

Wolfgang Schürger

## Der theologische Ort der Menschenrechte

Vortrag auf der Jahrestagung »Sünde oder Menschenrechte? Schwule Emanzipation, Theologie und die Menschenwürde« der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie in Göttingen, 15.–17. Oktober 2010.

### Dancing Auschwitz

Auf dem weißen T-Shirt des alten Mannes steht Survivor – und er ist auch einer. Er heißt Adolek »Adam« Kohn, ist 89 Jahre alt und lebt heute im australischen Melbourne.

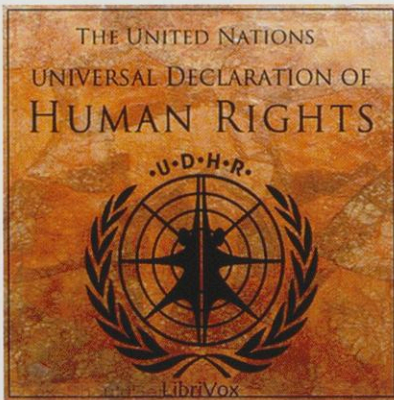
Im August 1944 war der gebürtige polnische Jude Kohn nach Auschwitz deportiert worden, seine Mutter kam dort ums Leben. Jetzt kehrte er mit seinen Enkeln in die Gedenkstätte Auschwitz auf eigenwillig triumphale Weise zurück.

Das Video mit dem Titel »Dancing Auschwitz« hat Kohns Tochter gemacht.<sup>1</sup> Die australische Künstlerin Jane Korman hatte die Idee, ihren Vater mit seinen Enkeln diese schrullige Choreografie eines Überlebenden aufführen zu lassen. Keine Sekunde beschleicht den Betrachter das Unbehagen, hier einem besonders geschmacklosen Tabubruch beizuwohnen. Das liegt wohl auch an der Unbekümmertheit der Tänzer, die sichtlich unbeholfen und amateurhaft ihre Schritte setzen, aber sehr rasch ein Gefühl für die distanzierte Ironie und den verhaltenen Ernst ihres Unterfangens gewinnen.

Jane Korman hat einer provisorischen Choreographie zur Geltung verholfen, in der Schicksal und Leid ebenso aufgehoben sind wie der Übermut eines Mannes, der aus Auschwitz entkommen konnte. Der Film endet mit einer Sequenz Schwarzbild, in die hinein Adolek Kohn aus dem Off spricht. Es war nicht einfach nur ein Scherz. Wenn ihm das jemand gesagt hätte, dass er 63 Jahre später mit seinen Enkeln herkommen würde, hätte er geantwortet: »Worüber redest Du? Und da sind wir. Das ist ein historischer Moment.«<sup>2</sup>

- 1 [http://www.metacafe.com/watch/4920743/i\\_will\\_survive\\_dancing\\_auschwitz\\_full\\_version/](http://www.metacafe.com/watch/4920743/i_will_survive_dancing_auschwitz_full_version/) vom 22.9.2012. Die Videostills auf S. 22 entstammen dem Video sowie weiterem veröffentlichten Hintergrundmaterial.
- 2 Inhaltsangabe nach FR-Online vom 12.8.2010.

**W**ARUM so ein Einstieg in die Frage nach der theologischen Begründung – oder auch: der theologischen Begründbarkeit – von Menschenrechten? Weil ich glaube, dass der Filmbeitrag von Jane Korman uns noch einmal den Kontext deutlich vor Augen führt, in dem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948 entstanden ist. Im Angesicht der Gräueltaten des Nationalsozialismus, der Millionen von Menschen aller Rechte beraubt und ermordet hatte, verständigt sich die Weltgemeinschaft kurz nachdem sie sich neu zusammengefunden hat – und ein Jahrzehnt, bevor diese Gemeinschaft durch den Kalten Krieg gleich wieder auf die Probe gestellt wird – darauf, dass nie wieder Menschen in solcher Weise ihrer Rechte beraubt werden dürfen:



*Artikel 2* Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten, ohne irgendeinen Unterschied, etwa nach Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Stand.

*Artikel 3* Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person.

Hannah Arendt, die jüdische Philosophin, hat daher den Kern der Menschenrechte in einem einzigen Satz zusammengefasst: Bei den grundlegenden Rechten des Menschen gehe es um das »Recht, Rechte zu haben«<sup>3</sup>.

Und damit sind wir bei einem zweiten Grund, warum ich »Dancing Auschwitz« an den Beginn unserer Überlegungen im Kontext schwuler Theologie stelle: in Nachkriegsdeutschland waren Schwule bis in die 90er Jahre hinein nicht Rechtssubjekte, sondern Rechtsobjekte: nicht Menschen mit dem Recht, Rechte zu haben, sondern obskure, gefährliche Objekte, die sich vor dem Recht und seinen restriktiven Regelungen in Acht nehmen mussten. In der westlichen Welt hat sich diesbezüglich in den letzten 20 Jahren Gott sei Dank sehr viel verändert – aber in manchen Teilen der Welt sehnen sich LGBTQs immer noch nach dem Recht, Rechte zu haben<sup>4</sup>.

Wenn wir auf die aktuellen Kämpfe um die Rechte von LGBTQs zum Beispiel in Osteuropa sehen, aber auch auf die aktuellsten Entscheidungen des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofs in diesem Zusammenhang<sup>5</sup>, dann wird sehr schnell deutlich, dass es hier um die Frage geht, ob das Diskriminierungsverbot des Art. 2 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung sich nicht nur auf das Geschlecht, son-

3 Zitiert bei Wolfgang Huber: Art. Menschenrechte/Menschenwürde, TRE 22, 598.

4 Ein guter Überblick über die Entwicklung von Rechten für LGBTQs findet sich in: Sexuelle Mitbestimmung als Menschenrecht, hg. v. Claudia Lohrenscheit, Baden-Baden 2009.

5 Zum Beispiel Schalk und Kopf gg. Österreich, Az. 30141/04, [http://tisrv09.kohlhammer.de/doev.de/download/Portale/Zeitschriften/Doev/Leitsaetze\\_Volltexte\\_2010/E\\_0683.pdf](http://tisrv09.kohlhammer.de/doev.de/download/Portale/Zeitschriften/Doev/Leitsaetze_Volltexte_2010/E_0683.pdf).

dem auch auf die sexuelle Orientierung erstreckt. Wir sind also mitten drin im Menschenrechtsdiskurs.

Und wenn wir uns daran erinnern, wie schwer sich unsere Kirchen mit der Gleichstellung von LGBTQs getan haben bzw. immer noch tun, dann sind wir mitten drin in der Geschichte einer schwierigen und wechselhaften Beziehung von Menschenrechten und Kirche.

### 1. Die Kirchen und die Menschenrechte

Wenn wir heute von »den Menschenrechten« sprechen, dann beziehen wir uns im Allgemeinen auf die Erklärung von 1948. Es ist beeindruckend, wie rasch sich die Staatengemeinschaft auf diese Erklärung verständigt hat – aber andererseits ist sie ja keineswegs vom Himmel gefallen:

es gibt prominente Vorläufer, nicht zuletzt die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 in Frankreich und die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika von 1787 sowie die ihr vorausgehende Unabhängigkeitserklärung von England im Jahr 1776. Aber auch die englische Bill of Rights von 1689 und die ihr vorausgehende Petition of Right von 1628 dürfen nicht vergessen werden<sup>6</sup>.



Déclaration des droits de l'homme 1789

Alle diese Erklärungen ist gemeinsam, dass sie als Erklärung von Freiheitsrechten in Abgrenzung zu staatlich-feudalen Übergriffen zu verstehen sind – die Petition of Right zum Beispiel zur Sicherung des Rechts auf Eigentum gegenüber dem Versuch der willkürlichen Enteignung durch die englische Krone<sup>7</sup>. Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass gerade im Fall der Französischen Revolution die Verteidigung dieser Freiheit sehr schnell selbst totalitäre Züge annahm und in einem historischen Blutbad endete.

Die Beziehung zwischen Kirche(n) und Menschenrechten ist sehr stark von der Französischen Revolution und der Entstehungsgeschichte ihrer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte geprägt. Die revolutionäre Bewegung in Frankreich, das

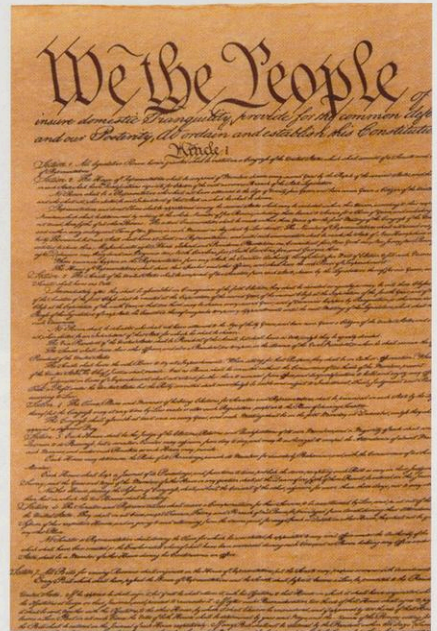
6 Da ich im Rahmen dieses Vortrags auf diese beiden Erklärungen nicht näher eingehen kann, verweise ich hier auf Gerald Stourzh: Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, hg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Roland Spaemann, Stuttgart 1987, 78–90.  
7 Vgl. Stourzh (Anm. 6), 83.

brauche ich nicht groß auszuführen, war in weiten Teilen eine antikirchliche Bewegung, die die Freiheit des Einzelnen gerade auch in Glaubensfragen gegenüber den kirchlichen Institutionen forderte. Wie stark diese Antikirchlichkeit war, zeigt sich in zwei Beiträgen während der Diskussion des Entwurfs zur Menschen- und Bürgerrechtserklärung in der Nationalversammlung: Comté de Mirabeau, französischer Aufklärer und späterer Vorsitzender der Nationalversammlung, erklärte, dass jegliche Vorherrschaft einer bestimmten Religion auszuschließen sei: »Die uneingeschränkte Religionsfreiheit ist ein so geheiligtes Recht, daß selbst das Wort Toleranz, das ihm Ausdruck geben soll, einer Art Tyrannei gleichkäme; denn die Existenz einer Autorität, die zur Toleranz stark genug ist, vergreift sich insofern an der Freiheit des Denkens, als sie das, was sie toleriert, auch ebenso nicht tolerieren könnte.«<sup>8</sup> Auch war in der Nationalversammlung sehr umstritten, ob die Präambel der Erklärung auf ein höheres Wesen Bezug nehmen dürfe. Ein guter Teil der Delegierten war der Überzeugung, dass »in der Deklaration von Gott nicht die Rede sein dürfe, ›da der Mensch seine Rechte von Natur aus besitzt und sie von niemandem erhält.«<sup>9</sup>

Dieser anti-religiöse Zug der Aufklärung und der Französischen Revolution hat die kirchliche Beziehung zu den Menschenrechten in den nächsten Jahrzehnten stark geprägt – den vielleicht deutlichsten Ausdruck findet dies in der antimodernistischen Bewegung der römisch-katholischen Kirche.

Es ist also nicht falsch, wenn in der aktuellen Diskussion um Kirche und Menschenrechte immer wieder behauptet wird, dass die Menschenrechtserklärung gegen die Kirchen entstanden sei. Es ist aber auch nicht die ganze Wahrheit ...

Wenn wir nämlich die älteren Erklärungen anschauen, die ja durchwegs aus dem angloamerikanischen Bereich stammen, so zeigt sich, dass diese in der Regel durch eine christliche – in der Regel: protestantische – Grundüberzeugung ihrer Verfasser geprägt sind: Der Gottesbezug – gut hundert Jahre später in der französischen Nationalversammlung hart umstritten – begegnet in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung gleich an mehreren Stellen.



Declaration of Independence

8 Zitiert bei: Bronisław Baczko: Das Erbe der Französischen Revolution, in: Menschenrechte und Menschenwürde (Anm. 6), 31–42, Zitat 34.

9 Ebd. 34.

Die Gleichheit aller Menschen wird mit explizitem Bezug auf die Schöpfungsgeschichte begründet:

»We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.«<sup>10</sup>

Nicht nur die Gleichheit aller Menschen, sondern auch die Begründung der allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte wird in der Unabhängigkeitserklärung also unmittelbar auf Gott, den Schöpfer, zurückgeführt.

Die Unabhängigkeitserklärung endet mit der Anrufung Gottes als Weltenrichter, dass er die Durchsetzung dieser Rechte segnen und garantieren möge.

Es liegt in der Konsequenz dieser engen Verbindung von christlich-protestantischem Glauben und Menschenrechten im angloamerikanischen Kontext, dass auch die größte und vermutlich wichtigste Bürgerrechtsbewegung der USA im 20. Jahrhundert, nämlich der Kampf um das Ende der Rassendiskriminierung, zutiefst christlich geprägt und motiviert war – und mit Martin Luther King einen protestantischen Pastor als Anführer hatte.

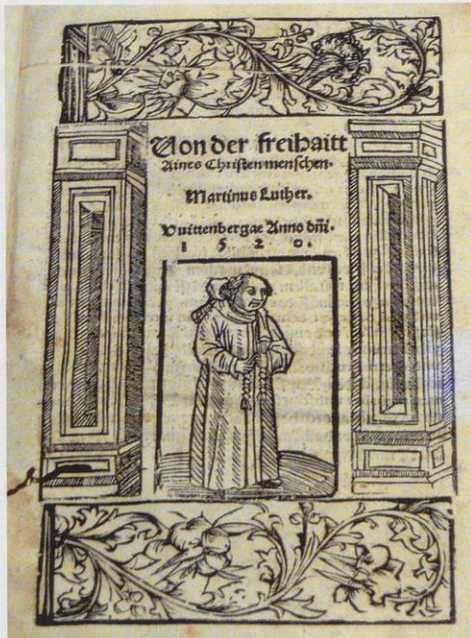
Ich wage daher eine erste These: Insofern die Menschenrechte sich seit dem 17. Jahrhundert als Freiheitsrechte in Abgrenzung gegenüber totalitären Übergriffen entwickelt haben, haben sie im Protestantismus als geistlicher Freiheitsbewegung einen historischen Bündnispartner, während der Katholizismus sich aufgrund seiner stärkeren Institutionentreue mit solchen Freiheitsbewegungen tendenziell schwertut.

## **2. Martin Luther, die Freiheit eines Christenmenschen und die Menschenrechte als Freiheitsrechte**

In seiner Freiheitsschrift von 1520 hat Martin Luther den berühmten Satz über die Freiheit eines Christenmenschen geschrieben: »Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.«

Die reformatorische Bewegung ist eng verbunden mit dem Humanismus und der beginnenden Aufklärung. Sie ist zutiefst eine Freiheitsbewegung, welche die Gottunmittelbarkeit des Einzelnen entdeckt und von dieser neu entdeckten Würde des Menschen aus gegen jede kirchlich-institutionelle Bevormundung eintritt. Dieser Zug der Reformation als Freiheitsbewegung zieht sich durch die gesamten Schriften Luthers, auch wenn Luther in der konkreten Umsetzung des Kirchenregiments insbesondere nach den Bauernaufständen hinter seinen theologischen Idealen zurückgeblieben ist. Ich nenne als Beispiele nur seine Adelschrift (ebenefalls von 1520), in der er den christlichen Adel auffordert, für die rechte Lehre Sorge zu tragen, wenn dies die Bischöfe nicht tun, ich nenne seine Schrift »Von einer christlichen Gemeinde«, in der er das Recht der Gemeinde betont, über die

10 Zitiert bei: Wolfgang Vögele: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh 2000, 81.



Luthers Freiheitsschrift von 1520

oder geistlicher Institutionen auf seinen Glauben geht. Er betont aber genauso, dass der Christenmensch ein dienstbarer Knecht aller Dinge sei, wenn es darum geht, aus dieser neu gewonnenen Freiheit vor Gott heraus im Sinne Gottes und des Nächsten zu handeln, also Nächstenliebe zu üben. In der systematisch-theologischen Diskussion wird dies immer wieder als der »doppelte Freiheitsbegriff« bei Luther bezeichnet: Freiheit ist bei ihm niemals nur Freiheit von etwas, sondern immer auch Freiheit zu etwas, nämlich zur Nächstenliebe und zum Zeugnis.

### 3. Der theologische Ort der Menschenrechte in der protestantischen Theologie in Nachkriegsdeutschland

Genau diese Frage der doppelten Freiheit begegnet auch in der juristischen Diskussion über die Bedeutung der Grund- und Menschenrechte im 20. und 21. Jahrhundert: Sind diese »nur« als Abwehrrechte gegen institutionelle Übergriffe des Staates zu verstehen – also als »Freiheit von« – oder ergeben sich daraus auch Verpflichtungen für die einzelnen Rechtssubjekte und Ansprüche unter- und gegeneinander?

Der spätere Bundespräsident Gustav Heinemann hielt am 22.12.1967 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Theologischen Fakultät Bonn einen Vortrag mit dem Titel »Der Rechtsstaat als theologisches Problem«. Darin kritisierte er, dass die protestantische Theologie zu lange den Staat als Obrigkeit gerechtfertigt und den Bürger als Untertan gesehen habe. Auch die protestantische Theologie habe daher mit dem Grundgesetz zum Teil ihre Schwierigkeiten gehabt, weil sie die Grundrechte als »Magna Charta menschlicher Autonomie« verstanden habe.

Lehre zu urteilen, und ich nenne seine Obrigkeitsschrift, in der er auch für den politischen Bereich die Freiheit des Gewissens des Einzelnen gegenüber der weltlichen Obrigkeit betont.

Die reformatorische Freiheit des Einzelnen und die Freiheits- und Gleichheitspostulate der Menschenrechtserklärungen liegen eng beieinander.

So nimmt es nicht allzu wunder, dass einer der schwierigsten, aber auch wichtigsten Aspekte der christlichen Freiheit bei Luther auch in der modernen Menschenrechtsdiskussion wieder auftaucht, nämlich das Verhältnis von Freiheit und Bindung.

Luther betont, dass der Christenmensch ein freier Herr aller Dinge sei, wenn es um den Anspruch weltlicher

Richtig verstanden müssten diese aber in Bezug auf die Menschenwürde gesehen werden, die dem Menschen allein von Gott her zukommt. »Alles Daseins- und Lebensrecht des Menschen versteht sich darum christlicherweise von der Güte Gottes aus. (...) Von dieser Würdigung des Menschen von Gott her eignet dem Menschen wirkliche Würde, die jede Erniedrigung durch den Menschen oder für menschliche Zwecke ausschließt. So verstanden sind die Grundrechte nicht eine Magna Charta menschlicher Autonomie, sondern Dämme gegen die Sturzfluten, mit denen der Mensch Seinesgleichen zu entwürdigen oder auszubeuten immer wieder versucht ist. An der Verteidigung und Festigung dieser Dämme gegen Unrecht und Chaos haben sich gerade auch die Christen zu beteiligen.«<sup>11</sup>

Für den Juristen und Protestanten Heinemann verbinden sich in Grund- und Menschenrechten also Freiheit von und Freiheit zu: Freiheit von Übergriffen des autoritären Staates, aber Freiheit zu Engagement für die Durchsetzung dieser Rechte auf allen Ebenen.

Heinemann schreibt dies einem deutschen Protestantismus ins Stammbuch, der sich Ende der 60er Jahre zum Teil immer noch nicht an die neue Staatsform gewöhnt hatte.

Wenn wir dann aber einen kurzen Blick darauf werden, wann und zu welchen Anlässen sich im deutschen Protestantismus im Nachkriegsdeutschland Menschenrechtsdiskurs und theologischer Diskurs miteinander verbunden haben, dann sehen wir, dass es genau solche Momente waren, in denen es darum ging, für das Recht auf Rechte anderer, Schwächerer, einzutreten. Ich sehe vier wesentliche Momente:



Lichterkette in München 1992

### 1. Die Migrations- und Flüchtlingsproblematik der 80er und 90er Jahre

Im Kontext einer immer schärferen Asylpolitik der Kohl-Regierung der 80er und 90er Jahre engagieren sich Kirchengemeinden und ganze Landeskirchen sehr stark für ein Lebens- und Bleiberecht der Flüchtlinge in Deutschland. Option für die Armen, die Flüchtlingsrechte des Alten Testaments und Menschenrechte verbinden sich zu einer tragfähigen und schlagkräftigen Argumentation im politischen Raum.

### 2. Glaubens- und Religionsfreiheit im »Ostblock«

Etwa zeitgleich, vielleicht sogar etwas früher, engagieren sich konservativere, ja evangelikale Christen für die Glaubens- und Religionsfreiheit in den Ländern des

<sup>11</sup> Gustav W. Heinemann: Der Rechtsstaat als theologisches Problem, in: ders.: Unser Grundgesetz ist ein Angebot. Rechtspolitische Schriften, hg. v. Jürgen Schmude, München 1989, 26–36, zitiert nach Vögele (Anm. 10), 398.

real existierenden Sozialismus. Auch hier verbinden sich theologischer und Menschenrechtsdiskurs zu einer trag- und schlagfähigen Einheit und führen zu einem beachtlichen politischen Engagement dieser sonst eher als apolitisch zu bezeichnenden christlichen Kreise.<sup>12</sup>

### *3. Beginn und Ende des Lebens*

Etwa seit Beginn der 90er Jahre wird in der Medizinethik die Frage virulent, ab wann und bis wann das Grundrecht der Unantastbarkeit der Menschenwürde greift. Mit Blick auf den Beginn des Lebens wird dies sowohl hinsichtlich der sog. »verbrauchenden« Embryonenforschung als auch im Zusammenhang der Präimplantationsdiagnostik diskutiert. Mit Blick auf das Ende des Lebens kreist das Problem um die Frage des Hirntodes und der Organtransplantation einerseits und der passiven Sterbehilfe andererseits. Protestantische Stellungnahmen in diesen Diskussionen argumentieren in der Regel mit einem unbedingten, in der Gottebenbildlichkeit jedes – auch des behinderten, auch des dementen – Menschen begründeten Begriff von Menschenwürde.

### *4. Die Ächtung der Folter*

Im 21. Jahrhundert wird schließlich ausgelöst durch die Bilder von Abu Graib und die Daschner-Entscheidung in Frankfurt die Frage aufgeworfen, ob nicht ein bisschen Folter in bestimmten Fällen doch mit den Menschenrechten vereinbar sei. Auch in diese Diskussion schalten sich insbesondere die protestantischen Weltverbände mit deutlichen Hinweisen ein, dass die Würde des Menschen unbedingt zu achten sei.

## **4. Der Ort der Theologie in der Menschenrechtsdiskussion**

Ich habe im letzten Abschnitt aufgezeigt, wo der Ort der Menschenrechte in der theologischen Diskussion gewesen ist. Bevor ich in einem letzten Abschnitt auf mögliche theologische Begründungsmuster der Menschenrechte zu sprechen komme, möchte ich aber kurz der Frage nachgehen, was eigentlich der Ort der (christlichen) Theologie in der Menschenrechtsdiskussion ist.

### **4.1 Notwendigkeit und Grenzen einer universalen Begründung der Menschenrechte**

Die Brisanz der Frage wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass die Menschenrechte eine universale Gültigkeit beanspruchen, christliche Theologie aber natürlich nicht für »die« Menschheit sprechen kann.

Dass dies kein spezifisch theologisches Dilemma ist, ist in der philosophischen Diskussion spätestens seit Jean-François Lyotard bekannt. Dieser nämlich weist in seinem grundlegenden Werk »Der Widerstreit« darauf hin, dass die Men-

<sup>12</sup> Daraus erklärt sich, dass im Umfeld evangelikaler Ausbildungsstätten durchaus umfangreiches Material zu einer Theologie der Menschenrechte zu finden ist, z. B. Thomas Schirrmacher: Ethik 6. Gottes Ordnungen. Staat und Recht, 3. Aufl. Hamburg/Nürnberg 2002. Lektion 58: Menschenrechte und christliche Ethik, 3–55.



schenrechtserklärung von 1789 (Lyotard bezieht sich als Franzose auf die französische Deklaration) eine meta-normative Deklaration darstelle, die die Rechte von Rechten begrenzt. Das aber bedeute: »Als höchste Machtinstanz (...), als Sender und Bedeutung des meta-normativen Satzes müßte der Mensch die Präambel der Menschenrechtserklärung unterzeichnet haben.«<sup>13</sup> De facto hätten dies aber die Repräsentanten des französischen Volkes (ein Eigenname) im Appell an ein »höchstes Wesen« (eine Idee) getan. Diesen beiden Entitäten aber komme eine je unterschiedliche Reichweite zu: die Repräsentanten des Volkes könnten eigentlich nur für ihr Volk sprechen, mit dem Appell an ein höchstes Wesen aber werde die Reichweite auf die gesamte Menschheit eingeschränkt. »Die Mitglieder der *Constituante* (...) halluzinieren die Menschheit in der Nation.«<sup>14</sup>

Anders ausgedrückt: streng sprachtheoretisch betrachtet bleiben die Menschenrechte immer unterlegitimiert, da keine Institution für die Menschheit an sich oder als ganze sprechen kann – auch nicht die Vollversammlung der Vereinten Nationen. Wenn wir uns das einmal vor Augen führen, dann wird deutlich, warum auch nach 1948 um die Geltung der Menschenrechte immer wieder in so heftiger Weise gerungen werden musste.

#### **4.2 Notwendigkeit der externen Begründung und Begründungsoffenheit der Menschenrechte**

Der Anspruch auf universale Reichweite der Menschenrechte und ihre Unbedingtheit bringen es zugleich mit sich, dass die Menschenrechte sich nicht aus irgendeinem nationalen oder partikularen Rechtssystem heraus begründen lassen. Selbst die so religionskritische Constituante appelliert daher an ein »höchstes Wesen«, das die Gültigkeit der Menschenrechte garantieren soll. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat diesen Sachverhalt im Zusammenhang der Diskussion um den Gottesbezug der Europäischen Verfassung in Erinnerung gerufen, wenn er betont, dass der neuzeitliche Rechtsstaat von Voraussetzungen lebt, die er sich nicht selber geben kann<sup>15</sup>. Grund- und Menschenrechte bedürfen also einer externen Begründung ihres Geltungsanspruches.

Wolfgang Huber und auch sein Schüler Wolfgang Vögele, meines Erachtens die zwei protestantischen Theologen, die in den letzten Jahrzehnten am profiliertesten zum Thema Theologie und Menschenrechte gearbeitet haben, betonen daher beide, dass den Menschenrechten aufgrund dieser Notwendigkeit einer externen Begründung eine Begründungsoffenheit zukomme. Soll heißen: Da der Geltungsanspruch der Menschenrechte systemimmanent (innerhalb des politischen bzw. des juristischen Systems) nicht hinreichend zu begründen ist, sind sie auf unterstützende Begründung aus Systemen umfassender Sinnstiftung und Lebensorientierung angewiesen. Hier, bei dieser unterstützenden Begründung, ist daher der Ort der Theologie im Menschenrechtsdiskurs.

13 Jean-François Lyotard: *Der Widerstreit*, München 1987 [frz. Orig. 1983], 242.

14 Ebd., 244.

15 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt 1976, 60.

### 4.3 Wolfgang Hubers *relativer Universalismus* und der Ort der *Theologie im öffentlichen Diskurs*

Protestantische Theologie verhält sich bei dieser unterstützenden Begründung in der Regel signifikant anders als klassische römisch-katholische Theologie. In der römisch-katholischen Tradition erfolgt die Begründung über den Gedanken der natürlichen Rechte bzw. Naturrechte. In der Regel wird dann so argumentiert, dass diese natürlichen Rechte nicht Teil der *revelatio specialis*, sondern der *revelatio generalis* Gottes sind, mithin also jedem vernünftig denkenden Menschen einsichtig sein müssen. Da der Protestantismus nicht erst seit der Zeit der Bekennenden Kirche jeder Form der *revelatio generalis* und der mit ihr verbundenen »natürlichen« Gotteserkenntnis skeptisch gegenübersteht und auf die vollgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus verweist, ist ihm dieser Begründungsweg nicht möglich. Selbst Wolfhart Pannenberg muss trotz seines universalistischen Anspruches anders argumentieren<sup>16</sup>.

Jack Donnelly und mit ihm Wolfgang Huber sprechen daher von der relativen Universalität von Menschenwürde und Menschenrechten. Was damit gemeint ist, erläutert Huber so: »Das Verhältnis von universaler Geltung und christlicher Begründung bildet ein Grundproblem für jede theologische Beschäftigung mit den Menschenrechten. Dem Rückgriff auf den Gedanken des Naturrechts steht die Einsicht in die Geschichtlichkeit aller menschlichen Rechtserkenntnis entgegen. Einer exklusiv christlichen Begründung widerspricht die Tatsache, dass der Begriff der Menschenrechte selbst nur ernst genommen wird, wenn der Zugang aller Menschen, unabhängig von ihren religiösen oder politischen Überzeugungen, zu ihnen offengehalten wird. Der Verzicht auf jede theologische Begründung scheitert daran, daß die Würde jeder menschlichen Person aus Gründen der profanen Vernunft allein nicht einsichtig gemacht werden kann. Am ehesten ermöglicht das Modell von Entsprechung und Differenz aus der Perspektive christlicher Theologie so zum Verständnis der Menschenrechte beizutragen, dass zugleich deren Begründungsoffenheit geachtet wird.«<sup>17</sup> Für unsere Diskussion um LGBTQ-Rechte als Menschenrechte bedeutet das, dass es auch eine theologische Letztbegründung der Menschenrechte nicht geben kann, da der Universalitätsanspruch der Menschenrechte über jede notwendig perspektivische Begründung hinausgeht. Die Begründungsoffenheit der Menschenrechte führt dazu, dass sie je nach Kontext kulturell bedingt begründet werden müssen. Das öffnet Raum für die Ergänzung der Grundrechte um LGBTQ-Rechte, das macht aber zugleich deutlich, dass und warum diese Ergänzung in anderen Kulturräumen nach wie vor umstritten ist. Die Begründungsoffenheit der Menschenrechte führt dazu, dass ihre Näherbestimmung und ihre Gültigkeit letztendlich nur auf dem Weg regionaler Konsensprozesse gesichert werden können. Die Theologie kann in diesen Konsensprozessen wichtige Gedanken einbringen, aber auch sie kann eine universale Letztbegründung nicht leisten.

16 Wolfhart Pannenberg: Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde, in: Menschenrechte und kulturelle Identität, Fragen einer neuen Weltkultur 8, hg. v. W. Kerber, München 1991, 61–76, vgl. Vögele (Anm. 9), 401–403.

17 AaO. (Anm. 3), 593.

## 5. Theologische Argumentationsmuster

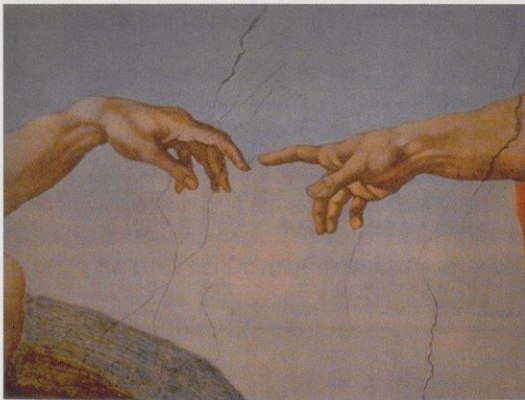
Was sind also die Perspektiven, die die Theologie in diese Konsensprozesse einzubringen hat? In der Diskussion der vergangenen Jahrzehnte sehe ich folgende Themen und Fragestellungen:

### 5.1 Die Grundlage: Gottebenbildlichkeit

Soweit ich die Diskussion überblicke, bezieht sich jede protestantische Position in der Menschenrechtsdiskussion zurück auf den Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aus der Ebenbildlichkeit resultiert die Würde jedes Menschen und dem Schutz dieser Menschenwürde gelten die Menschenrechte.

### 5.2 Partikularität und Universalität von Menschenwürde

Mit dieser Begründung in der Gottebenbildlichkeit ist dann im Grunde genommen die Entscheidung über Partikularität und Universalität der Menschenwürde schon vorweggenommen: da die Menschenwürde letztendlich von Gott begründet ist, kommt sie ausnahmslos und unbedingt jedem Menschen zu – auch dem Menschen mit Behinderung, auch der dementen Frau, ja selbst dem Entführer, dessen Würde eben nicht durch Folter verletzt werden darf.



Allerdings wird an dem letzten Beispiel deutlich, dass darüber zu diskutieren ist, wie die Gottebenbildlichkeit und damit die Menschenwürde zu verstehen sind: sind sie eine ontologische Gegebenheit (das wäre die Konsequenz aus einer naturrechtlichen Begründung) oder

lässt sich in einer gefallenen Welt von ihnen nur noch in eschatologischer Perspektive sprechen? Der Sozialethiker Heinz Eduard Tödt hat sich für das zweite Verständnis stark gemacht: »Sofern Gott selbst in seinem Handeln an Welt und Mensch als kreative Macht erkannt wird, muß auch das mit der Ebenbildlichkeit bezeichnete Verhältnis des Menschen zu Gott dynamisch sein. Die Bestimmung des Menschen liegt darin, daß er teilnimmt am schaffenden, versöhnenden und erlösenden Handeln Gottes an der Welt, und das heißt an einem Handeln, das auf Befreiung von der Macht des Nichtigen, der Sünde und der Todesverfallenheit zielt.«<sup>18</sup> Ingolf Dalferth und Eberhard Jüngel sprechen in Aufnahme dieser Überle-

18 Heinz Eduard Tödt: Theologie und Völkerrecht – Eine Prüfung gemeinsamer historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Weltfrieden, in: Frieden und Völkerrecht, hg. G. Picht, C. Eisenbart, Stuttgart 1973, 13–169, Zitat 131, zitiert bei Wolfgang Vögele (Anm. 10), 478.

gung dann von der Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit<sup>19</sup>. Dieses eschatologische Verständnis der Menschenwürde entspricht der protestantischen Sündenlehre, nach der durch den Sündenfall das »natürliche« Vermögen zum Guten verloren gegangen ist und nur durch Gott selbst wieder restituiert werden kann. Diese Erlösung ist in Jesus Christus ein für allemal geschehen, ihre Realisierung für alle Menschen steht aber noch aus, in ihrer Erwartung begründet sich die eschatologische Hoffnung.

Solch ein eschatologisches Verständnis von Menschenwürde hat dann aber auch Konsequenzen für die Näherbestimmung der Menschenrechte als Freiheitsrechte oder Abwehrrechte.

### **5.3 Individualrechte, Kollektivrechte und das Gebot der Nächstenliebe**

Wie wir eingangs gesehen haben, durchzieht die Geschichte der Menschenrechte ihr Verständnis als Abwehrrechte gegen einen übergriffigen Staat. Die Interpretation als individuelle Freiheitsrechte ist diesem Verständnis über lange Zeit nach- und untergeordnet. Erst in den Auseinandersetzungen mit Russland und China um das Verhältnis von Individual- und Kollektivrechten kommt dieses Verständnis als individuelle Freiheitsrechte immer stärker zum Tragen.

Ein rein individualrechtliches Verständnis der Menschenrechte ist aus theologischer Perspektive nur dann möglich, wenn die Menschenwürde als anthropologisch-ontologische Grundkonstante des Lebens gesehen wird, die auch nach dem Sündenfall aus freien Stücken realisiert werden kann.

Wird aber, wozu ich ebenfalls neige, Menschenwürde als eschatologisch-teleologische Größe verstanden, so sind die Menschenrechte immer beides: Gabe und Aufgabe, Schutzraum vor der Übergriffigkeit einer sündigen Welt und Zielorientierung menschlichen Handelns und Zusammenlebens. Dann geht es nicht an, das Recht auf freie Meinungsäußerung gegen das Recht auf Arbeit auszuspielen und umgekehrt, denn beide gehören zu dem erlösten, menschenwürdigen Leben der Endzeit dazu.<sup>20</sup>

In solch einem eschatologisch-teleologischen Verständnis sind die Menschenrechte immer zugleich rechtlicher Schutzraum und ethischer Anspruch, ist, um zu Martin Luther zurück zu kehren, die Freiheit von (staatlichen Übergriffen), die sie garantieren, zugleich Freiheit zu – zu dem Engagement für die Würde des Nächsten und der Natur, für die Realisierung würdigen Zusammenlebens. So verstanden sind die Menschenrechte eine säkulare Explikation des christlichen Gebotes der Nächstenliebe.

19 Ingolf U Dalferth, Eberhard Jüngel: Person und Gottebenbildlichkeit, CGG 24, Freiburg 1981, 57–99, vgl. Vögele (Anm. 10), 478f.

20 Dem Umwelt- und Klimabeauftragten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sei an dieser Stelle der Hinweis gestattet, dass Wolfgang Huber aus gutem Grund daher seit einiger Zeit auch von der Würde der Natur als unbedingt zu wahrendem Grundrecht spricht. Auch diese gehört zum endzeitlichen Leben dazu. Vgl. Wolfgang Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 313, Hinweis bei Vögele (Anm. 10), 477.

## 6. Theologische Begründung von LGBTQ-Rechten?

Was bedeutet dies alles nun für die theologische Begründung von LGBTQ-Rechten? Wir werden uns in dieser Runde sehr schnell darüber einig sein, dass sowohl unter der Perspektive der Freiheit von als auch unter der Perspektive der Freiheit zu ein theologisches Engagement für LGBTQ-Rechte möglich ist: LGBTQ-Rechte als Schutzrechte bedeuten eine Grenzziehung gegen staatliche Übergriffe gegen Lesben, Schwule, Bisexuelle, Transgender und Queers. Als individuelle Freiheitsrechte bedeuten sie eine Eröffnung von Lebensraum für diese Gruppen. Und als ethischer Anspruch stellen sie vor die Herausforderungen, gesellschaftliches Zusammenleben so zu gestalten, dass Leben in Würde für alle Gruppen möglich ist.

Die schwierige theologische Fragestellung ist allerdings nicht, ob LGBTQ-Rechte als Menschenrechte begründet werden können, sondern ob die Frage der sexuellen Identität zu der Menschenwürde dazugehört. Und hier sind wir leider wieder bei einer altbekannten Diskussion. Während, wie in dem schon erwähnten Sammelband von Claudia Lohrenscheit deutlich wird<sup>21</sup>, dies in der Rechtsphilosophie und Rechtsprechung zunehmend bejaht wird, tun sich Teile der Kirchen immer noch schwer, sexuelle Identität und Diversität als Personmerkmal anzuerkennen. Nur wenn wir weiter daran arbeiten, mit dem alten christlichen Vorurteil gegenüber LGBTQs ein Ende zu machen, dann wird es tatsächlich auch eine theologische Unterstützung bei der Begründung von LGBTQ-Rechten geben. Vielleicht können wir uns ja hierbei auf den Apostel Paulus besinnen, der in seinen Gemeinden mit drei grundlegenden sozialen Unterscheidungen seiner Zeit ein Ende zu machen suchte: »Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau, sondern alle sind eins in Christus.« (Gal 3,28)

*Wolfgang Schürger* ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau und Beauftragter für Umwelt- und Klimaverantwortung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.

Korrespondenzadresse: [wolfgang@wolfgang-schuerger.de](mailto:wolfgang@wolfgang-schuerger.de).