warum sollte staatliche Stabilität ein Anliegen von Menschenrechtlern sein? Ganz einfach deswegen, weil stabile Staaten die Möglichkeit bieten, Menschenrechte zu verwirklichen, und weil sie nach wie vor die wichtigste Schutzmacht für individuelle Menschenrechte sind“.⁵² Wo solche Überlegungen nicht oder unzureichend angestellt werden und Menschenrechtspolitik unmittelbar-militärisch durchzusetzen versucht wird, können Unübersichtlichkeiten entstehen, in denen, wie gegenwärtig im Irak zu beobachten, die Gewinn- und-Verlust-Rechnungen humaner Lebensverhältnisse, wie sie die Menschenrechte intendieren, unkalkulierbar werden.

Dies zeigt schon, daß die Eigenprozessualität der Menschenrechte solche wirkungsreflexiven Formen ihrer politischen Durchsetzung bevorzugt, welche die Opponenten in den Prozeß einbinden und ihnen die Chance zu produktiven Anpassungen an die sich verändernden Strukturen lassen. Daß solche Formen gewaltfreien politischen Drucks nicht ohne gewisse Strategeme auskommen, läßt sich nicht nur allorts beobachten, sondern auch aus inneren, strukturellen Gründen zeigen. Diese Strategeme sind insbesondere rhetorischer Art. Denn im Medium der Rhetorik lassen sich humane Verhältnisse antizipieren, gleichsam vor Augen malen, und so die Bereitschaft stiften, auf ihre Realisierung auch um den Preis von Opfern mit hinzuwirken. „Die Rhetorik des Menschenrechts ist...“, wie Volker Gerhardt am Beispiel Martin Luther Kings gezeigt hat, „...somit der sich selbst immer wieder neu politisch aufladende Vorgang einer Selbsterziehung des Menschen zur Politik“.⁵³ Daß im Falle des von Gerhard herangezogenen Beispiels sich in dieser Rhetorik politische, ethische, rechtliche, poetische und christlich-religiöse Motive miteinander vermischen und neu verbind-

⁵¹ Ignatieff (o. Fußn. 50), S. 46.

⁵² Ignatieff (o. Fußn. 50), S. 48.

⁵³ V. Gerhardt, Menschenrecht und Rhetorik, in: Brunkhorst u.a. (Hrsg.), Recht auf Menschenrechte, 1999, S. 20 (40).

den,⁵⁴ ist nicht einfach nur historisch zufällig, sondern durchaus sachgemäß.

⁵⁴ Vgl. *Gerhardt* (o. Fußn. 53), S. 29ff.