

BÉNÉZET BUJO

Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?

Heute, wo Menschen aller Erdteile zusammenrücken und versuchen, Probleme, die die Menschheit bewegen, gemeinsam zu lösen, scheinen auch gemeinsame Linien in Moral und Menschenrechten notwendig zu sein. Die Frage ist allerdings, ob damit nicht zugleich intendiert wird, den ebenso notwendigen Pluralismus zu nivellieren und zu einer Art »Weltkultur« zu gelangen, die eigentlich einer Verarmung der Menschheit gleichkäme.

Im folgenden soll unser Augenmerk dieser Fragestellung gelten. Es ist zunächst auf das Problem eines Weltethos hinzuweisen, das letzten Endes doch auf Grenzen stößt und erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt. Daraus folgt dann aber, daß auch die Menschenrechte, die das Ethos voraussetzen, nicht ohne weiteres nach dem Globalisierungsmodell vereinheitlicht werden können. Sie sind von Natur aus auf einen interkulturellen Diskurs angelegt.

I. WELTETHOS, WAS IST DAS?

Am bekanntesten, zumindest im deutschen Sprachraum, ist die Bemühung von *Hans Küng* um ein Weltethos,¹ das sehr stark vom Dialog mit den Religionen her bestimmt wird. *Küng* geht es um das Überleben unserer Welt, das nicht möglich ist, wenn unterschiedliche, widersprüchliche und sogar sich bekämpfende Ethiken existieren.² Er betont: »Wir bedürfen der *Ethik*, der philosophischen oder theologischen Lehre von den Werten und Normen, die unsere Entscheidungen und Handlungen leiten soll.«³ Der Schlüsselbegriff für die Zukunftsstrategie müsse »eine planetarische Verantwortung« sein.⁴ Es könne also keine Weltordnung ohne Weltethos geben.⁵ In Anbetracht der Weltlage heute, die gerade

¹ Vgl. *Hans Küng*, Projekt Weltethos, München/Zürich 1990; *Ders.*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München/Zürich, 1997; *Ders./Karl-Joseph Kuschel* (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München/Zürich 1993.

² Vgl. *Küng*, Projekt Weltethos 14.

³ Ebd. 46.

⁴ Ebd. 51.

⁵ Vgl. ebd. 56ff.

aufgrund der ethnischen, kulturellen, politischen und sozio-ökonomischen Konflikte keineswegs nur zum Optimismus ermutigt, sind die Sorgen *Küngs* berechtigt und sein Engagement für einen Dialog ist zu begrüßen. Muß aber dieser Dialog zu einem einheitlichen Ethos führen? Es ist hier nicht beabsichtigt, sich mit *Küng* auseinanderzusetzen, zumal dies schon durch andere Autoren geschehen ist.⁶ Es wundert jedenfalls, daß *Küng* eigentlich die Religionen als Ausgangsbasis für sein Weltethos nimmt, die doch trotz des Dialogs nicht vereinheitlicht werden sollen. Dem Tübinger Philosophen *Otfried Höffe* ist zuzustimmen, wenn er seine Skepsis zum Ausdruck bringt: »Es fragt sich [...], ob man für ein globales Ethos auf jene Instanz zurückgreifen soll, die im Plural existiert, gleichwohl je einen exklusiven Wahrheitsanspruch erhebt, also die Religion, oder nicht eher auf das auch in Religionen enthaltene und ihnen allen zugleich gemeinsame Moment, die allgemeine Menschenvernunft, und die daraus fließende allgemein menschliche Moral, etwa die Goldene Regel oder Grundsätze der Verfahrensgerechtigkeit wie: Streit-schlichtung durch einen unparteiischen Dritten [...].«⁷ Natürlich spricht *Küng* auch von der »Goldenen Regel«, die er mit dem kantischen »kategorischen Imperativ« in Beziehung setzt.⁸ Leider wird nicht gezeigt, wie diese Goldene Regel ein Weltethos begründen könnte. In der theologischen Ethik ist die Frage nach einer globalen Ethik, die für alle Menschen in gleicher Weise von Geltung wäre, praktisch nicht so unbefangen zu beantworten. *Josef Fuchs* ist noch deutlicher, wenn er betont, daß es keine gemeinsame Moral gibt, die inhaltlich so gefüllt wäre, daß sie allen Menschen den konkreten Weg in ihrem Leben zeigen würde: »[...] es gibt sie nicht und es kann sie nicht geben.«⁹ Ganz im Sinne von *Höffe* konstatiert auch *Fuchs*, daß der Glaube, der den verschiedenen Religionen entspricht, »verschiedenartig, plural« sei.¹⁰

⁶ Vgl. u. a. *Wolfgang Huber*, Menschenrechte und planetarisches Ethos, in: *Bernd Jaspert* (Hrsg.), *Hans Küngs* »Projekt Weltethos«. Beiträge aus Philosophie und Theologie, Hofgeismar 1993, 69–90; *Ders.*, Gewalt gegen Mensch und Natur – die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos, in: *Ders.*, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg i.Br. 1993, 150–184; *Hans Kessler*, Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverständnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos, in: *Ders.* (Hrsg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, 16–18; *Josef Fuchs*, Weltethos oder säkularer Humanismus?, in: *Ders.*, Für eine menschliche Moral, Bd. IV, Freiburg i.Üe./Freiburg i.Br. 1996, 44ff.

⁷ *Otfried Höffe*, Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a.M. 1996. 140f.

⁸ Vgl. *Küng*, Projekt Weltethos 84.

⁹ *Fuchs*, Weltethos 44.

¹⁰ Ebd. 45.

Angenommen es wäre möglich, ein Weltethos zu entwickeln, bliebe es auch dann immer noch problematisch, wer denn befugt wäre, dieses Ethos planetarisch durchzusetzen. Kann aber Moral von oben, sei es durch eine religiöse Autorität, allen Menschen diktiert werden? Allem Anschein nach verwechselt *Küng* eine formalistisch konzipierte Ethik mit der inhaltlich gefüllten. Schon *Thomas von Aquin* hat auf seine Weise um diese klare Unterscheidung gewußt, wenn er vom allgemeinen Prinzip und der Anwendung aufs Konkrete spricht. Bei *Thomas* heißt es nämlich, hinsichtlich der allgemeinen Grundsätze handle es sich sowohl in der spekulativen wie in der praktischen Vernunft um dieselbe Wahrheit oder Rechtheit für alle und sie wird ebenso von allen in gleicher Weise bekannt. »Hinsichtlich der ins Einzelne gehenden Folgesätze der auf das Tun gerichteten Vernunft hingegen liegt weder dieselbe Wahrheit oder Rechtheit vor, noch ist diese Wahrheit dort, wo sie dieselbe ist, in gleicher Weise bekannt. Bei allen nämlich ist es recht und wahr, daß der Mensch vernunftgemäß handeln muß.«¹¹ Erst aus diesem Grundsatz ergeben sich Einzelfolgerungen, die ebenso wahr sein können, aber *Thomas* betont, daß sie nur für die meisten Fälle von Geltung sind: »Et hoc quidem ut in pluribus verum est.«¹² Darum ist ja auch die Gefahr einer Fehlentscheidung desto größer, je mehr man das allgemeine konkretisieren soll.¹³ Die Fehlentscheidung kann zwar auch durch eine »verbogene Vernunft« bedingt sein,¹⁴ die etwa auf Leidenschaft, böse Gewohnheit oder schlechte Naturveranlagung zurückgeht. Jedoch macht *Thomas* deutlich, daß auch ohne diese Hindernisse die praktische Vernunft nicht in der Lage ist, alles von den allgemeinen Prinzipien her zu durchschauen. Richtig kommentiert *Otto Hermann Pesch*: »Unkenntnis der wahren Schlußfolgerungen, bei der spekulativen Erkenntnis subjektiv bedingt, ist hier sachlich verursacht: Man *kann* sie nicht alle wissen, es sei denn, der menschliche Verstand könnte das Einzelne als Einzelnes erfahren.«¹⁵ Was *Thomas* über die ins Einzelne gehenden Folgesätze sagt, läßt sich sogar an den so grundlegenden Verboten wie Diebstahl, Mord, Unzucht und dergleichen verdeutlichen. Was zur Debatte stehen kann, ist nicht die allgemeine Geltung dieser allgemeinen Verbote. Gefragt werden kann vielmehr, worin genau und mit

¹¹ STh I-II q. 94 a. 4c.

¹² Ebd.

¹³ Vgl. ebd.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ *Otto Hermann Pesch*, Kommentar, in: DThA Bd. 13, 580.

Gewißheit Diebstahl, Mord, Unzucht und sogar Ehebruch bestehen.¹⁶ Diese Frage betrifft, wie man weiß, nicht nur Individuen, die ja nach ihrem vielleicht irrigen Gewissen handeln können, sondern auch kulturell können wir es hier mit unterschiedlichen Konkretisierungen zu tun haben.¹⁷ Die thomanischen Grundsätze stellen ebenso den Rekurs auf die Goldene Regel oder auf die Menschenwürde und dergleichen in Frage. Man lese nur die Auslegungen mancher Ethiker, um sich der Komplexität des die Goldene Regel betreffenden Problems bewußt zu werden.¹⁸ In seiner scharfsinnigen Analyse macht *Schüller* darauf aufmerksam, daß die Goldene Regel, die zwar Unparteilichkeit impliziert, »nicht als zureichender Bestimmungsgrund für die Richtigkeit einer behaupteten sittlichen Norm angesehen werden« kann.¹⁹ Ähnliches läßt sich ebenso von der Menschenwürde sagen. Wie in concreto die Menschenwürde verwirklicht werden soll, geht aus dem Appell an diese Würde nicht hervor.²⁰ Es wird vermutlich je nach Kultur auch verschiedene Praktiken und Bestimmungen geben, die den Kulturgenossen und -genossinnen den Weg zur Realisierung der Menschenwürde zeigen. Nimmt man etwa den Bereich der Wirtschaft, so ist allen einleuchtend, daß diese danach zu beurteilen ist, ob sie der Menschenwürde gerecht wird. Welches Modell nun diese Würde konkret am besten verwirklicht, kann nicht so abstrakt und prinzipiell bestimmt werden. Es ist denkbar, daß ein bestimmtes Modell in einem bestimmten Kontext zur Entfaltung der Menschen besser beiträgt und daß es in einem veränderten Kontext versagt. Ein weiteres, wohl heikles Beispiel: Es ist nicht von vornherein auszumachen, daß die Würde der Frau in allen Kontexten nur einzig durch die Monogamie bewahrt wird. Bittet ein Polygamer um die Taufe und verlangt die Kirche von ihm die Entlassung aller Frauen bis auf eine, so könnte die Würde der entlassenen Frauen verletzt werden, wenn sie dadurch etwa zur Prostitution gezwungen werden. Dieses Beispiel macht abermals deutlich, daß die Mahnung *Schüllers*, »auf dem Feld der normativen Ethik etwas sparsamer umzugehen mit Hinweisen auf Wahrung

¹⁶ Vgl. hierzu *Stephan H. Pförtner*, Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramtes, in: *Franz Böckle/Ernst Wolfgang Böckenförde* (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 189–221, hier 211.

¹⁷ Vgl. *Josef Fuchs*, Das moraltheologische Problem »Todsünde«, in: *Ders.*, Für eine menschliche Moral 108–121.

¹⁸ Vgl. pars pro toto *Bruno Schüller*, Die Goldene Regel, in: *Ders.*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf 21980, 84–106.

¹⁹ Ebd. 92ff.

²⁰ Zur ausführlicheren Diskussion vgl. *Schüller*, Der argumentative Hinweis auf die Personwürde des Menschen, in: *Ders.*, (Anm. 18).

oder Verletzung der Personenwürde des Menschen«,²¹ ernstzunehmen ist. Es empfiehlt sich ferner, über die vom Kommunitarier *Michael Walzer* eingeführten Begriffe »covering law-Universalismus« und »reiterativer Universalismus« nachzudenken.²² Während im covering law-Universalismus die allgemein gültigen Prinzipien schon individuell und politisch festgelegt sind und Abbilder oder Vorformen der wahren Gerechtigkeit ohne eine Selbstartikulierungsmöglichkeit musterhaft gültig anzubieten glauben, besagt der reiterative Universalismus, daß universale Prinzipien sich partikularistisch zur Geltung bringen lassen. Mit anderen Worten: Im reiterativen Universalismus verbinden sich *formaler* Universalismus und *substantieller* Kontextualismus. Die universalen Prinzipien nämlich bilden einen formalen Rahmen. Dieser wiederum »reiteriert« sich ständig in verschiedenen Kontexten und Formen, so daß hier zu Recht von einem »kontextualistischen Universalismus« gesprochen werden kann. Selbst wenn es einen minimalen und universalen Moralkodex gibt, ist er nach *Walzer* letzten Endes das Ergebnis der menschlichen Erfahrung. Es handelt sich dabei – etwa bei den universellen Verboten – nicht um eine voll entfaltete und schon lebensfähige Moral. Vielmehr haben wir es mit einem Rahmen zu tun, »in dem alle wesentlichen Details erst noch ausgefüllt werden müssen, bevor irgend jemand auf die eine oder andere Weise tatsächlich darin leben könnte.«²³ Treffend gibt *Rainer Forst* die Walzersche Grundthese wieder: »Es gibt kein moralisches Esperanto, nur eine Vielzahl von Sprachen, denen gemeinsame menschliche Erfahrungen zugrunde liegen.«²⁴ Diese Erfahrungen in allen Kulturen fordern zwar eine *Menschenmoral*, die jedoch niemals in *Reinform* vorkommt. Der Minimalkodex stellt zwar eine gemeinsame Basis für alle dar, aber er muß konkret verschieden – eben auch aufgrund kontextverschiedener Erfahrungen – inhaltlich plural gefüllt werden.

Verfechter einer rein universalistisch-formalistischen Moral oder eines Weltethos mögen hier Bedenken anmelden. Die Theorie *Walzers* ist m. E. jedoch eine wichtige Warnung vor einer Art Globalisierung des Pluralismus in der jeder Gesellschaft und kulturellen Gemeinschaft ge-

²¹ Ebd. 335.

²² Hierzu vgl. den Kommentar bei *Rainer Forst*, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a. M. 1994, 258ff.

²³ Vgl. *Michael Walzer*, Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik, Frankfurt a. M. 1993, 32–42, Zit. 35.

²⁴ *Forst*, Kontexte 261.

rechten Moral.²⁵ Ist aber der Pluralismus in der Moral unausweichlich, dann gilt dies ähnlich auch für Menschenrechte, deren Verbindung zu letzterem unübersehbar ist.

II. ENTSTEHUNG DER MENSCHENRECHTE

Ziel der Menschenrechte ist es, die Würde des Menschen ernstzunehmen und ihre Achtung zu fördern. Mit anderen Worten: Der Mensch soll als Subjekt, bzw. als Selbstzweck geachtet und nicht als Mittel gebraucht werden. Aus christlicher Sicht wird noch hinzugefügt, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, und darum hat er eine unveräußerliche Würde in sich selbst. Damit aber scheinen die Menschenrechte eine universale Geltung in Anspruch zu nehmen. Darum ist es im folgenden berechtigt zu fragen, was genau Menschenrechte bedeuten und wie die westlichen Gesellschaften diese Rechte, die letztlich doch kulturabhängig sind, als universal ausgegeben haben.

1. Was bedeuten Menschenrechte?

Um die hier gestellte Frage zu beantworten, ist es interessant, sich die von Höffe gemachte Unterscheidung von positiven Grundrechten und Menschenrechten zu vergegenwärtigen. Danach betreffen die Menschenrechte »den Menschen bloß als Menschen, die Grundrechte den Menschen als Mitglied eines konkreten Staatswesens.«²⁶ So gesehen sind die Menschenrechte vorstaatlich: sie können moralische Rechte genannt werden, da sie doch der Moral dessen entsprechen, »was die Menschen einander schulden«; das heißt aber zugleich, daß sie »überpositiv« sind. Die Grundrechte hingegen haben einen positiven Charakter und beziehen sich auf einen bestimmten Staat. Man kann sagen, daß sie die angeborenen Rechte explizieren und je nach Staat durch Verfassung und Gesetzgebung festlegen. Dies ist aber, wie deutlich wird, eine sekundäre Aufgabe, die das vorstaatliche Recht thematisiert und kontextuell determiniert. Thomatisch gesprochen herrscht hier ein ähnliches Verhältnis wie das zwischen Naturrecht und menschlichem Gesetz. Letzteres nennt Thomas die »determinatio legis naturalis«.²⁷ Dieses Gesetz aber muß der Gerechtigkeit entsprechen, d. h. es muß mit dem Naturgesetz

²⁵ Dazu vgl. das im Entstehen befindliche Manuskript des Verfassers: »Ethik im interkulturellen Dialog«.

²⁶ Höffe, Vernunft und Recht 51 (Anm. 7).

²⁷ STh I-II q. 95 a. 2c; vgl. a. a. O. a. 4.

(lex naturae) im Einklang stehen, denn sonst ist es kein Gesetz mehr, sondern eine »Zerstörung des Gesetzes«: »jam non erit lex sed legis corruptio«. ²⁸ Es ist klar, daß die nähere Bestimmung des Naturgesetzes durch das menschliche Gesetz jedem Staat anheimgestellt wird, der allein darüber urteilen kann, wie die Bestimmung je nach Kontext lauten soll: »secundum quod quaelibet civitas sibi accommodum determinat«. ²⁹ Im Hinblick auf das moderne Menschenrechtsverständnis argumentiert der Philosoph *Höffe* ähnlich. Nach ihm vertritt die Rechtsphilosophie »zunächst nur eine Positivierung überhaupt und hält sich mit Vorschlägen für die nähere Gestalt zurück. [...] Dort, wo sie in die Verfassung eingehen und von ihr aus die öffentlichen Gewalten binden, werden die Menschenrechte, die vorher nur Bestandteil der universalistischen Rechtsmoral waren, jetzt zu Elementen des positiven Rechts, zu Grundrechten einer partikularen Rechtsgemeinschaft.« ³⁰ Es ist also ein konkreter Staat, der das Anliegen der Menschenrechte, nämlich den Anspruch auf das Menschsein, weil man Mensch ist, für seine Mitglieder näher bestimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß in dieser Hinsicht unterschiedliche Wege für die Realisierung der Menschenrechtsforderungen gegeben und auch legitim sind. Die Menschenrechte selbst – das hat *Höffe* sehr gut hervorgehoben – sind ja von ihrer Definition her auf interkulturelle Diskurse angelegt, denn Menschsein ist keine Uniformität in einer Art Klonierung, sondern es besagt einen komplementären Pluralismus. ³¹ Wenn heute die Eurozentrik in den Menschenrechtsfragen immer massiver kritisiert wird, geht es eigentlich nicht um das, was *Höffe* »Rechtsvernunft«, bzw. »Moral dessen, was die Menschen einander schulden« nennt, ³² sondern vielmehr wird der Versuch in Frage gestellt, positiviert Menschenrechtsformen zu universalisieren. Hier stoßen wir auf ähnliche Probleme wie beim Weltethos. Daß alle Menschen das Recht auf das Menschsein des Menschen haben, einfach weil sie Menschen sind, ist ein zu generelles Prinzip, in dem das Menschsein des Menschen nicht präzise und inhaltlich definiert werden kann. Mit anderen Worten: dieses Prinzip tritt nie in Reinform auf, sondern es läßt sich nur in konkreten Formen verwirklichen. Gerade dann aber werden die Differenzen offenkundig, denn kein Staat oder keine Kultur könnte behaupten, alle Aspekte und alle Wege, die zur Realisierung des Rechts auf das Mensch-

²⁸ STh I-II q. 95 a. 2c; vgl. a. a. O. q. 96 a. 4.

²⁹ STh I-II q. 95 a. 4c.

³⁰ *Höffe*, *Vernunft und Recht* 50 (Anm. 7).

³¹ Vgl. ebd. 57f.

³² Ebd. 51.

sein des Menschen gehören, umfassend und vollends dargestellt zu haben.³³ Gerade darum gibt es heftige Diskussionen in manchen Lebensbereichen selbst innerhalb der westlichen Rechtsauffassung, wenn man etwa an das Problem der Abtreibung denkt. Es wird ja immer wieder, nicht zuletzt von der Katholischen Kirche betont, daß Menschenwürde und Menschenrechte von Anfang an zu beachten und zu respektieren seien.³⁴ Der Rechtsstaat aber wird mit der Frage konfrontiert, wie man mit diesem Grundsatz konkret umgehen und das ungeborene Leben – sowie das Wohl der Frau – effizienter schützen kann. Wenn sich diese und ähnliche Diskussionen schon binnenkulturell nicht ausschließen lassen, nehmen sie interkulturell ein noch größeres Ausmaß an. Es wird gleich zu zeigen sein, wie etwa das Recht des als »vorstaatlich« konzipierten Individuums so nicht in allen Kulturen funktioniert und zu begründen ist, ohne daß der Anspruch auf das volle Menschsein in Frage gestellt wird. Das »Vorstaatliche« im Westen schützt die Rechte des Individuums vor dem Staat. So schreibt *Höffe*, daß die Menschenrechte »als nicht zu verletzende Vorgaben« der politischen Demokratie vorgeordnet seien. Die Menschenrechte haben ihren Ursprung also in der von »öffentlichen Gewalten noch freien, insofern vorstaatlichen bzw. vorpolitischen Demokratie«, wenn man die Gemeinschaft der Rechtsgenossen als »natürliche Demokratie« versteht.³⁵ Rechte, die die Rechtsgenossen in dieser Demokratie sich gegenseitig gewähren, werden in der »politischen Demokratie« durchgesetzt. Trotz dieser Deutung, die manchen nicht-westlichen Kulturen näherkommt, setzt beispielsweise die afrikanische Ethik einen etwas anderen Akzent. Denn allein schon das Wort Demokratie im hier gebrauchten Sinn weist letzten Endes doch auf das Recht des Individuums vor der Gemeinschaft hin; es sind einzelne »Rechtsgenossen«, die sich nicht *qua* Gemeinschaft Rechte gewähren. In der afrikanischen Tradition wird die Interaktion zwischen Gemeinschaft und Individuen stärker betont. Da es sich um »ich bin verwandt, also bin ich, so daß wir sind« handelt, ist die Gemeinschaft von grundlegender Bedeutung für das Gewähren der Rechte. Wohl aber geht es nicht unbedingt um eine Durchsetzung wie im modernen westlichen demokratischen Staat, sondern der Vollzug der Rechte spielt sich meistens auf der Ebene des Gemeinschaftspalavers ab. Die dahinter stehende

³³ Vgl. *Wolfgang Huber*, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 260.

³⁴ Vgl. bspw. das Schreiben der *Deutschen Bischofskonferenz*, *Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an*, Bonn 1996.

³⁵ *Höffe*, *Vernunft und Recht*, 52 (Anm. 7).

Konzeption läßt sich wenig mit der westlichen in Einklang bringen, die das Individuum entweder als »vorstaatlich« oder als dem Staat »nachgeordnet« ansieht. *Thomas von Aquin*, der zwar nicht die moderne Staatstheorie entwickelt, wäre letzterer Tendenz zuzuordnen. Thomas macht sich eigentlich den aristotelischen Gedanken zu eigen: »Der Staat ist der Natur nach früher als die Familie und als der einzelne Mensch, weil das Ganze früher sein muß als der Teil« (Pol I, 2). Es ist also nur konsequent, wenn das Individuum sich um das Gemeinwohl müht.³⁶ Noch einmal, es geht Thomas nicht um die Begründung einer Staatstheorie, sondern seine Sicht ist »ethisch-final« und artikuliert sich im Rahmen der damals existierenden Gesellschaftsordnung, die er nicht in Frage zu stellen beabsichtigt. Man darf aber die vorher angesprochene afrikanische Einstellung zu Gemeinschaft und Individuum nicht dieser mittelalterlichen Gesellschaftslehre gleichsetzen. Die zugrundeliegende afrikanische Anthropologie nämlich ist eine andere, nach der ein dialektisches Verhältnis zwischen einzelnen Mitgliedern und der Gemeinschaft herrscht, in der Weise, daß man Mensch nur innerhalb einer Gemeinschaft werden kann. Umgekehrt aber nimmt die Gemeinschaft ihre dynamische Gestalt nur von den einzelnen Mitgliedern. Das Ideal besteht hier darin, daß weder das Individuum sich etwa im Namen der eigenen Freiheit gegenüber der Gemeinschaft »hypostasiert«, noch darf letztere die einzelnen Mitglieder zu gefügigen Werkzeugen zur Erreichung ihres »autonomen« Zieles im Namen des Kollektivismus machen. Wie nun in dieser Gemeinschaft das Menschsein des Menschen konkret gestaltet werden kann, ist also eine im Palaver gemeinsam zu bewältigende Aufgabe. Dies ist m.E. ein ganz anderes Verständnis der Menschenrechte als das, was die westlichen Theoretiker vorlegen.

2. Vollzug der Menschenrechte aus westlicher Sicht

Daß jeder Mensch eine Rechtsperson ist, beruht auf dem Autonomiekonzept, das schließlich auf die Personenwürde zurückgeht. »Als Rechtsperson anerkannt zu sein heißt, nach Maßgabe des Rechts in seiner persönlichen Autonomie respektiert zu werden, sein Leben selbst zu bestimmen.«³⁷ Das christliche Denken bringt Würde und Autonomie des Menschen in Zusammenhang mit der biblischen Ebenbildlichkeit Gottes. Damit wird die Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen un-

³⁶ Ausführlicher dazu vgl. *Arthur F. Utz*, Kommentar, in: DThA Bd. 18, 490–500 (zu STh II-II q. 66 a. 1–2).

³⁷ *Forst*, Kontexte 430.

termauert.³⁸ Sowohl die Idee der »persönlichen Autonomie«³⁹ als auch die der Gottebenbildlichkeit unterstreicht die Gleichheit der als selbstständig anzusehenden Individuen. Mit anderen Worten geht es hier darum, daß die Person qua Person als Vertreterin ihrer selbst in der Art auftritt, daß sie als Urheberin ihrer eigenen Handlung zu bezeichnen ist, und sie hat Anrecht auf Respekt. Ist die Person also Vertreterin ihrer selbst sowie selbstverantwortlich für ihre Handlungen, dann bedeutet Personsein »Nicht-Sklave-Sein«.⁴⁰ Selbst wenn dieses Konzept, auf dem die Menschenrechte beruhen, die Einbettung der einzelnen Rechtsträger in die Gemeinschaft nicht ausschließt, ist es doch vorrangig individualistisch. Der evangelische Theologe und Bischof *Wolfgang Huber* scheint dies dadurch nuancieren zu wollen, daß er die Trias Freiheit, Gleichheit und Teilhabe als Kern des Menschenrechtsgedankens betont.⁴¹ Mit den »Teilhaberrechten« möchte er den sozialen Charakter der Menschenrechte hervorheben. So schreibt *Huber* im Hinblick auf das die Arbeit betreffende Recht: »Das Recht auf Arbeit, um das wichtigste Recht aus der Gruppe der sozialen Menschenrechte zu nennen, läßt sich nicht in der gleichen Weise individuell einklagen wie das Recht auf Wahrung des Briefgeheimnisses«,⁴² wobei der Verfasser aber darauf nachdrücklich hinweist, daß man am Ineinander von individuellen und sozialen Menschenrechten festhalten muß. Es ist indes die Frage, inwiefern das »Soziale« letzten Endes doch individualistisch in Anspruch genommen wird. Wenn beispielsweise der Individualismus in der westlichen Rezeption der Menschenrechte aus afrikanischer Perspektive kritisiert wird, ist nicht daran gedacht, daß man den sozialen Charakter der Menschenrechte vermißt. Es ist vielmehr vom Fehlen der Gemeinschaftsdimension sowohl bezüglich des Zustandekommens als auch der Artikulierung und des Vollzugs der Menschenrechte die Rede. Das Recht auf Arbeit in dieser Perspektive ist eine Forderung an die Gemeinschaft, das Individuum nicht um sein Recht zu bringen, wohl aber wird nicht gesagt, was das Individuum für die Gemeinschaft tun soll. Es findet also keineswegs ein dynamischer, sich dialektisch vollziehender Prozeß zwischen Individuum und Gemeinschaft statt. Der Ausdruck »Gemeinschaft« in dieser Studie wird absichtlich gewählt statt Gesellschaft. Er

³⁸ Vgl. *Huber*, *Gerechtigkeit und Recht* 254f.; 258.

³⁹ Vgl. *Bénézet Bujo*, *Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog*, Freiburg i.Üe./Freiburg i.Br. 1993, 136.

⁴⁰ Vgl. *Forst*, *Kontexte* 430.

⁴¹ Vgl. *Huber*, *Gerechtigkeit und Recht* 262f.

⁴² Ebd. 264.

entspricht weitgehend der Definition von *Ferdinand Tönnies* in seinem Buch »Gemeinschaft und Gesellschaft«.⁴³ In einer Gemeinschaft sind die Mitglieder durch einen einheitlichen »Wesenswillen« verbunden, der außerdem auf Dauerhaftigkeit angelegt ist, im Gegensatz zur Gesellschaft, in der die Mitglieder durch einen Vertrag verbunden sind. Diese Verbundenheit aber beruht auf einem »punktuell einheitlichen und momentanen »Kürwillen«.«⁴⁴

Tönnies macht aber darauf aufmerksam, daß beide nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten aufweisen.⁴⁵ In afrikanischer Perspektive aber ist die Gemeinschaft aufgrund der ihr zugrundeliegenden Anthropologie mehr als die von *Tönnies* beschriebene. Die Mitglieder dieser Gemeinschaft werden dynamisch durch die anamnetische Solidarität mit den Vorfahren und auch durch den Bund mit Nichtangehörigen derselben Sippengemeinschaft – z. B. durch Ehe oder Blutpakt – zusammengehalten. Die anamnetische Solidarität besagt, daß die Gemeinschaft sich selbstverständlich auch auf die Verstorbenen bezieht. In dieser bidimensionalen Gemeinschaft hat jedes Mitglied die Aufgabe, ja die Pflicht zum Wachstum der Lebenskraft aller Mitglieder einschließlich der Toten beizutragen. Umgekehrt hängen Wachstum und Gedeihen seiner eigenen Lebenskraft von den anderen Mitgliedern ab. In einem derartigen Beziehungsnetz führt das Vergehen jedes Einzelmitglieds zur Minderung der Lebenskraft der gesamten Gemeinschaft und sogar zu deren Tod.

Betrachtet man nun das Recht auf Arbeit in diesem Kontext, dann muß es anders formuliert und angewandt werden, als *Huber* es darstellt. Zunächst einmal ist zu bedenken, daß die Arbeit nicht nur als das Recht des Individuums als »soziales« Mitglied definiert wird, sondern sie ist auch als Recht der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum anzusehen. Außerdem ist zu fragen, warum das Recht des Individuums so hervorgehoben werden soll, wo es nur noch ein »toter Ast« ist, wenn es nicht arbeitet. Mit anderen Worten: Dort, wo die Gemeinschaft im vorher dargelegten Sinn nur aus der Arbeit aller besteht, gibt es nach dieser Grundeinstellung auch keine Arbeitslosigkeit, d. h. definiert wird nicht das *Recht* auf Arbeit, sondern die *Pflicht* dazu. Nicht das arbeitslose Individuum im Namen des »Sozialen« zieht die Gemeinschaft zur Rechenschaft, sondern diese geht vielmehr mit dem Arbeitslosen (etwa

⁴³ Der vollständige deutsche Titel lautet: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin 1887; 8. Aufl. 1935.

⁴⁴ *Höffe*, *Vernunft und Recht* 169 (Anm. 7).

⁴⁵ Zum Kommentar dazu vgl. ebd. 168–170.

beim Schmarotzervorwurf) ins Gericht. Kein Wunder, daß man beispielsweise bei den Senoufo von Westafrika einer Frau ein Reisfeld gibt, wenn sie alt wird. Dies soll ihr Arbeit in ihrem Ruhestand schaffen.⁴⁶ Wohlgemerkt, die Tatsache, daß es sich um eine Frau handelt, hat mit dem Frausein selbst nichts zu tun, als ob man das weibliche Geschlecht durch allzu viel Arbeit in der Weise unterdrücken würde, daß damit das Recht auf Ruhe und Freizeit mit den Füßen getreten wird. In der Regel findet ein Mann selbst in fortgeschrittenem Alter schneller eine Arbeit, die ihm die Grundlage seiner Existenz sichert, was für eine Frau problematischer wäre. Gibt man letzterer also eine Beschäftigungsmöglichkeit, dann ermöglicht man ihr gerade das Recht, sich als vollen Menschen in dieser Gemeinschaft zu fühlen. Durch das Bebauen des Reisfeldes ist sie kein Schmarotzer mehr; sie trägt vielmehr zum Wachstum der Lebenskraft der gesamten Gemeinschaft bei. Sie ist in der Lage, anderen Menschen zu helfen, ihnen Freude durch Geschenke zu bereiten und sich so weiterhin – trotz ihres Alters – als Lebensgebäerin zu fühlen.

Am Beispiel der afrikanischen Anthropologie dürfte klar geworden sein, daß auch Menschenrechte sich wie die Moral nur im Plural artikulieren lassen. Es überrascht, von *Huber* zu lesen, daß es keinen direkten Zugang von den afrikanischen Religionen zu den Menschenrechten gibt.⁴⁷ Seine Begründung lautet: »Der Gedanke der individuellen Selbstbestimmung als Gegengewicht gegen die Einbindung in die vorgegebene Gemeinschaft hat hier keinen eigenständigen Ort. Pluralität und die Einfügung der Kleingruppe in einen komplexen gesellschaftlichen Zusammenhang sowie die Differenzierung in Religion und Recht sind ihnen gleichermaßen fremd.«⁴⁸ Aus diesem Zitat geht hervor, daß *Huber* von einer schon im Westen festgelegten Menschenrechtsdefinition ausgeht, die als Kriterium zur Beseitigung anderer möglicher Definitionen dient, wiewohl er anerkennt, daß das Menschenrechtsverständnis durch Elemente anderer Kulturen bereichert werden kann.⁴⁹ Seine Bedenken gelten aber allen Versuchen, die die Einzelperson als Menschenrechtssub-

⁴⁶ Vgl. *L. Hammerer*, Was sind der Menschen Rechte? Kritische Überlegungen zum abendländischen Universalismus auf der Grundlage eines Aufenthaltes in Burkina Faso/Westafrika. Eine Diplomarbeit in Politikwissenschaft, Innsbruck 1994 (unveröff.), 85 mit Bezug auf *Anne-Marie Hochet*, Afrique de l'Ouest. Les paysans, ces »ignorants« efficaces, Paris 1985, 35ff.

⁴⁷ Vgl. *Huber*, Gerechtigkeit und Recht 378.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. z.B. was *Huber* über Afrika sagt: ebd. 378f.; S. 264 spricht der Verfasser von Menschenrechten als Projekt und S. 260 möchte er sie als »revisionsoffen« sehen.

jekt nicht als Ausgangsbasis der Menschenrechte nehmen.⁵⁰ Was sein afrikanisches Rechtsverständnis anbelangt, entsteht der Eindruck, daß er sich mit dem afrikanischen Menschenbild nicht intensiv auseinandergesetzt hat, und daß ihm vielleicht auch das Palaververfahren nicht bekannt ist, in dem sich gerade die Rechte des Individuums und der Gemeinschaft zu artikulieren versuchen.⁵¹

Mit dieser Bemerkung ist der Punkt erreicht, wo die Relevanz eines interkulturellen Dialogs für eine kontextuelle Menschenrechtsanwendung zur Sprache kommen soll.

III. MENSCHENRECHTE IM INTERKULTURELLEN DISKURS

Im folgenden kann nicht von Kultur im allgemeinen die Rede sein, sondern es handelt sich exemplarisch um jenen Kulturraum, der dem Verfasser am besten vertraut ist, nämlich den afrikanischen. Nachdem bereits auf die anthropologische Grundproblematik hingewiesen wurde, sollen zu den oben erwähnten Beispielen einige mehr zur Konkretisierung hinzugefügt werden. Dabei scheinen mir drei Themenbereiche, nämlich die Einstellung zum Eigentum, das Recht zur Kindererziehung und das Recht auf Wahl und Abstimmung, am besten geeignet zu sein, das Problem eines interkulturellen Diskurses in der Frage der Menschenrechte zu verdeutlichen.

1. *Eigentum und Menschenrechte*

Die Französische Nationalversammlung von 1789 und die »Allgemeine Erklärung der Menschenrechte« (1948) haben das Recht auf Eigentum klar definiert.⁵² Gleichwohl ist zu sagen, daß es für das traditionelle afrikanische Eigentumsverständnis nicht so einleuchtend ist, und seine Übernahme in dieser Form könnte auch Schaden anrichten. Selbst wenn die Texte von 1789 und 1948 auf die Gemeinschaft bzw. die öffentliche Notwendigkeit beim Eigentumsverständnis hinweisen, geschieht dies sicher nicht im Sinn des afrikanischen Menschenbildes. Im Zentrum

⁵⁰ Vgl. ebd. 265, 381f. u. a.

⁵¹ Zum Palaver vgl. *Bujo*, Universalité des normes et agir particulier des cultures. L'éthique négro-africaine face au christianisme, in: *W. von Holzen/S. Fagan (Hrsg.)*, Africa. The Kairos of a Synod. Sedos Symposium on Africa, Rom 1994, 86–104; *ders.*, Die ethische Dimension 53–82.

⁵² Vgl. Die Menschenrechtserklärung der Französischen Nationalversammlung (1789), XVIII; Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Art. 17.

steht vielmehr das Individuum.⁵³ Weiter oben wurde auf die fundamentale Bedeutung der Wechselbeziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft in Afrika hingewiesen. Dies gilt es auch für das Eigentumsverhältnis im Auge zu behalten. Das Einzelmitglied kann gar nicht etwas in Besitz nehmen, ohne daß die Gemeinschaft mit impliziert ist. Man kann hier also nicht vom Privateigentum im westlichen Sinne sprechen, eher besitzt man als besäße man nicht; denn alles, was das Individuum besitzen kann, steht grundsätzlich im Dienst der Gemeinschaft. Das Ganze vollzieht sich nach dem Prinzip des Lebenswachstums der gesamten Gemeinschaft. Der Vollzug des Rechts auf Eigentum kann dann aber nur in Reziprozität geschehen: jedes Mitglied erwartet das Lebenswachstum für sich von der Gemeinschaft und umgekehrt hat diese das Recht, das Gleiche von jedem Mitglied zu fordern. Diese Grundkonzeption untersagt den einzelnen, sich in egoistischer Manier zu bereichern. Darum gab es in der traditionellen Gemeinschaft keine Klassen im modernen Sinn. Das Teilen war ein heiliges Gebot.⁵⁴ Dies kann angesichts der heutigen kapitalistischen Gesellschaft in Afrika nicht genug betont werden. Vor allem gilt dies für die Diktatoren, die sich auf Kosten des Volkes bereichern. Dabei muß es sich gar nicht unbedingt um ein ungerecht erworbenes Vermögen handeln. Nach dem westlichen Eigentumsrecht könnte ein Staatschef sein Vermögen ungestört genießen, falls er den Beweis erbringt, daß er sein Eigentum niemandem entwendet hat; rechtlich muß er nicht mit dem Volk teilen, selbst wenn dieses in Armut dahinvegetiert. Die Sache verhält sich aber anders aus afrikanischer Perspektive. Ein Häuptling bzw. ein Chef ist das Bindeglied zwischen den Ahnen und dem Volk. Seine ganze Pflicht besteht in der Weitergabe des Lebens, so wie dies auch von den Vorfahren bestimmt wurde. Seine Fehlhaltung schadet sowohl dem Volk als auch der Gemeinschaft der Verstorbenen. Dann aber muß er vom Volk abgesetzt werden.⁵⁵ Geht man von dieser Rechtsauffassung aus, dann ist gerade das moderne Eigentumsrecht eine gewaltige Waffe in den Händen der afrikanischen Diktatoren und Politiker: Das Unrecht wird hier

⁵³ Vgl. den Kommentar bei *Bujo*, Die ethische Dimension 139f.

⁵⁴ *Julius Nyerere*, der ehemalige Präsident von Tansania, ging für seine Ujamaa-Theorie von diesem Grundsatz aus. Vgl. *Julius K. Nyerere*, Ujamaa. Die Grundlage des afrikanischen Sozialismus, in: *Afrikanischer Sozialismus*. Aus den Reden und Schriften von Julius K. Nyerere, hrsg. von der *Arbeitsgemeinschaft evangelischer Kirchen in Deutschland e.V.* »Dienste in Übersee«, Stuttgart 1972, 10–18.

⁵⁵ Vgl. *Bujo*, *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Nairobi 1990, 93; *Vincent Mulago*, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité vitale ecclésiale*, Paris 1965, 132.

im Namen des Rechts begangen. Es ist dann aber einleuchtend, daß das westliche Eigentumsrecht nicht ohne weiteres auf die afrikanischen Verhältnisse übertragen werden darf.

2. *Recht und Kindererziehung*

Ein weiterer Punkt der Menschenrechtserklärung von 1948 betrifft das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder. Nach Art. 26, 3 sind es in erster Linie die Eltern, die über die Art der Erziehung ihrer Kinder bestimmen dürfen. Vergleicht man dies mit dem afrikanischen traditionellen Erziehungsrecht, so verliert dieser Artikel an Kraft. In der Tat taucht sofort die Frage auf, was mit Eltern wohl gemeint ist. Dafür will beachtet sein, daß für ein afrikanisches Kind der Bruder seines Vaters keineswegs »Onkel« genannt wird, sondern er ist ebenso *Vater* im euro-amerikanischen Sinn. Gleiches gilt für die Schwester der Mutter, die keine Tante ist, sondern *Mutter*. Diese Bezeichnungen sind nicht nur Höflichkeitsbezeichnungen, sondern sie werden auch inhaltlich gefüllt. So haben der »Onkel« und die »Tante« die gleichen Verpflichtungen gegenüber den Kindern ihrer Brüder bzw. Schwestern wie Vater und Mutter im westlichen Sinn. Dann aber kommt das von der Menschenrechtserklärung stipulierte Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder ins Schwimmen. – Außerdem sind alle Mitglieder der Großfamilie Träger dieses Erziehungsrechts. Das bedeutet konkret, daß die Eltern, so wie die genannte Menschenrechtserklärung sie versteht, das Erziehungsrecht etwa den Großeltern nicht vorenthalten dürfen. Ja, sogar die ältesten Kinder des Onkels väterlicherseits und der Tante mütterlicherseits genießen dieses Recht, da sie als Geschwister ihrer »Cousins« und »Cousinen« gelten. Dieses komplexe Beziehungsnetz erfordert zweifellos eine etwas andere Anwendung der Menschenrechtserklärung in Afrika. Manches, was in Europa oder Nordamerika Gegenstand einer Gerichtsverhandlung wegen Verstoßes gegen das definierte Recht sein kann, wird hier also als zu erfüllende Pflicht betrachtet.

3. *Recht auf Wahl- und Stimmfreiheit in der Politik*

In der westlichen demokratischen Tradition finden Wahl und Abstimmung nach einem gut definierten Verfahren statt, das man heute überall durchsetzen möchte, damit von Demokratie die Rede sein kann. Der Grundsatz der Menschenrechtserklärung lautet: »Der Volkswille soll die Grundlage der Regierungsgewalt bilden; er soll unverfälscht und in regelmäßigen Abständen durch allgemeine und gleiche Wahl und ge-

heime oder eine der geheimen gleichwertige freie Abstimmung ausgedrückt werden« (Art. 20, 3). Mit welcher Begründung kann man dieses Verfahren von allen Kulturen und Gesellschaften verlangen? Das traditionelle politische Verfahren, das das Leben in Afrika bestimmte, war sicher nicht weniger demokratisch, obwohl es sich nicht nach einer »geheimen« oder der »geheimen gleichwertigen« Abstimmung vollzog. Das politische Leben war durch Palaver gekennzeichnet. Funktion eines Palavers ist es, die lebensspendende Fähigkeit des Wortes zum Wohl der Gemeinschaft zu prüfen. Das im Innern des Menschen versteckte Wort nämlich könnte der Gemeinschaft mehr schaden als nützen. Darum muß jedes Wort seine Unschuld innerhalb einer »Kommunikationsgemeinschaft« durch das Palaver beweisen.

Handelt es sich beispielsweise um die Bestimmung eines Volksführers, so muß der Ältestenrat zusammentreffen und sich über die Kandidaten austauschen, bis man die Zustimmung aller, im Namen der Gemeinschaft Versammelten erlangt. Die Entscheidung kommt hier weder durch einen Kompromiß noch durch eine Mehrheit zustande, sondern der Konsens aller Beteiligten ist erforderlich. Würde man die Entscheidung durch eine geheime Abstimmung treffen, die mehrheitlich zustande kommt, dann wäre die Hinterlistigkeit des versteckten Wortes nicht mehr unschädlich zu machen.

Damit wird ein genereller Geltungsanspruch des Art. 20, 3 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung fragwürdig. In einer schriftlosen Tradition bzw. dort, wo das Volk mehrheitlich analphabet ist und durch Massenmedien zugunsten der Machthabenden manipuliert wird, ist das gesprochene Wort, das sich gemeinschaftlich in einem Palaver artikuliert, von entscheidender Bedeutung. Erst diese Gemeinschaft, in der auch die Hinterlistigkeit des manipulierenden Wortes entlarvt und an den Pranger gestellt werden kann, kann man mit einer echten, dem Kontext gerechten Demokratie rechnen. Mit anderen Worten: Nach welchem Verfahren die Demokratie zustande kommen soll, kann nicht rechtlich für alle Kulturen festgelegt werden. Die westliche Demokratie ist nur ein Modell, das nicht monokulturell als Kriterium aller Menschen dienen muß, da auch sie nicht alle Konturen der menschlich-komplexen Realität auf einmal zu entdecken und angemessen zu beschreiben in der Lage ist. Man erinnere sich nur an das Frauenstimmrecht, das sogar in manchen demokratisch fortgeschrittenen Ländern des Westens erst vor kurzem Beachtung fand. Trotz der Menschenrechtserklärung hat die Sklaverei lang überlebt, und der Kolonialismus, der immer noch fortlebt, wurde nicht verurteilt. Daher kann *Jean-Paul Sartre* sagen, daß

»der Europäer nur dadurch sich zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven [...] hervorbrachte.«⁵⁶ Es stimmt ferner, daß die Menschenrechtserklärung gerade »von jenen White-Anglosaxon Protestants (Whaps)« verfaßt wurden, »die für die Rechts- und Verfassungsgebung nur durch die Arbeit ihrer Sklaven frei waren.«⁵⁷ Auch heute noch verwickelt sich der Westen in Widerspruch, wenn er einerseits die Demokratie von den Entwicklungsländern fordert, und andererseits die gleiche Demokratie durch interessengeleitetes ökonomisches Diktat, Waffenlieferungen, Unterstützung der Diktatoren und anderes mehr unterhöhlt. All dies heißt aber, daß sich der Westen in der Konkretisierung der Menschenrechte nicht als unumgängliches Modell ausgeben kann. Um so mehr muß er die interkulturellen Differenzen dort respektieren, wo ein anderer Weg zur Verwirklichung der Menschenwürde eingeschlagen wird, ohne diese zu verletzen. Diese Bemerkung gilt übrigens auch für politische Formen, die nicht von ihrer Praxis in Europa oder Nordamerika, sondern eher von ihrer Relevanz zur Entfaltung des Menschen als Mensch her beurteilt werden sollen. Allein dies ist entscheidend.

IV. SCHLUßBEMERKUNG

Wenn es stimmt, daß ethische Überlegungen auch zu Neubewertungen der Menschenrechte führen,⁵⁸ ist die Frage berechtigt, ob es ein Weltethos gibt, das die Sicht der Menschenrechte universal beeinflussen kann. Nach den vorangegangenen Ausführungen ist diese Frage zu verneinen: Moral, sofern es sich nicht um abstrakte Prinzipien, sondern konkret gelebtes Ethos handelt, – so wurde gesagt – kann nur im Plural existieren. Ähnliches gilt für die Menschenrechte, die ja nicht im luftleeren Raum leben, sondern ihre Brisanz tritt erst im konkreten Kontext zutage, denn nur als situations- und kontextgebundene Rechte erhalten sie ihre humanisierende Bedeutung. Auch sie werden also im Plural gelebt. Daher können sie nur so eine universale Geltung erlangen, indem sie sich zukunfts offen halten und bereit sind, sich durch neue kulturelle Interpretationen zu bereichern.⁵⁹ Es ist beispielsweise eine große Berei-

⁵⁶ *Jean-Paul Sartre*, »Die verdammten dieser Erde« von *Franz Fanon*, in: *Ders.*, *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek bei Hamburg 1988, 156. Zit. bei *Höffe*, *Vernunft und Recht* 59.

⁵⁷ *Höffe*, ebd.

⁵⁸ Vgl. *Huber*, *Gerechtigkeit und Recht* 380f.

⁵⁹ Vgl. *Paul Ricoeur*, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 335ff.

cherung für einen kulturell angelegten Umgang mit den Menschenrechten, sich die Begründung der Menschenrechte durch »Mutter Erde« bei den lateinamerikanischen Indios anzuschauen. Die Tatsache, daß die Erde Mutter ist, hat weitreichende Konsequenzen für die Menschenrechte, denn von hierher wird ja die Brüderlichkeit und Gleichheit aller Menschen begründet. Wie Bischof *Leonidas E. Proaño* betont: »Der Indio fühlt und denkt, die Erde ist seine *Mutter*. [...] Daraus erwächst seine *Lebenshaltung* einer weiteren *Brüderlichkeit*, der Großfamilie, der *Gleichheit* aller. Wenn die Erde die Mutter aller Menschen ist, sind sie ihre Söhne und untereinander Brüder, gerufen, eine große Familie zu bilden. Wie eine gute Mutter keine Unterschiede unter ihren Kindern macht, ist die Erde für alle da und alle haben gleiche Rechte.«⁶⁰ Aus diesem ausführlichen Zitat geht hervor, daß die Indios im Gegensatz zu den kapitalistischen Industrieländern, die Erde nicht als Produktionsmittel zur Profitmaximierung sehen, was nur allzu oft zur Plünderung dieses Planeten führt. Die Erde als Mutter verdient Respekt, und wer mit ihr ehrfurchtsvoll umgeht, wird auch lernen, die Menschenrechte zu respektieren. Die Erde ist also nicht nur die Grundlage der Menschenrechte, sondern auch der Rechte der gesamten Natur. Diese Begründung läßt das ökologische Ethos in einem neuen Licht erscheinen. Die Indio-Philosophie illustriert abermals die Notwendigkeit eines interkulturellen Diskurses für das Menschenrechtsverständnis im Plural. Dieser Diskurs im Plural ist keine Verarmung, sondern als eine Bereicherung der bestehenden Menschenrechte zu begrüßen. Uniformisierung wäre hier fehl am Platz und hätte Sinn und Ziel einer echten Universalisierung völlig mißverstanden.

Bénézet Bujo, Dr. theol., ist Professor für Moralthologie und Sozialethik an der Universität Freiburg i. Ue.

⁶⁰ *Leonidas E. Proaño*, Gott, Gemeinschaft, Erde. Aspekte der Indio-Philosophie, in: Reden und Vorträge aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Doktors der Philosophie ehrenhalber, hrsg. von der *Universität des Saarlandes* (Saarbrücker Universitätsreden 28), Saarbrücken 1987, 45f.