

Das Prinzip Menschenwürde

Eine Annäherung in lateinamerikanischer befreiungs-
theologischer Perspektive

Dissertation

zur Erlangung des Grades der Doktorin

der Theologie

dem Fachbereich Evangelische Theologie der

Universität Hamburg

vorgelegt von

Loida Lucía Sardiñas Iglesias

aus Santa Clara, Kuba

Hamburg, den 08.07.2009

Vom Fachbereich Evangelische Theologie als Dissertation angenommen
am: 08.04.2009

Erstgutachter: Prof. Dr. Ulrich Dehn

Zweitgutachter: Prof. Dr. Jörg Dierken

Datum Rigorosum: 08.07.2009

Danksagung

Die vorliegende Arbeit ist im Juli 2009 vom Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Hamburg als Dissertation angenommen worden. Mein Dank gilt einigen Personen und Institutionen für ihre Unterstützung meines Promotionsvorhabens.

In besonderer Weise danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Ulrich Dehn, für sein Vertrauen in mich und dafür, dass er meine Arbeit gelenkt und begleitet hat; Prof. Dr. Jörg Dierken, Zweitgutachter, mit dem ich mein Forschungsprojekt begonnen habe, danke ich für seine Anleitung und weise Korrektur; und Prof. em. Dr. Theodor Ahrens für seine menschliche Wärme und Zuneigung.

Ich danke der Missionsakademie für das Stipendium, das meine Promotion ermöglicht hat, für die Jahre, in denen sie mich aufgenommen hat, und für die Qualität der Begleitung, die mir während der Forschung zuteil wurde. Ich danke besonders ihrem Geschäftsführenden Studienleiter und Freund Dr. Michael Biehl für seine permanente Hilfe. Dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg danke ich für seine Unterstützung und Förderung der ausländischen Doktoranden.

Frau Ehlers, Dr. Anne Stickel, Silvia Huber und Sylla Kunkel, ohne die die Realisierung des Textes auf Deutsch unmöglich gewesen wäre, danke ich für ihre Unterstützung in der Übersetzung und Korrektur.

Meiner Familie: meinen Töchtern Eirene und Camila danke ich für ihre Liebe, Geduld und ihren ständigen Beistand; meinem Mann Germán Alberto für das Lesen des Textes und seine kritischen Rückfragen, für seine Ermutigung und Unterstützung in allem. Und Gott, Mutter und Vater, Stütze in allen Dingen, gilt meine unendliche Dankbarkeit für das gewonnene Wissen.

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG	1
-------------------------	----------

1. KAPITEL: DER KONTEXT DER REFLEXION ÜBER DIE MENSCHENWÜRDE IN LATEINAMERIKA	7
1.1 Der gemeinsame Ausgangspunkt: Das ursprüngliche Leugnen der Würde.....	11
1.1.1 Die indigenen Völker und die gewaltsame europäische Eroberung.....	12
1.1.2 Die Umkehrung der Menschenrechte und die Legitimierung der Sklaverei.....	15
1.2 Unsicherheit und Hoffnungshorizont.....	19
1.3 Die Globalisierungsstrategie: die Überlebenschance bedroht.....	21
1.4 Der Anstieg der Armut in Lateinamerika.....	26
1.5 Demokratie und gesellschaftliche Fragmentierung.....	30
1.6 Die neuen politischen Entwicklungen in Lateinamerika	35
1.7 Schlussfolgerungen.....	37

2. KAPITEL: WÜRDE, MENSCHENRECHTE UND LATEINAMERIKANISCHE BEFREIUNGSTHEOLOGIE	39
2.1 Die geschichtliche Stellung der Befreiungstheologie: grundlegende Tatsachen	42
2.2 Das Erwachen der Befreiungstheologie	45
2.2.1 Die Menschenrechte in einer sich öffnenden Kirche	47
2.3 Das Aufblühen der Befreiungstheologie	49
2.3.1 Die Kritik an der liberalen Ideologie der Menschenrechte	51
2.3.2 Das Recht der Armen und das Recht auf die Mittel zum Leben.....	57
2.4 Der „kirchliche Winter“ und die Unterdrückung der Befreiungstheologie	59
2.4.1 Entleerung und Umkehrung des befreiungstheologischen Diskurses	61
2.4.2 Option für das Überleben.....	63
2.4.3 Das Recht auf Überleben	66
2.5 Das Wiedererstarken der Befreiungstheologie	67
2.6 Historisch-systematische Schlussfolgerungen.....	70
2.6.1 Das Engagement und der Schutz der Menschenrechte in der Praxis.....	72
2.6.2 Die Phase der ideologischen Kritik.....	75
2.6.3 Die Suche nach einer theoretischen Übereinstimmung.....	78
2.6.4 Die Menschenwürde: konzeptionelle Schuld der Befreiungstheologie.....	83
2.6.5 Menschenwürde, Theologie und Polysemie.....	87

3. KAPITEL: ÜBER DAS KONZEPT DER MENSCHENWÜRDE.....	93
3.1 Der Charakter des Konzepts.....	98
3.1.1 Ontologie: Metaphysik oder nominaler Referent?	99
3.1.2 Kontrafaktische Voraussetzung	100
3.1.3 Menschenwürde als höchster Wert und/oder moralisches Prinzip	103
3.1.4 Historisch-kulturelles Produkt	105
3.2 Die semantische relationale Komplexität des Konzeptes Menschenwürde.....	108
3.2.1 Selbstbehauptung als primäre Bestimmung des Prinzips Menschenwürde.....	110
3.2.2 Würde und Wohlwollen–Solidarität.....	113
3.2.3 Würde als Praxis und Kampf um Anerkennung	117

3.2.4	Die institutionelle Mitverantwortlichkeit beim Schutz der Menschenwürde.....	120
3.2.5	Die Verantwortung für die Natur als Dimension der Menschenwürde.....	121
3.2.6	Die Menschenwürde und der anwesend-abwesende Gott	126
3.2.7	Partielle Zusammenfassung des Prinzips Menschenwürde	130
4.	KAPITEL: ZUR BEGRÜNDUNG DER MENSCHEN W Ü R D E	135
4.1	Allgemeine Problemstellungen im Zusammenhang mit der Begründung der Menschenwürde.....	136
4.2	Notwendigkeit, Angemessenheit und Möglichkeit einer Begründung der Menschenwürde.....	141
4.3	Die herkömmliche Begründung semitisch-christlicher Herkunft: <i>imago dei</i>	148
4.4	Die Menschenwürde bei Thomas von Aquin.....	157
4.5	Der Renaissance-Humanismus von Pico della Mirandola.....	160
4.6	Die Schule von Salamanca, die Menschenwürde und die Verteidigung der Indianer .	163
4.7	Die Anpassung zwischen dem Autonomieprinzip und dem Würdeprinzip	168
4.8	Die Forderung nach der Anerkennung der Menschenwürde.....	171
4.9	Versuch einer Synthese	175
5.	KAPITEL: HERAUSFORDERUNGEN IN BEZUG AUF DIE W Ü R D I G U N G D E S M E N S C H L I C H E N L E B E N S	179
5.1	Rekonstruktion des Prinzips der Menschenwürde.....	179
5.1.1	Ein Prinzip und acht Bestimmungen.....	179
5.1.2	Verwundbarkeit der Würde und Gefahren für die Würde	181
5.1.3	Emanzipatorisches Potenzial	183
5.1.4	Grundlegung	184
5.2	Inhärente Grenzen der <i>conditio humana</i> und Herausforderungen für die Würdigung des menschlichen Lebens: die lateinamerikanische Befreiungstheologie	186
5.3	Die Menschenwürde in ihrer Artikulation in der Praxis: ihre pragmatische Dimension	197
5.3.1	Die Frage nach der Universalität.....	201
5.3.2	Universalität, Utopien und Utopismen.....	206
5.3.3	Der subjektive Charakter der Menschenwürde: ihr Anspruchs-Potenzial.....	210
5.3.3.1	Subjektivität, "Schrei", "Schmerz" und Würde.....	212
5.3.3.2	Das, was würdigt; das, was gewürdigt ist	213
5.3.3.3	Subjektivismus und Subjektivität.....	213
5.3.4	Ideologischer Gebrauch des Konzepts Menschenwürde und Würdigung des Lebens...	216
5.3.5	Demokratie, Dialog und partizipative Perspektive als Projekt der Würdigung des Lebens	222
6.	SCHLUSSWORT	227
7.	LITERATURVERZEICHNIS	231

Einführung

Das Konzept der Menschenwürde gilt als Fundament der Menschenrechte. Es stellt den ethischen und rechtlichen Horizont der modernen pluralistischen Gesellschaften dar. Diese herausragende Bedeutung widersteht selbst den Kritikern, die die Mehrdeutigkeit des Konzepts anprangern, mit dem man schon zu viele verschiedene Situationen legitimiert und autorisiert habe. Bekannte gesellschaftliche Kritikpunkte liegen im Bereich der Bioethik. Im Namen der Menschenwürde fordert man in den modernen westlichen Gesellschaften zum Beispiel das Recht auf ein Sterben in Würde und die Möglichkeit, nach eigener Entscheidung den eigenen Tod herbeizuführen.¹ Und die *Würde des ungeborenen Lebens* wird besonders von der katholischen Kirche verteidigt.² Diese privilegierte Stellung für die Menschenwürde wurzelt ihrerseits in einer langen philosophischen und juristischen Tradition. Dort erkennt man sie an als Grundvoraussetzung aller moralischen Ordnung, des Rechtssystems und als Regulationsprinzip des menschlichen Zusammenlebens überhaupt. Die hier präsentierte Doktorarbeit will die Menschenwürde als *grundlegende und deshalb disziplinübergreifende* Kategorie der Menschenrechte hervorheben.

Für eine Arbeit mit den Menschenrechten ist die Kategorie der Menschenwürde unumgänglich. Die Praxis bedarf stimmiger Theorien, die die anthropologische und soziale Dimension der Praxis verändernd zum Besseren beeinflussen. Der Gebrauch der Kategorie Menschenwürde aber ist in der Praxis umstritten und auch die theoretische Reflektion bleibt ihrerseits oft – zu oft – hinter den praktischen Anforderungen zurück. Menschenwürde verlangt nach Respekt, und dieser Respekt muss im Sinn formeller Anerkennung theoretischen Rückhalt bekommen. Es geht um die Pragma-

¹ Siehe z.B. Akten des Fünften Internationalen Kongresses der *Fédération mondiale des Associations pour le Droit de Mourir dans la Dignité*, Paris, 1985, zitiert nach P. Verspieren, „Menschenwürde in der politischen und bioethischen Debatte“, in: Ammicht-Quinn, Junker-Kenny, Tamez 2003, 148.

² Zur sogenannten embryonal-foetalen Würde siehe die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre (ex *Sacra Congregatio Sancti Officii* und ursprünglich *Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis* genannt) über den Respekt vor dem ungeborenen Leben und die Würde der menschlichen Reproduktion, *Donum Vitae* vom 22. Februar 1987 in http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html [Stand: 28.05.2012].

tik eines Konzepts: eine theoretische Behauptung die zusammengeht mit der Ebene praktischer Wirklichkeit.

Vor diesem Hintergrund spricht der brasilianische Soziologe und Theologe Hugo Assmann (1933-2008) von der menschlichen Würde als einem abstrakten Prinzip. Als Prinzip ist die Menschenwürde ein Zeichen, das sich für verschiedene "Sprachspiele" hergibt. Man benutzt es, um Machthandlungen zu legitimieren und für eine Re-Organisation von Hoffnung:

Man reduziert die unverletzbare Würde jedes Menschen auf ein fließendes und ätherisches *Semantema*, ohne einforderbare Attribute historischer Bedeutung. Eine solche Behauptung stellt keine Instrumente zur Verfügung, die es erlauben würden, Forderungen in Recht zu verwandeln (H. Assmann 1991, 7. Eigene Übersetzung).

Aber auch auf der praktischen Ebene und im politisch-sozialen Kontext, erweist sich das Konzept als wenig tragkräftig. Die Menschenwürde wird überbeansprucht oder überschritten, von Individuen, gesellschaftlichen Gruppen und Staaten gleichermaßen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach den Bedingungen, die nötig sind, um die Menschenwürde in der menschlichen Gesellschaft tatsächlich zu verwirklichen und materiell zu konkretisieren. Diese Arbeit setzt dafür bei den Bedingungen der Unwürde an, in denen sich Personen oder Gemeinschaften wiederfinden. Ihr theoretischer Ausgangspunkt sind die Theologie, und darin die Ethik.

Einige Experten behandeln die Menschenwürde, angesichts ihrer alltäglichen Negation, wie ein veraltetes Zauberwort. Für Ökonomen wie Friedrich v. Hayek (1899-1992) ist sie eine Konstruktion, die keinen brauchbaren materiellen Inhalt hat. Hayek erklärt:

So edel und lobenswert die Gefühle sind, die in Begriffen wie Menschenwürde ihren Ausdruck finden, für sie ist in einem Versuch zu rationaler Überzeugung kein Platz (Hayek 1993, 20).

Trotz – oder vielleicht gerade wegen – der aufgezeigten Probleme, geht diese Arbeit davon aus, dass das Konzept der Menschenwürde nicht an Gültigkeit verliert. Man versteht sie mit Recht als den höchsten juridisch-konstitutionellen Wert. Seit bereits mehr als sechzig Jahren ist sie so in einer Unzahl von internationalen Erklärungen, Beschlüssen und Übereinkünften präsent; selbst Verfassungen und Gesetzgebungen vieler Länder haben sie aufgenommen. Die Präambel der *Charta der Vereinten Nati-*

onen, vom 26. Juni 1945, macht explizit, dass die dort repräsentierten Völker dazu bestimmt sind,

unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, von groß oder klein, erneut zu bekräftigen (Bundeszentrale für politische Bildung 2004, 42).

Das ist eine Formel, die verschiedene wichtige internationale Dokumente später aufnehmen. So wächst der Wertkonsens um die Kategorie der Menschenwürde. Mehr als nur eine ethisch-philosophische Kategorie, erhält sie vor allem juridisch-konstitutionellen Wert. Die Würde wird zur Grundlage des Rechtssystems selbst, und das Recht findet eine Sprache, um würdiges Leben zu benennen. So die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948:

Da die Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet (...) Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren (*Ibid.*, 54f.).

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, ausgehend von praktischen Situationen der Unwürde und in einem strittigen theoretischen Konzept-Kontext für die Menschenwürde, von der Theologie aus nach der Menschenwürde zu fragen. Sie konzentriert sich konkret auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie und deren Auseinandersetzung mit den Menschenrechten. An diesem epistemologischen Ort nimmt sie die Kategorie der Menschenwürde auf und benennt die jeweiligen Schwerpunkte wie auch Berührungspunkte zwischen beiden Traditionen in den letzten vierzig Jahren.

Die Arbeit baut sich folgendermaßen auf:

Der erste Teil (*historisch-kontextuelle Annäherung*) beschreibt den lateinamerikanischen Kontext, in dem das Interesse an der Thematik der Menschenrechte wurzelt. Besonderes Augenmerk liegt auf der Dimension, die ganz besonders unser *theologisches Reden* hinterfragt, herausfordert und einklagt. Mit Hilfe verschiedener Interpretationswerkzeuge analysiert dieser Teil den Kontext der "Ungewissheit" (Houtart). Diese Analyse verhilft dazu, die konkreten Bedingungen der Verletzbarkeit (Habermas) und der Bedrohung der Menschenwürde in Lateinamerika zu entdecken. Es sei vorweggenommen, dass diese Arbeit den Begriff „Bedrohung“ nicht geopolitisch

versteht, sondern in den Zusammenhang vom Überleben für Mensch und Natur stellt.

Der zweite Teil (*hermeneutisch-theologische Annäherung*) klärt den *locus theologicus*, d.h. das Kriterium und den diskursiven Rahmen (lateinamerikanische Befreiungstheologie) für die Analyse der Menschenwürde. Auf dieser Grundlage wendet er sich dem Verhältnis von Befreiungstheologie einerseits und Theorie und Praxis der Menschenrechte in Lateinamerika andererseits zu. Er fragt anschließend nach Schwerpunkten, Interessen und Brücken, die sich zwischen beiden Traditionen im Verlauf des vierzigjährigen Bestehens der Befreiungstheologie gebildet haben, und zwar ausschließlich auf theoretisch-systematischer Ebene. Eine komplexe und nicht lineare Beziehung wird sichtbar, eine Beziehung der Zufälle, der Zwischenfälle, Rückfälle und Widersprüchlichkeiten. Das Ziel der Arbeit ist hier, solche Punkte zwischen beiden Traditionen zu finden und/oder zu schaffen, die das gemeinsame Anliegen der Menschenwürde stärken.

Der dritte Teil der Arbeit (*epistemologisch-konzeptionelle Annäherung*) analysiert daraufhin systematisch das Konzept der Menschenwürde. Ausgangspunkt hier sind Kern-Aussagen in Bezug auf dieses Konzept aus den Bereichen der Philosophie, Ethik und der Theologie, einzeln und aufeinander bezogen. Als Themen interessieren u. a. die gesellschaftlichen Akteure, der Kampf um Anerkennung, Gerechtigkeit, Verantwortung, Solidarität. Diese Analyse wird Elemente, Schwerpunkte und Argumente hervorheben, die entscheidend sind für die Integration eines bestimmten analytischen Konzepts der Menschenwürde.

Diese Reflexion wird im Dialog geführt und aufgeschlossen für die lateinamerikanischen und europäischen Traditionen in den Bereichen der Philosophie, Theologie, des Rechts und der Politik: aus beiden Traditionen kommen repräsentative Autoren zu Wort. Beide Traditionen stehen in direkter Verbindung mit der Thematik der Menschenrechte und der Menschenwürde, beide teilen allgemeine Postulate, wenn auch mit besonderen Interpretationen der *Bedeutung und des Sinns* der Menschenrechte und der Menschenwürde, die den jeweiligen konkreten Kontexten zugeschrieben sind.

Der vierte Teil der Arbeit (*Grundlegung*) stellt die Begründung der Menschenwürde vor, wie sie die klassische und auch zeitgenössische Ideengeschichte behandelt. Er

zeigt spezifische thematische Achsen, die sich aus den Schwierigkeiten ergeben, die eine bestimmte Begründung der Menschenwürde mit sich bringt. Und er präsentiert wegweisende Ideen aus der philosophisch-theologischen christlichen Tradition, beginnend mit der klassischen Begründung in der *imago dei*-Lehre über die humanistischen Strömungen der Renaissance, bis zu der zeitgenössischen sozialen Philosophie. Der letzte und fünfte Teil der Arbeit (*Überprüfung*) ist eine Synthese der Autorin selbst. Sie stellt übereinstimmende und trennende Punkte zusammen, die im Dialog zwischen der Befreiungstheologie und der Tradition der Menschenrechte in ihrem Einsatz für Menschenwürde sichtbar geworden sind. Zentrale Themen sind hier die Bedeutungen, die die Menschenwürde und Menschenrechte für die Theologie der Befreiung haben und die Herausforderungen, die sich daraus für diese Theologie ergeben. Auch die Grenzen und methodologischen Schwierigkeiten sowie die neuen Entwicklungen werden aufgezeigt. Des Weiteren macht die Verfasserin konkrete Vorschläge, um solche Kriterien zu stärken, die helfen können, die Menschenrechte und die Menschenwürde in der sich stets wandelnden Realität von Lateinamerika zu konkretisieren, zu überprüfen und zu verwirklichen.

Die vorliegende Forschungsarbeit möchte einen Beitrag dazu leisten, dem Diskurs der Befreiungstheologie einen größeren theoretischen Zusammenhang in seiner Beschäftigung mit den Menschenrechten zu verleihen. Ihre Bezugskategorie, ihr Rahmen und ihr spezifisches Anliegen ist das Konzept der „Menschenwürde“. In ihrem Beitrag beschränkt sich die Arbeit strikt auf die Analyse der Voraussetzungen und grundlegenden Kategorien einer Theologie, die im Laufe ihrer Existenz starke Veränderungen durchgemacht hat und komplex geworden ist. In ihrem spezifisch historischen Kontext (s.u.) hat sie nicht dafür optiert, gründlich über eine kategorische Begründung zu reflektieren, die offensichtlich und unhinterfragbar scheint. Diese Arbeit möchte mit ihrer Analyse dazu verhelfen, dass die anscheinend offensichtliche, tatsächlich aber theoretisch schwache Kategorie der Menschenwürde an Kraft gewinnt, und zu einer starken Begründung für die Menschenrechte wird, zum brauchbaren und unersetzbaren Instrument in einem neuen, zeitgemäßen und kritischen Diskurs der Befreiungstheologie.

1. Kapitel: Der Kontext der Reflexion über die Menschenwürde in Lateinamerika

Die Menschenrechte und ihre Grundlage, die Menschenwürde, verlangen im Kontext Lateinamerikas nach einer besonderen Diskussion. Die Prozesse von a) Anerkennung des Kampfes um die *Würde des Lebens* und von b) Anerkennung, Konkretisierung und Verwirklichung der *Menschenrechte* sind untrennbar miteinander verbunden. Das spiegelt sich in dem Konsens wider, der durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte erreicht wurde. Jaime Torres Bodets (1902-1974), damals Generaldirektor der UNESCO (zwischen 1948-1952), betont: „Der Kampf für die Erklärung der Menschenrechte entspricht einem Kampf für ein würdiges Leben der Menschheit“. Und er erläutert:

Solange straflos ein einziges der Rechte eines einzigen Menschen verletzt werden kann, klagt uns die Erklärung der Vereinten Nationen der Feigheit, der Untätigkeit, der Trägheit an und erinnert uns daran, dass es *uns an gesundem Menschenverstand mangelt*. Solange die Mehrheit der Menschen hungert und unter der Ungerechtigkeit lebt, um in Not und Unwissenheit zu sterben, wird uns das in Paris angenommene Dokument als ein *ziemlich fernes Ideal* erscheinen (zitiert nach Haro Tegglen, 1969, 175, Hervorhebung und eigene Übersetzung LS).

Diese Worte sind schon ein halbes Jahrhundert alt; die Anklage aber ist aktuell. Nicht nur hat die Umsetzung der Rechte in diesem Zeitraum keine substantiellen Fortschritte, sondern sie hat nach vieler Meinung Rückschritte gemacht. Die Kämpfe um eine Würde, die nicht anerkannt und wiederholt geleugnet wird, dauern an. Sie erinnern uns daran, dass es uns, der Menschheit, „an gesundem Menschenverstand“ mangelt. Wir stehen – mehr realistisch als pessimistisch urteilend – der Tatsache gegenüber, dass die Würde des Menschen sich in eine Art Luxusartikel verwandelt hat und ein ziemlich fernes Ideal geworden ist.

Im Prolog zu seinem klassischen Text *Naturrecht und menschliche Würde* sagt Ernst Bloch (1885-1977) über die Menschenwürde:

Aber auch noch so viel liberale Erinnerung andererseits, Freiheit, gern auch Brüderlichkeit, unlieber Gleichheit betreffend, kann am Bourgeois nichts oder wenig mehr sein als Sonntag, gute Stube, Apologie (Bloch 1961, 12).

Tatsächlich ist die Menschenwürde heute kaum mehr als eine solche „Erinnerung“ und „liberale, bürgerliche Verziehung“. Die Wirklichkeit selbst aber verlangt danach, dass wir zur Menschenwürde und einem angemessenen Verständnis zurückkehren. Dieses Kapitel stellt genau diese Wirklichkeit vor, in der sich in Lateinamerika das Thema Würde und Leben bewegt. Zentrales Anliegen ist die Analyse, wie in der konkreten Realität Lateinamerikas die Menschenwürde außer Kraft gesetzt oder bestätigt wird. Das Kapitel eröffnet zuerst die Frage nach den realen Bedingungen der (Un-) Würde der Existenz und nach den Kämpfen der Subjekte, der Akteure und der sozialen Bewegungen. Anschließend führt es zu den emanzipatorischen Forderungen dieser Bewegungen und ihrem Handeln für eine Humanisierung und Erlangung von Würde.

Dieser Argumentationsweg geschieht in der Annahme, dass: 1) die Realität und die Kontexte den Ort anzeigen, von dem wir unser Denken entfalten; 2) die Theologie durch die Kontexte, in denen sie ihre Diskurse und Praxis entfaltet, herausgefordert wird; 3) die Theologie, als lebendige Theologie, als interdisziplinäres und integrierendes Wissen aller Realitäten des menschlichen Lebens, gezwungen ist, sich diesen Herausforderungen zu stellen.

Wie schon in der Einleitung erwähnt, bezieht sich diese Arbeit auf die Darstellung der Lektüre, Interpretation und Analyse dieser Kontexte durch die Theologen und Theologinnen der Befreiung. Ziel dabei ist, ihre Theologie zu analysieren und eine interne Kritik ihrer Theologie durchzuführen, mit Schwerpunkt auf dem Verständnis der Menschenwürde und der Menschenrechte.

Für die Befreiungstheologie ist es nicht möglich, eine Interpretation oder Analyse der Realität anzubieten, die sich - bewusst oder unbewusst -, ihren Konditionierungen entzieht. Das bezieht sich auf kulturelle oder historische Bedingungen, wie auch auf Interessen und Optionen der TheologInnen oder Anderen selbst, die ein bestimmtes soziales Phänomen untersuchen. Von Anfang an und ohne Ausnahme ist hier bei den Theologen und Theologinnen der Befreiung eine klare Positionierung in Form von Konditionierung und Begrenzung der Theologie wahrzunehmen. Erfreulicherweise ist dieses Bewusstsein kein exklusives Bewusstsein nur eines theologischen hermeneutischen Faches. Für Autoren wie Eusebi Colomer gilt:

Die Vernunft ist niemals rein oder absolut, sondern ist immer historisch konditioniert. Wozu jemand steht, die Überzeugungen gehen irgendwie immer der Ausübung des rationalen Denkens voran. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass die großen Unstimmigkeiten unter den Philosophen immer vor-philosophische Unstimmigkeiten sind. In der Welt des Geistes kann ein Ort nicht willentlich eingenommen werden. Mit anderen Worten: man kann nicht von der eigenen Weltanschauung absehen. Die intellektuelle Redlichkeit besteht darin, das anzuerkennen und zu erklären. In der Welt des Geistes wird es kein neutrales oder unschuldiges Verhalten geben (Colomer. 2002. *Tres pensadores frente a la cuestión de Dios*. Barcelona: Ramon Llull, 48f. Eigene Übersetzung).

Die analytische Annäherung an die menschlichen und sozialen Konditionen – Kontext – ist unvermeidlich von einer bestimmten Konstellation von Bedingungen geprägt, die dieser analytischen Annäherung vorausgehen. Ein bestimmter Subjektivismus bestimmt die Interpretation, der *kein* absoluter Subjektivismus ist, insofern man in der Lage ist “den Anderen zu hören und seine Perspektive zu berücksichtigen” (Torralba), und wenn man außerdem eine bestimmte Distanz zu den eigenen Erfahrungen und Überzeugungen halten kann, und sie der kritischen Beurteilung durch den Verstand und die Erfahrung unterzieht.

Zur Konditionierung durch Umwelt und in subjektiver Wahrnehmung, gesellt sich ein weiteres Element: ein latenter Positivismus, der die Theologen und Theologinnen der Befreiung in vielen ihrer Interpretationen der sozialen Realität prägt. Hugo Assmann bemerkt:

Die falsche Überzeugung, dass wir nach einem kurzen “Sehen” sofort zu einem schnellen “Urteilen” übergehen können, wird ab diesem Moment als eine bestimmte Garantie für eine Entsprechung zwischen dem Gesagten und der existierenden Realität konstruiert. (...) Eine gute Anzahl von christlichen Theologen – wie auch viele Denker und Wissenschaftler – sind ist augenscheinlich positivistisch, das heißt, sie sind fest davon überzeugt, dass ihre Diskurse in Entsprechung zur Realität stehen (Assmann in Tamayo 2001, 141. Eigene Übersetzung).

Angesichts dieser doppelten Herausforderung – eine parteiliche Analyse und das Risiko Positivismus – ist es doppelt wichtig, Wahrnehmungsgrenzen zu klären. Die Wahrnehmung jeder Realität, einschließlich unserer eigenen, ist partiell/fragmentiert. Auch wenn wir glauben, sie wegen ihrer „Nähe“ zu uns zu verstehen, weil sie ein Teil von “uns selbst” ist und in unsere Symbolik und unsere Sprache gefasst ist. Jede Realität ist immer eine “diskursive Realität”. Für die vorliegende Arbeit bedeutet das, dass hier neben analytischen Daten des lateinamerikanischen Universums natürlich auch die der Autorin eigenen Strukturen der Bedeutungs- und

Sinngebung und eigenen Formen der Wahrnehmung eingeflossen sind. Obgleich das eine stark von Subjektivität geprägte Perspektive ist, ist sie dennoch nicht zu verwechseln mit subjektivistischer oder willkürlicher Lesart. Die Befreiungstheologie selbst hat deshalb immer die soziale Praxis als das erste Moment der theologischen Reflexion und als ihre Hauptreferenz betont. Keine Aussage über die Kontexte, in denen sich Manifestationen über die und der Würde selbst zeigen, wäre allein durch ihr Argument legitim. Die Aussage wird erst in der permanenten Lebenserfahrung gültig, in den alltäglichen Kämpfen und in den sozialen Ausdrücken der konkreten lateinamerikanischen Menschen. Der brasilianische Theologe Jung Mo Sung zeigt:

Der Schmerz, der aus Ungerechtigkeit und Hunger entsteht, und die Freude der Begegnung von Menschen, die sich wechselseitig in Gratuität anerkennen, transzendieren jede menschliche Sprache, und befinden sich jenseits jedes und aller Symbole (Sung 2007, 15. Eigene Übersetzung).

Die Arbeit sucht also danach, wie die Theologen und Theologinnen der Befreiung den Kontext sahen und sehen, wie sie diesen Kontext konkretisieren, und wie sie das in Wechselwirkung mit den Kämpfen um die Würde und für die Menschenrechte auf dem lateinamerikanischen Kontinent tun. Sie macht den Versuch einer Analyse der inneren Kohärenz dieser Theologie aus der Sicht der Systematischen Theologie.

Mit Blick auf den lateinamerikanischen Kontext beschränkt sich die Analyse auf seine historischen, sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen. Die Annäherung an bestimmte kulturelle Aspekte wie Symbolik und Werte, ist hier nicht in Bezug auf Kulturtheorien, Medienwissenschaften und die soziale Anthropologie erfolgt – die wegweisend, aber für diese Arbeit zu umfassend sind. Kultur erscheint innerhalb der arbeits-eigenen Thematik, als *Lebensformen* und von ihren sozialen und politischen Inhalten als Ausdruck der sozialen Macht (Bourdieu).

Der Arbeitsthematik entsprechend ist die Analyse des Kontextes Lateinamerika von der Dimension Menschenwürde durchzogen: sie ist die kontrafaktische Voraussetzung für jegliche intersoziale Beziehung und faktische Intersubjektivität. In diesem Kapitel wird deutlich, dass und wie diese Dimension in der praktischen Umsetzung unzulänglich ist. Methodologisch gesprochen, erweist sich die Würde als etwas, das geleugnet oder anerkannt, unsichtbar gemacht oder erobert werden kann. Was es umso dringender macht, sie neu zu formulieren (s. Folgendes Kapitel).

Am Ende dieses Kapitels steht deshalb der Vorschlag einer neuen Bedeutung für die Würde: sie wäre eine Charakteristik, die ausdrückt, dass das grundlegende Potential des menschlichen Lebens verwirklicht ist – eben das Potential, auf das die Menschen ein Recht haben, gerade weil sie Subjekte mit Würde sind.

1.1 Der gemeinsame Ausgangspunkt: Das ursprüngliche Leugnen der Würde

Auffällig viele Theoretiker – Philosophen, Theologen, Politologen, Soziologen – verstehen die Würde als „fernes Ideal“ (Torres Bodet) und „Luxusartikel“ (Bloch). Für sie scheint es offensichtlich zu sein, dass der lateinamerikanische Kontinent einer der Orte ist, die *von Gott verlassen* sind, und wo die Würde jedwede Anerkennung verloren hat. Die Armut in Lateinamerika und der Karibik, die strukturell produziert und verbreitet wird, hat tatsächlich nicht nur ökonomische Gründe. Sie entsteht auch, weil konkreten Personen ihre Würde aberkannt wird, und weil die Menschenrechte, die in der Moderne „universell“ und „integral“ sind, faktisch nicht verwirklicht werden.

Der Philosoph Enrique Dussel (Argentinien/Mexiko) wählt für dieses systematische Aberkennen der Würde von konkreten Subjekten den Begriff des „Leugnens“. Er spricht von einem Leugnen, das sich in dem Schrei der Subjekte hörbar macht, wenn und wo ihnen ihre Würde abgesprochen wird. Das Leugnen ist für ihn eine Gegenwart, die sich durch einen Mangel an Würde auszeichnet, weil sie systematisch verletzt wird. So zeigt das „Leugnen“ eine Abwesenheit an, die sich aber offenbart, wenn jemand schreit und um Würde fleht. Die Offenbarung geschieht dort, wo man Menschen ihre Würde entrissen und verleugnet hat, und sie darauf reagieren.

Die Würde wird von der Negativität aus entdeckt; vorausgesetzt, dass sie zuvor ‚geleugnet‘ worden ist. Der ‚freie Mann‘, der Sklaven besitzt, der ‚Feudalherr‘, der städtische Bürger oder der Kolonist, der ‚Macho‘, der Kapitalbesitzer müssen ihre Würde nicht bestätigen, sie setzen sie voraus, niemand stellt sie in Frage: Es ist eine offensichtliche Dimension, als Ausgangspunkt ‚gegeben‘. Nach der Würde schreit man nur, wenn sie vorher negiert worden ist, wenn das Subjekt nach einer ‚Würde‘ schreit, die ihm vorher weggenommen wurde; die ihm niemals zugewiesen, zugeschrieben wurde. Wenn jemand wie eine „Sache“ (wie kolonisierter Indio, afrikanischer Sklave auf der Plantage, Frau im Machismo, Arbeiter im Kapitalismus, wie ein ‚unterentwickeltes‘ Land etc.) behandelt wird, verwandelt sich das Kämpfen um die Anerkennung der eigenen ‚Würde‘ in einen Prozess der Befreiung, als ‚in Erschei-

nung treten' (...). Die Würde, als Identität, auf die man sich bezieht, erobert man, baut man prozesshaft auf. Es ist eine Bewegung der ‚Herstellung von Würde‘ (Dussel 2007, 137. Eigene Übersetzung).

Dieses „Leugnen“ entsteht in Prozessen, in denen die Würde aberkannt wird. Und es gibt Situationen „ursprünglicher Leugnung“ in bestimmten historischen (politischen, ökonomischen, pädagogischen, geschlechtsbezogenen, rassebezogenen etc.) Systemen, die die jeweiligen Machthaber des Systems verursachen. Von den Beispielen, die der Autor vorstellt, wählt diese Arbeit zwei zur näheren Ansicht aus: zum einen das „Leugnen“ der Würde der ursprünglichen amerikanischen Völker, und zum zweiten das „Leugnen“ der Würde der afroamerikanischen Völker.

1.1.1 Die indigenen Völker und die gewaltsame europäische Eroberung

Mit konkretem Bezug auf Lateinamerika analysiert Dussel das kulturelle und wirtschaftspolitische Leugnen der Würde der indigenen Ursprungsbevölkerung. Im Zuge der europäischen Expansion in der frühen Moderne zwingt Spanien mit extremer Gewalt dem Kontinent die westliche Kultur auf. Die darauf folgenden 500 Jahre von sogenannter Zivilisation und Ausbreitung des Christentums in Lateinamerika stellen nach Dussel das „ursprüngliche Leugnen“ – „die Erbsünde“ – dar. Das illustriert ein indigener Text aus Chiapas, Mexiko, stellvertretend für die ursprüngliche Bevölkerung des Kontinents, seine legitimen Bewohner seit mehr als 40.000 Jahren:

Wir sind die Erben der wahren Gestalter unserer [mexikanischen] Nationalität, wir Besitzlose sind Millionen (...), denen man die grundlegendste Ausbildung verweigert hat (...) es ist ihnen gleichgültig, dass wir an Hunger und sogar an heilbaren Krankheiten sterben, es ist ihnen gleichgültig, dass wir nichts, absolut nichts haben, weder Land noch Arbeit, weder Gesundheit noch Ernährung oder Bildung; kein Recht, unsere Autoritäten frei und demokratisch zu wählen, keine Unabhängigkeit von den Fremden, keinen Frieden und keine Gerechtigkeit für uns und unsere Kinder. (...) Jahr für Jahr ernteten wir den Tod der Unseren auf den Feldern Chiapas, unsere Kinder starben durch eine Gewalt, die wir nicht kannten, unsere Männer und Frauen wandelten in der langen Nacht der Ungewissheit, die sich wie ein Schatten auf unsere Schritte legte (...) Unsere Schritte waren ohne Ziel. Wir lebten und wir starben nur (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung, „Declaración de la Selva Lacandona“ und „Mensaje a la Coordinadora Nacional de Acción Cívica“ in: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm> [Stand: 28.05.2012]. Eigene Übersetzung).

Eine Unzahl von Berichten aus den ursprünglichen lateinamerikanischen indigenen Traditionen erzählt von den negativen Auswirkungen der Eroberung und Kolonisierung Amerikas. Diese Erzählungen sprechen von dem „ursprünglichen Leugnen“ auf

dem gesamten Kontinent, das bis in die Gegenwart anhält. Wegen dieses Leugnens nimmt die indigene Bevölkerung die untersten Positionen auf der Skala der sozio-ökonomischen Indexe und in der sozialen Schichtenbildung ein.

Die Auswirkungen des Leugnens werden nicht nur in Mängeln der materiellen Ordnung sichtbar, oder in Herausforderungen für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung. Sie betreffen auch die kulturelle Würde ganzer Völker. Zum Beispiel wird das Überleben von mehr als 400 ethnischen indigenen Gruppen auf dem Kontinent verleugnet, während diese um die 30 Millionen Menschen umfassen (vgl. Stavenhagen 1988, 10).³ Die Mehrheit der verleugneten Gruppen stellt die Landbevölkerung; ihre Armut und der hohe Grad ihrer Marginalisierung sind Ergebnis eines langen historischen Prozesses, in dem sie zunächst in das Kolonialsystem und später in die wirtschaftlichen Strukturen der unabhängigen Republiken hineingedrängt wurden. Sie leiden doppelt unter dem Leugnen ihrer Würde: Einerseits, weil sie arme Bauern sind, denen es an Land und Ressourcen fehlt und die mitten im 21. Jahrhundert noch in semifeudalen Systemen der Ausbeutung – der Schuldknechtschaft und Formen der Leibeigenschaft – stecken, die mit der Existenz des Großgrundbesitzes verknüpft sind. Andererseits, weil sie durch ihre ethnische Situation als indigene Bevölkerung diskriminiert und gering geschätzt werden, da der Gesellschaft ein Rassismus eigen ist und sich Gefühle der kulturellen Überlegenheit einer von „westlich“-kulturellen Werten beherrschten Gesellschaft ausbreiten.

Die westlichen Werte dienten als Basis für die Argumentation des besagten „Leugnens“. Theoretiker der Eroberung rechtfertigten ganz offen ihre Praktiken: ein berühmtes Beispiel dafür ist der spanische Dominikaner, Jurist und Philosoph Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573):

Völlig zu Recht herrschen die Spanier über diese Barbaren in der Neuen Welt und den angrenzenden Inseln, die den Spaniern an Vernunft, Geschick, Tugend und Menschlichkeit so unterlegen sind wie die Kinder den Erwachsenen und die Frauen den Männern, gibt es doch unter ihnen so viele Verschiedenheiten, wie dies von wilden und grausamen bis zu den mildesten Menschen geht, von außerordentlich maßlosen bis zu den enthaltsamsten und maßvollsten Menschen und, möchte ich sagen, von Affen bis hin zu Menschen. (...) Was Besseres oder Nützlicheres hätte diesen Barbaren geschehen können als das Unterworfen sein unter jene, deren Vernunft,

³ Wir sprechen hier von Kollektiven mit ethnischer Identität und eigenen Kulturen, die nicht nur Opfer von Raub und Ausbeutung waren und sind, sondern denen systematisch die Möglichkeit abgesprochen worden ist, ihre eigenen Kulturen bewahren und entwickeln zu können – ihre Sprachen, Bräuche, eigene Formen des Zusammenlebens und Formen der sozialen Organisation eingeschlossen.

Tugend und Religion sie von Barbaren, die kaum den Namen Mensch verdienen, in zivilisierte Menschen verwandeln muss, soweit sie dies denn sein können; von unzuchtigen und wollüstigen zu rechtschaffenen und ehrenhaften Menschen; von gottlosen Dienern der Dämonen zu Christen und Anbetern des wahren Gottes? (Juan Ginés de Sepúlveda. 1996. *Demócrates alter o Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México: Fondo de Cultura Económica, 101. 133. Eigene Übersetzung).⁴

Es ist keineswegs so, dass Ginés de Sepúlveda nichts von der Existenz der großen prähispanischen Kulturen gewusst hätte. Er beschreibt die Kultur der Azteken und er bewundert die Schönheit und Pracht ihrer Institutionen; er schätzt ihre Städte, ihre Könige – die, wie er sagt, von der breiten Masse gewählt werden und nicht auf dem Wege der Erbfolge regieren –, ihren Umgang „nach Art der gebildeten Leute“. Trotzdem belegt dies für ihn nichts weiter, als dass „sie keine Bären und keine Affen sind und es ihnen nicht völlig an Vernunft mangelt“ (ebd.). So sah der Legitimationsprozess des zivilisierten Westens aus, um die Würde des Anderen abzuwerten und abzuerkennen und ganze Völker zu zerstören.

Die Demütigung, Dehumanisierung und das Leugnen der Würde der indigenen Bevölkerung und die systematische Verletzung ihrer individuellen Rechte und der Selbstbestimmung ihrer Völker bis in die Gegenwart begannen im Zuge der europäischen Invasion. Ihre heutigen Lebensbedingungen, ihre Probleme und ihre Forderungen rühren von der Eroberung her, vom Leben unter dem da entstehenden Kolonialsystem. Des Weiteren ist das „imperiale christliche Projekt“ (Girardi 1989, 37ff.) für ihr Entstehen verantwortlich, in seiner kolonialen und sogar liberalen Erscheinungsform, in der es für die europäischen Eroberer und Missionare einen gemeinsamen Horizont und Geschichte gewordene Utopie darstellte. Mit dieser These wendet sich Giulio Girardi gegen diejenigen, die meinen, dass die Prozesse, in denen die

⁴ Aus dem Lateinischen: „(...) optimo jure Hispanos istos novi orbis et insularum adjacentium barbaris imperitare, qui prudentia ingenio, virtute ovni ac humanitate tam longe superantur ab Hispanis, quam pueri a perfecta ætate, mulieres a viris: sævi et immanes a mitissimis, prodigi et imtemperantes a continentibus et temperatis, denique quam simiæ prope dixerm ab hominibus. (...) quid potuit barbaris istis vel commodius, vel magis salutare contingere, quam ut eorum imperio subjicerentur, quorum prudentia, virtute, et religiones ex barbaris et vix hominibus humani et pro ipsorum captu civiles, ex flagitiosis probi, ex impiis et dæmoniorum servis christiani ac veri Dei veræque religionis cultores efficerentur“. (J. Gines de Sepúlveda. 1996. *Democrates, Dialogum de justis belli causis*. México: Fondo de Cultura Económica, 100. 132).

hegemonialen Mächtigen eines bestimmten Systems die Würde negieren, nicht intentional wären (*unintentional*, mit den Worten von Adam Smith).

Zurück zu Dussel, bleibt er zu knapp, was die Kraft, das widerstehende Potential der Würde, angeht. Diese Würde, die aus dem Schmerz hervorgeht und die den Schrei der Subjekte anstößt, deren Würde tatsächlich nicht anerkannt wird, hat ein erneuerndes und aufbrechendes Protestpotential. Dieses Potential macht es möglich, dass Menschen über eine kritische Anklage des „ursprünglichen Leugnens“ hinausgehen können: und da zeigt sich die Würde, gegenwärtig, als „Erinnerung“ im historischen Gedächtnis der ursprünglichen Bevölkerung. Wie das Volk der Maya erklärt: „Wir sahen, dass Würde alles war, was wir hatten, und wir sahen die große Scham darüber, sie vergessen zu haben, und wir sahen, dass die Würde gut war dazu, dass die Menschen wieder Menschen wären, und die Würde kehrte zurück in unsere Herzen“ (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung. 1994. *La palabra de los armados de verdad y de fuego*, Fuenteovejuna, Mexiko, 35. Eigene Übersetzung. Hervorhebung LS).

Hier zeigt sich jene erste Ebene einer Würde, die in ihrem Aufschrei zeigt, dass sie negiert und verleugnet ist. Sie klagt an, dass man sie vergessen hat, und fordert sich damit selbst wieder ein: sie wird gegenwärtig. Die Würde befindet sich inmitten dieses lateinamerikanischen Kontexts. Ihr Bezugspunkt ist, dass sie geleugnet wird; demgegenüber verteidigt sie sich und legitimiert sich, indem sie sich auf ihre Anerkennung beruft, die jedem Leugnen vorausgeht. Und sie verwirklicht sich, wenn sie gegen solches Leugnen kämpft, und eigene Lebensformen schafft, Alternativen zur Herrschaftsordnung mit Jahrtausende alten kulturellen Traditionen.

1.1.2 Die Umkehrung der Menschenrechte und die Legitimierung der Sklaverei

Das zweite Beispiel von Enrique Dussel bezieht sich auf ein Leugnen mit dem Charakter der Erbsünde, das er im System der Sklaverei verortet. Das „ursprüngliche Leugnen“, wesentlich für den Kolonialismus, betrifft auch die afrikanisch stämmige schwarze Bevölkerung Lateinamerikas und der Karibik. Die Zeichen und Merkmale dieses Leugnens sind den Erfahrungen der indigenen Bevölkerung verwandt, haben darin aber ihre Besonderheiten, die es zu zeigen gilt.

Dussel erklärt, wie es dazu kommt, dass den afrikanischen Bauern die Würde abgesprochen wird – denselben Bauern, die später in Amerika zu Sklaven gemacht werden und die afrikanisch stämmige Nation des Kontinents bilden. Er stützt sich dafür auf einen Text des englischen Empirikers und liberalen Rechtsphilosophen John Locke (1632-1704):

Wenn aber jemand tatsächlich durch eigene Schuld, durch irgendeine Handlung, die den Tod verdient, sein eigenes Leben verwirkt, so darf derjenige, an den er es verwirkt hat (wenn dieser ihn in seine Gewalt bekommt), seine Hinrichtung aufschieben und ihn zu seinem eigenen Dienst gebrauchen, womit er kein Unrecht an ihm begeht. Denn wenn jener glaubt, dass die Mühsal seiner Sklaverei den Wert seines Lebens überwiegt, so steht es in seiner Macht, durch Widerstand gegen den Willen seines Herrn den gewünschten Tod herbeizuführen. Der vollkommene Zustand der Sklaverei ist nichts anderes als der fortgesetzte Kriegszustand zwischen einem rechtmäßigen Eroberer und einem Gefangenen (Locke 1967, §23 u. §24).

Es handelt sich um einen äußerst brutalen Text, der schon nicht mehr aus der Sicht des spanischen Katholizismus spricht, sondern aus dem Horizont der protestantisch-anglikanischen Mächte. In diesem Buch entwickelt Locke sein Denken über das Eigentum, die Demokratie und die Menschenrechte.⁵ Wie Dussel sehr richtig aufzeigt, möchte Locke zuerst glauben machen, dass besagte afrikanische Bauern aggressiv gegen die Europäer gekämpft hätten und sie „aus eigener Schuld“ versklavt worden wären. Deshalb rückt die Figur des Schuldigen ins Zentrum der Analyse. Dem Sklaven wird schlicht seine Würde als ethisches Subjekt entzogen. Locke zeigt diesen Schuldigen-Sklaven dann als wahres Ungeheuer:

Mit seiner Übertretung des Naturgesetzes erklärt der Übeltäter, dass er nach anderen Regeln lebt als denen der Vernunft und der allgemeinen Billigkeit (...). Er wird eine Gefahr für die Menschheit, denn jenes Band, welches sie vor Unrecht und Gewalttätigkeit schützen soll, wird von ihm gelockert und zerrissen (...) Damit der ganzen Menschheit den Krieg erklärt (...) und mag folglich wie ein Löwe oder Tiger vernichtet werden –wie eines jener wilden Raubtiere, mit denen die Menschen weder in Gesellschaft noch in Sicherheit leben können (Locke 1967, §8 u. §11).

Der Schuldige soll vernichtet werden, denn er ist eine Gefahr für die Menschheit und wie eine wilde Bestie zu vernichten. Er hat ein „Vergehen gegen die Menschheit“ (§8) begangen. Locke erklärt nicht, dass der Sklave keine Menschenrechte hat, aber er sagt, dass er durch die Gesetzesverletzung selbst erklärt, dass Menschenrechte für

⁵ Der „Second Treatise of Government“, den Locke im Jahre 1690(?) in England veröffentlichte, ist für die angelsächsische Tradition ein Gründungstext und gleichzeitig die Grundlage für die Eigentumsartikel in allen westlichen Verfassungen.

ihn nicht gelten. Der Sklave hat sich in eine „Sache“ ohne irgendwelche Rechte verwandelt, was sich als ein *Kontinuum* in seiner späteren Existenz in Europa und Amerika abzeichnen wird. Zynisch erweise erteilt ihm der theoretische Begründer des Liberalismus die Vollmacht Selbstmord zu begehen mit dem Ziel, sich größeres Leiden zu ersparen. Und da die Menschen nach Locke nur als Eigentümer Menschen sind, verfallen sie ohne Eigentum der totalen Gewalt des siegenden Eigentümers. Wenn der Sieger es so will, sind sie jetzt legitim seine Sklaven bis zu ihrem Tod:

Es gibt aber eine andere Art von Knechten, die wir mit einem besonderen Namen als Sklaven bezeichnen. Als Gefangene, die in einem gerechten Krieg ergriffen wurden, stehen sie nach dem Recht der Natur unter der absoluten Herrschaft und willkürlichen Gewalt ihrer Herren. Diese Menschen haben gleichsam ihr Leben verwirkt – und mit diesem auch ihre Freiheit- und ihre Güter verloren. Da sie sich im Zustand der Sklaverei befinden und zu keinerlei Eigentum fähig sind, können sie in diesem Zustand auch nicht als ein Teil der bürgerlichen Gesellschaft betrachtet werden, da deren Hauptziel die Erhaltung des Eigentums ist (Locke 1967, §85).

Auf diese Weise kann Locke eine Sklaverei vertreten, die über alle nur möglichen Grenzen hinausgeht, und die Zwangsarbeit durch Sklaverei, die in Nordamerika bereits eingeführt war, bekam so ihr gutes Gewissen. Das macht Franz Hinkelammert in seinem Artikel „*Der Fall John Locke. Die Umkehrung der Menschenrechte im Namen des bürgerlichen Eigentums*“ deutlich. Die Eroberer, Spanier oder Engländer, konnten jetzt ohne Probleme den Grundsatz akzeptieren, nach dem „alle Menschen von Natur aus gleich sind“ (Locke 1967, §54; siehe auch die grundsätzliche Rechte wie die *Bill of Rights* von 1689), denn er begründete die Sklaverei, die sie eingeführt hatten. Locke legitimiert so nicht nur die Sklaverei, sondern auch den Krieg auf eine extreme Weise. Hinkelammert zeigt:

So legitimiert Locke den Krieg des Bürgertums zur Eroberung der Welt und zur Aneignung aller ihrer Reichtümer. Aber er will eben auch, dass dieser Krieg ein gerechter Krieg ist und dass die grenzenlose Aneignung der Reichtümer der Welt kein Raub ist. Aus diesem Grund wirft er im Namen des Bürgertums aller Welt vor, sich in Kriegszustand versetzt zu haben, um als Konsequenz einen gerechten Krieg gegen alle führen zu können. Aller Welt wirft Locke vor, das Bürgertum versklaven zu wollen, damit das Bürgertum in einem gerechten Krieg alle versklaven kann. Aller Welt wirft er vor, dem Bürgertum seinen Reichtum nehmen zu wollen, damit das Bürgertum sich den Reichtum aller Welt auf gerechte Weise aneignen kann. Und alle sind nichts weiter als wilde Tiere, die man vernichten kann, wenn sie im Weg stehen. Und alles das ist eine Konsequenz von dem, was Locke als Menschenrechte vertritt. (...). Locke formuliert auf diese Weise den klassischen Prototyp der Umkehrung der Menschenrechte, der bis heute den kategorialen Rahmen abgibt, innerhalb dessen das Imperium sein Recht vertritt, seine Herrschaft der Welt aufzuzwingen. Bis heute gelten alle Kriege des Imperiums als gerechte Kriege, und sie gelten als so gerecht, dass der

Gegner keine Menschenrechte beanspruchen kann. Für die Gegner gelten keine Menschenrechte, und wer für die Menschenrechte dieser Gegner eintritt, verliert selbst seine Menschenrechte, denn auch er hat sich gegen die Gattung Menschheit erhoben (Duchrow u. Hinkelammert 2002, 69f.).

Auf der Grundlage der Analysen von Dussel und Hinkelammert entsteht die These, dass das „ursprüngliche Leugnen“ ganzen Völkern die Würde entzieht (Sklaven, die verkauft und gekauft werden), und sie zu „Waren“ macht. Sie verwandeln sich in:

„Vermittlungen“ von ‚Zielen‘, die andere definieren, entscheiden und manipulieren. Diejenigen ‚ohne Würde‘ werden auf Objekte reduziert. Darin besteht, theologisch gesprochen, die ‚Sünde‘ im engen Sinne (Dussel 2007, 140).

So gelangt die Problematik der Würde auf die Ebene konkreter geschichtlicher Praxis und historischer Umstände, in denen die Würde anerkannt oder geleugnet wird. Hier geschieht die „Historisierung der unterdrückten Völker“ (Ellacuría) in Lateinamerika, hier prägt sich der tatsächliche Würde-Entzug der Menschen ein. Das betrifft sowohl die praktische Rationalität als auch die intellektuelle Kritik, und drängt heute mehr denn je darauf, den Diskurs und die politische Praxis der Menschenrechte weiter zu führen und zu entwickeln.

Die Historisierung impliziert für diese Arbeit wesentlich zwei Aspekte. Erstens, eine notwendige Re-Lektüre der historischen Prozesse und der Dynamiken, die sich in den Kämpfen um Würde ergeben; ihre Akteure sind die lateinamerikanische Urbevölkerung und die afrikanisch stämmigen Kulturen. Die Theologie hat hier Prozessen einen Namen gegeben, die das historische Gedächtnis der Völker zurückgewinnen.⁶ Der

⁶ Bis hierher wurde der Begriff „Volk“ in seiner kulturellen Bedeutung gebraucht. Er bezog sich auf spezifische kulturelle Identitäten, wie die indigenen und afroamerikanischen Völker des lateinamerikanischen Kontinents, die eine Pluralität von Sprachen, Geschichten, Visionen und Weltanschauungen haben, sich aber innerhalb eines bindenden Rahmens bewegen, der ihre Zusammengehörigkeit ausmacht. Ab jetzt – wenn nicht anders angegeben – bezeichnet der Begriff, in seiner umfangreicheren soziologischen Bedeutung, die soziale Gemeinschaft innerhalb Lateinamerikas, in ihrer ausgedehnten Geographie. Folgendes ist kennzeichnend für diese Gemeinschaft: 1) sie besitzt linguistische und kommunikative, historische, symbolische und kulturelle *minimale Gemeinsamkeiten*, trotz ihrer Pluralität und der Verschiedenartigkeit ihrer demographischen, sozialen, anthropologischen und kulturellen Komposition; 2) in ihrer kollektiven Begriffsbestimmung bezeichnet sie soziale Akteure, deren Handlungen gesellschaftliche Auswirkungen haben (*soziales Volk*); 3) ihr wesentlicher Charakter als politische Gemeinschaft (*politisches Volk*) begründet ihre erste und letzte Instanz souveräner Macht (vgl. Dussel, 2006 wie auch H. Gallardo, *Elementos de política en América Latina*, Kap. I). Die Befreiungstheologie, in der diese Arbeit einzuordnen ist, nutzt die Kategorie Volk in folgenden Bedeutungszusammenhängen: a) die lateinamerikanischen Nationen, die von den ausländischen Finanzen und Mächten beherrscht werden; b) die ärmsten Schichten, die der Armut, Diskriminierung und dem Ausschluss ausgeliefert sind, was die große Mehrheit des Kontinents betrifft; c) die kulturellen oder ursprünglichen Völker Abya-Yalas (wie Amerika von vielen Latinos genannt wird); und vor allem d) das

Respekt vor der Würde und vor den Rechten der Völker ergibt sich nicht aus theoretisch philosophischer, politischer oder theologischer Arbeit. Der Ursprung der Würde der Völker und die Entwicklung des Anspruchs darauf, sie wieder zu erlangen, erklären sich nur aus den konkreten und wiederholten Verletzungen dieser Würde aus den Kämpfen, die sich in diesem Zusammenhang ergeben. Diese Kämpfe machen einen Teil des historischen Gedächtnisses der lateinamerikanischen Völker aus: konkrete Anklagen von Ungerechtigkeit, und die Forderung des grundlegenden Rechts, als Subjekt anerkannt und respektiert zu werden, das mit Würde ausgestattet ist. Es handelt sich, wie dies der Philosoph Raúl Fornet-Betancourt anmerkt,

um Antwortprozesse, die geschichtlich-gesellschaftlich angeordnet sind, und in denen konkrete Menschen im Namen des einfachen, aber entscheidenden Erlebens ihrer eigenen Menschlichkeit das Gefühl universalisieren, Teil der menschlichen Gattung zu sein. (...) Dieser Prozess setzt sich in Gang, wenn Menschen protestieren, deren Menschlichkeit geleugnet ist, und wenn sie ihre Menschlichkeit bekräftigen, ohne aber die Menschlichkeit derjenigen zu leugnen, die wiederum ihnen ihre Menschlichkeit absprechen. Dieser Protest erkennt die Menschlichkeit des Anderen an, einschließlich die der Unterdrückten, denn er fordert die Gleichheit aller ein (R. Fornet-Betancourt 2001, 286. Eigene Übersetzung).

Ergänzend zu dieser obligatorischen Re-Lektüre und Wiedergewinnung des historischen Gedächtnisses und der *memoria liberationis*, impliziert ein zweiter Aspekt der Historisierung eine Lektüre und kritische Analyse der Gegenwart und ihrer Geschichte. Mit anderen Worten: es geht um die Herausforderungen, die sich aus dem konkreten Hier und Heute für den Einsatz um Würde und Menschenrechte ergeben. Sie sollen das Leitmotiv des folgenden Abschnitts sein.

1.2 Unsicherheit und Hoffnungshorizont

Der belgische Soziologe und Sekretär des Alternativen Weltforums, François Houtart, analysiert Schnittlinien im gegenwärtigen weltpolitischen Szenario. Eine davon ist die „Unsicherheit“. Sie bezeichnet eine wesentliche Unsicherheit in Bezug auf das Überleben der menschlichen Spezies und der Natur selbst. Der Autor zeigt, dass die schwierigen Bedingungen und Mangelsituation, die ein großer Teil der Menschheit konfrontiert, zur „Zunahme des Bewusstseins einer Ambivalenz des Realen, des Zu-

Volk Gottes als besondere Nation von gläubigen Individuen und Gemeinden des Kontinents, die eine viel größere Zahl darstellen als diejenigen, die sich mit den christlichen Institutionen identifizieren.

falls, der Unsicherheit (...) und zur Pluralität der epistemologischen Instanzen“ führen (Houtart 2006, 13).

Eine ähnliche Position nimmt Christian Retamal ein. Er konzentriert sich in seiner Analyse der neoliberalen Globalisierung auf den Kontext der Spätmoderne und stellt die dystopischen (anti-utopischen) Bedingungen der „Unsicherheit“ heraus, die die Globalisierung hervorgerufen hat, und die im Gegensatz zu den modernen Versprechen von Sicherheit, Wohlstand und Stabilität stehen (vgl. Retamar 2006).

Auch Franz Hinkelammert nimmt sich dieses Themas an. In *Utopie und Ethik: die transparente Gesellschaft und die Kontingenz* erklärt er, dass sich, wenn man die Zerstörungstendenzen des kapitalistischen Marktes erkennt, eine „Mystik des Todes und ein Heroismus des kollektiven Selbstmords“ ausbreiten, und darauf gründe sich die heutige Kultur der Hoffnungslosigkeit. Hinkelammert zufolge fördert diese Kultur die Aggressivität des Marktes und damit die genannten Tendenzen zur Zerstörung von Menschen und Natur:

In den fünfziger und sechziger Jahren entstanden die revolutionären und Klassenbewegungen und die Orientierung auf eine neue, andere Gesellschaft aus der Kultur der Hoffnung jener Zeit. Diese Kultur formulierte eine Hoffnung oder manipulierte sie, hatte aber in jedem Fall in ihr ihre Grundlage. Die fast allgemeine Zerstörung der Volksbewegungen und des interventionistischen Reformstaates zerstörten auch diese Kultur und leiteten ihre Überzeugungskraft insbesondere aus der Krise des Sozialismus in Osteuropa ab. Die Kultur der Hoffnungslosigkeit gründet auf der Behauptung, dass es keine Alternative gibt. Daraus folgt, dass man ein Chaos und die Anomie verwalten kann, die daher jetzt systematisch gefördert werden (Hinkelammert 1999, 93).

Houtart, der weniger radikal aber realistischer als Hinkelammert ist, ist der Ansicht, dass dieser Zustand der Unsicherheit nicht notwendigerweise mit dem Fehlen eines Paradigmas einhergehen muss, das Bezugspunkte für Analysen zur Verfügung stellt. Die Anerkennung eines Zustands der Unsicherheit hat zwar dazu geführt, dass viele universalistische Kategorien und systematische Erklärungen einstürzen und dass die großen Metaerzählungen an Wert verlieren. Das würde aber nicht bedeuten, dass die Idee der Paradigmen aufgegeben würde:

Die Unsicherheit anzuerkennen bedeutet keine Atomisierung der Realität, das Fehlen von Strukturen, die Anomie, den Immediatismus, sondern es bedeutet zu akzeptieren, dass die Realität weder linear noch determiniert ist und dass eine Vielfalt von wechselseitigen Faktoren existiert, und es bedeutet, den zentralen Ort des Qualitativen zu bestätigen. Dies ist eine andere Kritik an der Moderne, die, ohne die tatsächlichen Erfolge dieser letzten zu zerstören, anerkennt, dass die Moderne nicht identi-

fiziert werden kann mit ihrer materiellen und ideologischen Hauptverbindung: dem Kapitalismus (Houtart 2006, 28. Eigene Übersetzung).

Houtard spricht von einer komplexen Gesellschaft, in der eine Vielzahl von Faktoren zusammenkommt. Um diese zu verstehen, sind die Analyseinstrumente der Gesellschaftswissenschaften höchst wichtig und keinesfalls wegzudenken. Die vorliegende Arbeit teilt diese Ansicht. Sie präsentiert in diesem Kapitel eine Kontext-Analyse, auf deren Grundlage die Menschenwürde in Lateinamerika neu bedacht werden soll, und arbeitet dabei mit einer Hermeneutik und einer Interpretation der Gegenwart, die zum hauptsächlichen Aufgabengebiet der Sozialwissenschaften gehören.⁷

Die Überlegung zur Gesellschaft führt zur Frage nach der Menschenwürde in der Gesellschaft, in deren spezifischem wirtschaftlichem System und in ihrer direkten Beziehung zu sozioökonomischen Rechten. Welcher Respekt wird ihr erwiesen in einem Wirtschaftssystem, das die Entwicklung von fast dreißig Prozent der Weltbevölkerung möglich macht und den Rest praktisch ausschließt? Die Logik des kapitalistischen Systems selbst steht zur Diskussion; nachdem es sich als System weltweit verbreitet hat, erlebt es heutzutage eine allmähliche Delegitimierung. Der nächste Abschnitt beschäftigt sich mit Gedanken zum Kontext, in dem die Bedingungen der „Ent“-Würdigung des menschlichen Lebens entstehen. Er nimmt Fragen auf, die sich auf den Menschen, seine Entwicklung und die Entwicklung des Menschen in seinem Milieu beziehen, Fragen, die sich die Menschheit schon seit Jahrhunderten gestellt hat. Neu hinzu kommt die Auseinandersetzung mit der Entwicklung des neoliberalen kapitalistischen Systems, das die destruktiven Prozesse in der Natur und dem Leben von Millionen Menschen in planetarischem Maßstab verschärft.

1.3 Die Globalisierungsstrategie: die Überlebenschance bedroht

Lateinamerika ist die erste Region weltweit, der die Politik aufgezwungen wurde, die man heute allgemein als „neoliberal“ bezeichnet. Sie begann als neoliberaler Kapitalismus in Chile, unter der Diktatur von Augusto Pinochet, der am 11. September 1973

⁷ Die Arbeit erkennt an, dass die Sozialwissenschaften für die Vermittlung der theologischen Reflexion nötig sind. Jede Theologie mit ethischem Charakter und sozialen Wirkungen wird explizit oder implizit durch die Sozialanalyse vermittelt.

sein Amt antrat. Zunächst in Form eines monetaristischen Wirtschaftsprojekts, zeigt der Neoliberalismus sich bald als Gesellschaftsprojekt, in dem das System des Marktes⁸ zum Organisationsprinzip und leitendem Kriterium der Gesellschaft wird. Dieses Projekt sieht vor, das Gesetz des Kapitals in der ganzen Welt, „universal“ zu verbreiten. Es vereinheitlicht Märkte und homogenisiert die Weltwirtschaft nach dem kapitalistischen Entwicklungsmodell – ein Vorgehen, das als „Globalisierungsprozess“ bekannt ist.

Die vorliegende Arbeit versteht „Globalisierung“ als einen empirischen Prozess, in dem die sozialen und natürlichen Beziehungen unter das Kapital geordnet werden. Geopolitisch gesprochen handelt es sich um einen asymmetrischen Prozess, bipolar und auf den Norden zentriert, der auch die Dimension einer wachsenden Interaktion sozialer Prozesse mit der natürlichen Umwelt enthält; das zeigt sich z.B. im atomaren Risiko, in der ökologischen Krise und vor der sozialen Zeitbombe von Ausgrenzung und Armut.

Die Totalisierung des Marktes impliziert den Imperialismus einer globalisierten Wirtschaft. Diese Wirtschaft beansprucht alle Dimensionen des menschlichen Lebens – einschließlich der menschlichen Seele –, und führt so von einer Totalisierung „nur“ des Marktes zu einer Totalisierung des sozialen Systems durch eben diesen Markt.

Nach der These von Franz Hinkelammert:

So ergibt es sich, dass die Gesamtheit der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt dieses Projekts der Globalisierung als Störfaktoren des Marktes erscheinen. Gerade die Forderungen, die der Naturkreislauf des menschlichen Lebens stellt - der Stoffwechsel zwischen dem Menschen als Naturwesen und der ihn umgebenden Natur, in der sich das menschliche Leben vollzieht - werden jetzt als Störfaktoren des Marktes sichtbar. Aus diesem Grunde wird der Markt zu jener Dampfwalze, die über die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens und seiner Reproduktion hinwegrollt. (...) Das gesamte System stellt sich jetzt gegen die Bedingungen der Möglichkeit des menschlichen Lebens, die es einfach als Störfaktoren des Marktes und als "Interruptoren" seiner Verflüssigung bekämpft. Das System wird damit weitgehend autoreferentiell. Rein tautologisch sichert es sich ab und wird unfähig, die "Autopoiesis" durchzuführen, von der Maturana spricht und die eine strukturelle Zusammenschaltung mit der Umwelt des Systems voraussetzt. Das System lehnt gerade diese strukturelle Zusammenschaltung ab, da sie den Ein-

⁸ Die reale Schwierigkeit als Regulierungsmechanismus der sozialen Beziehungen, von Produktion und Gütertausch, liegt nicht *per se* im Markt. Der Markt ist notwendig und bildet einen Teil des gesellschaftlichen Lebens selbst. Aber er hat Grenzen und schädliche Auswirkungen, die sich dann zeigen, wenn dieser Markt über jede soziale Instanz und das menschliche Leben an sich gestellt und absolut gesetzt wird, und vor allem, wenn man ihn als absolut geltendes Gesetz über die materiellen Bedingungen des konkreten Lebens von Millionen von Menschen erhebt.

griff in seine Logik voraussetzt. Das System tut dies im Namen gerade seiner Effizienz, die damit tödlich wird. Das System drängt nach vorn und feiert selbst seinen Tod noch im Namen seiner Effizienz, sägt den Ast ab, auf dem es sitzt und zeigt seinen Stolz über die Geschwindigkeit und Effizienz, mit der es dabei vorgeht (Hinkelammert 1999, 5).

Diese Globalisierung präsentiert sich als ein unausweichlicher, unerbittlicher wirtschaftlicher Prozess, *quasi* natürlich und unabhängig vom menschlichen Willen, der die Welt dergestalt verwandelt, dass alle negativen sozialen Konsequenzen diesem „natürlichen“ Prozess zugeschrieben werden. Aber, wie dies der kanadisch stämmige nordamerikanische Wirtschaftswissenschaftler James Kenneth Galbraith ausdrückt, tatsächlich

ist die Globalisierung kein strenges Konzept. Wir Nordamerikaner haben dieses Konzept erfunden, um unsere Politik des wirtschaftlichen Eindringens in andere Länder zu verschleiern. Und um die spekulativen Kapitalbewegungen, die immer die Ursache von ernststen Problemen sind, respektabel erscheinen zu lassen (Galbraith 2001, 49. Eigene Übersetzung).

Der Globalisierungsprozess gründet auf der Freiheit von Märkten und Kapitalfluss, im Rahmen des sogenannten „freien“ Handels. Jede staatliche oder soziale Intervention wird eliminiert. Das heißt aber nicht, dass der Staat verschwindet. Im Gegenteil, die Globalisierung kann sich nur deshalb in ihrem Ausmaß verbreiten, weil es Staaten gibt, die entschlossen handeln und dabei fast wie polizeiliche Instanzen funktionieren, die diese Waren- und Kapitalströme ermöglichen. Die Staaten vergeben Subventionen, die höher sind als das, was die so genannten Wohlfahrtsstaaten gezahlt haben. Die anti-staatliche Politik, die den Globalisierungsprozess begleitet, mindert also nicht das staatliche Handeln; stattdessen strukturiert sie den Staat einfach um. Der Staat erhöht seine repressiven Aktivitäten, und unterstützt die nationalen und internationalen Wirtschaftsmächte bedingungslos. Das geht soweit, dass der Staat aufhört, seine sozialen und wirtschaftlichen Aufgaben gegenüber seiner eigenen nationalen Bevölkerung zu erfüllen.

Der Staat übernimmt eine Schutzfunktion des Staates für die Wirtschaftsmächte. Das zeigt sich deutlich in der letzten internationalen Finanzkrise, der so genannten „Jahrhundertkrise“ (auch „schwarzer September“ genannt), die mit dem Einbruch des Kapitalsystems an der Wall Street begann. Bis zu diesem Moment hatten die Finanzwelt und die Welt des spekulativen Kapitals über die latente Krise in ihrer Umgebung

hinweggesehen und so selbst die Krise vermieden. Diese Missachtung der realen Welt und ihrer Krisen machte es ihnen möglich, von einer virtuellen Wirtschaftswelt zu sprechen. Diese virtuelle Welt besteht aus Illusionen: von grenzenlosen Gewinnen, Konsum; dass das System funktioniert und seine Versprechungen einhält, wozu z.B. eine bessere Zukunft gehört, an die man sich asymptotisch annähert. In der Jahrhundertkrise aber ist diese virtuelle Welt ins Wanken geraten. Ignacio Ramonet zeigt:

Die Globalisierung führte dazu, dass die Weltwirtschaft virtuell, immateriell wurde. Dem Finanzbereich gelang es, mehr als 250 Billionen Euro zu repräsentieren, mit anderen Worten, das Sechsfache der Endsumme des tatsächlichen weltweiten Kapitals. Und plötzlich ist diese gigantische ‚Blase‘ geplatzt. Die Katastrophe hat apokalyptisches Ausmaß. Mehr als 200.000 Millionen Euro sind verschwunden (I. Ramonet. 2008, „La crisis del siglo“, in: www.monde-diplomatique.es [Stand: 28.05.2012]. Eigene Übersetzung).

Wer für dieses finanzielle Debakel bezahlen muss, sind die Steuerzahler und die Bevölkerung:

Die Gewinne werden privatisiert, aber die Verluste verstaatlicht. Man lässt die Armen für die irrationalen Exzentrizitäten der Banker bezahlen und droht ihnen für den Fall, dass sie sich weigern sollten zu zahlen, sie noch ärmer zu machen (*Ibid.*).

Die innere Dynamik des Neoliberalismus ist also äußerst interessant. Die multinationalen Unternehmen verlangen nach Freiheit für die weltweiten Waren- und Kapitalflüsse. Wo Steuern auf diesen Fluss erhoben werden, da wird das lokale, regionale oder nationale Produktivkapital der Staaten an der Peripherie blockiert. Hier ist die „Theorie des komparativen Kostenanteils“ von Interesse. Der Kern dieser Theorie behauptet, dass jeglicher internationaler freier Handel zwangsläufig dem Nutzen aller Länder dient, die an diesem Handel teilnehmen. Im schlimmsten anzunehmenden Fall würde ein Land ohne Vorteile aus dem Handel gehen, niemals aber einen Verlust erleiden, weil es dem freien Handel zustimmen würde. Die Theorie behauptet, dass „billig einkaufen“ niemals teuer zu stehen kommen kann. Die Wirklichkeit aber bestätigt, dass die Einnahmen, die durch den freien Handel vernichtet werden, größer sind als die Vorteile, die aus günstigem Einkauf entstehen. Einkauf ist günstiger, aber dieser Kauf führt dazu, dass Produkte und Produktionszweige vernichtet werden, die vorher bestimmte Einnahmen erlaubten. So gehen diese Einnahmen verloren, ohne dass man eine gleichwertige oder bessere Gegenleistung erhalte.

Die Liberalisierung des Kapitals hat eine weitere direkte Auswirkung. Konzentriert in den Händen der Wirtschaftsmächte, taucht noch mehr Kapital auf, das in den produktiven Sektor investiert werden könnte, in die industrielle, agrarische und Rohstoffproduktion. Tatsächlich aber dient es zur Spekulation. Dieses Spekulationskapital schafft eine Art „Überwelt“, die die Bedingungen und Möglichkeiten des Lebens selbst zerstört.⁹

Das Spekulationskapital übt weltweit einen starken Druck aus, um seine Möglichkeiten der Investition in dem nicht-produktiven Bereich zu verbessern. Bisher vom Staat übernommene Aufgaben sollen privatisiert werden. Dazu gehören das Erziehungssystem, das Gesundheitswesen, die Energie-Infrastruktur und die Telekommunikation; sogar die Polizei, legislative Aufgaben und Aufgaben der Justiz bis hin zur Regierung selbst sollen zu Orten für Investitionen werden. Die Menschen und ihre Arbeitsplätze werden so direkt von der Liberalisierung getroffen.

Wirtschaftliche Entwicklung heißt, weniger Arbeitskräfte. So erreicht das Phänomen der Arbeitslosigkeit ein nie zuvor gesehenes Niveau. Die Internationale Arbeitsorganisation (ILO) benennt die Zahl des arbeitsfähigen Bevölkerungsanteils weltweit auf 2.800 Millionen. Davon haben 30 Prozent keine produktive Arbeit (840 Millionen Personen); sie sind die Ärmsten der Welt. 7 bis 25 Prozent dieser Ärmsten leben in der sogenannten Ersten Welt und 30 bis 75 Prozent in der Dritten Welt. Der Neoliberalismus bezeichnet diese Arbeitslosen und absolut Mittellosen als „flexibilisierte“ und „freigesetzte Arbeitskräfte“: ihnen gelingt es nicht, sich an die neuen Anforderungen des Marktes, wie Wettbewerb und Effizienzstreben, anzupassen.

In Lateinamerika und unter dem Globalisierungsdruck haben die Mehrheit der Staaten und Institutionen diejenigen Handelsschranken und Finanzbarrieren reduziert oder ganz abgeschafft, die zum Schutz ihrer Wirtschaft dienen sollten. Das geschah nicht freiwillig, sondern auf Druck der entwickelten Staaten und der internationalen Finanzorganisationen wie dem Internationalen Währungsfonds, der Weltbank, der Welthandelsorganisation und der Interamerikanischen Entwicklungsbank. Produkte der am stärksten entwickelten Länder drängten auf den lateinamerikanischen Markt

⁹ In der Gesamtheit der lateinamerikanischen Länder übersteigen die Zinszahlungen die Gesamtausgaben der öffentlichen Haushalte um ein Drittel und bilden den wichtigsten Ausgabenbetrag dieser Haushalte.

und schwächten nationale Industrien; während die öffentlichen Dienstleistungen aus der Hand der Staaten in die Macht der transnationalen Unternehmen übergangen (Verkehr, Telefon, Informatik, Energie).¹⁰

1.4 Der Anstieg der Armut in Lateinamerika

In Lateinamerika ist die soziale Ungleichheit extrem angestiegen. Mehr Menschen leben auf der Straße, die Arbeitsbedingungen sind schlechter geworden, der informelle Sektor wächst, die öffentlichen Dienstleistungen wie Erziehung oder Gesundheitswesen werden prekär. Ohne jegliche Unterstützung oder Begleitung durch eine staatliche Sozialpolitik, bleibt ein Großteil der Bevölkerung ganz auf seine eigene Kraft angewiesen. Franz Hinkelammert stellt fest:

Der Globalisierungsprozess geht seit mehr als zwei Jahrzehnten über Lateinamerika hinweg, genau wie über die ganze Welt: wie ein Orkan. Die Privatisierung der Staatsaufgaben, der freie Handel, die Entfesselung der internationalen Kapitalbewegungen, die Auflösung des Sozialstaates, die Übertragung der Aufgaben der Wirtschaftsplanung auf die multinationalen Unternehmen und die Auslieferung der Arbeitskraft und der Natur an die Kräfte des Marktes haben den Kontinent verwüstet (Hinkelammert 1999, 17).

Die Jahresberichte des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen (UNDP 2005 und 2006)¹¹ lassen schon bei rein oberflächlicher Betrachtung eine solche Schlussfolgerung zu. Sie schildern das dramatische Ausmaß, das die Konzentration des Reichtums in nur wenigen Händen erreicht hat, und die tiefe Kluft, die so zwischen Reichen und Armen entsteht. Die Gesellschaft ist „dual“, sie bewegt sich in einer Bipolarität aus Reichtum und Armut (vgl. G. Iriarte, in: Valentini und Bonavía 2006, 34f.). Der ehemalige Direktor der UNESCO, Federico Mayor Zaragoza, bezeichnet diesen Reichtum als „die Eilande des Wohlstandes in einem Ozean des Elends (...) in einer Globalisierung, die vor allem die Armut globalisiert hat“. Das neoliberale Modell ver-

¹⁰ Die weltweit größte Konzentration von Reichtümern und Finanzen findet sich in den Händen der transnationalen Unternehmen, was zeigt, dass diese Unternehmen und nicht die Staaten 70 Prozent des Welthandels und 75 Prozent der weltweiten Investitionen kontrollieren. Allein nur die weltweit zehn mächtigsten multinationalen Unternehmen besitzen zurzeit Börsenwerte, die das Bruttosozialprodukt von 150 Dritte-Welt-Ländern übersteigen.

¹¹ In den Berichten des UNDP wird die Messung der menschlichen Armut mithilfe des *Indexes der menschlichen Armut* (HPI) vorgenommen, der den Grad der Entbehrung oder, in anderen Worten, den Anteil der Personen misst, die vom Fortschritt der Gesellschaft ausgeschlossen bleiben.

bindet Entwicklung mit Effizienz und Wettbewerb, aber nicht mit der Verbesserung der Lebensqualität der Menschen.

Ein paar Beispiele sollten genügen, um diese These zu untermauern.

- 650 Millionen Menschen weltweit überleben mit weniger als einem Dollar täglich, während 1200 Millionen Menschen versuchen, von nur zwei Dollar täglich zu leben;
- 850 Millionen Menschen leiden Hunger;¹²
- 100 Millionen davon sind Lateinamerikaner; und das, obwohl Lateinamerika dreimal so viele Nahrungsmittel produziert, wie nötig wären, um eine angemessene Ernährung für seine Bevölkerung zu gewährleisten (vgl. Zaffaroni, in: Valentini und Bonavía 2006, 91);
- 113 Millionen Kinder bleiben ohne Schulbildung;
- 2600 Millionen (45 Prozent der Weltbevölkerung) haben keinen Zugang zu einer Gesundheitsversorgung;
- ein Prozent der reichsten Weltbevölkerung hat Einkommen, die 57 Prozent des Einkommens des ärmsten Teils der Welt entsprechen. Nur 225 der reichsten Menschen der Welt besitzen so viel wie 47,8 Prozent der Weltbevölkerung;
- Der Reichtum der weltweit 100 reichsten Personen entspricht den Einnahmen aller armen Länder dieser Erde;
- Die drei reichsten Personen der Welt besitzen Aktiva, die größer sind als das Bruttosozialprodukt der 48 ärmsten Länder;
- Die durchschnittlichen Einkünfte der 20 reichsten Länder sind 37 Mal größer als diejenigen der 20 ärmsten Länder.

Zur Illustration sei erwähnt, dass laut UNDP die Kosten für die Einrichtung und Aufrechterhaltung von Grundschulbildung, Gesundheitsdiensten, Mutterschutz, ausreichender Ernährung, Versorgung mit sauberem Wasser und Infrastruktur – zusammen

¹² Nach Jacques Diouf, Generaldirektor der FAO, hat sich die Zahl der Hungeropfer allein im Jahre 2007 ungefähr um 50 Millionen gesteigert. Das war die Folge der Steigerung der Lebensmittelpreise, der rapiden Expansion von Biobrennstoffen und des Mangels an Rohstoffen wegen der negativen Effekte des Klimawandels, vor allem durch Dürre und Überschwemmungen. Das alles in einer Zeit, in der die Getreidevorräte sich auf ihrem niedrigsten Niveau seit 30 Jahren befanden.

für alle geschätzte 44 Millionen Dollar pro Jahr – geringer sind als 4 Prozent des gesamten Reichtums der besagten 225 reichsten Menschen.

Der Bericht *Panorama Social en América Latina* der Wirtschaftskommission für Lateinamerika (Comisión Económica para América Latina, CEPAL, 2007)¹³, schätzt für Lateinamerika, die Region mit der weltweit größten Ungleichheit, dass 40,6 Prozent der Bevölkerung im Zustand der Armut lebt und 16,8 Prozent in extremer Armut oder absoluter Mittellosigkeit. Das heißt, in Lateinamerika leben 213 Millionen Menschen unter der Armutsgrenze und 88 Millionen unter den Bedingungen absoluter Mittellosigkeit. Dass die Zahlen nicht noch mehr angestiegen sind, liegt laut der CEPAL an Überweisungen von außen. Was ein soziales Paradox darstellt, insofern dafür diejenigen verantwortlich sind, die als Migranten ihr Land und ihre Familien verlassen mussten, um Zugang zu einem würdigen Leben zu finden. Leider sind Messungen der Armut nach Einkünften immer höchst anfällig für wirtschaftliche Konjunkturschwankungen; sie rufen Veränderungen hervor, so dass sich Zahlen nicht lange halten lassen (vgl. Zaffaroni, in: Valentini und Bonavía 2006, 78). Aber selbst wenn die Situation stabil bleiben oder sich verbessern würde, würde doch nicht das von den Vereinten Nationen vorgegebene „Jahrtausendziel“ erreicht, das darin besteht, den Prozentsatz der mittellosen Bevölkerung bis zum Jahr 2015 um die Hälfte zu senken. In den vergangenen Jahren wuchsen in allen Ländern der Region die Staatsausgaben, die für den Einnahmenausgleich, die Bildung und den Bereich der Gesundheit vorgesehen waren, von durchschnittlich 12,8 Prozent auf 15,1 Prozent. Die Mittel pro Einwohner sind zwischen 1990 und 2003 real um 39 Prozent angestiegen. Das spiegelt sich jedoch nicht in der Verteilung der Einnahmen wider, da die jeweilige Sozialpolitik nicht den Lücken entgegenwirken konnte, die die Wirtschaftspolitik verursacht hatte (vgl. Zaffaroni, in: Valentini und Bonavía 2006, 79f.).

Allein in Zentralamerika leben drei von fünf Menschen (ein Drittel der zentralamerikanischen Bevölkerung) in Armut und zwei von fünf Menschen in extremer Armut

¹³ In den Berichten der CEPAL wird als Indikator von Armut der Index der Befriedigung der Grundbedürfnisse (ISNB) benutzt, der die Auswirkungen zur Zeit der Investitionen in Infrastruktur und Expansion der sozialen Grundleistungen registriert und der nach Meinung von Experten nicht wie andere Indikatoren von Konjunkturschwankungen betroffen ist.

und Mittellosigkeit (vgl. Proyecto Estado de la Región 2005).¹⁴ Das, obwohl diese Region weniger betroffen ist als z.B. Lateinamerika als Gesamtes oder der afrikanische Kontinent –. Nach diesem Bericht,

Versteht sich Armut als jene Situation, in der das Familieneinkommen nicht ausreicht, um die materiellen Grundbedürfnisse der Familienmitglieder zu befriedigen. Die Bedürftigkeit zeigt sich da, wo das Einkommen der Familie noch nicht einmal eine angemessene Ernährung erlaubt (Proyecto Estado de la Región 2005, 25. Eigene Übersetzung).

Mit 71 Prozent sind Bewohner ländlicher Zonen am stärksten von Armut betroffen, gegenüber 56 Prozent der Stadtbevölkerung. Angesichts dieses Szenarios, kommt der UNDP-Bericht zu folgendem Schluss:

Die Ergebnisse (...) zeigen eine schwierige Situation für Zentralamerika, die sich in einem beträchtlichen Maß aus *der Chancengleichheit ergibt, auf Seiten der Bevölkerung ein würdiges Leben zu erreichen* (...) Die Armen stellen den zahlenmäßig größten Anteil von Familien mit einem höheren Grad der Abhängigkeit, insbesondere durch die höhere Zahl von Kindern im Vorschulalter. Es bestätigt sich, dass die Armut hauptsächlich die Kinder betrifft, da sie die größte Gruppe unter den Armen bilden und außerdem ein höheres Maß an Mangelernährung aufweisen, ebenso Probleme wie Kinderarbeit (...). Den Armen mangelt es an angemessenem Wohnraum, in Bezug auf Raum und seinen Zustand. Es fehlt ihnen auch an grundlegenden Dienstleistungen wie Trinkwasser und Abwasser. Viele arme Haushalte haben als Haushaltsvorstand eine Frau. Die Armut betrifft insbesondere die indigene Bevölkerung (UNDP 2006, 178, Hervorhebung LS. Eigene Übersetzung).

Die genannten statistischen Daten stellen gesicherte *Tatsachen* dar, die bestätigen, dass die Armut real ist. Als solche hat sie auch ein Gesicht: es gehört indigenen Ureinwohnern, ist schwarz oder asiatisch oder mestizisch oder weiß. Und es ist eine Frau, ein Bauer, oder ein Kind. Sein geopolitisch bestimmter Ort befindet sich in den peripheren Staaten der Dritten Welt und in den *Ghettos* in der Ersten Welt (der „Süden“ des Nordens), die immer mehr ihre Grenzen ausweiten.¹⁵ Duchrow und Hinkelammert sagen treffend:

¹⁴ Dieser Bericht versucht, ein Gleichgewicht herzustellen zwischen den Methoden der Messung von Armut anhand des Einkommens – Aufstellung einer Armutslinie – und nach Befriedigung der Grundbedürfnisse, um zu einer integrierten Messung von Armut (MIP) als einem dritten Weg zu kommen, der diejenigen als arm definiert, die arm sind aufgrund einer der beiden genannten Methoden (vgl. *Idem.* 175f.).

¹⁵ Die Dependenztheorie der sechziger Jahre ging noch von einer Polarisierung zwischen Erster Welt (Zentrum) und Dritter Welt (Peripherie) aus. In dieser Sicht war die Erste Welt eine Region, die ihre Probleme der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung gelöst hatte. Die Dritte Welt aber schien die Aufgabe zu haben, so zu werden, wie die Erste Welt es bereits war.

Die höchst einfache Polarisierung [zwischen Erster Welt und Dritter Welt: LS] kann sicher nicht mehr die Verhältnisse von heute beschreiben. Man begann daher bereits in den sechziger Jahren von der Dritten Welt in der Ersten Welt und der Ersten Welt in der Dritten Welt zu sprechen. (...) So ist heute die Erste Welt ein Archipel, der überall auf unserem Planeten auftaucht, aber jeweils von Zonen umgeben ist, die weder wirtschaftlich noch sozial integrierbar sind. Obwohl dieser Archipel noch vor allem im Norden liegt, ist das Verhältnis nicht mehr als Nord-Süd-Verhältnis verstehbar. Es wird aber als Ausgrenzung, als Exklusion, benennbar. Es gibt natürlich weiterhin Zentren und es gibt eine Peripherie, die als nicht integrierbares Umfeld dieser Zentren existiert. Die Zentren haben den Charakter von Enklaven. Der globalisierte Weltmarkt erfasst sie allerdings alle (Duchrow u. Hinkelammert 2002, 175).

Die Chance ist gleich null, dass die peripheren armen Staaten es schaffen, sich der Dynamik der Entwicklung der Staaten im Zentrum anzunähern. Unter anderem, weil bei gleichbleibendem Energieverbrauch der Länder des Nordens, gerade eben 960 Millionen Menschen, auf keinen Fall aber die Weltbevölkerung von 6.574 Millionen Menschen leben können.

Die Ansprüche einer kapitalistischen Lebensweise sind nicht universalisierbar. Und der Kapitalismus versucht auch gar nicht mehr ein Vorbild zu sein, nicht mal in den Ländern des Zentrums:

Je mehr die einfache Polarisierung ihre Gültigkeit verlor, hat auch die Erste Welt ihren Modellcharakter verloren. Der Kapitalismus der Ersten Welt hört daher auf, ein menschliches Antlitz zu beanspruchen. Tatsächlich hat er es nicht mehr. Nach dem Zusammenbruch des Sozialismus braucht er es auch nicht mehr, und er spart die dafür angefallenen Kosten. Man hat Mauern überrannt, um neue Mauern zu bauen (*Ibid.*).

Die sogenannte „Erste“ Welt ist keine „Arche Noah“ mehr, in die wir einsteigen und uns damit retten könnten.

1.5 Demokratie und gesellschaftliche Fragmentierung

Die lebensvernichtende Konjunktur, zu der der Neoliberalismus im Rahmen der Globalisierung führt, hängt eng mit der schwierigen Situation zusammen, die sich in der politischen Szene Lateinamerikas und der Karibik abzeichnet. Ungleichheit und soziale Ausgrenzung, zu der auch die gesellschaftliche Fragmentierung beiträgt, stellen die größte Herausforderung für die Demokratien Lateinamerikas dar, in der Region mit der größten sozialen Ungleichheit in der Welt. Raúl Fornet Betancourt bestätigt, dass das wirklich Problematische für Lateinamerika:

seine Situation des Unrechts und der Unterdrückung ist. (...) Die historische Wirklichkeit der wachsenden Armut und die Unterdrückung der Kulturen stellt doch in Lateinamerika die eigentliche Herausforderung dar (Fornet-Betancourt in Knauth u. Schroeder 1998, 183).

Dieser Abschnitt analysiert, wie die sozioökonomische Ausgrenzung Hand in Hand geht mit politischer und kultureller Ausgrenzung. Das führt zur Frage nach der „Qualität der Demokratie“ in der Region und macht es notwendig, nach den Kräften und Defiziten zu fragen, die in diesem Prozess der Konstruktion demokratischer Politik präsent sind.

Bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts herrschte in Lateinamerika die Tradition einer *autoritär-liberalen Demokratie*, mit ihren Geißeln der Sklaverei, der Rassenungleichheit und dem gestaffelten Wahlrecht. Eine lange Zeit *liberaler Massendemokratie* schloss sich daran an. Der Staatsentwurf dieser liberalen Demokratie sah vor, einen Wohlfahrtsstaat zu errichten, der nach dem Zweiten Weltkrieg entstand. Dessen Grundlage ist die Suche nach einem demokratischen Konsens, der tendenziell auf der Befriedigung der Bedürfnisse aller basiert. Diese Massendemokratie installierte sich in Lateinamerika bis in die 1960er Jahre. Bis zu jener Zeit gab es in Lateinamerika eine breite Akzeptanz des sozialen Systems, was relativ stabile und demokratische Regierungssysteme erlaubte (vgl. Gallardo 2005a).

Ab den 1970er Jahren kommt es zu einem Konflikt in Bezug auf die Sozialordnung und die formal gültige Demokratie jener Zeit. Seine Ursache liegt darin, dass die liberale Wirtschaft mit dem Gedanken des Wohlstandes für alle bricht und sich damit auch von dem im Wohlfahrtsstaat entworfenen demokratischen Konsens trennt. Politisch gesehen benötigt die liberale Wirtschaft ein anderes Regierungs- und Staatsmodell, um sich einzurichten. Die liberale Massendemokratie wurde durch die *Diktaturen der Nationalen Sicherheit* ersetzt. Darin war der Weg in die Unterdrückung geebnet, und das Ende der staatlichen Sozialpolitik gekommen.

Als die Zeit des Regimeterrors zu Ende und seine Regierungen aufgelöst waren, diskutiert man wieder die Demokratie. In den 80er Jahren demokratisieren sich die lateinamerikanischen Staaten erneut, dieses Mal mit einem neuen Konzept von Demokratie, das dem neoliberalen Wirtschaftsprojekt verwandt ist. Die lateinamerikanischen Gesellschaften und auch Diktaturen demokratisieren sich, auch wenn ihre Regierungen weiterhin die politischen Konzepte der nationalen Sicherheit bejahen. Auf diese Weise werden Demokratie und Menschenrechte voneinander getrennt. Die Menschenrechte werden jetzt bloß als Eigentumsrechte begriffen (Besitz von Sachen, Gedanken, Personen etc.), unabhängig von Solidaritäten und den wirtschaftli-

chen Rechten, die das Leben ermöglichen. Auch die Demokratie erreicht eine neue Ebene der Legitimation, und die Folter, das Verschwinden Lassen von Menschen, die „sozialen Säuberungen“ sind nun vereinbar mit der Demokratie, die sich unabhängig macht von den klassischen Menschenrechten. Dies ist als die *Demokratie der Nationalen Sicherheit* bezeichnet worden (Hinkelammert 1995, 45ff.).

Im Rahmen dieser neuen liberalen Demokratien kommt es zur Transformation des Staates, wie oben beschrieben. Die Antistaatlichkeit wird zur politischen Praxis der liberalen Konzeption neuen Zuschnitts, die versucht, das Funktionieren der Gesellschaft über den Weg des Marktes zu sichern. Der Staat reduziert seine sozialen Aufgaben auf ein Minimum, weil sie jetzt ja der Markt übernimmt. Und dafür bedient er sich der Gewalt. Es entsteht ein Polizei- oder Gendarmenstaat, der physische Gewalt durch seine repressiven Apparate – Polizei und Armee – einsetzt, die eine hohe Investition verlangen, um diese zu stärken und ihren Unterhalt zu sichern.¹⁶ Er soll jeglichen Widerstand gegen den Markt unterdrücken oder ersticken; und in der rigorosen Erfüllung dieser Aufgabe zerstört die Militärmacht in Lateinamerika die gewerkschaftlichen, genossenschaftlichen und kommunitären Volksbewegungen der Zivilgesellschaft.¹⁷

Und deshalb müssen die herrschenden Mächte zu einem neuen gesellschaftlichen Übereinkommen über den *Status quo* mit der Zivilgesellschaft gelangen. Diese Zivilgesellschaft ist neu und wird von den internationalen Organisationen unterstützt. Sie strebt danach, die Politik der strukturellen Anpassung in der Region zu unterstützen. In Lateinamerika wurde die Strategie der Globalisierung durch die sogenannten *strukturellen Anpassungen* durchgesetzt. Diese strukturellen Anpassungen bezogen sich insbesondere auf drei Elemente: (a) die unbegrenzte Öffnung für das Finanzkapital, die Devisen- und die Warenströme; (b) die Umstrukturierung des Staates in Richtung auf den Polizeistaat. Dem Staat wurden seine Funktionen der Entwicklungspolitik und der Politik der wirtschaftlichen und sozialen Infrastruktur entzogen. Daraus folgte die Privatisierung des öffentlichen Eigentums; (c) die Flexibilisierung der Arbeitskraft, die Annullierung entscheidender Rechte, der Kündigungsschutz für Frauen, usw. ... Die sozialen Sicherheiten werden aufgelöst, die Gewerkschaften geschwächt und sogar aufgelöst (vgl. Hinkelammert 1999, 124).

¹⁶ Die repressive Aufgabe des Polizeistaates ist schon in den Konzeptionen der Sozialtheorie über den Staat festgelegt. Dazu bemerkt Max Weber: „Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet“, sagte seinerzeit Trotzki in Brest-Litwosk. Das ist in der Tat richtig. (...) Heute werden wir sagen müssen: Staat ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes –dies: das „Gebiet“, gehört zum Merkmal- das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht“ (Weber 2002, 822).

¹⁷ Um nur ein Beispiel zu nennen: Die demokratische Regierung Alvaro Uribe in Kolumbien, die von den internationalen politischen Einrichtungen als demokratisches Bollwerk im Kampf gegen den Terrorismus betrachtet wird, verzeichnet in den sechs Jahren ihres Mandates insgesamt 474 ermordete Gewerkschafter (siehe: <http://www.elpais.co.cr/INTERNACIONALES/1108614.html> [Stand: 28.05.2012]).

Die domestizierte Zivilgesellschaft legitimiert und reproduziert die Unterdrückungslogik und die Barbarei ihrer Staaten (Gutiérrez 2001, 143). Auf der einen Seite übernehmen die demokratisch genannten Regierungen nicht die Verantwortung für die repressiven Taten ihrer Militärapparate und auf der anderen Seite legitimiert die Zivilgesellschaft träge deren Aktionen. Beispiel dafür ist die Politik der „sozialen Säuberung“, in der Obdachlose aus dem Weg geschafft werden – wie das in Kolumbien passiert, prototypisch für Lateinamerika.

Die repressiven Apparate bekommen Autonomie und Souveränität gegenüber den Regierungen. In El Salvador fühlte sich die Regierung nicht verantwortlich für die Ermordung der gesamten Gemeinschaft der Jesuiten der Hauptstadt durch die Militärkräfte. Und niemand klagte sie an - obwohl El Salvador eine westliche Demokratie ist. Demokratische Regierungen können solche militärischen terroristischen Aktionen außerdem heuchlerisch verurteilen, ohne dass es sie nur einen zollbreit selbst berühren würde. Nach diesen Feststellungen ist es so, dass in Lateinamerika und im Rahmen eines *Christentums der Befreiung*¹⁸ eine legitime Diskussion über die Prozesse des demokratischen Aufbaus entsteht und damit konkret die Fragen auftauchen: Wie viel Unterdrückung hält eine Demokratie aus?; Wie viel Ungleichheit?; Wie viel Konzentration von Reichtum in den Händen weniger? (vgl. Marcos Villaman, in: Valentini u. Bonavía 2006, 112).

So wird ein Staat geschaffen, der in seinem öffentlichen Diskurs die Sicherheit der gesamten Bevölkerung garantiert. Es wird noch wichtiger, die repressiven Apparate zu stärken; obwohl der Staat eigentlich keine Verantwortung für das Vorgehen dieser repressiven Apparate trägt. Die Verbrechen der Militärs und des gesamten repressiven Apparates bleiben ungestraft. Was wiederum das verbreitete Gefühl fördert,

¹⁸ Der Satz „Christentum der Befreiung“ wurde von M. Löwy geprägt und aktualisiert von Jung Mo Sung in seiner Analyse über die „breite sozio-religiöse Bewegung mit einer neuen religiösen Kultur, die die sozio-historischen Umstände ausarbeitet, die (bezeichnet ist) von der Unterordnung unter dem internationalen kapitalistischen System, der Armut in Masse, der institutionalisierten Gewalt und der Volksreligiosität bezeichnet ist. Vielen reden von ihr als ‚Befreiungstheologie‘“ (Sung 2007, 3). Trotzdem, erläutert dieser Autor weiter, weil diese sozio-religiöse Bewegung vor der „Theologie“ entstanden ist, und viele ihrer Akteure keine Theologen sind, macht es eher Sinn, von „Christentümern der Befreiung oder befreienden Christentümern“ zu sprechen.

keine garantierten Rechte zu haben und gegenüber dem Staat keine Person zu sein, welcher – obwohl demokratisch – mit terroristischem Wesen agiert.

Die Wirklichkeit wird vom offiziellen Diskurs umgedreht. Diese Umkehrung stützt sich auf die Utopisierung des Marktes, auf die die Arbeit oben schon eingegangen ist. Sie behauptet, dass durch die Magie des Marktes – die unsichtbare Hand oder die Vorsehung – jede einzelne Handlung einen harmonischen Effekt in der Gesamtgesellschaft verursacht. Die gesamte Globalisierung des Marktes und sogar seine Unvollkommenheiten präsentieren sich heute als Schritte auf dem Weg zu einer perfekten Zukunft. Die Utopisierung/Umkehrung der Realität räumt die Auswirkungen der Ausgrenzung und Verarmung, die der Markt verursacht, aus dem Weg. Und nicht nur die Realität kehrt sich um, sondern der Diskurs selbst verwandelt sich, kehrt sich um. Alle Worte verändern sich in ihr Gegenteil: aus Frieden wird Krieg und aus Krieg Frieden. Die Sicherheit, die die Macht bietet, ist die Unsicherheit ihrer repressiven Apparate, was die Zerstörung des kritischen Denkens und sogar jeglicher humanistischer Sprache zur Folge hat.

So kommt es zur „Kultur der Hoffnungslosigkeit“ (Franz Hinkelammert). Die Hoffnungslosigkeit ereignet sich im Rahmen der politischen und wirtschaftlichen Unsicherheit, die erfahren wird. Die Demokratien und wirtschaftlichen Mächte, die sie tragen, gründen auf dem Leugnen jeglicher Alternative zum gültigen sozioökonomischen System. Man versucht, die Gesellschaften über den Weg der Verzweiflung zu stabilisieren – im Unterschied zu den vorhergegangenen Jahrzehnten, in denen der kapitalistische Reform- und Wohlfahrtsstaat die Gesellschaften durch – oftmals falsche – Hoffnungen, aufrecht hielt. Die Hoffnungslosigkeit schafft eine Gesellschaft des Chaos und der sozialen Anomie und verlangt nach der systematischen Zerstörung der Volksbewegungen, während der Diktaturen der Nationalen Sicherheit eine große Überzeugungskraft, sogar innerhalb der Kultur des Volkes. Das wird sichtbar in der starken sozialen und menschlichen Desintegration in den lateinamerikanischen Gesellschaften, in denen sich die zwischenmenschlichen Beziehungen auflösen und die Gewalt lebendig ist. Der Markt produziert eine Kultur der Hoffnungslosigkeit und die Zersetzung der Gesellschaft ist sein Resultat.

1.6 Die neuen politischen Entwicklungen in Lateinamerika

In dieser Situation kommen in Lateinamerika im letzten Jahrzehnt alternative politische Projekte auf. Sie kündigen einen hoffnungsvollen politischen Horizont und eine radikale politische Umkehr an. Seit Ende der 90er Jahre werden sie stark; als Beispiele wären der Widerstand in Chiapas, Mexiko, zu nennen, die Indigene Bewegung in Ecuador, die Bewegung der „Landlosen“ in Brasilien oder die Straßenblockaden der Demonstranten in Argentinien.

Parallel dazu ist mit Beginn des 21. Jahrhunderts in Lateinamerika ein Klima entstanden, in dem die Hoffnung wieder auflebt – Hoffnung darauf, dass „eine andere Welt möglich“ ist. Gleichzeitig aber existieren solche Faktoren, die bestätigen, dass das tatsächliche demokratische Panorama ambivalent ist. Bürgerbeteiligung ist niedrig, Korruption ist präsent, die einzelnen Nationen haben an Souveränität verloren.

Eine neue mitte-links-gerichtete politische Szene wächst, während sich das neoliberale Modell auf dem Kontinent erschöpft. Nach 30 Jahren Neoliberalismus in Lateinamerika und seinen tiefgreifenden zerstörerischen Auswirkungen, die, wie gezeigt wurde, die Bevölkerung an den Rand der Verzweiflung treiben, ist der gesellschaftliche Widerstand gegen dieses System gewachsen. Von der Bevölkerung selbst kommen viele Zeichen, dass sie das Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell nicht mehr mittragen (will und kann). Die Endkrise dieses Modells bestätigt sich in der Tatsache, dass heutzutage keine Regierung solche Politik unterstützen würde. Lateinamerika war weltweit die erste Region, in der die neoliberale Politik unter Pinochet ihre Anwendung fand. Es überrascht nicht, dass es auch die erste Region ist, in der dieses Modell scheitert.

Der Umschwung ganzer Völker, die heute die lateinamerikanische Mitte-Linke wählen, lässt sich nicht mit einer besseren politischen Bildung erklären und ereignet sich sogar in Zeiten einer ideologischen, organisatorischen und politischen Krise der Linken auf dem Kontinent. Dieser Umschwung lässt sich nur durch den Grad der Zerstörung erklären, den der Neoliberalismus im täglichen Leben und bei den öffentlichen Institutionen verursacht hat. Und nur die Linken haben in all diesen Jahren diese Zerstörung unablässig kritisiert. Die Linke kommt inmitten der Hoffnungslosigkeit zum Einsatz, auf sie konzentrieren sich die Hoffnungen auf neue Möglichkeiten.

Die politischen und kulturellen Strukturen sowie das Konzept und die Praxis der Demokratie in Lateinamerika stehen heute vor verschiedenen Herausforderungen. Im Rahmen eines politischen Pragmatismus muss man erkennen, dass viele der neuen Regierungen in einer schwierigen Wechselbeziehung von Kräften an die Macht kommen. Sie haben keinen breiten Spielraum für politische Manöver und versuchen deshalb, Kompromisse einzugehen. Das führt dazu, dass Sozialreformen nicht nachdrücklich genug sind und sich die Unzufriedenheit der gesellschaftlichen Kräfte manifestiert. Nach 30 Jahren Neoliberalismus in der Region existiert eine Reihe von internationalen Handelsabkommen neoliberalen Zuschnitts, die nicht verletzt werden dürfen. Den Regierungen sind die Hände gebunden angesichts des Ausverkaufs der industriellen Basis der lateinamerikanischen Länder, in denen die Transnationalen Unternehmen zwischen 60 und 70 Prozent der nationalen Industrien kontrollieren. Frühere Regierungen haben sich bei der Weltbank und dem Internationalen Währungsfonds im Zusammenhang mit einer Umschuldung von Auslandsschulden verpflichtet und die neuen Regierungen müssen diese anerkennen. Das heißt, sie müssen alte Schulden abtragen, und dabei sind sie einem zweifachen Druck ausgesetzt: von Seiten der internationalen Geldgeber, sowie von der Basis der Bevölkerung und der Wählerschaft. Beide verlangen jeweils nach eigenen Kriterien danach, die Situation im Land zu verbessern.

Viele Regierungen haben kein Alternativprojekt zum Neoliberalismus. Man weiß mehr darüber, was man nicht tun darf, wenn man überleben will, als über das, was getan werden müsste, wenn man das Projekt der Entwicklung der Nation unterstützen will. Sogar jene, die eine klare Plattform für ein nationales Entwicklungsprojekt besitzen, verfügen über keine entsprechende soziale und politische Kraft zur Umsetzung eines Projekts. Deshalb erfährt das gesellschaftspolitische System keine bedeutenden Veränderungen. Das heißt, die neoliberale Demokratie lässt Mitte-Linksregierungen dann zu, wenn sie eine neoliberale Politik durchsetzen. Deshalb kann man von der neoliberalen politischen Herrschaft und der neoliberalen politischen Legitimation sprechen.

Ein gemeinsames Kriterium der verschiedenen lateinamerikanischen Regierungen ist, dass sie den Neoliberalismus angreifen. Vereinfacht heißt das: 1) Investitionen müssen angekurbelt werden, um so dem transnationalen und nationalen Kapital seine

Entwicklung zu garantieren; 2) soziale Projekte müssen entworfen werden, mit Priorität in den verarmten Sektoren, bei den „Opfern“ des Neoliberalismus; 3) der Prozess der neoliberalen Reformen muss gebremst werden, wie z.B. die Privatisierung der Wasserversorgung und der öffentlichen Dienstleistungen; 4) in Bezug auf die Freihandelsverträge mit den Vereinigten Staaten muss eine souveräne und klare Position eingenommen werden; 5) die regionalen Märkte wie der MERCOSUR sind zu fördern, insofern sie Programme der wechselseitigen Unterstützung zwischen den Ländern darstellen, die die Armutsbekämpfung zum Ziel haben; dabei ist Nachdruck sowohl auf die Wirtschaftsabkommen als auch auf soziale Übereinkommen zu legen.

1.7 Schlussfolgerungen

Es ist zwingend notwendig, dass die lateinamerikanischen Regierungen neue Konzepte für und Praxis von Gesellschaft entwickeln, die einen Sinn von Gleichheit und Gerechtigkeit haben, das heißt, dass sie eine Neukonzeption einer Demokratie entwerfen, die allen Menschen Leben ermöglicht und ihre Grundbedürfnisse befriedigt.

Die aktuellen Demokratisierungsprozesse, die den Bevölkerungen der Länder der Region ungeheure Anstrengungen abverlangt haben, wurden zum Aktionshorizont und beförderten die übergangenen Hoffnungen eben dieser Bevölkerungen: Freiheit, Gleichheit, soziale Gerechtigkeit und Partizipation. Diese Inhalte sind heute in der Vorstellung der Handelnden und sozialen Sektoren, vor allem, der so genannten am stärksten verwundbaren, nicht aufgegeben worden, sondern werden artikuliert in Bezug auf die demokratischen Forderungen. (...) Der Einsatz für die Demokratie stellt eine Handlungsmöglichkeit dar auf der Linie der freiheitlichen Utopien, die vielleicht mit einem größeren Bewusstsein ihrer eigenen Begrenzungen weiter bekräftigt wird als unverhandelbarer Horizont (Valentini u. Bonavía 2006, 123).

Es geht um Konzept und Raum einer realen Demokratie – partizipativ, nicht formal und mit vollen Bürgerrechten.¹⁹ Die Bürgerrechte, die hier verstanden werden als soziale, politische und kulturelle Chancen für ein würdigeres Leben, müssen aufgebaut und gefördert werden. Das heißt, die Gesellschaft trägt Sorge für eine Gesellschaft mit weniger Armut, weniger Ungleichheit und sucht nach größerer sozialer

¹⁹ Es genügt, auf die Adjektivierung und Klassifizierung hinzuweisen, die José Nun in *Democracia, ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* (2002. Madrid: Ed. Siglo XXI), vornimmt. Er zeigt auf, dass die in der Region aufgebauten Demokratien als „Demokratien des Marktes“ charakterisiert worden sind, als „Demokratien niedriger Intensität“, „eingeschränkte Demokratien“ oder „Wahldemokratien“, was auf die Defizite der demokratischen Herrschaft in Bezug auf die sozialen Ansprüche und Forderungen anspielt.

Integration. Eines der Orientierungskriterien der Analyse und für die soziale und politische Praxis dieser in Entstehung befindlichen Regierungen ist die Umstrukturierung des Staates selbst: die repressiven Funktionen des Staates müssen ersetzt werden durch die Aufnahme von einer Entwicklungspolitik, die fähig ist, auf die Bedürfnisse der Bevölkerung einzugehen und zu antworten. Diese staatliche Reform, die Wiedererlangung von Entscheidungsfähigkeit und eine öffentliche Politik von Seiten des Staates sind die Bedingungen dafür, dass Demokratie wirklich machbar wäre.

Diese Tatsachen unterstreichen, wie wichtig es ist, Lösungen zu finden, um die tiefe soziale Kluft und die gesellschaftliche Ausgrenzung zu überwinden. Hier sind die Sozialwissenschaften, die Geisteswissenschaften und auch die Theologie gefragt. Ihre Aufgabe ergibt sich aus der Realität der Ausgrenzung selbst, aus der Unwürde der Existenz und dem alltäglichen Überlebenskampf von Millionen von Menschen. Ganz besonders aber aus der Suche nach Alternativen und Projekten der Lebensgestaltung im Kontext neoliberaler Globalisierung. Die Befreiungstheologie sieht sich speziell angesprochen seitens der indigenen, der afroamerikanischen und mestizischen Bevölkerung des lateinamerikanischen Kontinents.

Es ist an der Theologie, die Herausforderung anzunehmen und die theologische Bedeutung dieser so schwierigen Situation für eine so große Gruppe der einen Menschheit zu suchen und zu interpretieren.

2. Kapitel: Würde, Menschenrechte und lateinamerikanische Befreiungstheologie

Das erste Kapitel hat *grosso modo* die sozio-historischen Kontexte der Problematik der Menschenwürde in Lateinamerika erläutert. In diesem Kapitel nun der theologische Rahmen präsentiert, in den die Arbeit die lateinamerikanische Reflexion über die Menschenrechte und ihre Grundlage, die Menschenwürde, stellt. Dafür wird die Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie untersucht, insbesondere auf deren historisch-kritische Annäherung an die Tradition und Praxis der Menschenrechte.

Der Begriff "Theologie der Befreiung" (BTh) bezieht sich hier auf die historische Strömung, die in Lateinamerika am Ende der 60er Jahre entstanden ist. Diese theologische Bewegung ist eng verbunden mit *einer Utopie bzw. dem Projekt einer post-kapitalistischen Gesellschaft und begleitet von einem kohärenten System theologischen Denkens*. Als Theologie macht sie aber einen Bruchteil des lateinamerikanischen Christentums aus. *Stricto sensu* müsste hier eine Referenz zur pluralistischen Diversifizierung folgen, die innerhalb dieser Strömung stattgefunden hat, die Ausdruck in den Bewegungen der feministischen Befreiungstheologie, schwarzen oder afroamerikanischen Theologie, indigenen Theologie, Bauertheologie, findet. Aber insofern viele dieser Theologien mit der ursprünglichen Befreiungstheologie in einigen Punkten gebrochen haben, haben sie andere Themen aufgeworfen und ihre Autonomie verlangt. Die Arbeit wird sie als "Befreiende Theologien" (BeThs) in Plural bezeichnen, um dem Rechnung zu tragen.

Die Arbeit konzentriert sich auf die Beziehung, die zwischen der Befreiungstheologie und der Tradition der Menschenrechte in Lateinamerika besteht. Sie stellt zunächst die Befreiungstheologie vor: in ihren Besonderheiten und partikularen Interessen, in ihrer geschichtlichen Verortung, in ihrem Gespräch mit den Sozialwissenschaften und in ihren programmatisch-politischen Allianzen. Die Arbeit hat vor, einen theologisch-systematischen Ansatz zu formulieren, der die Traditionen der Befreiungstheologie und der Menschenrechte zusammenführt. These ist, dass in dem Maß, in

dem die beiden Traditionen in Lateinamerika nach jenen Bedingungen fragen, die notwendig sind, um das konkrete Leben auf dem Kontinent zu verbessern und mit Würde auszustatten, und diese zu definieren suchen, sie ihren gemeinsamen ethischen Ort in der Kategorie der Menschenwürde finden. Die Arbeit argumentiert, dass die Menschenwürde das gemeinsame Fundament ist, das zu belegen erlaubt, dass 1) das praktische Handeln der sozialen Bewegungen und Akteure für die Menschenrechte, 2) die Vorschläge und Forschung der lateinamerikanischen Theoretiker zu den Menschenrechten in Lateinamerika und 3) die Postulate und theologischen Fortschritte der lateinamerikanischen Befreiungstheologie sich wechselseitig ergänzen. In diesem Sinn wird die Arbeit die Schlüsselkategorien der Rechte der Armen und der Option für die Armen in ihrer direkten Beziehung zur Kategorie der Menschenwürde kritisch ansprechen. Die Befreiungstheologie soll mit der Tradition der Menschenrechte in einen Dialog treten, was ihre Fundamente betrifft. Dafür wird nach den Begründungen gesucht werden, welche die Option für die Armen als eine Option erklären, die auf der Würde der menschlichen Person basiert.

Walter Benjamin (1892-1940) sagte:

Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zug reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse (W. Benjamin. 1974. *Über den Begriff der Geschichte*. Gesamte Schriften, Band I, 2. Teil, 697).

Die 500 Jahre der Eroberung, Ausplünderung und Kolonisation des amerikanischen Kontinents bis hin zu den jüngsten Formen der externen politischen Einmischung sowie Expansion der Globalisierung (s.o.) haben bewiesen, dass das genau die Art Revolution ist, die heute in Lateinamerika notwendig ist. Lateinamerika braucht Revolutionen, die der sozialen Ausgrenzung Einhalt gebieten, die die extreme Ungleichheit zwischen gesellschaftlichen Gruppen und dem politischen Autoritarismus angehen. Es verlangt nach Revolutionen, die demokratisch sind, die Bürger beteiligen und eine aktive und handelnde Zivilgesellschaft mobilisieren; Revolutionen, die die Wiedererlangung der Würde auf dem Kontinent zum Ziel haben.

Diese Prozesse haben nicht nur zu den Akteuren und Diskursen, die man heute in den sozialen und politischen Kreisen in Brasilien, Venezuela, Ecuador, Paraguay, Bolivien findet, einen direkten Bezug, oder zu den sozialen, bürgerlichen und politischen Bewegungen einer großen Mehrheit der Länder in der Region. Sie finden das Poten-

zial zu ihrer Verwirklichung auch nicht nur in den Träumen, Visionen und konkreten Kämpfen eines Bolívar,²⁰ Martí²¹ und Zapata.²² Diese revolutionären Entwürfe á la „Griff nach der Notbremse“ haben sich in Lateinamerika außerdem in Suchbewegungen und theoretisch-praktischen Projekten von kontinentaler Reichweite gezeigt, die als kritische Zeichen auf die notwendige „Rückkehr zur Würde“ hindeuten. Und zu diesen Bewegungen gehört ganz klar auch die Theologie der Befreiung.

Die Befreiungstheologie stellt die erste große ideologische Strömung dar, die in Lateinamerika²³ entstanden ist und als solche eine eigene Identität mit bedeutenden sozialen und politischen Auswirkungen entwickelte.²⁴ Sie blühte auf nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) und den Bischofskonferenzen von Medellín

²⁰ Simón Bolívar (Venezuela, 1783-1830), genannt *El Libertador*, führte die südamerikanische Unabhängigkeitsbewegung gegen die spanischen Kolonialherren in den heutigen südamerikanischen Staaten Venezuela, Kolumbien, Panama, Ecuador, Peru und Bolivien an.

²¹ José Martí (Kuba, 1853-1895), Poet und Schriftsteller, gilt als kubanischer Nationalheld und Symbol für den Unabhängigkeitskampf des Landes. Martí begann bereits als Jugendlicher, Gedichte zu schreiben und mit dem Widerstand gegen die spanische Kolonialherrschaft zu sympathisieren. Dafür wurde er 1871 zu Zwangsarbeit verurteilt und ins Exil geschickt. Aus dem Exil organisierte Martí den politischen und militärischen Kampf gegen die spanische Kolonialmacht und gründete 1892 die kubanische Revolutionspartei.

²² Emiliano Zapata (Mexiko, 1879-1919) war oberster Chef und Führer der mexikanischen Revolution im Süden des Landes. Seine Armee bestand hauptsächlich aus besitzlosen Landarbeitern. Obwohl sie den Bundestruppen zahlenmäßig und waffentechnisch weit unterlegen waren, errangen die Revolutionäre erhebliche Erfolge im Guerillakrieg im bergigen Bundesstaat Morelos, wo sie von weiten Teilen der Bevölkerung unterstützt wurden.

²³ Wir können die Vorgeschichte dieser Strömung in Brasilien datieren mit 1) der im Jahr 1957 beginnenden Bewegung der Basisgemeinschaften, die als „Primer Plan Pastoral Nacional 1965-1970“ angesehen wurde, und mit 2) dem „Christentum der Befreiung“ zu Beginn der 1960er Jahre, als die brasilianische Universitäre Katholische Jugend (JUC), gespeist von der fortschrittlichen französischen katholischen Kultur (den „Arbeiterpriestern“, Emmanuel Mounier und der Zeitschrift *Esprit*, dem Pater Lebreton und der Bewegung „Ökonomie und Humanismus“), zum ersten Mal im Namen des Christentums einen radikalen Vorschlag zur sozialen Veränderung formulierte. Diese Bewegung breitet sich danach in anderen Ländern des Kontinents aus und findet ab den 1970er Jahren einen kulturellen, politischen und spirituellen Ausdruck in der „Befreiungstheologie“. Als theologische Reflexion hat sie ihren ersten Bezug in „Historia, Política y Salvación de una Teología de la Liberación“ von 1973 des peruanischen Theologen Gustavo Gutiérrez Merino in 1973 (Deutsche Übersetzung als *Theologie der Befreiung*. München: Matthias-Grünewald-Verlag).

²⁴ Als eine der gegenwärtigen Wirkungen dieser theologischen Strömung auf der politischen Ebene ist der direkte Einfluss auf einige lateinamerikanische Politiker zu nennen, die auf recht unerwartete Art und Weise heute das Erbe der Befreiungstheologie angetreten haben. Dazu zählen die Präsidenten Fernando Lugo in Paraguay, dem vom Vatikan für sein Engagement für die landlosen Bauern bestraften Bischof; sowie Rafael Correa in Ecuador, engagiert in der Salesianermission der indigenen Gemeinschaft von Zumbahua, welche die Evangelisation mit der menschlichen Entwicklung verband und sich unter der Führung von Monsignore Leonidas Proaño auf die Theologie der Befreiung stützte; des Weiteren Lula da Silva in Brasilien, welcher zu Beginn seiner Führungsrolle in der Gewerkschaftsarbeit entscheidend beeinflusst wurde von dem Bischof der Befreiung Paulo Evaristo Arns und von Frei Betto, seinem langjährigen spirituellen Mentor, um einige Beispiele zur gegenwärtigen Wirkung zu nennen.

(Kolumbien 1968) und Puebla (Mexiko 1979), lebte auf zwischen den 1960er und 1980er Jahren parallel zu den Militärdiktaturen und formte sich zu einem der bedeutendsten sozialen und religiösen Phänomenen der Region. Die lateinamerikanischen katholischen Kirchen bezogen sich so in gewisser Weise auf die Verteidigung der Menschenrechte, sie wählten die Option für die Armen und stellten sich sozialen Ungerechtigkeiten entgegen. Das soziale Engagement der Christen und ihrer Organisationen, z.B. der Kirchlichen Basisgemeinschaften (CEBs), ermöglichte einer großen Zahl von religiösen Akteuren, soziale Relevanz zu erlangen.

Die historischen Umstände in den Anfängen der Befreiungstheologie erklären ihr zentrales Interesse an der Verteidigung der Menschenrechte, d.h. der zivilen und politischen Rechte, der sozialen, ökonomischen und kulturellen Rechte, der Rechte der Völker und der Solidarität und der ökologischen Rechte. Sie wollte zeigen, was die prophetische Botschaft der Kirche zugunsten der Menschenwürde und der sozialen Gerechtigkeit sein muss; ihr direkter Bezug ist die Botschaft vom Reich Gottes, vor allem für die am meisten Benachteiligten, die in einem strukturell ungerechten und ungleichen Kontinent die Mehrheit darstellen.

2.1 Die geschichtliche Stellung der Befreiungstheologie: grundlegende Tatsachen

Für die Befreiungstheologie – eine Theologie, die sich selbst als kontextuelle Theologie definiert – markiert und konditioniert die Gesamtheit der historischen Ereignisse in direkter Weise die Entwicklung jeglicher theologischer Reflexion. So erklärt sich, dass im 20. Jahrhundert unterschiedliche *kritische Theologien* auftauchten, die auf tiefgreifende Veränderungen antworten, die der Erste Weltkrieg, die Oktoberrevolution, das Aufkommen des Faschismus, die Dekolonisation der Welt, der Kalte Krieg und die gegenwärtige Globalisierungsstrategie verursacht haben (vgl. Hinkelammert, in: Duque und Gutiérrez 2001, 57f.).

In ihren Antworten auf diese großen Ereignisse, zeigen sich in der Befreiungstheologie verschiedene zentrale Momente des *kritischen theologischen Denkens*:

- 1) Nach dem Ersten Weltkrieg und der Errichtung des sowjetischen Sozialismus erscheinen Theologien, die gegenüber den Veränderungen in der Welt Stellung be-

ziehen. Zu ihnen gehören die *Barthianische Theologie* und der schweizerische, deutsche und US-amerikanische *Religiöse Sozialismus*;

- 2) Nach dem Zweiten Weltkrieg gewinnt die Diskussion über den Holocaust und über die Entwicklung an Bedeutung. Daraus entwickelt sich eine *Europäische Politische Theologie*. In Nordamerika erscheint eine *Schwarze Theologie der Befreiung* nach dem Kampf, den Martin Luther King für die Bürgerrechte der Schwarzen in den Vereinigten Staaten anführte. Und in der Dritten Welt entstehen zum ersten Mal Befreiungstheologien: in Lateinamerika die *Lateinamerikanische Befreiungstheologie*; in Südafrika entwickelt sich eine starke *Theologie der Schwarzen Befreiung* im Kampf gegen die Apartheid; in Südkorea die *Minjung-Theologie* (koreanisch: „der Volksmassen“) oder die *Theologie des Kampfes* auf den Philippinen, und auch die sogenannten „Genitiv-Theologien“, deren Mehrheit direkt oder indirekt mit sozialistischen Projekten verbunden ist.
- 3) Mit dem Ende des Kalten Krieges fallen sowohl das Projekt eines „Kapitalismus mit menschlichem Antlitz“ als auch die sozialistischen Alternativen in sich zusammen. Theologien des Widerstandes widerstehen einem de-humanisierenden und anti-utopischen homogenen weltweiten kapitalistischen System. Ihr Projekt ist, die systemische Kritik zu radikalisieren, während sie gleichzeitig nach einem eigenen Profil und nach einer eigenen, partikularen und unterscheidbaren Identität suchen. Es entstehen Laien-Theologien mit *feministischen, indigenen, schwarzen, auf die Landbevölkerung oder die Jugend bezogenen oder ökologischen* Aspekten.
- 4) In jüngster Zeit entwickelt sich eine *Theologie der Gnade*. Sie reagiert auf die Ökonomisch-Ökologische Krise und die sich daraus ergebende Verschlechterung der Lebensbedingungen einer wachsenden Mehrheit der Weltbevölkerung. Sie weist auf das frei gegebene Geschenk des Lebens hin, das im Gegensatz zur fetischistischen Logik des Marktes und seiner Theologie der Prosperität steht. Eine *Theologie des Kreuzes* sieht das Kreuz als Zeichen für Gottes Solidarität mit dem menschlichen Leiden, als Zeichen des Protests und des Widerstandes und als Aufruf, nicht zu kapitulieren und den Kampf in der Nachfolge Jesu aufzunehmen.²⁵

²⁵ Zu Letzterem vgl. Dokumente der Lateinamerikanischen Theologischen Kommission – CTL – in: EMW, *Auf dem Weg zu einer befreienden Mission – Ökumenischer Dialog mit Lateinamerika*. Ein wei-

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat immer darauf hingewiesen, dass geschichtliche Veränderungen auch die Theologien betreffen, die die politischen Herrschaftssysteme repräsentieren und legitimieren und Teil der historischen Allianz zwischen Kirche und herrschenden Klassen sind. Sie entwerfen Ideologien der Macht und theologische Vorschläge die sowohl theologisch als auch säkular, bestimmte Organisationen und soziale Strukturen der Unterdrückung nahezu sakralisieren. Das können faschistische, rassistische oder kolonialistische Mächte sein, eine patriarchale Struktur, die Totalisierung des Marktes etc. Gleichzeitig verteufeln diese Theologien buchstäblich das alternative theologische Denken und haben im Lauf der Geschichte mehrfach versucht, dieses Denken in sein Gegenteil zu verkehren, auszuhöhlen oder sogar das kritische Denken für sich selbst zurückzugewinnen. In ihrer gesamten Existenz ist die kritische und befreiende Theologie mit diesen Theologien zusammengestoßen.²⁶

Die Befreiungstheologie antwortete in ihrer Entstehung auf einen spezifischen historischen Moment. Sie war Teil eines umfassenden, weltweiten theologischen Erwachens, und hat seitdem als theologische Strömung und Bewegung der theoretischen und praktischen theologischen Produktion in Lateinamerika in den 40 Jahren ihrer Existenz unterschiedliche Phasen durchgemacht. Diese Phasen oder Momente stellen vier Höhepunkte dar, die sich aus der Veränderung der lateinamerikanischen Wirklichkeit für sie ergeben haben. Diese Theologie setzte sich – nicht ohne Konflikte – mit der christlichen Orthodoxie und mit der weltherrschaftlichen Macht auseinander, und sie machte ihren eigenen Reifungsprozess durch, der auch die kirchlichen und sozialen Bewegungen betraf, die mit ihr verbunden waren. Im Folgenden sollen diese vier zentralen Phasen der theoretischen und praktischen theologischen Produktion vorgestellt werden. Das soll aus der Perspektive der theoretischen Betrachtungsweise der Menschenrechte, sowie aus der Sicht der Anerkennung und der faktischen Gültigkeit der fundamentalen Rechte auf dem Kontinent geschehen.

terer interessanter Beitrag in diesem Sinne ist Leonardo Boff, 2001, *Gracia y experiencia humana*, Madrid: Trotta.

²⁶ José Comblin macht darauf aufmerksam, dass „das Bild Gottes, das die autoritären, mit der Macht verbundenen Theologien präsentieren“, das „des Staates, der Nation, der Ordnung, der Macht und des Gesetzes“ ist, während im Christentum „das Bild Gottes das des Menschen ist, das des einfachen und gewöhnlichen Mannes und das der Frau“ ist (José Comblin. 1979. *La doctrina de la seguridad nacional. Cuestiones morales a propósito de la seguridad nacional.*, Kapitel 4-6, Arzobispado de Santiago de Chile).

2.2 Das Erwachen der Befreiungstheologie

Die *erste Phase* dieser Strömung beginnt in den 60er Jahren und reicht bis zur ersten Hälfte der 70er Jahre. Es kommt zu einer Sensibilisierung für die Situation der Armen und Ausgeschlossenen des Kontinentes. Eine befreiende Betrachtungsweise überwiegt. Das erklärt sich im Kontext: diese Dekade ist von der Gedankenwelt der strukturellen Veränderungen durchdrungen; die Kirchen sensibilisierten sich angesichts der Veränderungen, die die Volksbewegungen in Gang setzen. Ein Text des französischen Soziologen und Forschungsdirektors des *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) Michael Löwy stellt das zentrale Unterscheidungskriterium der lateinamerikanischen Theologie heraus: Gottes Option für die Armen.

Wenn man das zentrale Ideal der Befreiungstheologie in einem einzigen Satz zusammenfassen müsste, wäre dieser „die Option für die Armen“. Was ist das Neue daran? Richtete die Kirche nicht schon immer ihre karitative Aufmerksamkeit auf das Leiden der Armen? Der – wesentliche – Unterschied liegt darin, dass das Christentum der Befreiung die Armen nicht mehr als bloße Objekte der Hilfe, des Mitleids und der Wohltätigkeit betrachtet, sondern als Protagonisten ihrer eigenen Geschichte, als Urheber ihrer eigenen Befreiung. Die Rolle der sozial engagierten Christen ist es, teilzunehmen an dem „langen Marsch“ der Armen hin zur „verheißenen Erde“ – der Freiheit – und zu ihrer Organisation und Emanzipation beizutragen (Eigene Übersetzung. Originaltext in Französisch, in: http://risal.collectifs.net/article.php?id_article=2065 [Stand: 28.05.2012]).

Aber noch mehr als in ihrer politischen Dimension stellt sie mit der Kategorie der Armen die Realität der Marginalisierung und sozialen Ausgrenzung in den Mittelpunkt, die den Kontinent charakterisiert. Diese These illustriert das Konzept des Armen, das die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla formuliert hat:

Es mangelt ihnen an den elementarsten materiellen Gütern im Gegensatz zur Anhäufung von Reichtum in den Händen einer Minderheit, oft auf Kosten der Armut Vieler. Den Armen mangelt es nicht nur an materiellen Gütern, sondern auch, auf der Ebene der Menschenwürde, an einer vollen sozialen und politischen Partizipation. In dieser Kategorie finden sich hauptsächlich unsere Indigenen, Bauern, Arbeiter, die Marginalisierten in den Städten und insbesondere die Frauen dieser sozialen Sektoren in ihrer Rolle als doppelt Unterdrückte und Marginalisierte (Schlussdokument der Bischofskonferenz von Puebla, Notiz Nr. 1134, Bezug auf die „Option für die Armen“, in: Boff 1992, 15f. Eigene Übersetzung).

Die Option für die Armen ist in der ersten Phase das zentrale Kriterium, das die Befreiungstheologie von den traditionellen Theologien unterscheidet. Diese Option für die Armen wird zur Option für die Menschen des Kontinents, die in ihrer Mehrheit aus den Gesellschaften ausgegrenzt und ihrer grundlegenden Menschenrechte be-

raubt sind. Die Befreiungstheologie versteht diese Armut und Ausgrenzung als das wesentliche Ereignis in Lateinamerika. Nach Worten des brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff:

Es ist der Verdienst der Befreiungstheologie, den Gottesdiskurs als Diskurs über die Armen und Unterdrückten artikuliert zu haben. Dabei war sie inspiriert von einem Gott des Lebens, der sich von seiner Natur her für die Armen entscheidet, für diejenigen, die weniger Leben haben. Begründet im Mysterium der Inkarnation verbindet diese Theologie unlöslich Christus mit den Armen oder den höchsten Richter mit den Misshandelten und Leidenden unserer Geschichte, aber ohne sie zu verwechseln. Diese Theologie stellt die evangeliumsgemäße Würde der Armen in den Mittelpunkt, hält das Evangelium in Ehren und folgt dem seligpreisenden Erbe Jesu und der Apostel in ihrem jeweiligen Abschnitt der Geschichte (Boff 2008, 63f.).

Die ideologischen Bezugspunkte für die Konfrontation zwischen der beginnenden Befreiungstheologie und den religiösen und politischen Weltmächten, ortet sich im Kontext des so genannten Kalten Krieges. Das wird schon in dieser Phase sichtbar, in einer dichotomen Ordnung: der Kapitalismus erklärt sich selbst für christlich, und legitimiert sich selbst religiös und transzendental. Dafür erfindet er das Konzept einer Konfrontation zwischen dem Reich Gottes (Kapitalismus) einerseits, und dem Reich des atheistischen Bösen (Sozialismus) andererseits. Daraus ergibt sich dann die logische und fast zwingende Schlussfolgerung, dass man den christlichen Glauben praktiziert und sich dazu berufen fühlt, an der Seite des Kapitalismus gegen dessen atheistischen sozialistischen Feinde zu kämpfen. Diese damals herrschende Vorstellung wird von den Befreiungstheologen auf folgende Weise ausgedrückt:

Es ist allgemein bekannt, dass die Theologie der Befreiung von den gesellschaftlich und kirchlich Mächtigen überwacht und verfolgt wurde. Man verdächtigte sie, eine Art Trojanisches Pferd zu sein, das den Marxismus nach Lateinamerika bringt. Sie ist eine der wenigen Theologien, die in vielen Ländern Lateinamerikas, in denen sie aktiv war und ist, Christen hervorgebracht hat, die verfolgt, eingesperrt, entführt und ermordet wurden (Boff 2008, 52).

In dieser ersten Phase der Befreiungstheologie sind also zwei Momente zu unterscheiden: 1) die Konfrontation der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit den kirchlichen Autoritäten und den anti-freiheitlichen Kirchen (die wir hier in der Nomenklatur der Befreiungstheologen als „christliche Orthodoxie“ bezeichnen); und 2) die Angriffe der wirtschaftlichen und politischen Mächte auf die Befreiungstheologie. Wie Boff aufzeigt, stellten sich beide Gruppen vehement gegen die marxistische Analyse und die utopischen Ideen einer befreiten Zukunft, wie die Befreiungstheologie

sie formulierte. Die kirchlichen Autoritäten warfen den Befreiungstheologen vor, eine falsche Utopie zu haben, hinterfragten aber nicht die Utopie an sich. Sie attackierten die Interpretation vom Reich Gottes in materiellen und konkreten Termini, und stellten dem ihre eigene Auffassung eines Reiches reiner Seelen gegenüber, in dem materielle Körperlichkeit etwas Ätherisches und auch Flüchtliges ist. Die zweite genannte Konfrontation ist viel extremer und offensichtlich anti-utopisch. Der utopischen Vision der befreienden Hoffnung stellt man eine Welt ohne Hoffnung entgegen, wenn man eine Beziehung zwischen der Utopie des Marktes und dem Reich Gottes auch erst später herstellt (vgl. Hinkelammert 1995, 370ff.).

2.2.1 Die Menschenrechte in einer sich öffnenden Kirche

Die Befreiungstheologie vertritt die Ansicht, dass es in Lateinamerika zuerst die Armut ist, die in ihrer Existenz die Würde der menschlichen Person und deren volle Verwirklichung verletzt; das habe mit dem mangelnden Respekt gegenüber den grundlegenden Rechten zu tun. Das Thema der Menschenrechte wurde jedoch noch nicht explizit behandelt, weil die lateinamerikanischen Theologen in den 60er/70er Jahren die herkömmlichen Vorstellungen von den Menschenrechten kritisierten - ungeachtet der Tatsache, dass die Kirche die öffentlichen Verletzungen der Rechte von Seiten der repressivsten Regierungen tolerierte.

Eine der Grundleistungen der Kirche und der Glaubensgemeinschaften bestand darin, dass sie einen Raum zur Verfügung stellten, in dem ihre Mitglieder zusammenkommen konnten, sich gegenseitig unterstützen und ihre Hoffnung und ihren Glauben erneuern konnten, in einem schwierigen und konfliktreichen gesellschaftlichen Umfeld. Dadurch entstand jedoch nicht zwingend eine Verbindung zwischen Glauben und sozio-politischer Praxis. Der Historiker der Befreiungstheologie Phillip Berryman kommentiert:

Eine Basisgemeinschaft konnte über die Erzählung des Evangeliums diskutieren, in dem die Jünger ängstlich und verzweifelt angesichts des sturmgepeitschten Meeres sehen, wie Jesus über das Wasser gehend auf sie zukommt. Ihre Interpretation könnte gewesen sein, dass Jesus damit fortfährt, seine Anhänger zu begleiten auch inmitten der Gefahren und Unwetter von heute. Die Leute müssen nicht notwendigerweise explizit die staatliche Unterdrückung mit dem „Unwetter“ identifizieren (Berryman 1987, 134. Eigene Übersetzung).

Die offiziellen und öffentlichen religiösen Autoritäten – Bischöfe und Kirchenführer – reagierten nicht sofort auf den Wandel durch unterdrückerische Regierungen, noch nahmen sie eine explizit kritische Haltung ein. Tatsächlich machten einige von ihnen Zugeständnisse an die Wirtschafts- und Regierungsmächte. Sie äußerten ihre Zufriedenheit und gaben den Militärs ihren Segen, indem sie pro-militärische Erklärungen machten – weshalb sie Rückhalt und Glaubwürdigkeit bei den Gläubigen verloren. In Brasilien z.B. begrüßten Bischöfe den Militärputsch im Jahr 1964, und in Argentinien blieben die Bischöfe während des so genannten „Schmutzigen Krieges“ Ende der 1970er Jahre bemerkenswert schweigsam – trotz dem, dass mindestens ein Bischof und zehn Priester ermordet wurden.

Allmählich aber, in vielen Fällen im Zusammenhang mit Verhaftungen, Folterungen und Ermordung von Priestern und kirchlichem Personal, begannen die Bischöfe, Stellung zu beziehen. Die brasilianischen Bischöfe selbst machten im Jahr 1976 auf einige Willkürakte und den im Land herrschenden Terror aufmerksam.

Lasst uns nicht den wahren Frieden mit dem Schweigen verwechseln, das von der Angst vor willkürlicher Unterdrückung aufgezwungen wird. Wir wollen keine Friedhofsruhe, sondern einen Frieden, der das Leben verteidigt in allen seinen Aspekten, sowohl den physischen als auch den moralischen (*Ibid.*).

Diese Sprache ist sehr allgemein gehalten, in gewisser Weise aber auch doppeldeutig. Die Lage im Land war ernst: undifferenzierte Unterdrückung fand statt, Verhaftungen, Haft ohne Anklage, Verfolgungen, Abschiebungen, Denunziationen unschuldiger Personen, bewaffnete paramilitärische Gruppen und Quasi-Polizeitruppen tauchen auf, Menschen werden „verschwunden“, entführt, gefoltert und ermordet und immer mehr Bürger sind betroffen. In diesem Kontext hat eine allgemeine Sprache nur dann Kraft und findet nur dann ein Echo, wenn die Öffentlichkeit versteht, dass die Worte an identifizierbare Gruppen (die Militärs, die Regierung, bewaffnete paramilitärische Gruppen etc.) gerichtet sind.

Je öfter aber eine Regierung zur Gewalt griff, desto heftiger fielen die Aussagen der Kirche aus. In Argentinien wurden Entführungen und Morde höchster Beamter von Ausdrücken wie dem folgenden von General Saint-Jean begleitet:

Erst werden wir die Subversiven töten, dann ihre Kollaborateure, dann die Sympathisanten, danach die Indifferenten und zum Schluss die Lauen (...) Wir haben jetzt mit den Subversiven ein Ende gemacht; jetzt kommen die an die Reihe, welche die Subversiven bilden (zitiert von Schöpfer 1979, 52).

Zwar nicht explizit genannt, aber ganz bestimmt gemeint war damit unter anderem der progressive Klerus:

Man beginnt die Priestergruppen, die sich sozial engagieren, zu kontrollieren und zu verfolgen; man verfolgt sogar die Aktivitäten international anerkannter Bischöfe, deren Versammlungen man unter offensichtlich internationaler Deckung aufzulösen imstande ist (...). Wenn man die zunehmenden, rücksichtslosen Morde an Priestern und sozial engagierten Persönlichkeiten mit in Betracht zieht und die vielen kleinen Repressalien zusammensieht (...), dann kommt man nicht darum herum, anzunehmen, dass die Kirche in eine neue Zeit der Verfolgung, des Martyriums eintritt (*Ibid.*, 53).

Deswegen wurden die Erklärungen immer gewagter und kritischer, und so wuchs auf Seiten der institutionellen Kirche die Unterstützung für Menschenrechtsgruppen, denen man Schutz anbot. In Chile und El Salvador richtete die offizielle Kirche Agenturen ein, um die wiederholten Menschenrechtsverletzungen zu überwachen und mit Dokumenten zu belegen (Vgl. Boff 1992, Kap. II). Auch wenn das Thema der Menschenrechte in dieser Zeit noch nicht theoretisch und theologisch in Angriff genommen wurde, begann man faktisch doch, die prophetische Mission der Kirche in der Verteidigung der Menschenrechte zu entdecken, und eine *Praxis der Verteidigung* der Menschen zu üben, deren Rechte verletzt wurden.

2.3 Das Aufblühen der Befreiungstheologie

Der Mensch – jeder Mensch – ist:

- das Lieblingsgeschöpf Gottes,
- in seinem Abbild geschaffen,
- begabt mit Intelligenz und Willen

und deshalb dazu berufen, frei zu sein und in Gemeinschaft zu leben.

Und was noch mehr ist, jeder Mensch ist in Christus dazu berufen, zu wachsen, bis er Teilhaber ist an der göttlichen Natur und so in den definitiven Besitz seiner Verwirklichung in Gott gelangt. Von dort *leitet sich die immense Würde der menschlichen Person her*. Deswegen muss jeder Mensch *identische Rechte und Möglichkeiten* zu seiner Entwicklung haben und wiederum auf seine Aufgaben und Verpflichtungen antworten.

Also:

- der einfachste der Guatemalteken,
- der am stärksten Ausgebeutete und Marginalisierte,
- der Kränkste oder Unwissendste

sind mehr wert als alle Reichtümer des Vaterlandes und sein *Leben ist heilig und unantastbar*.

Das zitierte Dokument stammt aus einem Hirtenbrief, den die guatemaltekischen Bischöfe im Jahr 1976 veröffentlichten. Darin klagten sie die häufigen Mordversuche an, und sie kritisierten das Denken derjenigen, die im Land die Verbrechen verübten, in der Vorstellung dass sie dem Land und der Verteidigung der westlichen christlichen Zivilisation dienten (vgl. Berryman 1987). Die Bischöfe erklärten, dass es keine Rechtfertigung für die im Land umherstreifenden „bewaffneten Gruppen“ gäbe, die „in einem permanenten Klima des Terrors Bürger entführten und ermordeten“. In fast zehn Jahren hatten die Todesschwadronen, die sich aus Militär und Polizei zusammensetzten, Jahr für Jahr ungestraft Hunderte von Bürgern ermordet, viele andere wurden entführt oder „verschwunden gemacht“. Die öffentlichen Proteste jedoch beschränkten sich auf vage Notizen in den Zeitungen über die „Gewalt“.

Inmitten dieser Ereignisse, Mitte der 70er Jahre, tauchen immer öfter kirchliche und theologische Texte auf, die mit steigender theologischer Argumentation auf die Situation der Menschenrechte Bezug nehmen, sowie auf das Engagement der Kirche zur Verteidigung der Menschenrechte. Menschenwürde und damit die grenzenlose Würde jedes einzelnen Menschen bejahen, heißt aus einem theologischen Blickwinkel, das Evangelium der „frohen Botschaft für die Armen“ zu verkünden. In diesem Sinne ist die Verteidigung der Menschenwürde und der Menschenrechte keine fakultative Aufgabe, sondern essentiell und zentral für die predigende Mission der Kirche. In dieser zweiten Hälfte der 70er Jahre und während der 80er Jahre kommt es somit zu einer *zweiten Phase* der Befreiungstheologie. In dieser Zeit erleben die Befreiungsbewegungen Unterdrückung seitens der Regimes der Nationalen Sicherheit und der lateinamerikanischen Diktaturen. Deswegen ist ihre Reflexionsachse der *Schrei nach Leben*. In dieser Phase überwiegt das Thema des Widerstands; das Konzept des Armen als Opfer wird präzisiert, während das Thema *Recht auf Leben*, und zwar auf das volle Leben, ins Zentrum des theologischen Diskurses rückt.

Die von den Kirchlichen Basisgemeinschaften (CEBs) in Brasilien initiierte Bewegung eben dieser Basisgemeinden breitet sich in weiteren Ländern des Kontinents aus. Sie werden zu privilegierten Räumen des Widerstandes gegen die Gewalt und den staatlichen Terrorismus. Die Befreiungstheologie erfährt ihren eigenen Höhepunkt als

eine Theologie des Lebens; gleichzeitig nehmen die politische Unterdrückung und die wirtschaftliche Ausgrenzung auf dem gesamten Kontinent zu. Daraus entsteht die Notwendigkeit, den Gehalt der Rechte für das Leben zu untersuchen, die grundlegend als Option für ökonomische, soziale und kulturelle Rechte verstanden werden.

2.3.1 Die Kritik an der liberalen Ideologie der Menschenrechte

Während dieser 70er Jahre war sich die Mehrheit der lateinamerikanischen Theologen der Anstrengungen und Kämpfe der sozialen Bewegungen um die Menschenrechte bewusst. Sie waren besorgt über die Art und Weise, in der die Kirche auf diese Konflikte reagierte und sie in einer spezifischen Form unterstützte. Die Befreiungstheologen fanden den liberalen individualistischen Fokus problematisch, den die Kirche auf die Menschenrechte und dessen Auswirkungen richtete. Ebenso wie die Folgen, die das Übernehmen eines unkritischen Diskurses über die Menschenrechte für die strukturelle Kritik des Herrschaftssystems haben könnte.

Die Schwierigkeit und die Zurückhaltung seitens der Befreiungstheologie, die liberalen Rechte anzuerkennen, ergeben sich aus der langen Tradition und der Tragweite der Diskussion zwischen den individuellen und den kollektiven Rechten. Die ersteren beziehen sich hauptsächlich auf die politischen und zivilen Rechte der liberalen Tradition, bekannt als Rechte erster Generation; ihr verfassungsmäßiger Hintergrund liegt in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948. Die zweiten bezeichnen die ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte, oder Rechte zweiter Generation, enthalten im *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (ICESCR)* vom 19. Dezember 1966. Beide sind Ergebnis eines langen polemischen Prozesses, der bis in die Gegenwart andauert, und in dem sich diverse und antagonistische Auffassungen des Menschen und der Gesellschaft einander gegenüber stehen. Diese Auffassungen von der Welt und der sozialen Interaktion konnten selbstverständlich in keinem der früheren erwähnten Dokumente oder in anderen Dokumenten der westlichen Welt vollständig aufgenommen werden, weil in anderen Kulturen andere Verständnisweisen der Menschenrechte auch in Bezug auf die Verantwortung des Menschen in der Gesell-

schaft existieren.²⁷ Die Befreiungstheologen standen vor einer konkreten Schwierigkeit: sie mussten akzeptieren, dass die liberale Vorstellung einiger Menschenrechte (mit gleicher Gültigkeit für alle Männer und Frauen), unter Berufung auf eine Auffassung eines abstrakten Individuums formuliert wurde. Dieses Individuum besitzt natürliche Prädikate und Rechte, die von der Gesellschaft oder dem Staat unabhängig sind, das heißt, Rechte die sich nicht aus spezifischen politischen oder kulturellen Systemen ableiten lassen.

Schon die sogenannten *Rechte erster Generation* stellen ein Spektrum von essentiellen Rechten da. Dazu gehören zum Beispiel das Recht auf Leben, gegen die Sklaverei, gegen Folter, auf Anerkennung des Individuums als juristische Persönlichkeit, auf gleichen Schutz vor dem Gesetz, auf Berufung vor den zuständigen Gerichten, gegen eine willkürliche Verhaftung, auf einen gerechten und öffentlichen Gerichtsprozess, auf Privatsphäre, auf Bewegungsfreiheit und die Festlegung des Wohnsitzes, auf Aus- und Einreise aus und in das Heimatland, auf Staatsangehörigkeit, auf Heiraten und Gründung einer Familie, auf Privatbesitz; auf Denk- und Religionsfreiheit; auf Versammlungsfreiheit, auf Teilnahme an der Regierung des Landes entweder direkt oder durch frei gewählte Repräsentanten, auf Sozialversicherung, auf Arbeit, auf Ruhetage, auf einen angemessenen Lebensstandard, auf Erziehung, auf Teilnahme an dem wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Ergebnisse, auf eine internationale Ordnung, in der diesen Rechten volle Gültigkeit zukommt (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung 2004, 55-59). Alle diese Rechte beziehen sich jedoch ausschließlich darauf, staatliches Einschreiten zu begrenzen, welches das Individuum bei Inanspruchnahme seiner Freiheiten behindern könnte. Diese Rechte versteht man als

²⁷ Theodore Downing merkt zum Beispiel Folgendes an:

Es wäre falsch vorauszusetzen, dass Prinzipien der Menschenrechte nur in Dokumenten wie der Bill of Rights der Vereinigten Staaten und ähnlichen geschriebenen Doktrinen, die in der Geschichte des westlichen Europa erschienen sind, aufkommen. Nach einem Jahrhundert ethnographischer Forschung glauben die Anthropologen daran, dass alle Gesellschaften bezüglich der Menschenrechte Aussagen haben. In der Mehrzahl der Gesellschaften sind diese Rechte nicht in geschriebenen Dokumenten formalisiert. (...) Trotz dieses Fehlens von geschriebenen formalen Dokumenten, sind diese Rechte deswegen nicht weniger wichtig (...) als die Rechte, die in anderen Kulturen formell geschrieben stehen. Solche Prinzipien sind wahrhaft, signifikant und ein immanenter Teil der Kultur. Keine soziale Gruppe kann überleben, ohne ein Aggregat von normativen Aussagen bezüglich der geeigneten Interaktion zwischen Schichten und Gruppen zu haben (Downing, 1988, 10. Eigene Übersetzung).

negative Freiheit, also als Abwesenheit von externen Zwangsmaßnahmen, die die Nutzung der Freiheit hindern.²⁸

Die Kritik der Theologen der Befreiung fokussiert sich auf die Besonderheit, dass die so definierten Menschenrechte strikt in individualistischem Sinn formuliert werden. Damit wird eine partikulare Auffassung des Individuums bestätigt: das besitzende Individuum der kapitalistischen Gesellschaft (Macpherson), und ein entsprechendes Verständnis von Privateigentum und Staat. Gleichzeitig wird ein Anspruch darauf erhoben, dass die dominanten kulturellen Merkmale des Westens der letzten Jahrhunderte universal seien. Die positiv definierten Rechte – das Recht auf Arbeit, auf Ruhetage, auf angemessenen Lebensstandard, auf Erziehung, auf Teilnahme an dem wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Ergebnisse –, werden in individueller Perspektive formuliert, ohne auf die sozialen oder politischen Umstände, die erst den Genuss dieser Rechte ermöglichen würden, zu zielen.

Die so genannten *Menschenrechte zweiter Generation* bringen ihrerseits die geopolitischen und ideologischen Transformationen zum Ausdruck, die sich im Zuge der Entstehung des sozialistischen Blocks und des Auftriebes der Dritten Welt als politische Kraft ergeben. Der Schwerpunkt liegt hierbei in der Definition von positiven Rechten und auf der Notwendigkeit, die Bedingungen zu garantieren, die den Genuss dieser Rechte ermöglichen. Weswegen anerkannt werden muss:

In der Erkenntnis, dass nach der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das Ideal vom freien Menschen, der frei von Furcht und Not lebt, nur verwirklicht werden

²⁸ In der Analyse von Isaiah Berlin (1909–1997) steht die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen dem Begriff der *negativen Freiheit* und dem der *positiven Freiheit* im Mittelpunkt. Auf Deutsch wird diese Differenzierung oft als Unterschied zwischen der *Freiheit von* (einem Zwang von Außen) und der *Freiheit zu* (einem selbstbestimmten Dasein) umformuliert. Berlin versteht als *negative Freiheit* konkret den Bereich, in dem eine Person agieren kann ohne von anderen behindert zu werden, das heißt, jene Freiheit, die man hat, wenn keine andere Person oder Gruppe sich in die eigene Aktivität einmischt. Das wäre die grundlegende Auffassung der politischen Freiheit in der liberalen Tradition, die das Individuum vor allen externen Zwangsmaßnahmen schützen will, vor allem von Seiten des Staates. Gleichwohl meint Berlin dabei, und das ist eine Meinung, die er mit den Theologen der Befreiung teilt, dass das Anbieten von politischen Rechten und der Schutz gegen die Maßnahmen des Staates für Menschen, die sich im Armutzustand befinden – die schlecht ernährt, krank oder Analphabeten sind und kaum ausreichend Kleidung haben –, ihren realen Zustand nicht berücksichtigen: sie benötigen zuerst medizinische Versorgung und Ausbildung bevor sie in der Lage sind, zu verstehen, was eine Steigerung ihrer Freiheit bedeutet, oder wie sie von ihnen gebraucht werden könnte: „Was ist die Freiheit für diejenigen, die von ihr nicht Gebrauch machen können? Ohne die adäquaten Umstände für die Nutzung der Freiheit, was ist ihr Wert?“ (vgl. Berlin. 1995. *Freiheit: vier Versuche*. Frankfurt/Main: Fischer. 133-182). Demgegenüber versteht Berlin die *positive Freiheit* als diejenigen Umstände, die den Genuss der Freiheit ermöglichen, die nicht Enthaltung implizieren, sondern Handlungen von Staat und Gesellschaft.

kann, wenn Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder seine wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte ebenso wie seine bürgerlichen und politischen Rechte genießen kann (ICESCR in Bundeszentrale für Politische Bildung 2004, 59f.).

Es gibt mehrere bedeutende Unterschiede zwischen diesem *Internationalen Pakt über die ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte* und einem Text wie der *Universalen Erklärung der Menschenrechte*. Erstens werden die positiven Rechte in den ökonomischen und sozialen Bereichen viel detaillierter beschrieben: Sozialversicherung, Mutter-, Kinder-, Familien-, Jugendschutz, das Recht auf einen adäquaten Lebensstandard, auf Ernährung – Anerkennung des Grundrechtes für ein Leben ohne Hunger für alle –, ein Recht auf angemessene Kleidung und Wohnen, auf Erziehung, auf Gesundheit und auf kulturelles Leben. Zweitens verwandeln sich diese Rechte ins positive, in dem Sinne, dass sie Aktionen und Verantwortung von Seiten der Gesellschaft und des Staates implizieren, um den Genuss der Rechte durch alle Mitglieder der Gesellschaft zu ermöglichen („Die Vertragsstaaten unternehmen geeignete Schritte, um die Verwirklichung dieses Rechts zu gewährleisten“ –ICESCR, Artikel 11 in Bundeszentrale für politische Bildung 2004, 63). Drittens definiert man sie als kollektive Rechte oder Völkerrechte, womit die Grenzen der Definition der rein individualistischen Rechte überschritten werden:

Alle Völker haben das Recht auf Selbstbestimmung. Kraft dieses Rechts entscheiden sie frei über ihren politischen Status und gestalten in Freiheit ihre wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung (ICESCR, Artikel 1 in Bundeszentrale für politische Bildung 2004, 60).

Viertens und an letzter Stelle, werden zum ersten Mal die folgenden Rechte als kulturelle Rechte definiert: das Recht auf Sprache und auf die Bewahrung der kulturellen Identitäten im Gegensatz zum homogenisierenden Universalismus, der noch die *Universale Erklärung der Menschenrechte* charakterisierte.

Vor diesem Hintergrund begannen die Theologen der Befreiung, die traditionelle, überkommene Perspektive auf die Menschenrechte in Lateinamerika zu analysieren. Und sie erkannten, dass sie sich nicht bei den blutigsten sozialen Phänomenen aufhalten konnten, wie bei der Folter und den Todesschwadronen, die gegen das Recht auf körperliche Unversehrtheit verstießen, und gegen das Recht, nicht gefoltert, gewaltsam bestraft oder ermordet zu werden. Denn so würden sie die Vorstellung unterstützen, dass dieser „Missbrauch“ von kriminellen Individuen oder Gruppen be-

gangen worden sei. Das würde aber die Tatsache verdunkeln, dass dieser Missbrauch systematisch stattfand, um die Interessen der lokalen privilegierten Eliten zu schützen, in letzter Instanz die Herrschaft der Vereinigten Staaten. So verbarg sich in den Analysen der Befreiungstheologen eine strukturelle und tiefer greifende systemische Kritik, die sich für eine kontextuelle und partikulare Sicht auf die Situation entschied, in der grundlegendste Menschenrechte fortwährend verletzt wurden.

Die offizielle Kirche ihrerseits neigte dazu, eigentlich nur dann zu reagieren, wenn ihre eigenen Angestellten betroffen waren – z.B. wenn sie als Priester ausgewiesen wurden – oder wenn die Repression die bürgerlichen und politischen Freiheiten der Mittelschicht erfasste. Aber der systematische Missbrauch der Rechte der ganz Armen wurde völlig ignoriert.

Die von der Befreiungstheologie angestellten Verdächtigungen nahmen an Kraft zu, als die Regierung von James Carter (zwischen 1977 und 1981) das Thema der Menschenrechte zum zentralen Thema ihrer Außenpolitik gegenüber der Dritten Welt machte. Die Menschenrechtsinterventionen von Carter, die in Lateinamerika viel kommentiert und heftig diskutiert wurden, verbinden sich mit einer ganz neuen Form von "massiven Repressalien": mit den Waffenlieferungen, die für die lateinamerikanischen Militärs einen Lebensnerv darstellten. Während dieser Epoche begann die Trilaterale Kommission²⁹ die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Obwohl ihr Fokus in Bezug auf die Dritte Welt sehr viel liberaler und anpassungsfähiger war als zum Beispiel in der Ära Nixon-Ford (zwischen 1969 und 1977), sahen die lateinamerikanischen Analysten und Theoretiker diese Kommission hauptsächlich als ein Mittel, um die imperialistische Herrschaft am Laufen zu halten. Was auch zutraf, trotz der ostentativen Verteidigung der Menschenrechte.

Auf Initiative von Hugo Assmann, Pablo Richard, Franz Hinkelammert, Elsa Tamez, José Duque und anderer Theologen des Departments für Ökumenische Forschungen in San José, Costa Rica, fand dort im Jahr 1978 eine Konferenz statt, um über die theologische Bedeutung des neuen politischen Diskurses über die Menschenrechte

²⁹ Im Jahr 1973, auf Initiative von David Rockefeller eingerichtet, war die Trilaterale Kommission eine Denkfabrik, die Personen der Eliten aus Handel, der Regierung der Vereinigten Staaten, Europa und Japan, zusammenführte, um koordinierte und rationale Stellungnahmen zu den weltweiten Problemen zu erarbeiten, vom Handel bis zur Umweltverschmutzung. Hohe Funktionäre der Carter Administration waren Mitglieder dieser Kommission.

auf kontinentaler Ebene nachzudenken und zu diskutieren. Bei dieser Konferenz zeigt sich klar die Position, die in der Befreiungstheologie dieser Epoche vorherrschte (veröffentlicht im zweibändigen Werk *Carter y la lógica del imperialismo* und *Capitalismo: violencia y antivida* (*Carter und die Logik des Imperialismus* und sinngemäß *Kapitalismus: gewalttätig und lebensfeindlich*). Hier sind Texte unterschiedlicher Befreiungstheologen mit einer deutlichen Kritik an der naiven Ideologie der Menschenrechte zusammengefasst.³⁰

Beispielhaft soll aus dem ersten dieser Bücher zitiert werden. Der Bezugstext heißt *Derechos humanos, evangelización e ideología*, und stammt aus der Hand des uruguayischen Philosophen und Theologen Juan Luis Segundo (1925-1996), einem wichtigen und frühen Vertreter der Befreiungstheologie. In seinem Beitrag schlägt der Autor vor, zwischen den Menschenrechten *in Bezug auf menschliche Ideale* und Menschenrechten *in Bezug auf Rechte*, d.h., in Bezug auf juristische Instrumente, zu unterscheiden.

Obwohl diese beiden Strömungen im Allgemeinen eng miteinander verbunden sind, ist es dennoch möglich, die gleichen menschlichen Ideale zu haben, ohne zu versuchen, sie über einen Rechtsweg zu konkretisieren (Französische Revolution). Ebenso kann man dieselben Menschenrechte in einer Gesellschaft zum Funktionieren bringen, ohne dass alle in ihrem Kern die gleichen Ideale vertreten in Bezug auf das, was der Mensch sein muss. (...) Sich universell über die Menschenrechte zu einigen, setzt implizit ein bestimmtes Konzept darüber voraus, was der Mensch ist, in seiner Essenz, d.h., was er sein sollte. (...) Dann existiert ohne jeglichen Zweifel an der Basis der Erklärung der Menschenrechte ein *Ideal*. Bevor sie als Rechte gedacht wurden, wurden sie als Ideale gedacht. Dann reicht es im Prinzip perfekt aus, in der Funktion der Evangelisierung zu zeigen, wie der Gott Jesu Christi für diese menschlichen Ideale bürgt und sie als seine annimmt, da Er selbst diese im Herzen des Menschen verwurzelt. Jesus bewirkt durch die Seligpreisungen, ohne mit der Vermittlung günstiger religiöser Bedingungen zu rechnen, dass Gott für das Recht bürgt, das in seinem Reich die Armen, die Hungrigen, in einem Wort, die sozial Zurückgewiesenen privilegiert sind (in: Assmann 1978, 343. Eigene Übersetzung).

Weiter unten im Text nimmt Segundo eine erstaunliche Position ein. Er stellt fest, dass er *im Prinzip* mit den Militärs in seinem Land, Uruguay, einer Meinung sei in

³⁰ Einige Titel dieser Essays enthüllen die Richtung ihrer Kritik an den Menschenrechten: „El imperialismo y la política exterior de Carter“ (Der Imperialismus und die Außenpolitik Carters); „¿Los derechos humanos de quién?“ (Wessen Menschenrechte?); „¿Las dimensiones sociales del derecho de vivir“ (Die sozialen Dimensionen des Rechts auf Leben); „La defensa de los derechos humanos como solidaridad con los oprimidos“ (Die Verteidigung der Menschenrechte als Solidarität mit den Unterdrückten); „El Tercer Mundo empieza a crear un lenguaje alternativo sobre derechos humanos“ (Die Dritte Welt beginnt damit, eine alternative Sprache über die Menschenrechte zu schaffen); „Los derechos de los pueblos y el nuevo orden económico internacional“ (Die Rechte der Völker und die neue internationale Wirtschaftsordnung).

seiner Ablehnung der Kritik an den Menschenrechtsverletzungen, die von außen kommt – auch wenn er selbst bis zu einem gewissen Punkt der systematischen Verletzung seiner eigenen Rechte ausgesetzt gewesen ist.³¹ Segundo bekräftigt, dass die tiefe Wurzel und der tatsächliche Grund für die wiederholten Menschenrechtsverletzungen in den unmöglichen Bedingungen zu finden sind, die den Ländern der Dritten Welt von den reichen Ländern aufgezwungen werden, Bedingungen, die nur durch Repression aufrechterhalten werden können. Daher sei es eine Doppelmoral dieser Länder, die Regimes, die diese Repression anwandten, zu kritisieren. Außerdem gäbe es noch eine „ideologische Falle“, nämlich den Sadismus und die Folter als etwas Lateinamerikanisches anzusehen.

Wir in den armen Ländern treten in die ideologische Falle, wenn wir uns vorstellen, dass durch einen genetischen Defekt der lateinamerikanischen Länder alle unsere Autoritäten zur Übermächtigkeit, zum Sadismus und zur Folter neigen. Und dass die reichen Länder, wahrscheinlich mit einer besseren genetischen Prägung ausgestattet, uns ein Beispiel geben, wie der Mensch in seinen Rechten respektiert wird. Aber man will nicht sehen, dass wir die Kosten dafür tragen, dass sie solche Rechte respektieren, mit den durch die Plünderung des Planeten hervorgerufenen wirtschaftlichen und politischen Krisen, die unsere Regierungen dazu zwingen, ein Minimum an Ordnung aufrechtzuerhalten und dabei jedes Mal auf barbarische und inhumane Methoden zurückzugreifen. Wir werden beschuldigt, nicht demokratisch zu sein, wo es doch sie sind, die uns daran hindern, es zu sein. (...) Das Tragische an der Situation ist, dass jene, die die Verteidigung der Menschenrechte modellieren und kontrollieren – unbestreitbar, trotz des individuellen guten Willens – dieselben sind, die das auf drei Vierteln des Planeten unmöglich machen (*Ibid.*, 348f.).

2.3.2 Das Recht der Armen und das Recht auf die Mittel zum Leben

Deshalb signalisieren Segundo und andere lateinamerikanische Theologen die Notwendigkeit der Entwicklung einer *alternativen Sprache*, anstatt eine ausgearbeitete Theologie über die Menschenrechte zu entwickeln. Sie bestanden darauf, dass man nicht einfach von den „Menschenrechten“ im Allgemeinen sprechen darf, sondern von den „Rechten der Mehrheiten“ oder den „Rechten der Armen“, da es grundlegend deren Rechte sind, die verletzt werden. Dieser Ausdruck ist außerdem näher am biblischen Bild eines Gottes, der sich an die Seite der Armen und gegen deren Unterdrücker stellt.

Die große Mehrheit der Befreiungstheologen kritisiert ebenfalls die in ihren Augen „idealistische“ Sprache in Bezug auf die Menschenrechte im westlich-liberalen Dis-

³¹ Laut Amnesty International gab es in Uruguay Mitte der 1970er Jahre *per capita* die weltweit größte Anzahl an politischen Häftlingen.

kurs, und auch deren fehlende Wahrnehmung dessen, dass manche Rechte Vorrang vor anderen haben. Sie bestanden darauf, dass das elementarste Recht das *Recht auf Leben* sei und als Konsequenz daraus das Recht auf die Mittel zum Leben, d.h., Arbeit und Land.

Der Jesuit und Theologe Ignacio Ellacuría (1930-1989), spanischen Ursprungs aber in El Salvador tätig, war einer der Denker, die das Thema der Menschenrechte in aller Gründlichkeit erarbeitet haben. Wir werden uns später mit seinem theologisch-philosophisch-dogmatischen Ansatz befassen, der wegen seiner kritischen Theorie der Menschenrechte von großer Bedeutung ist. *Grosso modo* hat Ellacuría zur lateinamerikanischen Diskussion seinen Standpunkt der universalen Gültigkeit der Menschenrechte beigetragen und gleichzeitig ihre Historisierung aus der Perspektive der Armen als den epistemologischen, ethischen und praxeologischen Horizont ihrer realen Gültigkeit betont. Dieser wird für ihn wiederum zum Gradmesser für Wahrheit, Gerechtigkeit und Realisierung der sogenannten universalen Menschenrechte.

Einige Theologen und Theologinnen stellten außerdem die liberale konventionelle Art und Weise in Frage, nach der die Menschenrechte einfach nur als Rechte des Individuums und nicht des Staates in den Fokus treten. Das könne leicht zu einer Ideologie führen, die das tägliche Leiden und den Tod der armen Mehrheit des Kontinents unter der Verantwortlichkeit der Staaten verschleiert. So bestanden sie auf den „Rechten der Völker“ und bezogen sich dabei auf die „Universale Erklärung der Völkerrechte“, die ein zu diesem Zweck zusammengerufener Kongress im Jahr 1976 in Algerien abgab. Diese Erklärung unterstreicht das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, auf die eigenen natürlichen Ressourcen, das gemeinsame Erbe der Menschheit, die gerechte Entlohnung für Arbeit, das Recht, die eigenen wirtschaftlichen und sozialen Systeme zu wählen, die eigene Sprache zu sprechen etc.

In dieser zweiten Periode analysiert die Befreiungstheologie also theoretisch-theologisch die „Ideologie“ und „Theologie“, implizit in jenen Regimes enthalten, die systematisch und massiv die Menschenrechte verletzen. Gegenüber einem „offiziellen“ verbergenden und ideologisiertem Diskurs über die Menschenrechte, der mehr versteckt und ideologisiert als offenlegt, argumentierten die Befreiungstheologen, dass die Lateinamerikaner, mehr als einfach die westliche Vorstellung der Menschenrechte zu akzeptieren, eine neue Sprache in Bezug auf die Menschenrechte

entwickeln müssten, die das Recht auf Leben der armen Mehrheit der Menschheit ausdrückt, also sowohl ihrer kollektiven als auch ihrer persönlichen Rechte.

2.4 Der „kirchliche Winter“ und die Unterdrückung der Befreiungstheologie

Anfang der 90er Jahre begann die Befreiungstheologie ihren kirchlichen und sozialen Einfluss zu verlieren, den sie in den vorausgegangenen Jahrzehnten gehabt hatte.³² In einigen Kreisen wird sie jetzt als ein wichtiges theologisches und historisches Phänomen zitiert, unverzichtbar für historische und kulturelle Studien Lateinamerikas, aber eben nicht mehr als eine lebendige Erfahrung in Entwicklung.

Die Befreiungstheologie sah sich solchen Kritiken ausgesetzt, die immer häufiger ihren Tod verkündeten. Es war die Zeit des kapitalistischen Triumphes, des Zusammenbruchs vom Sozialismus und des weltweiten Diskurses über das „Ende der Geschichte“. Die stärksten Kritiken kamen von den herrschenden Mächten und der christlichen Orthodoxie, aber auch bedeutende intellektuelle Kreise meldeten sich zu Wort. Mindestens fünf Faktoren charakterisieren diesen Zeitraum und haben einen schwächenden Einfluss auf die Befreiungstheologie.

- 1) Ab den 80er Jahren setzt Johannes Paul II – tatsächlich das Paar Wojtyła und Ratzinger – einen konservativen Restaurationsprozess der katholischen Kirche, und damit eine starke Zentralisierung der Kirche um den Vatikan herum durch. Autonomes, im Einklang mit der Realität der jeweiligen Gesellschaft stehendes theologisches Interesse wird unterdrückt. Vor allem aber stellen sie die Macht der konservativsten Kreise³³ innerhalb der Machtstrukturen der Kirche wieder her. Für Lateinamerika folgt daraus eine Marginalisierung der kirchlichen Gruppen, die sich für die Volkskirche engagieren, und eine Kontrolle und Zensur der Arbeit

³² Es wurde häufig die Frage gestellt: Was ist mit der Befreiungstheologie geschehen? Während gleichzeitig Artikel erschienen wie etwa, „¿Qué nos dejó el *boom* de la Teología de la Liberación? (Was bleibt von dem Boom der Befreiungstheologie?) von Jorge Pixley oder Reflexionen, die mehr auf einer retrospektiven Linie lagen, wie z.B. „Flores y espinas de la Teología latinoamericana“ (Blüten und Dornen der lateinamerikanischen Theologie) von Diego Irarrázaval.

³³ Johannes Paul II äußerte ernsten Zweifel an der Rolle der Theologen und forderte von ihnen Gehorsam und Unterwerfung auf Kosten einer Suche nach neuen Grenzen. Während der Römischen Synode im Jahr 1990 erklärte der Papst, dass „der Theologe sein Amt nur mit dem Mandat der Kirche ausübt und mit dem Bischof, der sein Lehrer sein soll, zusammenarbeitet“.

nicht konservativer Bischöfe und Kleriker, die von der Doktrin des Zweiten Vatikanischen Konzils inspiriert sind. Räume für Laien in den Gemeinschaften werden verschlossen, und Theologen und Theologinnen der Befreiung werden wie auch die Kirchlichen Basisgemeinschaften unterdrückt. Während des Pontifikats von Johannes Paul II kommt es zu einer außergewöhnlichen Stärkung mächtiger ultrakonservativer Kräfte wie dem Opus Dei, insbesondere in den Machtsphären der Kirche. Der deutsche Theologe Karl Rahner (1904–1984) charakterisiert diese Etappe als einen „Winter der Kirchen“ im Kontrast zu dem Frühling der Kirche in den 60er und 70er Jahren des Zweiten Vatikanischen Konzils und den Konferenzen von Medellín und Puebla. Es würde sich um einen Rückfall in die Orientierungen der katholischen Hierarchie handeln, was sich in einer wachsenden Vernachlässigung des Engagements in Fragen der Menschenrechte, der Entwicklung und demokratischen Konsolidierung in Lateinamerika und in einer kirchlichen Agenda niederschlägt, die von den Themen der Sexualität und Fortpflanzung dominiert sei. In seinem Buch über das zeitgenössische Panorama der lateinamerikanischen Theologie nimmt einer der europäischen Theologen, der dieser theologischen Strömung sehr nahe steht, Juan José Tamayo, den Satz Hinkelammerts über die Situation wie folgt auf:

Als der Papst (Johannes Paul II) auf seiner letzten Reise nach San Salvador ausrief, dass die Befreiungstheologie tot sei, vergaß er das Wichtigste zu sagen: Nicht die Befreiungstheologie war tot, sondern tot waren die Theologen der Befreiung. Sie sind als Märtyrer gestorben (Hinkelammert, in: Tamayo 2001a, 282. Eigene Übersetzung).

- 2) Im Jahr 1990 kommt es zum Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus und zur Niederlage der Sandinisten in Nicaragua. Das schien für die Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Weltordnung einen wichtigen Kreis zu schließen. Insofern sich die Befreiungstheologie solchen Alternativen verpflichtete, konnte man ohne weiteres ihren Tod als unausweichliche Folge erklären. In Wirklichkeit aber waren das, was in der Befreiungstheologie schwächer wurde, ihr sozialanalytischer Ansatz und ihr politischer Bezug. Solange sich ihr theologischer und ethischer Bezug nicht verminderte, konnte sie sehr wohl – und viel besser als die Linke – dieser neuen Krise begegnen.

- 3) Die globale Durchsetzung der neoliberalen Wirtschaftsstrategie führte zu einer starken Schwächung der traditionellen sozialen Bewegungen – Gewerkschaften, Arbeiter- und Bauernverbände. Auf internationaler, regionaler und nationaler Ebene kam es zu einer Krise der Institutionen, die die Menschenrechte grundlegend garantierten; das betraf insbesondere die wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Rechte.
- 4) Soziale Akteure und Theologen aus der Tradition der Befreiungstheologie, beginnen diese selbst zu kritisieren. So kommt es, um das einmal so auszudrücken, zu einer Phase großen polemisch-argumentativen Reichtums, und neue befreiende Theologien nehmen an Kraft zu: feministische, schwarze, indianische Theologien, Theologien mit Bezug zur Landbevölkerung, zur Jugend und Umwelt. Diese übten weiter Kritik am Herrschaftssystem, ebenso aber am klassischen Paradigma der Befreiungstheologie. Themen zur Diskussion waren die theoretisch-theologische Praxis als Instrument des Wandels, der deskriptiv-normative Gebrauch vom Konzept des „Armen“, die undifferenzierte Anwendung der Dependenztheorie, sowie die Frage der Methode in der Befreiungstheologie.
- 5) Neue religiöse neo-pentekostale Ausdrucksformen wuchsen massiv an, stark unterstützt durch die Medien. Die Gruppen waren in der Mehrheit fundamentalistisch und spiritualistisch und drangen stark in die volksskirchlichen Gemeinschaften ein. In diesen Jahren wurde der ironische Satz Gemeingut, dass „die Befreiungstheologie für die Armen optierte, aber die Armen sich für die Theologie der Prosperität entschieden hätten“. Dieses neue Phänomen wurde stark von den Verleumdern der Befreiungstheologie benutzt und als Zeichen dafür gewertet, dass diese Theologie gescheitert sei.³⁴

Soweit einige der wesentlichen Gründe, die das Szenario und den Eindruck von einer Schwächung der Befreiungstheologie erklären.

2.4.1 Entleerung und Umkehrung des befreiungstheologischen Diskurses

Für diesen Zeitraum ist es auch gleichermaßen wichtig zu betonen, dass gewisse, mit der Macht verbundene Theologien versuchten, Themen, die bislang exklusiv Themen

³⁴ Bis heute bleibt das Verständnis dieser neuen religiösen Phänomene eine nicht genügend gelöste Herausforderung in unserer Region. Allerdings ist es nicht das Thema dieser Arbeit, ein Panorama dieser neuen sozio-religiösen Realität vorzulegen.

der Befreiungstheologie waren, aufzunehmen. Diese offiziellen Theologien, die bis dahin gegen die Befreiungstheologie heftig Einspruch erhoben hatten, begannen, ihren eigenen theologischen Diskurs über die Option für die Armen und die Menschenrechte zu entwickeln. Sie versuchten, die Grundlagen der Befreiungstheologie selbst zu widerlegen, etwas, was in den vorausgegangenen Epochen nicht geschehen war. Wir betrachten zwei Beispiele:

- a) Michel Camdessus, ehemaliger Generalsekretär des Internationalen Währungsfonds (IWF), nimmt in seinen Diskursen die *Option für die Armen* und die *Inkarnation des Gottesreiches*, auf: zwei höchst problematische und zuvor von den europäischen Theologien abgelehnte Themen. Ein in diesem Sinne paradigmatischer Text ist:

Markt und Solidarität sich nicht gegenüber, sie können sich sogar ergänzen (M. Camdessus, „Marché-Royaume. La double appartenance“. Documents Episcopat: Bulletin de secrétariat de la conférence des évêques de France, No. 12, Juillet – Aout, 1992, zitiert von Hinkelammert 1995, 372).

Jetzt werden die Utopien nicht mehr an den Pranger gestellt, sondern der Neoliberalismus wird als das wirksamste Mittel präsentiert, um die Utopien zu verwirklichen. Es geschieht in dem Kontext des Ausschlusses der Massen vom Markt und einer in ihrer Dimension nie da gewesenen globalen Armut. Es ist jedoch auch der Moment einer Ideologie der Macht, die eine bestimmte soziale und säkulare Organisation (den Markt) sakralisiert:

[die strukturelle Anpassung in Lateinamerika ist] mit der vorrangigen Option für den Armen und mit der ökonomisch-sozialen Konkretisierung des Reiches Gottes einverstanden. Sie stellt sich selbst als den einzigen realistischen Weg dar, um diese Anforderungen zu erfüllen. Gewiss kehrt die Theologie des Imperiums die Option für den Armen der Befreiungstheologie um. Aus der Sicht der Befreiungstheologie ist diese Option die Konsequenz eines gegenseitigen Anerkennens zwischen Menschen. Der Arme ist das Zeichen des Verlustes dieser Anerkennung, die bestätigt, dass alle sozialen menschlichen Beziehungen verkehrt sind. Die Theologie des Imperiums dagegen kann sich dem Armen nur zuwenden als einem Objekt der anderen, die nicht arm sind (*Ibid.*, 381f.).

- b) Versucht wird auch, den Sinn des Konzepts der Menschenrechte selbst zu transformieren, indem man die Rechte der Unternehmen und des Staates als Menschenrechte vorstellt. Diese neue Sicht strebt danach, den Kontext der neoliberalen Globalisierung und die Macht der transnationalen Unternehmen zu legitimieren, durch die Bezugnahme auf die Menschenrechte, obwohl sie sich in Wirklich-

keit auf die Rechte der Unternehmen und des Staates bezieht. Die öffentliche Meinung, die großen Unternehmen und selbst die Regierungen, kreisen um die Menschenrechte. Diese Rechte verwandeln sich jedoch in Eigentumsrechte und noch spezifischer in die Rechte der Unternehmen dieser Periode.

Diese sind heutzutage wichtiger als diejenigen Rechte, die das Leben der konkreten Menschen betreffen: Von geringer Bedeutung sind heutzutage die Rechte, die lebenswichtig sind für den realen Menschen, wie z.B. der Kündigungsschutz und der Schutz der Frauen und Kinder in einer Gesellschaft, in der sich die soziale Sicherheit rasant auflöst.

2.4.2 Option für das Überleben

Während der 1990er Jahre bekräftigte die Befreiungstheologie erneut die Wichtigkeit der Verteidigung des menschlichen Lebens. Sie entwickelte ihre Kritik an den neuen Mechanismen der Produktion und der Legitimierung der Armut und Ausgrenzung und klagte die von der neoliberalen Strategie hervorgerufene Auflösung und soziale Anomie an. Als Beispiel der zu jener Zeit vorherrschenden Wahrnehmung in der lateinamerikanischen Theologie kann die ausführliche Antwort des jesuitischen Theologen Jon Sobrino auf die Frage „Wie aktuell ist heute die Befreiungstheologie?“ gelten:

Die Befreiungstheologie begann mit einer Bewegung, mit Menschen, die in den sechziger und siebziger Jahren gesagt haben: »Die Welt lebt mit einer großen Sünde. Die Bedürftigen und Unterdrückten sterben langsam oder gewaltsam. An Gott zu glauben bedeutet, sich mit den Unterdrückten zu solidarisieren«. Die Befreiungstheologie ist eine theoretische und praktische Haltung im Angesicht der Unterdrückung. An dem Tag, an dem es keine Unterdrückung mehr gibt, macht es keinen logischen und linguistischen Sinn mehr, von Befreiung zu sprechen. Die Befreiungstheologie hat die Realität dieser Welt so direkt berührt wie keine andere Theologie unserer Tage. Aus diesem Grund hat die Realität reagiert. Die sechs Jesuitenpater dieser Universität sind nicht aus Zufall ermordet worden. Heute ist die Befreiungstheologie nicht mehr von demselben weltlichen Glanz umgeben wie in früheren Jahren. Die meisten interessieren sich nicht besonders für diese Dinge. Das ist die Globalisierung des Desinteresses, die Globalisierung einer Überzeugung, dass das Wichtigste im Leben das Geld ist. (...) In El Salvador gibt es heute mehr Armut als in den siebziger Jahren. Mit der Globalisierung, der Privatisierung und der Demokratie gibt es heute mehr Armut. In ganz Lateinamerika hat die Armut zugenommen, mit Ausnahme von Chile. Es ist zynisch, darüber zu sprechen, was von der Befreiungstheologie übrig geblieben ist, ohne gleichzeitig danach zu fragen, warum heute mehr Menschen in Armut leben (J. Sobrino. Gespräch mit Andreas Boueke, in: <http://www.freitag.de/2003/22/03222202.php> [Stand: 28.05.2012]).

Sobrinos Sicht und den Fortbestand der Option für die Armen in ihrer Neuformulierung nimmt der Theologe Franz Hinkelammert auf und spezifiziert sie als *Option für das Überleben*. Diese erscheint bei ihm im Rahmen seiner Kritik an dem Opfer fordernden Gesetz des Marktes, das im Lauf des letzten Jahrzehnts das menschliche Überleben aufs Spiel gesetzt habe:

In den 90er Jahren wird der Bereich des Marktes immer mehr aus dem Blickwinkel betrachtet, dass es ein absolutes Gesetz gibt, das in seiner Logik opfernd ist. Die eigentliche Opferlogik ist nicht nur etwas, was den Pinochets eigen ist. Die Pinochets sind nicht mehr als Beispiele für die Opferlogik, welche das dem Markt eigene Gesetz besitzt und jetzt (...) ist es nicht mehr nur eine Option für die Armen, sondern eine Option für das menschliche Überleben. Die Option für das menschliche Überleben bleibt die Option für den Armen, weil dort das Überleben am stärksten gefährdet ist. Die Gefährdung betrifft uns jedoch alle und nicht nur eine Gruppe. Zumal es aber alle angeht, wird man darauf aufmerksam, wie diese direkter auf die Ausgegrenzten und die Armen wirkt. Die Option für den Armen verschwindet nicht, sondern sie erscheint nun viel klarer als eine Option für das menschliche Leben, das menschliche Überleben. Und dann besteht heute die Polarität „Gesetz des Marktes“, menschliches Überleben. (...) Heute ist es das Gesetz des Marktes als totalem Markt, welches das menschliche Überleben bedroht und das Überleben des Armen in noch direkterer Weise. Aber die Option für den Armen resultiert sehr explizit aus der Option für das menschliche Überleben (Hinkelammert, in: Tamayo 2001a, 276. Eigene Übersetzung).

Das Zitat zeigt deutlich, dass sich das Verständnis der „Armut“ erweitert, und zwar nicht nur aus einem ökonomischen und sozialen Blickwinkel, sondern in einer viel umfassenderen Komplexität. Gleichzeitig bedeutet dies eine viel tiefer greifende Radikalität der systemischen Kritik, insofern es nicht mehr exklusiv der Arme ist, der sich in einer Situation der Ausgrenzung befindet. Mit der Dimension der Umwelt- und nuklearen Krise ist es die menschliche Spezies als solche, die bedroht wird. Diese Bedrohung zeigt sich in direkter und ernster gravierender Art und Weise bei den Armen und Ausgeschlossenen, sie erstreckt sich jedoch auch auf die Gesamtheit der Weltbevölkerung. Sie findet ihren Bezug in dem Modell der Solidarität mit den Armen, die wie folgt ausgedrückt wird:

Es erscheint also eine Solidarität nicht der Einbezogenen mit den Ausgegrenzten, sondern der Ausgegrenzte ist der extremste Ausdruck dessen, was wir heute leben, dessen, was auf uns allen lastet. Die Option für den Armen ist gleichzeitig die Option für uns selbst. Der andere ist in mir, und ich bin in dem anderen. Hier erscheint die Dimension des Subjekts. Ich verteidige den Armen nicht, weil ich es nicht bin und er es ist, sondern er ist der extremste Ausdruck einer Gefährdung, die auf uns allen lastet (Hinkelammert, in: Duque und Gutiérrez 2001, 57. Eigene Übersetzung).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in jener Zeit des theologischen „Winters“, der Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit angesichts der Krise der Alternativen zum Kapitalismus, einer Zeit der Verfolgung und Unterdrückung der Kirchlichen Basisgemeinschaften, eine Theologie weiterhin ihre Angemessenheit und Gültigkeit behielt, die für die Armen und Ausgeschlossenen optierte.

In diesen Jahren gewinnt ein höchst unsensibler und zynischer, sozialer und politischer Diskurs angesichts des Ernstes der Lebensbedingungen und der Entwicklung in der Dritten Welt an Stärke. Autoren mit weltweit großem Einfluss wie der US-amerikanische Schriftsteller und Futurologe Alvin Toffler wagen, völlig ungerührt zu sagen:

Das neue Wirtschaftsgebot ist klar: Entweder müssen die Auslandslieferanten in den Entwicklungsländern ihre Technik so ausbauen, dass sie mit dem Welttempo Schritt halten können, oder sie verlieren ganz brutal ihre Märkte, werden zu Verkehrsopfern des Beschleunigungseffekts. (...) Das ist die „schnelle“ Wirtschaft von morgen. Diese immer weiter aufdrehende, dynamische neue Wertschöpfungsmaschine ist die Quelle wirtschaftlichen Fortschritts. Mithin auch die Quelle großer Macht. Wer den Anschluss an sie nicht hat, bleibt von der Zukunft ausgeschlossen. Ebenso aber nimmt sich das Schicksal vieler heutiger Entwicklungsländer aus. Wie nun das Hauptwertschöpfungssystem der Welt auf Touren kommt, müssen Länder, die etwas verkaufen wollen, mit den Kaufwilligen Schritt halten. Langsame Volkswirtschaften werden also entweder ihre Nervenreaktionen beschleunigen müssen, oder aber sie gehen vieler Aufträge und Investitionen verlustig oder werden gar ganz aus dem Rennen geworfen. Erste Anzeichen dafür sind schon erkennbar. (...) Eine „Mauer“ steht zwischen den Schnellen und den Armen, und sie wird täglich höher (Toffler 1990, 477-478 u. 481).

Laut Toffler ist die „Wertschöpfungsmaschine“, also der Markt, die Quelle des wirtschaftlichen Fortschritts nur einiger weniger in seine Dynamik erfolgreich Eingepassten. Der Rest – unter ihnen auch viele „Auserwählte“ aus der Dritten Welt – bleibt einfach ausgeschlossen von der wirtschaftlichen Entwicklung und damit von der Möglichkeit zu leben. Aufgrund der Schnelligkeit, mit der sich jene Maschine bewegt, gibt es keinen Ort mehr für diese letzte Gruppe. Für sie, „durch die Wirkung der Beschleunigung Gefallenen“, wird es keine weiteren Möglichkeiten geben, da letztlich die Mauer schon gebaut ist.

Diese Art von Texten, welche die frohe Botschaft des Fortschritts verkünden, birgt einen substantiellen Unterschied zu den liberalen Diskursen des utopischen Kapitalismus oder des Reformkapitalismus. Heute ist man bemüht zu kommunizieren, ohne zu versuchen, die Realität zu verfälschen. Die Realität wird in ihrer ganzen Härte an-

genommen, akzeptiert und beurteilt und jegliche Sicht eines Kapitalismus, der die Interessen aller sucht, das allgemeine Interesse, verschwindet. Es handelt sich folglich um das Feiern der zerstörerischen Mächte des Kapitalismus, ohne weiteres Verschleiern seiner impliziten Logik. Ein Feiern dessen, was der Kapitalismus tatsächlich ist. Dabei vertritt man ganz selbstverständlich, dass es nicht allen gut geht in diesen Märkten, sondern dass dadurch ein System der Konkurrenz geschaffen wird, in dem nur die Tauglichsten überleben. Entsprechend entscheidet der Markt über das Leben und Sterben von Millionen von Menschen und ganzen Nationen, die einer Überlebenskrise ausgesetzt sind.

Mit der neuen Konjunktur drängen sich für die Befreiungstheologie neuartige Problematiken, Komplexitäten und vor allem Fragen auf, die in diesem Kontext einige unterschiedliche Ausgangspunkte und Nuancen hatten. Wie eine theologische Kritik betreiben angesichts eines Systems, das sich den kritischen Diskurs aneignet? Wie Kritik üben, wenn das System Zerstörung verursacht und gleichzeitig paradiesische Zustände verkündet? Und wie kann heute ein System angeklagt werden, welches zynisch behauptet, dass nicht alle in die zeitgenössische Welt hineinpassen, und welches Nationen (wie Haiti) oder ganze Kontinente (wie Afrika) für „nicht überlebensfähig“ erklärt? Wie soll man theologisch einem Denken entgegentreten, das sich definitiv von den universellen Kriterien verabschiedet? Mehr als Antworten – durch das Absurde der Konjunktur – erfordert der Moment das Konzentrieren auf die Fragen selbst.

2.4.3 Das Recht auf Überleben

Die prophetische Anklage der Armut und Ausgrenzung in Lateinamerika im Kontext der Globalisierung und der Bedrohung des Überlebens der gesamten Menschheit unterstützt ein größeres Interesse, sowie die Öffnung und den Dialog der lateinamerikanischen Befreiungstheologie mit der Menschenrechtstradition in seiner gesamten immanenten Komplexität.

Die zentrale Aufgabe der Verteidigung des bedrohten menschlichen Lebens auf weltweiter Ebene führt den Menschen zur Reflexion über seine eigene Würde. Wahrgenommen nicht mehr bloß in Bezug auf die Armen und die Bevölkerung in der Dritten Welt, sondern auch als bedrohtes Gut der gesamten Weltbevölkerung. Eine

zu der Zeit in Brasilien durchgeführte Untersuchung ist von Bedeutung, um zu erfassen, was der Kampf für die Menschenrechte für das Volk in dieser Periode bedeutete:

Die Rechte, welche die Volksklassen fordern, sind grundlegend die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Rechte. Die Forderung nach diesen Rechten erwächst aus den Lebensbedingungen. (...) Sie erleben eine Situation der Entbehrung, des Mangels, der Ausgrenzung. Sie finden sich verwickelt in Probleme des Überlebens aus der Schwierigkeit, Arbeit zu finden, den niedrigen Löhnen, dem Anstieg der Lebenshaltungskosten bis hin zur Erhaltung der Gesundheit: Überleben erfordert mühsame Anstrengungen. Das grundlegende Recht, das sie fordern, ist das Recht auf Leben. Die weiteren sozialen Rechte sind Grundbedingungen, um leben zu können, es sind Notwendigkeiten, ohne die man nicht „wie ein Mensch“ leben kann: Arbeit, ausreichende Bezahlung, Ernährung, Kleidung, Gesundheit, Infrastruktur (wie Wasser, Licht etc.), Erziehung, Erholung, Urlaub etc. (I. Lespaupin, zitiert von Boff 1992, 21f. Eigene Übersetzung).

Die Position der Befreiungstheologen in Bezug auf die Zentralität der Forderung nach den Menschenrechten für die lateinamerikanischen armen Mehrheiten festigte sich. So bedeutete für die Befreiungstheologie angesichts der neoliberalen Lawine der 1990er Jahre das „nicht von dieser Welt Sein“ in diesem Kontext der Ausgrenzung die Ablehnung der Legitimierung einer Weltordnung, die tagtäglich zur Überlebenskrise der Menschen und der Umwelt führt und die gleichzeitig wie niemals zuvor die Menschenrechte verletzt. Demgemäß verwandelte sich die „Option für das Überleben“ in die Verteidigung des *Rechtes auf Überleben*.

Gleichzeitig half die Präsenz von theologischen Gruppen, die einen eigenen Status verlangten und ihre eigenen Rechte auf Identität als theologische Themen (Rechte der Geschlechter, Rechte von Ethnien, der Rasse, sexuelle Rechte von Minderheiten) einforderten, die Konzeption der Menschenrechte zu erweitern. Ebenso führte die Herausforderung durch die ökologische Krise zu neuen Reflexionen über die Rechte des Planeten Erde. Ende der 1990er Jahre nahm der Diskurs über die Menschenrechte aufgrund dessen einen zentralen und allgemeinen Platz in der Befreiungstheologie ein und hatte eine überraschende Bandbreite von spezifischen Themen.

2.5 Das Wiedererstarken der Befreiungstheologie

Schließlich, seit Ende der 1990er Jahre und zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeichnet sich eine gerade in Entwicklung befindliche *vierte Phase* ab, welche positiv betrach-

tet als eine Zeit der Erneuerung, Reaktivierung oder Wiederbegründung der Strömung (Pablo Richard) der lateinamerikanischen Befreiungstheologie charakterisiert werden könnte. Es beginnt ein erkennbarer Wechsel im sozio-politischen und kulturellen Kontext Lateinamerikas, insofern als die Krise des Neoliberalismus in der Region die Möglichkeit neuer Regierungen mit mehr sozialer Verantwortung eröffnet. Die neuen sozialen Bewegungen, die sich in den vorangegangenen Jahrzehnten gebildet hatten, erstarken und sind Teil dieser aktuellen Prozesse. Die Befreiungstheologie fasst erneut Mut und nimmt enthusiastisch an den genannten Prozessen des demokratischen Wandels und der sozialen Orientierung teil:

Die Befreiungstheologie kehrt wider Erwarten durch die Risse in der Geschichte zurück. Aber im Gegensatz zu ihren Ursprüngen handelt es sich um eine Laien-Theologie mit feministischen, indigenen Akzenten, mit Akzenten der kulturellen und sozialen Eigenschaften der Schwarzen und der Vielfalt. Sie ist immer noch die Theologie des Politischen, die aus der Sicht Gottes auf die Kämpfe der Armen blickt (A. Ramis, in: <http://www.izquierdacristiana.cl/publicanoticia.php?num=612> [Stand: 28.05.2012]).

Zum ersten Mal haben unterschiedliche soziale Akteure – Indigene, Frauen, Schwarze, Bauern, Jugendliche – Zugang zu den öffentlichen Machtinstanzen, zum Bereich der Regierungspolitik. Die Eroberung der Regierungsmacht mit anti-neoliberalen Programmen führt anscheinend zu einem Wiedererstarken der sozialen Bewegungen und der lateinamerikanischen Linken, in einer nun nicht mehr dogmatischen oder parteilichen, sondern demokratischen Suche nach Öffnung für die Bürger, um Gesellschaften mit mehr Gleichheit aufzubauen.

Dieser Moment geht einher mit der Wahrnehmung einer Erneuerung der Befreiungstheologie – nicht eines Wiedererstarkens – auf kontinentaler Ebene. Das wird deutlich anhand der Themen, die in den christlichen Institutionen mit kontinentaler Reichweite in den letzten beiden Jahren bearbeitet wurden. So nahmen auf der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen – ÖRK – in Porto Alegre (2006), der Versammlung des Lateinamerikanischen Rates der Kirchen – CLAI – in Buenos Aires (2007), und der Konferenz des Rates der Lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida (2007) sowohl die ökumenischen Führer als auch der Episkopat Themen wieder auf, die deutlich fortschrittliche Zeichen setzen und die in näherer Zukunft einige, während der konservativen Dekade der 1990er Jahre aufgegeben

Ideen, beleben sollten. Das Vorbereitungspapier zur Ökonomie für Porto Alegre ist dafür ein Beispiel:

Armut bedroht Leben und Würde des Menschen. Armut ist kein Schicksal, sondern entsteht durch die Art und Weise, wie in den einzelnen Gesellschaften und weltweit Reichtum geschaffen und verteilt wird. Ungleichheit wächst nicht zufällig, sondern entsteht durch die Art und Weise, wie wirtschaftliche und politische Prozesse ablaufen und strukturiert sind. Armut untergräbt die Lebensgrundlagen von Milliarden von Kindern, Frauen und Männern, denen nicht nur der Zugang zu den Wohltaten des wachsenden Reichtums, sondern auch zu den Grundgütern des Lebens verweigert wird. Überkonsum und Überentwicklung auf der einen Seite stehen Hunger, Krankheit und Leid auf der anderen gegenüber. (...) Im Licht der biblischen Vorstellung von Gerechtigkeit und Gottes bevorzugter Option für die Armen sind Ungleichheit und Armut ein Skandal. (...) Jesus fordert die Reichen auf, ihre Habe mit den Armen zu teilen, – und geht damit weit über das hinaus, was heute als *caritas* praktiziert wird. „Verkaufe alles, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach!“ (Lk 18,22b). Gerechtigkeit für die Armen ist daher der biblische Maßstab, an dem jedes Wirtschaftssystem gemessen werden kann. Diese Glaubensüberzeugung fordert uns zu entschlossenem Engagement für eine Welt ohne Armut und Ungleichheit auf (ÖRK, Ökumenische Gespräche: *Gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Kontext im Wandel*, 2006, Dokument No. PB-13, PDF Version).

Die Befreiungstheologie, die in dieser neuen Phase einen Wiederaufschwung erfährt, ist nicht identisch mit der revolutionären Theologie der 1960er Jahre, obwohl sie ihren grundlegenden Kern beibehalten hat. Denn seit ihrem Entstehen ist diese Theologie konkret, historisch und kontextuell gewesen, und als solche ist sie Teil eines sich wandelnden Kontextes und einer variablen lateinamerikanischen Geschichte. Viele der historischen Umstände und der sozio-politischen und religiösen Bedingungen im Kontext, der diesen Diskurs hervorbrachte, haben sich gewandelt. Andere, wie die Armut und Ausgrenzung, die Fragen an die theologische Reflexion auf dem Kontinent stellen und diese herausfordern, sind keineswegs verändert, sondern bestehen fort und haben sich sogar verschlechtert. Deshalb muss diese Theologie in Form eines allgemeinen Rahmens auf die alten und neuen Herausforderungen in der Gegenwart antworten und damit fortfahren, die Geschichte, zu der sie ganz bewusst gehört, zu reflektieren und neu zu gestalten.

Eine der großen Herausforderungen für den lateinamerikanischen Kontinent besteht darin, sich auf eine Ebene zu setzen mit dem Vorrücken der sozialen Bewegungen, die politische Geltung erlangt haben und ein Programm des demokratischen politischen und kulturellen Wandels in einem Kontext formulieren, in dem die wirtschaft-

lichen Unrechtsstrukturen überwiegen. Starke schwerwiegende Motive in diesem neuen lateinamerikanischen Kontext, wie soziale Verantwortung des Staates, Verantwortung für die Erhaltung der Ökosysteme, die das menschliche Leben tragen, der Aufbau einer neuen bürgerlichen und demokratischen Kultur, Respekt vor der kulturellen Vielfalt und die Notwendigkeit neue zivilisatorische Modelle zu konstruieren, erfordern eine theologische Positionierung und Begleitung. Daher erwächst auch die Bedeutung, die der indigenen Kultur, dem feministischen Denken und dem Umweltschutz zukommen, drei Traditionen, die über die Kritik am Wirtschaftssystem hinausgehen und Kritik an jedweder Kultur und Zivilisation üben, welche patriarchalisch oder umweltzerstörerisch sind oder autochthone Kulturen vernichten.

Anders ausgedrückt: die Befreiungstheologie muss ihren Diskurs in Übereinstimmung bringen mit den neuen Zeichen der Zeit, nämlich der weltweiten Schaffung, Konsolidierung und gleichzeitigen Reifung einer demokratischen, pluralistischen, interkulturellen und der Umwelt verpflichteten Kultur. Deshalb ist es notwendig eine Neuformulierung der Theologie unter den neuen weltweiten Herausforderungen zu erreichen, die traditionell *engagiert* war in Bezug auf die historischen Begebenheiten des Kontinents. In diesem Jahrzehnt von einem Wiederaufschwung der Befreiungstheologie zu sprechen, bedeutet folglich aber auch das Aufgeben der Betrachtungsweise dieser Theologie als einem geschlossenen, abstrakten Diskurs mit bestimmten und unbeweglichen Statuten und bestimmten und dogmatischen Behauptungen. Diese Theologie muss sich in ihrem ganzen Potenzial als eine erneuerte Theologie zeigen, die, wie ursprünglich, zu ihrer vorrangigen Aufgabe hat, Hoffnungen zu erwecken und die Praxis zu bewegen. Als konkrete Theologie ist sie ein Narrativ und ein Instrument, das Hoffnungen in konkreten Subjekten hervorruft und bewegt. In dieser dialektischen Funktion hat sie ihren konkreten und historischen Ort.

2.6 Historisch-systematische Schlussfolgerungen

Was aus einer systematisch rekonstruierenden Perspektive zu zeigen versucht wurde, fasst die Schlussbetrachtung zusammen und nimmt dabei nochmals die bereits aufgezeigte Periodisierung auf. Dies ist die konkrete Art und Weise, in der die Befrei-

ungstheologie zum Kampf um die Verteidigung der Menschenrechte auf dem Kontinent beigetragen hat.

Bislang wurde untersucht, wie die Befreiungstheologie zwischen den 1960er und 1980er Jahren die Achse der Befreiung und der Option für die Armen als zentrales Kriterium, als partikularen Beitrag und Quelle der Konfrontation dieser Theologie vertrat. Ihre Gesprächspartner par excellence waren Befreiungsbewegungen, die eine Perspektive zum Zugang zur politischen Macht hatten oder entwickelten, um somit eine Neuformulierung der Gesellschaft innerhalb der allgemeinen Gesetze der Moderne und auf der Linie des sowjetischen Sozialismus – mit gelegentlich denselben Fehlern – zu erlangen. In ihren theoretischen Diskussionen liegt zu jener Zeit der Nachdruck auf der notwendigen Befreiung von den die Armen unterdrückenden Strukturen und nicht auf der Forderung nach den Menschenrechten.

Allgemein kann gesagt werden, dass es in dieser ursprünglichen Phase zu einem Erwachen der Theologie für das Feld der Politik kommt und dass dieses Erwachen sich in theologischen Begriffen ausdrückt, aber auch auf sozio-politischer Ebene in Begriffen des Widerstands gegen das System, die schematisch zusammengefasst werden können als die Polarität Kapitalismus – Sozialismus. Wegen der Übernahme des sozialistischen Paradigmas als Antwort auf die vorhergehende Polarisierung vertritt die Befreiungstheologie einen sozio-analytischen und sozio-politischen Ansatz, der sie merklich an einer anfänglichen, sowie völligen Öffnung und Annäherung an die Tradition der Menschenrechte hinderte, zumindest auf theoretischer Ebene. Die Tatsache, dass in gewisser Weise der kategoriale Rahmen des Marxismus in vielen Analysen der Befreiungstheologen aufgenommen wurde, laut dem die Tradition der Menschenrechte einen deutlich liberalen Charakter hatte, grenzte sich jene beginnende Befreiungstheologie von diesem – als „bourgeois“ verstandenen – Diskurs der Menschenrechte ab. Trotz dieser Feststellung wird in der Arbeit die These vertreten, dass obwohl die Menschenrechte aus den zuvor aufgezeigten sozio-historischen, verständlichen und offensichtlichen Gründen explizit keine zentrale oder wenigstens bedeutende Rolle im theologisch-politischen Diskurs der lateinamerikanischen Theologie in jenem Zeitraum gespielt haben, dies dennoch nicht bedeutet, dass dieser Theologie die Problematik der Menschenrechte fern gewesen wäre.

2.6.1 Das Engagement und der Schutz der Menschenrechte in der Praxis

Auf Ebene der *sozialen Praxis* – welche als Praxis der Befreiung, als erster theologischer Moment verstanden wird – beziehen die in dieser Bewegung engagierten Befreiungstheologen und die Kirchen, die kirchlichen Basisgemeinschaften und die Kirchenführer Stellung zum Schutz der Menschenrechte. Zahlreiche Texte reflektieren, wie die lateinamerikanische Kirche sich radikal mit pastoralem Handeln zugunsten der Gerechtigkeit, des Bürgerwohls und der Menschenrechte engagierte. Die Ausübung des Engagements erfolgte in unterschiedlichen Dimensionen, zu denen neben anderem die prophetische Anklage der Verletzungen der Menschenrechte, die Übernahme von Führungsrollen, die wirksame Unterstützung von Volksorganisationen, welche die Menschenrechte verteidigten, die Schaffung von kirchlichen Instanzen und Institutionen zur Förderung und Verteidigung der Menschenrechte gehörten (vgl. F. Carneiro, in: Valentini 2006, 170ff.).

Die Position der Forderung nach den Rechten der Armen und der Kollektivrechte festigte sich ganz konkret. In den ersten Jahren gibt es auf Seiten dieser Theologen einen einzigartigen Rahmen des Bewusstseins für die Notwendigkeit, Personen und Gruppen zu unterstützen, die verhaftet und als politische Gefangene festgehalten wurden, für Folteropfer, Verschwundene, Ausgewiesene; d.h. ein Bewusstsein für die Notwendigkeit des Schutzes gegen unterdrückende Maßnahmen, die sich gegen das Leben richten. So kann die folgende Behauptung wertgeschätzt werden:

Es ist klar, dass die repressiven Maßnahmen gegen das Leben (Verhaftungen, Bedrohungen, gewaltsamer Tod, Folterungen), von denen wir sprechen, die Armen am meisten betreffen. Sie sind es, die die meisten Übergriffe erleiden, die am meisten geschlagen und misshandelt werden. Der Grund dafür ist zum Teil, dass sie am ungeschütztesten sind, teils, weil man ihnen Sympathie für den Marxismus unterstellt oder sie verdächtigt, der kommunistischen Partei anzugehören. Aufgrund ihres Elends sind sie die potenziell größten Feinde des Regimes. Es geht genau darum, ihnen Angst einzuflößen, damit sie nicht ihre Unzufriedenheit äußern (J. Aldunate, in: Boff 1992, 32. Eigene Übersetzung).

Ebenfalls:

Die Praxis der für die Verteidigung der Menschenrechte eintretenden Gruppen erlaubte zu entdecken, dass die Gründe für die Verletzungen nicht nur im politischen Feld lagen, sondern mehr noch im wirtschaftlichen Bereich. Die Armen sind mehr als arm; sie werden arm *gemacht*, d.h. sie werden von einem wirtschaftlichen und politischen System ausgebeutet, das sie in permanenter Abhängigkeit hält. Diese Feststellung verpflichtete zu einem Wechsel des Mittelpunkts des Engagements für die Menschenrechte. Menschenrechte, ja, aber nicht als Individuelle gesehen, sondern

ausgehend von den Armen, die die großen Mehrheiten bilden (*ibid.*, 81. Hervorhebung im Original).

Aber diese Praxis stößt auf die eigenen analytischen Beschränkungen dieser Zeit, mit ihrer ökonomistischen Analyse der Armut und einem einseitigen Rahmen, der die Kollektivrechte gegenüber den Individualrechten privilegierte – über die Kritik am „Privatinteresse des individuellen Egoismus“ (Ellacuría, in: Tamez 1978, 94) –.

Diese tendenziöse und einseitige Analyse der Perspektiven der Menschenrechte seitens der Befreiungstheologen zeigt sich z.B. in einem Text des uruguayischen Theologen Juan Luis Segundo, der aus jener Periode stammt und den man für exemplarisch halten kann:

Der Respekt vor den individuellen Menschenrechten, obwohl ehrbar, basierte auf der Verteidigung der kollektiven Menschenrechte. So wie z.B. das Recht jedes Menschen auf Ausbildung auf den Rechten basierte, ein Land zu sein, das ausreichend wirtschaftlich ausgestattet ist – und nicht systematisch ausgebeutet und beraubt wird – um ihm dies anbieten zu können. So wie das Recht auf Arbeit auf dem Recht basierte, ein Land zu sein, dessen Produkte der Arbeit einen gerechten Platz im internationalen Austausch haben können (in: Assmann 1978, 348. Eigene Übersetzung).

Auf der anderen Seite war der Kampf gegen die Armut in Lateinamerika oder an jedem anderen Ort der Welt nicht nur ein Gefecht gegen jene die Armut erzeugenden wirtschaftlichen Situationen und Strukturen. Im weiteren Sinne sind es schließlich Kämpfe um die volle Teilhabe der Bürger und für den Respekt vor den sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Menschenrechten. Es sind Kämpfe für die Würdigung des menschlichen Lebens und der Menschen selbst.

Diese Sicht, obgleich sie von soliden Grundlagen bezüglich der Analyse der inneren Logik des abhängigen Kapitalismus ausging, führte zu einer Unterordnung der Individual- unter die Kollektivrechte, der Rechte unter die ökonomischen Rechte und in einigen Fällen zur Einseitigkeit und Reduktion der Menschenrechte auf ökonomische und kollektive Rechte. Wenn die Strukturen als Strukturen der Sünde betrachtet werden und die Institutionen als Teile der genannten Strukturen, dann führt es dazu, dass viele der Institutionen als Legitimierende für diese Unrechtsstrukturen betrachtet werden. In dem Kontext wurde die internationale Institutionalisierung der Menschenrechte von vielen als Rhetorik und ein Instrument zur Legitimation der ungerechten Weltordnung angesehen. Man sah die in Kraft stehenden Institutionen als

homogenen Machtblock, ohne Risse, und die institutionelle Praxis als homogene Praxis der Implementierung und Begünstigung der Macht. Es gab keinen Mittelweg. Entweder wurden die Strukturen der Sünde ausnahmslos angeklagt und bekämpft oder man war Komplize dieser Strukturen. In diesem Zusammenhang ist es leicht zu verstehen, dass bedeutende kritische europäische Theologen als naiv und als zynische Helfershelfer des Systems angesehen wurden, was die Tür für jeden möglichen Dialog geschlossen hielt. Aber es handelte sich schließlich um die Atmosphäre einer gesamten Epoche, insbesondere in den 1960er und 1970er Jahren, und um einen Kontext extremer Radikalisierung und Polarisierung der Diskurse und Konflikte.

Es ist interessant hervorzuheben, dass trotz ihrer parteilichen theoretischen Analyse und ihrer Kritik an dem Konzept der Individualrechte die Befreiungstheologie konsequent in ihrer Praxis der Verteidigung der Menschenrechte war und sich in der Praxis auf die genannten, in den schwachen Rechtsstrukturen gebildeten Institutionen stützte. Die Praxis der Verteidigung solcher Rechte wird somit als Teil des Aufrufs zur prophetischen Mission der Kirche betrachtet und die Menschenrechte werden verstanden als Instrument und Mittel der Befreiung. Es kommt jedoch zu keiner expliziten Reflexion über diese Institutionen, und es handelt sich um eine ausschließliche Perspektive des Widerstandes, über die hinausgehend nicht weiter reflektiert wird:

Der Dienst der Kirche wird es sein, die Ungerechtigkeit anzuklagen und die Rechte zu verkünden und zu befreiendem Handeln in der Geschichte einzuladen (Boff 1992, 55. Eigene Übersetzung).

Andererseits, nachdem sich die Diktaturen der Nationalen Sicherheit auf dem Kontinent etabliert hatten und die Anklagen gegen ihre „Angriffe auf die Menschenwürde“ (Hélder Câmara) begannen, ist es der Kontext der Militärdiktaturen mit ihren Folterregimes, der zunehmend die Wichtigkeit sowohl der Individualrechte als auch der Institutionen unter Beweis stellt, Institutionen, die sich jenen Rechten verschrieben hatten und sie beförderten, obwohl sie Teil dieser globalen systemischen Strukturen waren. Die privilegierten Gesprächspartner der Befreiungstheologie waren fortan nicht mehr so sehr die politischen Befreiungsbewegungen, was im Zusammenhang mit dem veränderten Kontext stand, einem Kontext der Vernichtung und völligen Repression. Inzwischen waren es die von den totalitären Diktaturen der Nationalen Sicherheit betroffenen Personen und Gruppen – die Folteropfer, die Ver-

schleppten –, mit denen die lateinamerikanische Theologie ihre Solidarität ausdrückte. Bekanntlich wurden immer häufiger die Rechte von Zivilpersonen und Gruppen, die nicht Teil einer organisierten sozialen Bewegung waren, verletzt. Die Kirchen verwandelten sich in eine Quelle des Widerstandes in Lateinamerika, und die Befreiungstheologen und -theologinnen erfassten nun die Bedeutung der Rechte des Individuums angesichts der Rechtsverletzungen durch den Totalitarismus und die Diktaturen und auch der Rechtsstrukturen, auf die sich diese Verteidigung stützen muss. Gleichzeitig kam es zu einer nuancierteren Betrachtung der Menschenrechte. Die Individualrechte wurden langsam integriert und der diesbezügliche Diskurs erweiterte sich, wenn auch zunächst ohne größere systematische Reflexion.

2.6.2 Die Phase der ideologischen Kritik

In dieser Anfangsphase der von der Befreiungstheologie an dem abstrakten Paradigma der Menschenrechte geübten Kritik ist es interessant, dass sich ein bedeutungsvoller Positionswandel der offiziellen römischen Kirche in Beziehung zu der Thematik der Menschenrechte vollzog. In den 1960er Jahren begründete Papst Johannes XXIII (1881-1963), Initiator des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der Enzyklika *Pacem in Terris* – dem päpstlichen Dokument, das ohne Zweifel weltweit die größte Resonanz auch im protestantischen Bereich erfahren hat –, eine wahre katholische Rezeption der Menschenrechte und betonte die sich aus der Würde des Menschen als Gottes Schöpfung herleitenden Rechte und Pflichten:

Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden (Johannes XXIII. 1963. *Pacem in Terris*, § 9).

Allgemein ist feststellbar, dass die Gesamtheit und Vielfalt der in der Enzyklika³⁵ niedergelegten Rechte die in der Universalen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (*Charta der Vereinten Nationen*) aufgeführten Rechte übersteigt

³⁵ Unter den in dieser Enzyklika aufgeführten Rechten finden sich das Recht auf Leben, auf physische Unversehrtheit, auf die für ein würdiges Leben notwendigen Ressourcen, auf Schutz vor Krankheit, Schutz im Alter, des Witwenstandes und vor Arbeitslosigkeit. Es werden somit unterschiedliche und weite Felder des Rechts benannt, wie kulturelle Rechte, das Recht auf Bildung, auf Religionsfreiheit, das Recht, den eigenen Lebensstil zu wählen, das Recht auf Arbeit und gerechte Bezahlung, das Recht, aktiv am öffentlichen Leben teilzunehmen, ebenso wie das Recht auf Ein- und Auswanderung.

(vgl. F. Carneiro, in: Valentini 2006, 161-163). Obwohl die entstehende Befreiungstheologie sich ihrerseits auf konkrete, lebensweltliche, praktische Erfahrungen in der Stellungnahme zu den in den Diktaturen erfahrenen Menschenrechtsverletzungen stützte, basierte sie auch auf den in dieser Enzyklika gegebenen Beiträgen (nicht nur *Pacem in terris*, auch *Populorum progressio* oder *Dignitatis Humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils). Aus der eigenen Perspektive heraus leistete die Befreiungstheologie ihren eigenen Betrag, indem sie in ihrer Analyse die Kritik an den Herrschaftsstrukturen aufnahm und den Kampf um Gerechtigkeit und Solidarität als höchstes Kriterium der aus dem Evangelium erwachsenden Option für die Armen forderte.

Es ist anzunehmen, dass *auf der Ebene der theoretischen Analyse* (zweiter Moment der Reflexion über die Praxis) die Befreiungstheologie die Menschenrechte weder ablehnte noch sich ihnen *per se* entgegensetzte. Die Befreiungstheologie übte Kritik an den konventionellen Auffassungen von den Menschenrechten, sie lehnte *de facto* und radikal die der liberalen Tradition der Menschenrechte zugrundeliegende Ideologie ab. Dies bezog sich grundlegend auf a) den rechtlichen Formalismus, der erklärte, dass es genüge, mit einem Rahmen der Legalität für die Verteidigung der Menschenrechte zu rechnen, und, unter anderen Aspekten, auf b) den bourgeoisen und c) abstrakten, unhistorischen Charakter der Vorstellung von den Menschenrechten. Im Gegensatz dazu wies die Befreiungstheologie auf die Naivität und die Ideologisierung des Diskurses hin. Sie zeigte, dass ein Diskurs solchen Charakters – und in der Praxis demonstrierte dies die auf die Menschenrechte ausgerichtete Außenpolitik der Carter-Regierung – der Macht nütze oder schlicht zynisch sei, wenn die Güte und die großen Errungenschaften im Bereich der Menschenwürde als unaufgebbbar erklärt würden, während gleichzeitig eine Politik praktiziert wurde, die die Armen weiterhin an Hunger sterben und in höchst unwürdigem Elend leben ließ.

In diesem Sinn war die Befreiungstheologie sehr treffend in ihrer Kritik. Sie zeigte den Kernpunkt der ideologischen Undeutlichkeit der Menschenrechte in der westlichen Tradition. Dennoch, mit dem in dieser Epoche gegebenen Kontext der Polarisierung wurde ihre Kritik am rechtlichen Formalismus leicht zur Ermahnung an die Gesamtheit der Menschenrechtstradition und führte zur Unterschätzung der zum Aufbau von Institutionen unternommenen Anstrengungen, die als internationale Rah-

men für den Schutz dieser Rechte hätten funktionieren können. Die mit vorrangiger Dringlichkeit vorgetragene konzeptuelle theoretische Kritik ließ keinen Raum für die Aufnahme des Menschenrechtsdiskurses in eine breitere befreiende Linie. Verallgemeinert verstand und reduzierte die Befreiungstheologie die gesamte Menschenrechtstradition auf die liberale ideologische Tradition, zum Teil wegen der bestehenden Polarisierung zwischen dem liberalen und dem sozialistischen Denken. Damit überließ die Befreiungstheologie den diskursiven und kategorialen Rahmen sowie den Gebrauch des Konzepts (der Menschenrechte) der liberalen Tradition.³⁶

Generell kann gesagt werden, dass die Befreiungstheologie in dieser ersten Periode eine theoretische Widersprüchlichkeit zeigte, die nuanciert war durch ihre soziale und prophetische Praxis des für die Rechte der Armen engagierten Kampfes auf dem Kontinent. In der Praxis näherte sie sich den Sozialen- und Volksbewegungen für die Menschenrechte an, aber ihr konzeptueller Rahmen blieb distanziert und stimmte nicht mit der eigenen sozialen Praxis überein. Aus demselben Grund sah sich diese Theologie mit einem gesellschaftlichen Phänomen konfrontiert – der Situation des mangelnden Respekts gegenüber den elementarsten Rechten –, das die Argumentation und Rechtfertigung innerhalb einer bestimmten liberalen theoretischen Tradition überschritten hatte, d.h. welches die bereits bestehenden theoretischen Rahmen gesprengt hatte. Anstelle des Ignorierens jenes sozialen Phänomens und der eigenen theoretisch-praktischen Dissoziation oder anstatt das Konzept der Menschenrechte abzulehnen, entschied sich die Befreiungstheologie in den folgenden Jahrzehnten einen sinnvollen Beitrag zu leisten und ihre Theorie über die Menschenrechte neu zu formulieren, und zwar mit größerer Übereinstimmung mit der eigenen sozialen Praxis (vgl. J. de Santa Ana. 1994. *Elementos teóricos para comprender la Sociedad Civil*, 5).

³⁶ Etwas Ähnliches erfuhr der Diskurs der lateinamerikanischen Linken mit Konzepten wie Demokratie oder Zivilgesellschaft, die in jenem Moment als bürgerliche Konzepte verstanden wurden und von denen – mit Vorsicht vor einer Verwechslung der ideologischen „Linie“ – eine Determinierung oder Spezifizierung gefordert wurde, wie z.B. „partizipierende Demokratie“ im Kontrast zur „formalen Demokratie“. Ein paradigmatischer Text dieser Position findet sich bei Hinkelammert und bezieht sich auf das Recht auf Leben: „Schon in den siebziger Jahren taucht in Lateinamerika das Problem der Einführung des absoluten Marktes auf; des totalen Marktes auf der einen Seite und dem menschlichen Leben auf der anderen. (...) Aber das Imperium nimmt das Recht auf Leben als ein Recht auf das Geborenwerden. Das heißt, es gibt ein Recht vor dem Geborenwerden, aber nicht nach dem Geborenwerden. Und als solches ist es heute sehr dominant. Sie haben uns den Bezugspunkt genommen“ (Tamayo 2001, 276, Hervorhebung LS).

2.6.3 Die Suche nach einer theoretischen Übereinstimmung

„Als wir schließlich alle Antworten gefunden hatten, änderten sie uns die Fragen ...“, lautete ein in vielen Städten Lateinamerikas häufig wiederholtes Graffiti zu Beginn der 1980er Jahre, das die Unsicherheit angesichts des Zerfalls der sozialistischen Länder in Zentral- und Westeuropa ausdrückte. Zuvor wurde bereits analysiert, wie die bedeutenden Auswirkungen dieses Ereignisses mit besonderer Deutlichkeit in der Befreiungstheologie spürbar sind. Im Folgenden werden wir nicht nur zwei neue *Fragen* analysieren – zu verstehen als Diskussionen, Problematiken, neue Fokusse, Herausforderungen –, sondern auch neue *Modi* des Fragenstellens, die sich im Rahmen des neuen Kontextes der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ergeben.

Die 1990er Jahre vergehen und das 21. Jahrhundert bricht an. Auf dem Kontinent kommt es als direkte Folge des Auftauchens neuer sozialer Akteure zu einem bedeutenden „Wechsel in den Fragestellungen“; sie mündet später in die so genannte *dritte Generation der Rechte* oder in die Rechte der Solidarität. Diese basieren nicht weiter auf den politischen oder bürgerlichen Rechten, noch auf den ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten, sondern viel mehr auf der Autonomie auf lokaler Ebene³⁷ und schließlich auf der von den neuen sozialen Bewegungen angeführten weltweiten Solidarität (vgl. Galtung 1998, 170ff.).

In dieser Periode sind die Gesprächspartner der Befreiungstheologie nicht mehr die Befreiungsbewegungen. Sie befindet sich jetzt im Dialog mit sozialen Bewegungen, ökologischen Bewegungen, Frauenbewegungen, indigenen Bewegungen, Bewegungen der Landbevölkerung, der sexuellen Minderheiten und Globalisierungsgegner und „*glocalizadores*“, die Träger der neuen Vorschläge für ein „globales Denken und lokales Handeln“ und für „eine andere Welt ist möglich“ sind. Dies sind Gruppen, die nicht weiter das unmittelbare politische Bestreben haben, an die Macht zu kommen und so einen gesellschaftlichen Wandel zu fordern, sondern die vor allem einen gesellschaftlichen Konsens suchen, um die Wirtschaft und die Gesellschaft angesichts der Notwendigkeit des menschlichen Überlebens zu strukturieren. Im Allgemeinen suchen diese Bewegungen einen Konsens auf dem von der Zapatistischen Bewegung

³⁷ „Lokal“ ist nicht notwendigerweise ein Synonym für „kleine Gemeinschaft“, sondern darunter können auch größere Einheiten verstanden werden, deren ökonomische Geografie in der Praxis eine wirtschaftliche Selbstversorgung auf lokaler Ebene tatsächlich unmöglich macht.

vorgegebenen Weg einer „Gesellschaft, in der alle, auch die Natur, ihren Platz haben“.³⁸

Mit all diesen Gesprächspartnern der Befreiungstheologie formen sich Beziehungen des Dialogs und der kritischen Diskussion – genauso wie in den vorangegangenen Jahrzehnten in ihrer In-Beziehung-Setzung zu den sozialen und politischen Bewegungen, wie den Sandinisten, der Front Farabundo Martí und später mit der Bewegung der Landlosen in Brasilien, den bolivianischen Coca-Bauern, den Straßenblockierern in Argentinien, den Zapatisten, den Städtischen Bauern in Uruguay (Gemeinschaftsküchen), den Friedensgemeinschaften (den Inlandsvertriebenen) in Kolumbien u.a. Aber obwohl die Mehrheit dieser Bewegungen von der theologischen Reflexion der Befreiungstheologen und -theologinnen inspiriert ist, ergibt sich im Allgemeinen weder eine unkritische Beziehung oder Akzeptanz ihrer Forderungen noch eine apriorische Ablehnung.

Es handelt sich um Bewegungen, die dazu beitragen, die traditionellen kulturellen Identitäten wiederzugewinnen und neue Identitäten aufzubauen (wie die der Jugend oder städtische Identitäten). Gleichzeitig reorganisieren und rekonstruieren diese das soziale Gefüge, das der Neoliberalismus entflochten hatte. Die Mehrheit sind Bürgerbewegungen – keine politischen Parteien, Arbeiterverbände oder Gewerkschaften³⁹ –, so dass ihre unmittelbare Verbindung nicht nur aus Arbeit besteht, sondern aus dem täglichen Leben. Daher nehmen die öffentlichen Dienste, mit de-

³⁸ Dies sind autonome Akteure mit höchst interessanten konkreten praktischen Erfahrungen, die eine symbolische soziale Macht neuen Typs auf dem Kontinent geschaffen haben: 1) Ablehnung und Nichteinreihung in die parteipolitischen Strukturen, die Kontrolle und vertikale Regelung mit sich bringen; 2) aber Aufrechterhaltung von politischen Formen der Suche nach demokratischer Partizipation, Kritik an der vertikalen Struktur der traditionellen lateinamerikanischen Linken und Ablehnung der repräsentativen Dynamik; 3) Herstellung von Beziehungen des *Zusammenflusses* der politischen Akteure – im Allgemeinen der Linken – und mit den Regierungen, aber keine Beziehungen der treuen Ergebnis; 4) kein sich Beugen vor einer Organisation, sondern ein sich darauf Stützen, auf einem Gebiet (territoriale Organisationen wie die der Stadtteile) oder durch kulturelle, ethnische (indigene, schwarze) oder Berufsgruppen bezogene Identitäten (Coca-Bauern, städtische Anbauer).

³⁹ Die Mehrheit von ihnen konstituiert sich aus autonomen Gruppen, Splittergruppen in der Gesellschaft, in Sphären und Räumen, wo es keine traditionell definierten Führungsrollen – mit langer Tradition und korruptionsanfällig – gibt, ebenso dort, wo keine zentralisierten Strukturen bestehen. Daher die Neuheit des Prozesses in Bezug auf die Erfahrungen der lateinamerikanischen Linken, die gegeben sind mit der Abwesenheit einer organisatorischen Konsistenz und der Ablehnung des avantgardistischen Paradigmas – „wenn es keine Führer gibt, gibt es auch keine Geführten“ –. Unter ihnen stechen einige zentrale Themen hervor: a) soziale und Volksökonomien; b) lokale Regierungen und öffentliche Güter; c) direkte und partizipierbare Demokratie und das Konzept der Volksherrschaft; d) Themen in Zusammenhang mit Ethik, Geschlecht, Jugend, Umwelt.

nen sie erstens in Fragen des Überlebens und zweitens, um die Lebensqualität zu verbessern (Wasser, Bildung, Gesundheit, Umwelt), zusammenarbeiten, einen zentralen Platz in ihren Forderungen ein.

Die neue Herausforderung, die sich demzufolge der lateinamerikanischen Theologie stellt, besteht darin, wie man auf all den Wandel und den Reifungsprozess im sozialen, ökonomischen und politischen Denken, das weniger dualistisch und manichäistisch ist, reagieren sollte. Für eine *reaktivierte* lateinamerikanische Theologie ist es nicht möglich, auf das Wiederauftauchen der lateinamerikanischen Zivilgesellschaft mit denselben theoretischen Schemata und den gleichen Antworten einer kritischen Theologie aus dem Kontext der Opposition und des Widerstandes zu reagieren. Sie muss hingegen viele ihrer Diskurse über das Politische jetzt in einer viel positiveren und richtungsweisenden Form neu formulieren, und zwar mit mehr Komplexität in Hinsicht darauf, wie die Gesellschaft und ihre Probleme in den Fokus genommen werden.

Ein zweites Panorama der „Komplexität der Fragen“ ergibt sich jedoch gleichermaßen in Bezug auf die Fragestellung der Menschenrechte. Dies ist die Periode, in der die Befreiungstheologie damit beginnt, viele Ideen, die vorher als dem liberalen Denken zugehörig betrachtet wurden, zurückzugewinnen (Demokratie, Menschenrechte, Rechtsstaat, menschliche Freiheit). Erweitert und bereichert mit neuen, eigenen Elementen des lateinamerikanischen Kontextes und artikuliert in den sozialen, kulturellen, Identität suchenden Kämpfen auf dem Kontinent. Diese Wiedergewinnung zeigt sich als Annäherung und Dialog zwischen den Traditionen, was in der neu vorherrschenden Konjunktur möglich wird. Mit dem Fall des realen Sozialismus – der die Individualrechte nicht voll anerkannte – beginnt sich die radikale Polarisierung zwischen der liberalen Rechtstradition und der sozialistischen Tradition abzuschwächen. Es kommt zu einer Anerkennung, zur Fähigkeit dieser Tradition, eine soziale Antwort geben zu können, sowie zur Akzeptanz der Grenzen beider Traditionen. Die Bedeutung der Rechte der Einzelnen und der Minderheiten verstärkt sich. Daraus gestaltet sich ein neues demokratisches Denken, das stärker darauf abzielt, die Unterstützung der liberalen und sozialistischen Traditionen zu gewinnen und über diese hinauszugehen.

Nach dem norwegischen Politologen Johan Galtung in *Derechos Humanos: una nueva perspectiva* erscheinen die Kollektivrechte als eine Herausforderung an die Individualrechte. Es handelt sich folglich um die Herausforderung der sozialdemokratischen, sozialistischen und kommunistischen Ideologien für den Liberalismus. Dennoch gelingt es dieser Herausforderung laut Galtung nach dem Fall des sozialistischen Blocks nicht, sich herauszukristallisieren:

Die zweite Generation der Menschenrechte trägt in großem Maße die Handschrift der Arbeiterklassen und anderer benachteiligter Gruppen (der Nichtweißen, der Frauen, der Kinder, der indigenen Völker), die sich in einen Teil der liberal-bürgerlichen-kapitalistischen Gesellschaft verwandelt haben, und dies auch aufgrund der liberalen Fähigkeit, Herausforderungen zu integrieren. Deshalb ist die zweite Generation der Menschenrechte nicht so sehr verschieden von der ersten, wenn wir über die Form nachdenken, in der die Arbeiterklasse durch die bürgerliche Klasse absorbiert wurde, wie auch die sozialistischen Länder durch die kapitalistischen Länder nach 1989 (Galtung 1998, 228. Eigene Übersetzung).

Jene Synthese und Annäherung zwischen beiden Traditionen, von der hier gesprochen wird, kann auch verstanden werden als „Absorption“ der sozialistischen Tradition der Menschenrechte durch die liberale. Was in der Befreiungstheologie geschah – in dem Maß, in dem bis in die Gegenwart die zurückzufordernden sozialen, ökonomischen und kulturellen Inhalte in dieser Tradition vorherrschen –, war jedoch eher eine Annäherung und Suche nach einheitlichen Antworten, welche die Komplexität der Menschenrechtsproblematik und der dort beteiligten Akteure bewusst machten.

Diese Arbeit vertritt die Meinung, dass es sich insbesondere um eine Suche nach Vermittlungen und Brücken zwischen den bis dahin vorherrschenden klassischen dichotomen Polarisierungen des Musters „individuelle Rechte vs. kollektive Rechte“, „natürliches Recht vs. historisches Recht“, „abstrakte Rechte vs. konkrete Rechte“, „temporale Rechte vs. transzendente Rechte“, um nur einige Beispiele zu nennen, handelt (siehe Boff 1992, 113-120). Es geht nicht darum, dass diese traditionellen Dualismen über den Aufstieg einer der Pole und die Negation seines Gegenteils gelöst würden, d.h. dass durch die verabsolutierende Bekräftigung eines bestimmten Rechtsverständnisses – beispielsweise als kollektive, historische, konkrete und temporale – damit das *Gegenteil* verneint würde. Im Verlauf der Geschichte hat sich oftmals erwiesen, dass die realistischste Art und Weise, solchen Dualismen zu be-

gegen, das Folgen einer viel offeneren und nicht so radikalen oder utopischen Methode ist. Die Form, in der die Befreiungstheologie diesen Konflikt zwischen den klassischen Polarisierungen teilweise löste, bestand zunächst darin, die Existenz der Spannung anzuerkennen und dadurch den Konflikt selbst deutlich auszudrücken. An zweiter Stelle stand die Bewusstmachung, dass die theologische Aufgabe vermittelnder Art ist und Überlegungen zu jenen sozialen Begebenheiten, Konjunkturen, Räumen und Orten befördern soll, in denen bestimmte Rechte größere Aufmerksamkeit und Nachdruck fordern und bis aufs Äußerste verteidigt werden müssen, und zwar vor anderen. Ein Kriterium, wenn man so will, der Unterscheidung und Hierarchisierung.

Anders ausgedrückt bedeutet es, dass sich angesichts der Polarisierungen oftmals keine *Lösung* ergibt, noch ein Ausweg aus der Spannung und dem Konflikt selbst, sondern dass die Weise, in der wir uns zu der Spannung selbst in Beziehung setzen, in jedem Fall grundlegend ist. Möglicherweise waren es die brasilianischen Theologen, die mehr als einmal Pionierarbeit auf dem Kontinent leisteten und die zum ersten Mal einen sehr einheitlichen und komplexen Beitrag zu der problematischen Beziehung zwischen den Individualrechten und den Kollektivrechten leisteten. Diesbezüglich wird an dieser Stelle dem Text eines herausragenden Theoretikers und Verteidigers der Menschenrechte, des chilenischen Jesuiten José Aldunate, gefolgt:

Wir müssen sicherlich das persönliche Recht jedes Armen zulassen, seinen Mangel zu überwinden und die zu einem menschenwürdigen und vollen Leben notwendigen Mittel zu besitzen. Jedoch gibt es auch das Recht der Kollektivität der Armen, ihre soziale Abschiebung zu überwinden. (...) Wir würden daher sagen, dass das Recht der Armen vor allem ein kollektives Recht ist (...). Dass alle Zugang zu dem haben, was sie zum Leben brauchen. Aber die Grundlage dieses Rechtes gehört nicht ausschließlich zur Kollektivität in dem Sinne, dass, wenn wir uns ein isoliertes und marginalisiertes Individuum vorstellen, dieser Einzelne als solcher keine Grundlagen hätte, um seine Mittel zum Leben zu fordern. Nein. Gott liebt uns alle auch individuell. Wir sind keine Bienen in einem Bienenstock, dazu verdammt, zu sterben, wenn wir uns vom Schwarm trennen. Ein Individuum ist in sich, in reduzierter Form, eine ganze Welt, mit seinem eigenen Schicksal. Die Rechte des Einzelnen und die Rechte der Gemeinschaft ergänzen sich dialektisch (Boff 1992, 115. Eigene Übersetzung).

Der Autor fährt fort zu zeigen, dass in Übereinstimmung damit die radikale Trennung zwischen den Individualrechten und den sozialen Rechten keine Grundlage hat, weil man nicht eigentlich von der Existenz individueller Rechte und anderer, ausschließlich sozialer Rechte sprechen kann:

Jedes Recht ist gleichzeitig individuell und sozial. Der Arme hat das Recht auf Leben als Individuum und als Mitglied der Gemeinschaft (...). Das Recht der Armen auf Leben ist ein untrennbar individuelles und soziales Recht. Es besteht kein Gegensatz zwischen den Rechten des Einzelnen auf Leben und den Rechten der Gesellschaft. Es gibt eine tiefe Harmonie zwischen den beiden Aspekten, weil kein Individuum ausschließlich ein Einzelwesen ist und kein Mitglied der Gemeinschaft aufhört, Individuum zu sein (*Idem.*).

Aus all diesen Gründen denkt die Befreiungstheologie heute und seit den 1990er Jahren mit größerer theoretischer Reife über die Notwendigkeit nach, in der sozialen Praxis neue und fruchtbare Wege in der Frage nach der Beziehung zwischen der realen Welt der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und der Welt des Imaginären und der ethischen und utopischen Forderungen zu finden. Mit anderen Worten, es wird ein Ausgangspunkt gesucht für den Zusammenfluss und die Übereinstimmung zwischen, einerseits, der Welt der sozialen Praxis der Menschenrechte, in der die lateinamerikanische Theologie – ihre Kirchen, Gemeinschaften, Kirchenführer, unterstützende Institutionen, Pastoren, Priester, Laien – durch ihre Partizipation schon große Erfahrung gesammelt hat und, andererseits, der diskursiven und theoretischen Welt der Reflexion über die Menschenrechte im Inneren dieser Theologie, wo sich eine kritische Distanzierung vollzog. In dieser Beziehung geht die Befreiungstheologie davon aus, dass in keinem Fall die Begriffe der Unterscheidung zwischen den beiden Welten weiterhin die kategorische Trennung zwischen dem individuellen Leben und dem Leben in der Gesellschaft, zwischen den Individualrechten und den Kollektivrechten sein können – weil sie keine Antagonismen und radikale Polarisierungen sind, die komplexe Gesellschaften steuern. Im Gegenteil, sie müssen gelenkt werden von Kriterien der Vermittlung und Harmonie, multidimensional und holistisch, konstruiert sowohl für die Einzelnen als auch für die Gesellschaften in ihrer Gesamtheit. Im Augenblick befindet man sich am Anfang dieser Suche nach Zusammenflüssen und Übereinstimmungen.

2.6.4 Die Menschenwürde: konzeptionelle Schuld der Befreiungstheologie

Abschließend kann bestätigt werden, dass heute in der Annäherung zwischen der Strömung der Befreiungstheologie und der Tradition der Menschenrechte ein gemeinsamer Ort und eine wechselseitige Ergänzung existiert. Es wurde analysiert, wie die Befreiungstheologie in ihren Anfängen den liberalen Diskurs der Menschenrechte

ablehnte, aber in ihrer Praxis diesen Diskurs auf konkrete Weise aufnahm. Später kam es in der lateinamerikanischen Reflexion zu einem Fortschritt im Sinne einer Synthese und Annäherung zwischen den beiden Traditionen des Rechtes, ein Weg, der ohne Zweifel noch nicht zu Ende gegangen wurde.

Von dieser grundlegenden Tatsache ausgehend ist es notwendig, dass jene Theologie ihre theoretische Reflexion anpasst, um zu einer Übereinstimmung von Theorie und Praxis zu kommen, damit die Distanz verkürzt wird zwischen 1) dem, was sie in Bezug auf die Kategorien, den konzeptionellen Rahmen und die theoretische Grundlage der Menschenrechte behauptet – oder verneint –; 2) und dem, was sie tatsächlich für wertvoll hält und als mobilisierendes Potenzial im Diskurs der Menschenrechte ansieht; 3) der konkreten Praxis der Behauptung, Förderung und dem Schutz der Menschenrechte auf dem Kontinent:

Menschenrechte, wenn denn der Ausdruck ‚Rechte‘ den Wert rechtlicher Normen und Institutionen hat, haben zu tun mit sozialer Praxis, nicht ausschließlich und in erster Linie mit Ideologien oder mit der Art und Weise, wie sie die Gesellschaft betrachtet oder wie über sie gesprochen wird. *Es ist genau deswegen, dass ihre zentrale Herausforderung die Distanz ist zwischen dem, was man behauptet, tatsächlich denkt und in Bezug zu ihnen verwirklicht* (Gallardo 2006, 113. Hervorhebung LS. Eigene Übersetzung).

Nicht ausdrücklich behandelt wurde in diesem Kapitel der Beitrag, den Kirchen etc. für die Menschenrechte, insbesondere die Rechte der Armen leisten. Stattdessen soll die Konzentration auf den Befreiungs-Diskurs gerichtet werden, und auf seinen Bezug zu der Praxis. Was geschieht, wenn man einem bestimmten Diskurs folgt, und dann mit einer Praxis konfrontiert wird, die sich im gleichen Diskurs einschreibt – und diese *andere* oder auch gar keine Ergebnisse zeigt? Deshalb geht es in der Analyse um die theoretische Übereinstimmung zwischen dem Paradigma und dem Befreiungsdiskurs der Menschenrechte und der Praxis.

In dem Sinne geht diese Arbeit davon aus, dass die Befreiungstheologie eine noch ausstehende systematische Schuld abzutragen hat, und zwar, weil sich laut der Evaluierung der Generalsekretärin von Amnesty International, Irene Khan, die Situation der Menschenrechte in Lateinamerika weiterhin verschlechtert und die Befreiungstheologie heute, mit ihrer gesammelten Erfahrung, eine Mitverantwortung dafür trägt, weiter zu diesen Herausforderungen Lösungen beizutragen:

In den vergangenen 20 Jahren ist Lateinamerika von Diktaturen zu Demokratien übergegangen, was offensichtlich einen positiven Einfluss auf manche Themen der Menschenrechte gehabt hat. Dennoch bleibt immer noch das Erbe der Vergangenheit, das nicht in Begriffen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Wiedergutmachung eingelöst worden ist. Auch ist weithin der Ungleichheit nichts entgegengestellt worden, so dass die Privilegierten sich größerer Rechte erfreuen als die Mehrheit der Bevölkerung, die viel ungünstigere wirtschaftliche Bedingungen vorfindet. Die Region hat zuletzt eine Periode des wirtschaftlichen Wohlstandes genossen, aber die Ungleichheit hat zugenommen. Was der Ungleichheit zugrunde liegt, ist die Nichterfüllung nicht nur der ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechte, sondern auch der zivilen und politischen. Insbesondere der indigenen Völker, der Migranten, der Frauen (in: <http://www.elpais.co.cr/INTERNACIONALES/1108279.html> [Stand: 28.05.2012]).

Auf diesen Grundlagen soll im Folgenden gezeigt werden, dass es noch einen gemeinsamen Kern gibt, der die Komplementarität und die Möglichkeit der Versöhnung der – pluralen – Traditionen der lateinamerikanischen Befreiungstheologien und der Traditionen der Menschenrechte erlaubt. Der gemeinsame Kern ist die Kategorie der *Menschenwürde*. Die zwei Traditionen weisen auf die praktische und reale Forderung nach der Menschenwürde, welche die Basis beider ist, hin. Die gemeinsame Grundlage hat einen zentralen Raum in beiden Traditionen eingenommen, obwohl die Art und Weise, in der verschiedene Bestimmungen des gemeinsamen Rahmens betont wurden, einen wichtigen Unterschied markieren. Das mit dem allgemeinen diskursiven Rahmen der genannten – sozialistischen und liberalen – Traditionen Verbundene machte einen intensiven Dialog unmöglich. All dies wird verständlich, wenn der sozio-historische, theologische und politische Kontext des sozialen Konfliktes in der Region bedacht wird. Aber die Tatsache, dass die im Kontext der gegebenen Polarisierung und der Konflikte involvierten Akteure keine Brücken des Dialogs suchten, bedeutet nicht, dass die gemeinsam geteilten Elemente nicht existierten oder nicht wichtig wären. Die Befreiungstheologie selbst zeigte, dass, wenn man nicht über etwas spricht oder es sogar verneint, dies nicht bedeutet, dass man das für sich nicht fordert.⁴⁰

Folglich sagt die Feststellung aus, dass die Befreiungstheologie in allen Etappen ihrer Entwicklung einen bedeutenden Beitrag zum Kampf der Verteidigung der Menschen-

⁴⁰ So wurden z.B. die in den ökonomischen und politischen Diskursen impliziten Theologien enthüllt, um einen Konflikt unter Beweis zu stellen, aber man machte es sich nicht zur Aufgabe, die Brücken und Räume der Begegnung zu suchen. Der allgemeine Kontext war der der Polarisierung des Konfliktes, nicht der der Suche nach Brücken und Dialog.

rechte geleistet hat und dass diese Bewegung aus der Perspektive der Menschenrechte analysiert werden kann als eine der großen Bewegungen, die beigetragen haben zur Entwicklung der Menschenrechte in der Dritten Welt, zumindest, dass:

- 1) es theoretisch notwendig ist, die systematisch-kategoriale Verbindung zu untersuchen, die das Vorausgegangene rechtfertigt, wie schon in der Einleitung ausgeführt wurde;
- 2) es erforderlich ist, nicht nur aus dem Diskurs der Befreiungstheologie in die Thematik einzudringen und diese zu reflektieren, sondern auch von anderen kritischen Perspektiven her den Diskurs zu betrachten;
- 3) in Betracht gezogen werden sollte, dass die Befreiungstheologie auf konzeptioneller Ebene in ihrer Reflexion über die Tradition der Menschenrechte nicht weiter fortschritt und somit gezwungen ist, die Menschenrechtstradition zurückzugewinnen und sich mit dieser Tradition zu versöhnen, und zwar nicht eklektisch, sondern indem neu definiert wird, welche Entwicklungslinien in der Menschenrechtstradition von der Befreiungstheologie vermutlich nicht akzeptiert werden können (z.B. der legalistische Formalismus);
- 4) in dem Zusammenhang – als Scharnierkonzept – und zur übereinstimmenden systematischen und kategorialen Ausarbeitung der Traditionen als zentrale Kategorie die Menschenwürde vorgeschlagen wird;
- 5) dieses Konzept der Menschenwürde auch in der Suche nach einer kategorialen Übereinstimmung – wenn unterschiedliche Traditionen existieren – mit der Tradition der Befreiungstheologie rekonstruiert werden kann;
- 6) es sich dennoch im Allgemeinen um kein eindimensionales oder einliniges Konzept der Menschenwürde handeln kann, sondern dass es verschiedenartig und plural sein muss, um der Befreiungstheologie zu helfen, zu einem komplexeren Konzept der Menschenwürde, der Befreiung und der Menschenrechte vorzudringen, das weniger bipolar und dualistisch ist, welches sich aber einpasst in das, was Hugo Assmann die Möglichkeit „eines Lebens vor dem Tode“ nennt, d.h. dass es die Menschenwürde geben und dass ein würdiges Leben gelebt werden kann;
- 7) ausgehend von der Anerkennung ihrer gemeinsamen Verknüpfungen auf Ebene ihrer Grundlagen, d.h. ausgehend von der Menschenwürde, die Befreiungstheo-

logie als eine *Theologie für die Würde des menschlichen Lebens* verstanden werden und somit als eine Theologie der Menschenrechte oder als eine stark mit der Menschenrechtstradition verbundene Theologie interpretiert werden kann. D.h. dass sie, auch wenn sie als verschiedene Welten erscheinen – die theologische, die philosophische-rechtliche-politische – sie dennoch eng miteinander verbundene Räume darstellen.

Die Dringlichkeit, die die Forderungen nach einer Garantie der Menschenrechte für die großen Mehrheiten auf dem Kontinent haben, und die gegenwärtigen sozialen, ökonomischen und Umweltkrisen in Lateinamerika, bestätigen, dass eine versöhnte und mit der Menschenrechtsproblematik im Dialog stehende Theologie aus ihrer von der Menschenwürde ausgehenden Argumentation befähigt wird, zum Dialog mit den sozialen Bewegungen beizutragen. Ebenso unterstützt sie die Wiederbegegnung der lateinamerikanischen freiheitlichen Ideen mit den Idealen der Demokratie – ohne Restriktionen oder Adjektive –, den politischen Pluralismus, die kulturelle Vielfalt, sowie den Respekt vor dem Dissens und der Verschiedenheit. Sie verhilft zur Notwendigkeit der Verbindung – und nicht der Opposition – zwischen Markt und Staat, zwischen Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft, zwischen der Natur und dem menschlichen Leben, zwischen Subjektivität und den institutionellen Vermittlungen, zwischen menschlicher Subjektivität und Gesetz und zur Dringlichkeit der Zusammenarbeit zwischen Nord und Süd auf der Suche nach Lösungen in Bezug auf die alle bedrohende globale Krise.

2.6.5 Menschenwürde, Theologie und Polysemie

Im Folgenden wird versucht zu zeigen, wie die Art, in der die Befreiungstheologie die Kategorie der Menschenwürde entwickelt hat, in gewisser Weise analog war zu ihrer Thematisierung der Menschenrechte. Auf der einen Seite war klar, dass die Grundlage des befreiungstheologischen Denkens auf der theologischen Prämisse gründete, dass die Würde der Menschen ihr Substrat und ihre Grundlage in Gott selbst hat, eine Idee mit langer Tradition im Christentum. Andererseits fand es die Befreiungstheologie schwierig, unkritisch sowohl die aufklärerische als auch die naturrechtliche westeuropäische Konzeption der Menschenwürde als traditionell christliche Tradition auf der Doktrin des *Imago Dei* gründenden Konzeption aufzunehmen. Beide Tra-

ditionen waren unzureichend, genau die Realität der armen Mehrheiten der Dritten Welt auszudrücken.

Wenn diese Diskurse mit der Realität kontrastiert wurden, dann machte die Bestätigung der Menschenwürde als etwas Gegebenes, als etwas Faktisches und Natürliches – auch wenn es sich um zwei „Naturalismen“ unterschiedlichen Zuschnitts handelte – deutlich, dass solche Diskurse die Realität des Elends, der Entmenschlichung, der Unwürde, in der die verarmten und ausgegrenzten Mehrheiten in Lateinamerika lebten, verhüllen. Eine solche Verschleierung, Produkt der Naivität, des Formalismus und Idealismus oder auch der zynischen Instrumentalisierung, die danach orientiert war, die herrschende Ordnung zu legitimieren und zu rechtfertigen, müsste konfrontiert werden mit der Realität des Elends, der Diskriminierung, dem faktischen Leugnen der Würde von Millionen von Menschen seitens eines auf einem so außerordentlichen Prinzip basierenden Systems. Dieses Prinzip und diese Grundlage wurden nicht abgelehnt.

Die Befreiungstheologie hat gezeigt, dass die Menschenwürde gerade im kapitalistischen sozialen System verleugnet wurde, was in den abhängigen lateinamerikanischen Staaten die Ungerechtigkeit und Ungleichheit als etwas Unvermeidliches fest schrieb und reproduzierte. Die Würde stellte etwas zu Eroberndes, Aufzubauendes oder Wiederzugewinnendes dar. Aber dies war nicht die offensichtlichste oder vorherrschende Realität. Ganz im Gegenteil, was vorherrschte, war ihr Leugnen. Die Armen, die in der Geschichte Lateinamerikas unsichtbar und stumm waren, sichtbar zu machen und ihnen eine Stimme zu geben, ihre Befreiung zu unterstützen, bildete die zentrale Aufgabe der Befreiungstheologie. Eine theologische Aufgabe, die sozio-politische Vermittlungen erforderte. Wenn das ihre zentrale Aufgabe ist, dann wird verständlich, dass der gegebene Zustand der Dinge, die Menschenwürde als selbstverständliche Tatsache zu bestätigen, bedeuten würde, dass die Realität geleugnet würde und die grundlegende Mission dieser Theologie geschwächt wäre.

An diesem Scheideweg angekommen, unternahm die mit vielen Aufgaben konfrontierte Befreiungstheologie nicht unbedeutende theoretische Anstrengungen, um diese offensichtliche Aporie aufzuklären. Sie wählte einen pragmatischen Weg: indem einerseits die Menschenwürde als zentraler Ort des theologischen Projekts angenommen wurde und andererseits die existierende soziale Ordnung als die Men-

schenswürde der Massen leugnend kritisiert wurde. Die Menschenwürde als zentrale Kategorie der Befreiungstheologie (und im Allgemeinen jeder emanzipatorischen Bewegung) wurde nicht kritisch bearbeitet oder betont. Es kann sogar gesagt werden, dass nur wenige Texte existieren, in denen sich ein kritisches Bewusstsein der Problematik dieser Kategorie in einem Paradigma des Denkens wie dem der Befreiungstheologie zeigt. Es handelte sich darum, wie dies mit grundlegenden, als Offensichtlichkeiten akzeptierten Ideen, welche nicht problematisiert wurden, in einer bestimmten Kultur geschieht.

Dennoch war und blieb die Menschenwürde die grundlegende Kategorie der Befreiungstheologie. Ohne ihr Postulat würde der gesamte Diskurs zum Einsturz kommen und rational unhaltbar sein. Nicht zu sprechen von den praktischen Implikationen der Nichtbehauptung des genannten Prinzips als absolutem Prinzip, als einer Bedingung der Möglichkeit des Verständnisses eines bestimmten Diskurses und der Rechtfertigung und Legitimation einer Praxis.

Wie bereits gezeigt, wurde der Konflikt oder die Spannung, dieser Widerspruch im Inneren des theologischen Denkens der Befreiungstheologie über die Menschenwürde pragmatisch, aber nicht systematisch gelöst. Deshalb ist es schwierig, gewisse sozio-religiöse Prozesse und Debatten nachzuvollziehen, die unnötigerweise überdimensioniert oder polarisiert wurden, wie das mit der Menschenwürde oder den Menschenrechten der Fall war. Es ist gerade die Tradition des westlichen Gedankens der Menschenrechte, die die Menschenwürde als letzte Grundlage der genannten Rechte darstellt und die Menschenwürde als eine Bedingung des Menschseins identifiziert und als Bedingung, ohne die das gesamte Thema der Menschenrechte einstürzen würde.

Daraus resultiert, dass gerade bei einer Bearbeitung der Beziehung zwischen Befreiungstheologie und Menschenrechten und bei einem Versuch, kategoriale Brücken zwischen den genannten Traditionen zu bauen, der erste zu entwickelnde Schritt die Analyse der Menschenrechtsproblematik der Menschenwürde ist. Es ist nicht der einzige, aber der in dieser Arbeit gewählte Weg: nämlich die direkte Untersuchung der Grundlage der beiden genannten Traditionen aufzunehmen, um eine systematische Erklärung der Spannungen in jenen Diskursen und so auch die gemeinsamen Grundlagen dieser Spannungen zu finden, die einen systematischen und produkti-

ven, sich gegenseitig ergänzenden und bereichernden Dialog der genannten Traditionen möglich machen.

Man kann sagen, dass der hohe Grad der Konfrontation der Befreiungstheologen mit dem religiösen und theologischen lateinamerikanischen Konservatismus so wie auch mit dem abstrakten liberalen Universalismus und dem liberalen Rechtsformalismus zur Polarisierung der Konzeptionen rund um die Menschenwürde führte. Diese Konfrontation ist in jenem Moment absolut verständlich. Aber heute, aus der Distanz, und mit der Weiterentwicklung in diesen 40 Jahren des Kampfes, der Erfahrung und Reflexion kann behauptet werden, dass ausreichende Bedingungen existieren, um eine viel offenere, komplexe und solide Konzeption der Menschenwürde und der Menschenrechte zu entwickeln. Eine Konzeption, die eine bessere und produktivere Handhabung der theologischen und sozialen Widersprüche möglich machen könnte, mit denen die von dieser Theologie inspirierten Theologen und Theologinnen und kirchlichen Bewegungen ringen.

Deshalb wird als nächstes dazu übergegangen, die Kategorie der Menschenrechte zu rekonstruieren. Eine viel komplexere Kategorie, die der Befreiungstheologie eine größere systematische Übereinstimmung erlaubt, aber vor allem fähig ist, auf Brücken und Dialoge mit größeren Bereichen der lateinamerikanischen Gesellschaft abzu zielen, um gemeinsam den Gesellschaften und dem Volk Gottes gestellten neuen Herausforderungen zu begegnen. Offensichtlich handelt es sich nicht darum, die Unterschiede oder sogar die unvermeidbaren sozialen Gegensätze in jeglicher Gesellschaft zu leugnen oder mehr noch in Gesellschaften, die so ausgrenzend und elitär sind wie die lateinamerikanischen Gesellschaften. Aber es geht sehr wohl darum, den Dialog und den Kampf zwischen unterschiedlichen und gegensätzlichen Haltungen auf eine produktivere Ebene zu bringen, im schlimmsten Fall, die eigenen Haltungen für die aktuellen und zukünftigen Debatten zu stärken.

In Übereinstimmung mit der vorgenommenen Analyse ist die Schwäche der Befreiungstheologie auf diesen beiden Feldern, die gewöhnlich in den Gesellschaften als liberales Vermächtnis angesehen wird, nicht so sehr praktisch als vielmehr theoretisch. Aus dem Grund wählt diese Arbeit als Strategie, mit einer systematischen Rekonstruktion der Idee der Menschenrechte zu beginnen und die von den unterschiedlichen Haltungen und historischen Traditionen gegebenen Beiträge zu identifi-

zieren und zu gliedern, mit dem Ziel, ein viel komplexeres, konsistenteres und produktiveres Konzept oder einen Rahmen der Analyse der Menschenwürde zu entwerfen.

Wenn die unterschiedlichen, im Streit befindlichen Diskurse mit ihren Kritiken und gleichzeitig mit ihren grundlegenden Bestätigungen ins Schwarze träfen, was höchst plausibel und verständlich wäre, und wenn auf der anderen Seite diese Diskurse ungenügend wären, um Bericht zu erstatten über die zu lösende Problematik, dann würde sich die Aufgabe stellen, Brücken des Dialogs zu schlagen. Die Strategie, die sich aufdrängt, wäre folglich eine Überprüfung jener impliziten grundlegenden Konzepte, die die Türen für das Gespräch geschlossen hielten, und die gleichzeitig – durch eine Rekonstruktion – entscheidende Faktoren sein könnten, um diese Verbindung herzustellen.

Als Antwort auf die Herausforderung, die quasi-natürliche Bestätigung der Menschenwürde in Einklang zu bringen mit der Anklage des Leugnens und der Abwesenheit der Würde in unseren Gesellschaften, bleibt der Weg zum Dialog zwischen unterschiedlichen und entgegengesetzten theologischen, philosophischen und sozialen Strömungen; Strömungen, die ihren Diskurs angesichts immer komplexerer Gesellschaften platzieren und die sich gemeinsam immer drängenderen und globaleren Herausforderungen stellen.

3. Kapitel: Über das Konzept der Menschenwürde

Nachdem das Interesse dieser Forschung für die Menschenwürde im Kontext erfasst ist, das heißt, einmal die Thematik der Menschenwürde und ihre Bedeutung in dem Kontext der lateinamerikanischen Tradition der Befreiungstheologie und der Menschenrechte verortet ist, sollen in diesem Kapitel nun verschiedene analytische konzeptuelle Elemente erschlossen werden, deren Gemeinsamkeit ist, dass sie zu einem besseren Verständnis der Schlüsselkategorie der Menschenwürde als letztem Fundament der Menschenrechte und regulativer Idee des menschlichen Zusammenlebens beitragen. Es soll versucht werden, die entscheidende Kategorie zu resemantisieren⁴¹ und sie mit neuer Bedeutung zu versehen: diese Kategorie, die in verschiedenen historischen Zeiträumen und diversen Kontexten, anders als der lateinamerikanische, Gültigkeit und Bedeutung hatte, und die deshalb in theoretischen Konstrukten ihren Platz gefunden und in verschiedenen Konflikten und Kämpfen eine wichtige Rolle gespielt hat (cf. Roig 1999, 16).

Dafür wird auf viele der Konzepte Bezug genommen, die schon aus der Tradition der Menschenwürde kommen. Dazu gehören zum Beispiel die Konzepte von Subjekt, Autonomie, Befreiung, Grenzen der *conditio humana*, um nur einige aus dem konkreten Diskursrahmen der Menschenrechte zu nennen. Außerdem muss man sich innerhalb eines breiten epistemologischen Horizonts bewegen, der die philosophischen und juridischen Begründungen und Argumentationen der Würde und der Menschenrechte mit den Intuitionen, Äußerungen und Behauptungen des biblisch-theologischen Glaubens als spezifischem Ausdruck menschlicher Lebenserfahrung integriert.

⁴¹ Wie später noch zu zeigen sein wird, geht es hier im engeren Sinn darum, die Bedeutung und den Sinn der Kategorie Menschenwürde zum einen in ihrer Beziehung mit derjenigen Welt aufzuzeigen, die sie beschreibt: d.h., mit dem ihr eigenen semantischen Diskursinhalt. Zum anderen gilt es, die konkrete Funktion zu unterstreichen, die die Kategorie in den sozialen und subjektiven Beziehungen hat, die in den Sprechakten implizit und in ihnen vorausgesetzt sind: d.h., es geht darum, sie in ihrem pragmatischen Inhalt neu zu verorten. Semantik und Pragmatik werden hier, zusammen mit der Syntaktik, von der dreifachen Dimension der linguistischen Zeichen der gegenwärtigen Semiotik her verstanden (cf. Ferrater Mora 1998, 2869).

Schließlich besteht die Aufgabe, die konzeptualen Äußerungen in einen Rahmen gesellschaftlicher, historischer, politischer und kultureller Beziehungen einzuordnen: Auf der Suche nach einer konkreten Historisierung und mit dem Interesse, diejenigen früheren und gegenwärtigen Hindernisse herauszuarbeiten, die es auf politischem Terrain durch die Geschichte hinweg verboten haben, die Kategorie der Menschenwürde mit praktischem Inhalt zu füllen.

Diesen Weg der Konzeptualisierung weiterzugehen, bedeutet keinesfalls, letztendlich *ein einziges* klares und präzises Konzept analytischen Typs der Menschenwürde vorliegen zu haben. Was gezeigt werden soll, sind konzeptuelle Elemente, die bei der Konzeptentwicklung berücksichtigt werden müssen. Bei der Menschenwürde handelt es sich um eine Kategorie, von deren Aussprache, Formulierung und Konzeptualisierung nicht abgesehen werden kann, die aber gleichzeitig Schwierigkeiten birgt, sobald man ihren Charakter und ihre Reichweite definiert. Man kann einer Unstimmigkeit des Konzepts und der Existenz multipler Interpretationen zum Thema nicht entgehen und so muss eine gewisse plurale Vielfalt in ihren Inhalten akzeptiert werden. Die Anerkennung dieser pluralen Inhalte wird von demjenigen zentralen Kriterium durchzogen und daran orientiert sein, von dem ausgehend angenommen wird, dass es der Mühe wert ist, die Menschenwürde konzeptuell neu zu denken und zu begründen: es handelt sich dabei um das Kriterium der Bedrohungen der Menschenwürde in den gegenwärtigen Gesellschaften. Der Ausgangspunkt – das hermeneutische Prinzip oder der theologische Ort, aus dem heraus sich die Frage nach der Menschenwürde stellt –, und von dem ausgehend das Thema der Menschenwürde behandelt werden soll, sind eben diese Bedrohungen der Würde – bzw. die konkreten Bedingungen der Unwürde der Existenz – insofern sie deren Charakter „negierter Realität“ sichtbar machen. Der Sinn und die Reichweite der Menschenwürde entstehen aus der Befremdung und Empörung, von den unmenschlichen Formen hervorgerufen, die Würde und Solidarität ignorieren bzw. leugnen.

Es ist zwar richtig, dass diese Empörung und die konsequente Anfrage an die Nichtanerkennung, die Schutzlosigkeit oder die Verletzungen der Würde einer Person in unserem Alltag, aus der menschlichen Sensibilität selbst entspringen. Es bedarf keiner Konzepte, um sie zu bemerken. Ebenso aber sind kategoriale Schritte nötig, um die Kämpfe für die Würde – die die Kämpfe für die Anerkennung der Menschenrech-

te sind –, zu schlichten. In diesem Sinn ist es keine rein spekulative theologische Sorge, welche die argumentative Suche nach der Würde anregt. Sie entsteht ausgehend von der schmerzhaften Erfahrung der multiplen Formen von Gewalt und Respektlosigkeit gegenüber dem Leben, die man in den letzten Jahren in den Ländern des Südens erlebt. Es handelt sich um den kontinuierlichen Versuch, die authentische theologische Reflexion den konkreten Problemen des Menschen und den Umständen seines Lebens anzunähern. Für diese Arbeit heißt das: das Interesse, im Rahmen einer argumentativen Suche die Menschenrechte in der Menschenwürde zu begründen, bleibt mit der Reflexion über die konkreten Verletzungen und Brüche dieser Würde und mit den unveräußerlichen Rechten des Menschen unauflösbar verbunden.

Das Konzept der Menschenwürde hat eine lange Geschichte. In der Untersuchung der westeuropäischen Kultur zeigt man im Allgemeinen einige jener historischen Höhepunkte auf, in denen dieses Konzept von besonderer Bedeutung war und in denen es auf unterschiedliche Weise verstanden wurde. Zu den wichtigsten Konzepten zählen für gewöhnlich das griechisch-römische der klassischen Antike, die christliche Sichtweise des Mittelalters, der Humanismus der Renaissance, der Blickwinkel der Philosophie der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die Kritik des 19. Jahrhunderts am Rationalismus und am philosophischen Formalismus, sowie die Entwürfe aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hier soll nicht versucht werden, diese Geschichte vorzustellen. Stattdessen ist die Absicht eine systematische Sicht auf das Konzept zu entwickeln. Diese soll nicht nur die Beiträge einiger relevanten Momente aus seiner Geschichte berücksichtigen, sondern darüber hinaus auf die Herausforderungen eingehen, die sich aus diversen kontemporären Kritiken am Konzept selbst und seinem Gebrauch ergeben.

Als Ausgangspunkt wird akzeptiert, dass das Konzept der Menschenwürde komplexer Art ist. Diese Komplexität drückt sich sowohl in Bezug auf seinen Inhalt, wie auch auf seinen Charakter aus. Sie vertieft sich mit dem Gebrauch, den die multiplen gegenwärtigen Positionen von dem Konzept der Menschenwürde machen, indem sie es als einen Rekurs letzter Instanz anrufen, um sich in der öffentlichen Debatte Ansehen zu verschaffen.

Ebenso wird hier die weit verbreitete Auffassung übernommen, dass die Menschenwürde der kontemporären Moral und dem Recht zugrunde liegt.⁴² Die oben zitierten internationalen Vereinbarungen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erreicht wurden, bezeugen, dass es trotz der verschiedenen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Systeme, die auf globaler Ebene koexistierten, möglich gewesen ist, eine Welt-Gesetzgebung in der Materie der Menschenrechte zu schaffen, die auf dem Prinzip des universalen und absoluten Respekts der Menschenwürde gründet.

Parallel zu dieser universalen Akzeptanz kommen jedoch neue Fragen auf, die das Konzept der Menschenwürde bzw. seinen politischen Gebrauch problematisieren, und die im Namen der Menschenwürde selbst an die gegenwärtige Gesellschaft appellieren – an dieselbe, die den absoluten Respekt der Menschenwürde heiligspricht. So stärkt man zum Beispiel damit in vielen Gesellschaften sowohl diejenigen Positionen, die die Abtreibung ganz akzeptieren oder ganz zurückweisen; man findet sie in der ethischen Debatte über Euthanasie und Hirntod; die Grenzen der wissenschaftlich-technischen Forschung und Manipulation von Embryonen und Genen werden von der Menschenwürde unterschiedlich und teilweise widersprüchlich befragt oder bestimmt; die humanistischen Haltungen gegen die Folter und die Todesstrafe festigen sich in unterschiedlicher Weise an ihr; man debattiert aus der Perspektive Menschenwürde über die Patentierungen der Natur, wie sie die transnationalen medizinischen und pharmazeutischen Unternehmen durchführen, oder über die Privatisierung der primären Ressourcen des Lebens, wie das Wasser; man stellt die Bedeutungen in Frage, die der Anthropozentrismus und seine Idee der Menschenwürde für die ökologische Krise implizieren. Im Zentrum all dieser Debatten stehen Argumentationen im Namen der Menschenwürde.

⁴² In der Einleitung zu dieser Untersuchung wurde die Menschenwürde als Bezugspunkt für den ethischen Horizont akzeptiert. Hier interessiert jedoch, sie als Grundlage der Moral zu betonen, das heißt, als Grundlagenkonzept jener Codes und Urteile, die die konkreten Handlungen der Menschen zu regulieren suchen und Handlungsnormen anbieten. Diese Reflexion, die sich auf das konkrete menschliche Handeln bezieht und in präskriptiven – moralischen – Urteilen ausgedrückt wird, muss also von der anderen Reflexion unterschieden werden, die die Ethik als reflexive Ebene der schon bestehenden Urteile, Codes und moralischer Handlungen begreift (cf. Cortina 2000, 81). Diese Unterscheidung hilft, die Menschenwürde nicht mehr als Grundlage eines spezifischen, rigurosen und reflexiven "Wissens" über die Moral zu definieren, sondern als Bezugspunkt für das Verhalten und das moralische Gewissen der rationalen Wesen selbst.

Mit anderen Worten: während man im gesellschaftlichen Leben mit der juridischen Anerkennung und Sicherung der Menschenwürde vorankommt, entstehen parallel dazu neue Anfragen. Im Namen der Menschenwürde werden entweder das Konzept selbst kritisiert, oder aber diejenigen Konzepte, die im Gebrauch sind, und die These verfechten, dass das Konzept verändert und bereichert werden müsse.

Auf gleiche Weise geht man im theoretischen Bereich von einem fundamentalen "Ideal"-Konsens aus. Dieser sieht sich von verschiedenen Seiten in Frage gestellt, von Aspekten oder Betonungen des Themas, die nur ungenügend analysiert, vor allem aber nicht ausreichend artikuliert worden sind. Hier wird als Beispiel auf einige der Themen verwiesen, die in der Analyse des Inhalts des Menschenwürde-Konzepts enthalten sind, und die die gegenwärtige Diskussion so komplex machen:

- A. Die Beziehung zwischen Sein und Soll-Sein, hier formuliert als Beziehung zwischen Recht und Moral, und konkret in der Frage nach der Menschenwürde als etwas, das zu respektieren ist – d.h. "gegeben" –, oder etwas, das es zu realisieren oder zu erreichen gilt.
- B. Die Spannung zwischen der Menschenwürde in ihrer Einheit – was im linguistischen Gebrauch am definierten Artikel Singular "die" sichtbar wird, der ihr vorausgeht – und den multiplen Formen ihrer Verifizierung oder Konkretion, die sie nicht ausschöpfen. Ergänzt um die Kontextpluralität, aus denen sich diese Spannung ergibt.
- C. Der Konflikt zwischen der Freiheit und Autonomie des Subjekts einerseits, und dessen verantwortlicher Mitbeteiligung und Zugehörigkeit zu/ Untergeordnet sein unter eine größere Gemeinschaft andererseits. Das steht in Verbindung mit den Fragen, die die Gesamtheit der Menschheit betreffen: so die Frage nach der Möglichkeit, uns in einer solchen Welt als würdig zu begreifen, in der ein großer Teil der Bevölkerung unter prekären Bedingungen und somit in einer unwürdigen Existenz lebt.
- D. Die Beziehung, die sich innerhalb des Konzeptes der Menschenwürde selbst zwischen der Selbstachtung und den eigenen Fähigkeiten und der Verantwortung für die/den Andere/n entwickelt. Insbesondere in Bezug auf die Themen von Selbstbewusstsein, Selbstbild und Verwundbarkeit.

- E. Die Dialektik, die sich im Inneren der Institutionen und institutionellen Mittlerfiguren zwischen Legalität und Legitimation, Realismus und Utopie, Funktionalität und Finalität herausbildet, sowie die Spannung zwischen der institutionellen Logik und der Subjektivität, in ihrer Auswirkung auf die Menschenwürde.⁴³

Aus der Gegenwart dieser und anderer Schwerpunktsetzungen in der Diskussion über die Menschenwürde lässt sich schließen, dass ein konzeptueller und methodologischer Ansatz fehlt, der wesentlich integrativer und komplexer wäre, und der als solcher die Vielfalt der verschiedenen thematischen Bereiche, Positionierungen und Motive, die in substantieller Weise mit der Idee der Menschenrechte verbunden sind, nach bestmöglicher Weise zu integrieren versuchte.

3.1 Der Charakter des Konzepts

Der Charakter des Menschenwürde-Konzepts variiert in Übereinstimmung mit den verschiedenen Positionen, von denen aus man es thematisiert – was aber nicht notwendigerweise ein Hindernis darstellt, wenn man versucht, einige der allgemeinen Züge dieses Charakters zu bestimmen. So findet man verschiedene Fokussierungen, die versuchen, die epistemologische Stellung der Menschenwürde zu begründen, und die Fragen wie die folgenden stellen: Ist Menschenwürde lediglich ein moralisches und juridisches Prinzip?; Könnte es außerdem ein politisches Prinzip sein, das sich im öffentlichen Leben verwirklicht?; Ist es ein leeres oder formales Konzept, das keine spezifischen Inhalte definiert?; Um welche Art Kategorie handelt es sich: offen, utopisch, empirisch?; Ist es für Ideologisierung anfällig?; Könnte man das vermeiden? Es wird auch probiert werden, einige dieser Fragestellungen, die verstreut bei verschiedenen Autoren auftauchen, in einem provisorischen integrierten Verstehens-Schema anzuordnen.

⁴³ Die Bezugnahme auf eine Dialektik zwischen diesen Elementen verweist nicht auf eine dichotomische oder dualistische Beziehung zwischen Polen, die einander ausschließen. Es handelt sich um eine Konflikt-Beziehung, für deren Lösung man nicht notwendigerweise eines der konfrontierten Elemente auswählen oder ihm Vorrang einräumen muss. Stattdessen würde schon die alleinige Sichtbarkeit und das Offenlegen der relationalen Spannung und der Konfliktebene auf eine bestimmte Lösungsebene verweisen.

3.1.1 Ontologie: Metaphysik oder nominaler Referent?

Eine der Fragen, gegenüber der es sich zu positionieren gilt, dreht sich darum, ob die Menschenwürde eine ontologische Bedingung ist: eine natürliche Qualität des Menschen, etwas, das schon von Natur aus gegeben ist und das man mit der Zeit entdeckt. Oder aber, ob es sich bei ihr um ein Produkt der Selbstbestimmung des Menschen handelt – ein Attribut, das er sich selbst verleiht.

Die Idee der Menschenwürde als einer wesentlichen ontologischen Bestimmung des Menschen gehört nicht einfach einer Phase metaphysischer Naivität an. Auch in der Gegenwart findet diese Idee weiterhin breite gesellschaftliche Anerkennung. Arturo A. Roig zum Beispiel stellt eine Art *fast*-natürlicher essentialistischer Konzeptualisierung vor, die deshalb aber nicht weniger konsensfähig ist. Er sagt:

Als Tugend, die wir an-sich besitzen, besteht die Würde in dem Respekt, den wir uns selber und den Anderen erweisen, und zwar aufgrund der einfachen Tatsache, dass wir Menschen sind (Roig 1999, 23).

Bei Gregorio Peces-Barba findet sich eine ähnliche Idee:

Die Menschenwürde ist eine philosophische Konstruktion, um den intrinsischen Wert der Person auszudrücken, abgeleitet von einer Reihe natürlicher Identitätsmerkmale, die sie einzig und unwiederholbar machen (Peces-Barba in Tamayo 2005, 62).

Diese Art Konzeptionen versteht man von dem Blickwinkel der philosophischen Argumentation aus als metaphysische Postulate, die nicht begründet und/oder verifiziert werden können. Man kann sie nur akzeptieren oder ablehnen. Da sie aber nicht rational begründet werden können, sind diese Konzeptionen nicht universalisierbar (cf. Cornman 2006, 395ff.).

Die Menschenwürde als eine *a priori*-Existenz im essentialistischen Sinn oder als eine metaphysische Einheit zu verstehen, überzeugt hier nicht. Ebenso wenig plausibel ist es, sie wie eine einfache Wirklichkeit oder Existenz, im Sinn eines beschreibenden Prädikates oder einer empirischen Existenz zu bestimmen. Sie erscheint viel mehr als ein nominaler Bezugspunkt⁴⁴ für eine Praxis, die im Prozess der existenziellen Selbstkonstitution des Menschen in Gemeinschaft – sowohl individuell (sich selbst verstehen) als auch gesellschaftlich – gestaltet werden muss.

⁴⁴ Im Sinn der nominalistischen Position in der mittelalterlichen Auseinandersetzung über die Universalien, nach der diese Universalien – eine Spezies, Genus oder Qualität – keine realen Einheiten, sondern *nomina*, *voces* oder *termini* sind, weil nur die partikulären und individuellen Einheiten wirklich sind.

Immanuel Kant (1724-1804) führte seine starken Ideen zur Menschenwürde nicht in einer philosophischen Anthropologie, sondern in seiner Moraltheorie ein. Denn nach Kant kann man nicht wissen, was die "Sache an sich" (*noumenon*) sei, und man kann lediglich etwas von den Phänomenen begreifen, d.h. von dem, was die Dinge für einen sind.⁴⁵ Die Menschenwürde verwandelt sich so nicht in eine Essenz, die zu entdecken wäre, sondern in ein Prinzip, dass die moralische Ordnung begründet und sie in ihrer ganzen Struktur konstituiert. Eine Idee, die unbedingt in ihrer absoluten Bedingtheit zu bejahen ist, weil ansonsten nicht einmal die soziale Nachhaltigkeit denkbar wäre.

Für Kant ist klar, dass die Menschenwürde keine empirische Realität darstellt. Offensichtlicher wird das in der gegenwärtigen Gesellschaft, die Zeugin der bekannten Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts und derer eines neuen Jahrhunderts ist, die sich erst noch abzeichnen. Dennoch wäre es in der Gegenwart unmöglich, sich selbst und seine Welt ohne die starke Überzeugung vorzustellen, dass man Subjekt einer absoluten Würde ist. Einer Würde, die die ganze Welt der Werte – und Preise – überragt, unveräußerlich und universal, und die von keiner gesellschaftlichen und intersubjektiven Anerkennung abhängt. Sie stellt das höchste Kriterium dar, das es erlaubt, sich dem Ganzen der Gesellschaft gegenüber zu positionieren und Unterscheidungen zu treffen: negativ: was die Grenze dessen ist, das man akzeptieren kann; und positiv: was die Triebfeder ist, die einem den Impuls gibt, in der Gesellschaft zu handeln.

3.1.2 Kontrafaktische Voraussetzung

Wie also ist der Charakter dessen zu identifizieren, das keine natürliche Qualität darstellt, aber einen Charakter der Universalität trägt, der außer Zweifel steht? Das ein soziokulturelles Attribut ist, aber gleichzeitig nicht relativiert werden kann und von keiner Anerkennung abhängt, die gesellschaftlich zugesprochen wäre? Das nicht in allen Menschen erfüllt wird, weil nicht alle über eine Würde verfügen, die respektiert würde, das aber postuliert werden muss, damit gesellschaftliche Nachhaltigkeit möglich ist?

⁴⁵ Es handelt sich hier um die Art, wie Kant den ontologischen Konzepten "Sein" (*mundus intelligibilis*) und "Phänomen" (*mundus sensibilis*) begegnet. Die "Sache an sich" befindet sich außerhalb des Rahmens möglicher Erfahrung und lediglich als "Phänomen" sind sie der menschlichen Erfahrung mittels der Strukturen der Sensibilität und Verstehenskategorien zugänglich.

In Übereinstimmung mit Kants These in der brillanten Einleitung zur Kantischen Ethik, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) – die aus seiner eigenen Feder stammt –, trägt die Menschenwürde den Charakter einer *kontrafaktischen Unbedingtheit*. Das heißt, sie verweist auf eine Idee, die als unbedingtes oder kategorisches Prinzip aufrechterhalten werden kann, auch wenn sie niemals auf empirische Weise verifizierbar ist. Kant drückt das folgendermaßen aus: wenn es sich um die grundlegenden moralischen Prinzipien handelt, setzt man eine Überzeugung jenseits jeden Zweifels durch, dass diese Prinzipien unvermeidbar durch die Vernunft geordnet werden. Deshalb – vernünftig in sich – sind sie völlig unabhängig davon, ob die Handlungen, die man aus solchen Prinzipien ableitet, realisierbar sind oder nicht; und das gilt selbst für den Fall, in dem diese Handlungen nicht in der konkreten Erfahrung vollzogen werden. Prinzipien,

dass es nicht bloß für Menschen, sondern alle vernünftigen Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings notwendig gelten müsse: so ist klar, dass keine Erfahrung, auch nur auf die Möglichkeit solcher apodiktischen Gesetze zu schließen, Anlass geben könne (Kant 1965, 408).⁴⁶

Wenn man diese absolute Gültigkeit, die von jeglichem empirischen Bezugspunkt unabhängig ist, auf die moralischen Gesetze anwendet, dann wird man sie umso mehr für die Grundlage des moralischen Gesetzes selbst gebrauchen: auf das Prinzip Menschenwürde. In der kantischen Argumentation ist es offenkundig, dass man die Menschenwürde als Behauptung voraussetzen muss. Wäre das nicht so, könnte man sich eine moralische – und damit gesellschaftliche – Ordnung nicht einmal vorstellen. Das bedeutet, dass, selbst wenn diese Idee nicht vollständig realisierbar oder verifizierbar ist, es sich bei ihr um etwas handelt, das zu behaupten nicht zu vermeiden ist. Sie zu negieren, würde es unmöglich machen, laut Otfried Höffe, die Gesellschaft zu denken und es würde zur Barbarei führen:

⁴⁶ Der erste Teil des Textes besagt: „Und hier kann uns nun nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, dass, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässig geboten seien“ (*Idem.*).

Die Menschenwürde ist (...) jene Grundregel im strengen Sinn von "Grund", die es ablehnt, dass Menschen für sich und gegen ihresgleichen in einen Abgrund von Barbarei verfallen (Höffe 2002, 52).

Es hat einen Vorteil, die Menschenwürde als eine wesentliche Qualität des Menschen zu begreifen. Ein solches Verständnis führt zu der subjektiven Behauptung des Menschen als einem würdigen Subjekt. Das wiederum trägt zu seiner aktiven und dynamischen Partizipation im gesellschaftlichen Leben bei, was die Begründung einer moralischen Ordnung und entsprechenden Gesellschaft stärkt. Trotzdem scheint es so, als ob es in praktischen Termini keinen großen Unterschied zwischen der praktischen Auswirkung der ontologisierenden oder metaphysischen Stellungnahmen und den transzendentalistischen oder postmetaphysischen Positionen von Kant gäbe.

Die Annäherung an das Konzept der Menschenwürde strebt danach, die Naivität der Schemen des metaphysischen Realismus aristotelisch-thomistischer Art zu überwinden. Diese berücksichtigt zwar die kantische Kritik an dieser Metaphysik, versucht aber dennoch, einen ethischen und anthropologischen Diskurs mit starken Werten und Kategorien zu artikulieren. Von diesem Blickwinkel aus spricht man von „Essenz“, aber schon in einem post-kantianischen Sinn. So erklärt zum Beispiel Franz Hinkelammert, dass die Essenz des Menschen der Mensch selber ist, seine Selbst-Erklärung:

Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Die Wurzel des Menschen ist der Mensch selbst. Dieses Wesen ist weder ein Naturgesetz noch ein *a priori* von Werten. Es ist die Behauptung des Menschen als ein Subjekt. Seine Besonderheit erlangt es jedoch durch das Erleben der Verletzungen der Menschenwürde. Dass es sich um Verletzungen handelt, das entdeckt man, man weiß es nicht *a priori*. (...) Deshalb handelt es sich weder um ein Naturgesetz noch um eine *a priori*-Liste spezifischer Werte (Hinkelammert 2007, 23).

Von dieser Perspektive aus verhält es sich so, dass, sobald die moderne Gesellschaft die Idee der Menschenwürde schlüssig entwickelt hat und sie als Prinzip der Kultur übernimmt, es eine neue Entdeckung dessen geben wird, was der Mensch ist, bzw. einen neuen Inhalt dieses Prozesses der Selbsterklärung/-Behauptung oder Selbstbestimmung. Auf diese Weise definiert man die Menschenwürde wie ein *a priori* – obwohl man es *a posteriori* "entdeckt" oder "übernommen" hat: als eine absolute und

unbedingte Charakteristik jedes Menschen. Wie Roig sagt: Als etwas, an dem wir Menschen alle teilhaben, allein aufgrund der Tatsache, dass wir Menschen sind.

Die zwei genannten Positionen haben, obwohl ihre Konzeptionen sehr verschieden sind, doch ähnliche praktische Implikationen. Sie beinhalten eine starke Überzeugung, dass die Menschenwürde immer schon vorausgesetzt werden muss: entweder als vorab gegeben, oder unabhängig von ihrer tatsächlichen Anerkennung in der gesellschaftlichen Welt. Die universale Anerkennung der Menschenwürde – durch die Träger und Adressaten dieser – bestärkt die Möglichkeit ihrer Konkretisierung.

3.1.3 Menschenwürde als höchster Wert und/oder moralisches Prinzip

Deontologische moralische Konzeptionen verleihen der Menschenwürde den Status eines moralischen *Wertes* oder *Prinzips*. Dabei handelt es sich um einen Wert oder ein Prinzip mit moralischem Charakter, das eine Ordnung politischen oder juristischen Charakters gründet oder stützt. So ergibt sich ein Basiskriterium, das über andere Prinzipien, Werte und Rechte politischer und juristischer Ordnung urteilt. Wenn man darüber urteilen will, ob man in der Gegenwart einer gerechten und gut geordneten Gesellschaft lebt, und den Charakter ihrer Ordnungen und Werte bestimmen will, muss man dieser Voraussetzung entsprechend analysieren, ob eine solche Gesellschaft zur effektiven Realisierung der Menschenwürde beiträgt. Für diese Strömung ist

die Menschenwürde das grundlegende Prinzip und Soll-Sein, aus dem die Werte und Rechte fließen, die die Demokratie – das heißt, die politische Autonomie – stützen. Die Menschenwürde hat eine relevante, wenn auch prae-politische und prae-juristische Position inne (Peces-Barba 2003, 67. Eigene Übersetzung).

Diese Perspektive würde eine Art gemeinsame Wurzel für Positionen darstellen, die sich ansonsten in einem relativ weiten Spektrum bewegen. Deren Parameter wären die folgenden: entweder 1) die Menschenwürde als ein *moralisches Kriterium* begreifen, das die politische und juristische Ordnung *orientiert*, und das effektiv moralische Gültigkeit über Werte, Prinzipien, Rechte und Handlungen dieser Ordnungen hat; oder 2) die Menschenwürde als ein *absolutes und universales moralisches Prinzip* identifizieren, von dem ausgehend man über alle anderen Werte der Gesellschaft

urteilt – über die moralischen Werte, aber auch über die wirtschaftlichen, die sozialpolitischen, einschließlich der technologischen.⁴⁷

In diesem zweiten Sinn verwendet Philippe Pedrot die Menschenwürde. Er versteht sie als „Meta-Wert“, wenn er über Technologien und biomedizinische Verfahren nachdenkt:

Dieser Wert der Würde stellt daher einen wirklichen Fixpunkt dar angesichts der Forschung und technologischer Manipulationen, welche die menschliche Person beeinträchtigen könnten. Die Würde ist daher der Wert aller Werte, derjenige, der alle anderen umfasst und der alle anderen begründet (in: Ammicht-Quinn, Junker-Kenny, Tamez 2003, 192).

Diesbezüglich lohnt es sich zu erwähnen, dass oft „Würde“ mit „Wert“⁴⁸ verwechselt wird aus dem Grund, dass beide sich auf die lateinischen Ideen *bonum* oder griechisch *agathón* beziehen. Trotzdem, und in Ablehnung des undeutlichen Gebrauchs beider Begriffe, zitiert Enrique Dussel einen Text von Heidegger aus seinem *Brief über den Humanismus*:

Das Denken gegen „die Werte“ behauptet nicht, daß alles, was man als „Werte“ erklärt, die „Kultur“, die „Kunst“, die „Wissenschaft“, die „Menschenwürde“, „Welt“ und „Gott“ wertlos sei. Vielmehr gilt es endlich einzusehen, dass eben durch die Kennzeichnung von etwas als „Wert“ das so Gewertete seiner Würde beraubt wird. (...) Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. (...) Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut. Wenn man vollends „Gott“ als „den höchsten Wert“ verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes. (...) Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Danken bringen (Heidegger 1947, 99f.).

Entsprechend dazu argumentiert Dussel, dass die Würde im strengen Sinne nicht als ein „Wert“ zu verstehen wäre – als etwas das Geltung hat, das für etwas oder je-

⁴⁷ *Prinzip* wird hier als eine normative Referenz mit obligatorischem und unverletzbarem Charakter verstanden. *Kriterium* leitet dagegen die moralische und gesellschaftliche Handlung, und ist als solches nicht von dieser formalen Referenz durchzogen. In diesem Sinn stellt man in der Befreiungstheologie das *Kriterium des Lebens* auf: als theologischen Schlüssel und gültiges Unterscheidungskriterium über jegliches Prinzip, Wert, theologischen Diskurs u.a., einschließlich über das menschliche Leben selbst.

⁴⁸ „Wert“ stammt aus dem Latein (*valens*, -tis bedeutet gesund, robust, energisch; aus *valeo*, -ere das heißt gesund sein, mit Energie und Lebenskraft; *validus*, -a, gesund, robust; *valito*, -are, gut sein). Der Begriff Wert kommt in der Regel aus der Idee von „gut“, deshalb werden die Mittel für die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse als *bienes* bezeichnet, indem sie gewissen Dingen einen Wert zuschreiben.

manden effizient funktioniert indem es für einen Zweck brauchbar ist oder eine vermittelnde Funktion ausübt–, sondern dass die Würde ein absolutes Kriterium und Fundament für alle anderen Werte wäre. Das *Würdige*, das absolute Kriterium, ist der Mensch als lebendiges leibliches Subjekt, und das menschliche Leben in ihrer letzten Konkretion, nämlich ihrer Leiblichkeit.

Diese Konzeptionen befinden sich hier im Kontext der Idee der menschlichen Würde als einer Herausforderung für das praktische Leben. In dem Fall kann man die Menschenwürde mit einer *regulativen Idee* der menschlichen Praxis assoziieren: einer Rahmenidee, die die menschliche Praxis leitet und die utopischen Energien potenziert, ohne sich zwangsläufig auf konkrete Arten der Realisierung oder Konkretisierung zu beschränken. Diese Modi – oder konkreten Projekte – werden im Licht der Menschenwürde als höchstem Urteils-Kriterium des praktischen Lebens dynamisiert wie auch beurteilt. Deshalb lässt sich sagen, dass die Menschenwürde eine regulative Idee des gegenwärtigen gesellschaftlichen Lebens ist: sie ist immer schon vorausgesetzt, sie dynamisiert die utopischen gesellschaftlichen Energien und sie urteilt kritisch über deren Konkretionen. Diese drei Funktionen – Voraussetzung, Dynamismus und kritisches Urteil – definieren, was eine regulative Idee ist.⁴⁹

3.1.4 Historisch-kulturelles Produkt

Auch eine andere theoretisch-philosophische Sichtweise betrachtet die Menschenwürde als einen Wert. Sie begreift jedoch dessen Aufkommen als gesellschaftlichen Wert anders. So der Politologe Helio Gallardo, für den die Menschenwürde eine Wertschätzung oder einen Wert darstellt, den man aus menschlichen oder gesellschaftlichen Beziehungen zieht. In diesem Sinn handelt es sich nicht um etwas, das jedes Individuum „hätte“, es ist keine Essenz oder Ontologie. Menschenwürde ist ein Wert, der sich aus der Form, Art und Weise ergibt, in der der Mensch behandelt wird und mit sich und anderen umgeht.

⁴⁹ Im kantischen Sinn handelt es sich um Postulate der praktischen Vernunft, die, indem sie die Möglichkeiten und Grenzen der Erfahrung überschreitet, die Regeln erstellt, gemäß derer die menschlichen Handlungen realisiert werden müssen, und die über sie urteilt (cf. Wörterbuch Philosophie. 2005. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

In seiner Argumentation bezieht sich der Autor auf das Beispiel der Folter. Wenn man jemanden foltert, vergewaltigt man demnach nicht nur den Gefolterten; der Charakter – oder die Würde – des juristischen Systems selbst wird in Frage gestellt, inklusive des Gefängnisses als Institution mit der ihr immanenten Logik, oder des militärischen Systems, jeweils als Zeichen einer gesellschaftlichen Formation. Man foltert ein Individuum also nicht im gesellschaftlichen Leerraum. Auf gleiche Weise gibt es zu seiner Qual Korrelate in Aggressionen, die Individuen im Zentrum der Familie und der Gesellschaft erleiden. Als *Instrument/Werkzeug des Rechts* kondensiert die Folter in sich andere Logiken der Gewalt, wie sie in fast allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens präsent sind. Sie entsteht in Gesellschaften, die in ihrem Alltag – der Familie, der Arbeit, Gender- und Generationsbeziehungen, Politik, Kultur und Religion – die Autonomie der Subjekte überschreiten und verbieten.

Insofern ist es für den chilenischen Autor von doppeltem Belang, wenn man erklärt, dass ein Tribunal oder ein Rechtsspruch keinem Opfer die Menschenwürde zurückerstatten bzw. wiedergeben können. Einerseits ist die gesellschaftliche Misshandlung nicht umkehrbar, weil sie Teil einer persönlichen menschlichen Geschichte geworden ist. Man kann die Erfahrung des Opfers, die Tatsache, dass dessen Person und ihre Würde verletzt oder vergewaltigt worden sind, nicht rückgängig machen, indem man die Verantwortlichen dieser Verbrechen bestraft, sie zu einem Schadensersatz zwingt (oder zu beidem). Andererseits wird das Opfer nach dem Urteilsspruch zu seinen Gunsten genau wieder in die gesellschaftliche Normalität entlassen, in der man seine Würde in jedem Moment seiner Existenz bedrängt und vergewaltigt, und in der es gleichermaßen auf die Möglichkeit trifft, die Würde Anderer rauben, beschädigen oder bedrängen zu können (cf. Gallardo 2005, 14ff.).

Diese Position bewegt sich zwar innerhalb der Grenzen einer bestimmten negativen gesellschaftlichen Anthropologie, stellt aber eine Komplexität des Konzeptcharakters der Menschenwürde dar, auf die hier abgezielt wird: die Menschenwürde ist im Rahmen der menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen gegeben, in einem spezifischen kulturellen Kontext und unter bestimmten sozio-historischen Bedingungen. Man will die Menschenwürde als einen nominalen Bezugspunkt behaupten, als ein kontrafaktisches Attribut oder als eine regulative Idee des gesellschaftlichen Lebens. Letztere erweisen sich als starke Argumentationsebenen, die entscheidend für

die Charakterisierung der Menschenwürde sind. Sie richten sich auf eine Menschenwürde, die bereits vorausgesetzt ist, sowie auf die Behauptung ihrer universalen Anerkennung. Diese Charakterisierung reicht jedoch nicht aus. Es erscheint eine andere Dimension, die mit denjenigen Subjekten zu tun hat, die Träger und Adressaten dieser universalen Anerkennung sind, sowie mit den konkreten Bedingungen der Materialisierung der Würde des Lebens. Eine Dimension, die auf die Möglichkeit der Konkretisierung dieser Würde des Lebens hindeutet, auf ihre *Entdeckung* und *Manifestation* in der Geschichte.

Mit Blick auf das Beispiel der Folter und als Reaktion auf Gallardo erweist es sich als nötig, diese erste, starke Ebene der Menschenwürde als kontrafaktische Vorbedingung zu etablieren. Negativ argumentiert: würde man diese Bedingung mit absolutem Universalcharakter nicht behaupten, würde das dazu führen, die Folter und selbst Mord zu akzeptieren. Damit die Folter aber weder erlaubt noch legitimiert oder gerechtfertigt wird, muss die Menschenwürde vorausgesetzt werden. Ausgehend von der Anerkennung dieser kontrafaktischen Voraussetzung erscheint dann aber das Problem des Opfers, das gefoltert wurde und von seiner vergewaltigten Würde her schreit; es eröffnet sich eine Dimension, die faktisch, historisch, material und konkret ist.

In diesem Sinn werden die Reflexionen von Jörg Dierken zur Freiheit angeführt:

(...) dies setzt die kontrafaktische Unterstellung von anderen Handlungsmöglichkeiten voraus. Dem tatsächlichen Sein wird ein mögliches Anders-Sein gegenübergestellt. Und ihm wird eine tendenziell größere Geltung als der Faktizität zugesprochen. Anderenfalls wäre keine Handlung justiziabel (Dierken u. von Sheliha 2005, 3).

Anders ausgedrückt kann man demnach sagen: Das faktische Sein, dessen Würde negiert ist, wird mittels der universalen Anerkennung dieser kontrafaktischen Voraussetzung, die die Menschenwürde ist, vor ein mögliches Anders-Sein gestellt, dessen Würde geachtet wird. Diese Anerkennung der Möglichkeit des würdigen Anders-Seins, die Nicht-Unterwerfung und die Bekämpfung der Vergewaltigung der Würde durch das faktische Sein – die Selbstkonstitution des Einzelnen als ein Subjekt in Gemeinschaft –, verleiht der Menschenwürde als kontrafaktische Forderung und regulative Idee des Zusammenlebens einen festen Gehalt.

Zusammengefasst bedeutet dies, dass man also vor einem Wert steht, der *auch* von gegebenen gesellschaftlichen Beziehungen abgeleitet werden würde. Dieser entsteht

in seinem universalen Charakter sozio-historisch, und würde einen *anderen Typus* Menschheit generieren, so wie er in diesem geschichtlichen Moment nicht vorstellbar ist. Es sei denn als Kontrast- oder Widerstandserfahrung, d.h. in einer georteten und negativen Form. Dieses Element würde den kategorialen Rahmen etablieren, in dem die Einwürfe auf Gültigkeit und Zugehörigkeit eines grundsätzlichen („*principista*“) Konzeptes der Menschenwürde Widerhall fänden – immer ausgehend von der Realität der Unwürde, in der Millionen von Menschen leben. Ein Wert wie derjenige der Menschenwürde, der einen universalen oder verallgemeinerten Charakter anzeigt, manifestiert sich als eine Gegentendenz, die gesellschaftlich für alle Menschen produziert werden soll und muss – für alle und von allen.

3.2 Die semantische relationale Komplexität des Konzeptes Menschenwürde

Die allgemeinen Beobachtungen zum Charakter der Menschenwürde einmal vorausgesetzt, soll im Folgenden versucht werden, ein solches Konzept der Menschenwürde, das der oben genannten Komplexität entspricht, zu artikulieren. Ziel ist dabei, mit der Präsentation dieser Grundlage der Menschenrechte weiterzukommen, und das in Übereinstimmung mit einer komplexen und nicht reduzierenden Konzeption der Menschenrechte.

In seiner abstrakten Formulierung verweist der Begriff „Würde“ als solcher – d.h., ohne zugeordnete Adjektive – auf wenigstens drei fundamentale Inhalte. Als erstes auf das, was gut ist und an und durch sich Gültigkeit hat in Bezug auf Bezeichnungen wie Exzellenz; zum zweiten zeigt er auf etwas, das sich durch sich selbst erhält und mit dem Begriff des „Axioms“⁵⁰ zu tun hat; drittens deutet er auf das, was einen besonderen und einzigartigen Ort innerhalb einer bestimmten Ordnung innehat.

⁵⁰ In der klassischen Antike bezeichnete der Begriff Axiom (*axios, axia*) bei Autoren wie Cicero und Demosthenes die Würde, wertgeschätzt oder geachtet zu sein, im Zusammenhang mit Ideen wie der Würde, dem Respekt und der gehobenen Position. Später rückte das Konzept des Axioms mehr in die Nähe dessen, das absolut ist. In der Moderne schließlich, mit seiner Auswanderung in die Naturwissenschaften und die Mathematik, definiert es eine Präposition die sich in nichts anderem begründet oder davon ableitet, die wahr und unverrückbar ist, und zur Zustimmung verpflichtet (vgl. Ferrater Mora 1998, 287).

Diese drei Bestimmungen werden in Einklang mit einer relationalen Ordnung etabliert. Folglich impliziert das, was in und durch sich selbst gültig ist, dass es ein Wertesystem gibt, innerhalb dessen etwas den Ort jener Entitäten oder Beziehungen einnimmt, das Wert an sich hat – gegenüber anderen, bei denen das nicht der Fall ist. Es verweist damit auf eine Kosmovision, in der die Entitäten mit einem Wertesystem verbunden sind. Andererseits beinhaltet der Begriff Axiom – insofern er sich auf Ebene der Grundlage befindet – eine Beziehung mit dem, das begründet oder von dem man ableitet, sei es positiver oder negativer Art. Schließlich erklärt sich dasjenige, das einen bestimmten *besonderen* Ort besetzt, aus sich selbst: als Beziehung zu einer ebenfalls wertenden Ordnung. Deshalb präsentiert man die Kategorie “Würde” als ein Konzept, das in sich relational ist.

Da es sich hier um das Konzept der Menschenwürde handelt, und nicht um die Würde im Allgemeinen, muss man, wenn man sich dem Konzept einer *relationalen* Menschenwürde annähern möchte, die weitreichenden Beziehungsarten berücksichtigen, die der Mensch etabliert. Diese Beziehungen umfassen verschiedene Interaktionen und Perspektiven, die gleichzeitig untereinander verknüpft sind. Aus einer theologischen Sichtweise werden folgende für wichtig gehalten:

- a) die Dimension des Individuums, das sich selbst behauptet und sich selbst für würdig erklärt. Dieses aber sieht sich als Teilnehmer einer gesellschaftlichen Beziehung und Mitglied einer Gemeinschaft immer mit
- b) einer Perspektive der intersubjektiven Beziehungen der wechselseitigen Anerkennung und der Alterität konfrontiert, Beziehungen einer Interaktion mit dem Anderen, in der man sich mittels Dynamiken der Solidarität wechselseitig als würdig anerkennt;
- c) die Dimension genau dieser Beziehung in ihrer Funktion auf der makrosozialen und politischen Ebene; dort durchläuft die Behauptung der Menschenwürde ebenfalls verschiedene Ebenen und Momente des Kampfes um Anerkennung, wo sie Konfliktgegenstand ist; außerdem erscheint die Verantwortlichkeit der Institutionen in der Potenzierung der Menschenwürde;
- d) die Perspektive oder Dimension der Beziehung, die die Menschen mit der Natur und den Quellen ihrer eigenen Existenz herstellen – als empirische Grenze der

Würde mit dem Charakter einer *condition sine qua non* – auch in einer Dynamik der Anerkennung und Verantwortung für die andere Natur. Schließlich

- e) eine transzendent-immanente Dimension der Beziehung, die die Menschen mit Gott und der Gegenwart/Abwesenheit Gottes im Inneren des Lebens selbst herstellen, wie es durch die Behauptung/Negation der Menschenwürde geschieht.

Diese analytische relationale Perspektive soll im Folgenden als *a priori* aufgestellte Struktur erscheinen – auch wenn sie Ergebnis der vorliegenden Forschungsarbeit ist. Es wird demnach versucht, die verschiedenen Blickwinkel oder Dimensionen des Konzeptes zu artikulieren, die hier, zusammen mit diversen gegenwärtigen Einwänden, als wichtige Bezugspunkte und Hintergründe aus der Ideengeschichte vorgeschlagen werden.

3.2.1 Selbstbehauptung als primäre Bestimmung des Prinzips Menschenwürde

Einen ersten Moment der Entwicklung des Konzepts der Menschenwürde verortet man im Allgemeinen in der Konzeptualisierung der klassischen Antike und darauf aufbauend der des Mittelalters. Diese klassische und mittelalterliche Idee der Würde orientiert sich an der Hochachtung und Selbstbehauptung des Menschen. Sie stellt die Werte und eigenen Erfolge des Menschen heraus, die ihm seinen besonderen Ort in der Welt geben. Es handelt sich um die Idee der Würde als *dignitas et excellentia*: in der antiken Literatur der Verdienst, die Tugend und das tugendhafte Benehmen, sowie in der mittelalterlichen Literatur Ehre, Rang, Titel oder das Bild, das jeder Einzelne im gesellschaftlichen Leben repräsentiert bzw., das man ihm zuspricht.⁵¹

⁵¹ Für Aristoteles ist der „Großgesinnte eines würdigen Mannes“ das Maß seines Reichtums und seiner Macht. Wer würdig ist, gibt seinen körperlichen Schmerzen oder Leiden nicht nach, sondern beherrscht seine Leiden und Gefühle; er spricht mit tiefer, niemals aufgebrachter Stimme; er läuft nie zu schnell sondern macht sichere Schritte. Für Aristoteles besitzen nur sehr wenige diese Würde (cf. Wetz 2005, 16f.). Auch Cicero schätzt eben diese *ästhetische Konzeption* der Würde die wie bei Aristoteles als eine erworbene Qualität erscheint. Cicero bringt sie mit der gesellschaftlichen Situation der Individuen in Verbindung, in der diejenigen für würdig gehalten werden, die eine ehrwürdige Vergangenheit haben oder eine gehobene gesellschaftliche Position besitzen. Zu denen, die diesen besonderen Status innehaben, sagt er: „Vacandum autem omni est animi perturbatione, cum cupiditate et metu, tum etiam aegritudine et voluptate nimia et iracundia, ut tranquillitas animi et securitas adsit, quae affert cum constantiam tum etiam dignitatem“ [Frei muss man sein von jeder Verwirrung des Geistes, sowohl von Begierde und Furcht, als auch besonders von Kummer, großer Lust und Zorn, auf dass Ruhe der Seele und Ungestörtheit herrsche, die Beständigkeit und Würde mit sich bringt] (Marcus Tullius Cicero. *De officiis, Liber primus*, 69. Deutsche Übersetzung: 1964. *Vom rechten Han-*

Solch ein Konzept *dignitas et excellentia* birgt eine Liste von Werten und Hierarchien. Es orientiert sich folglich an den Rangordnungen, die im Inneren der menschlichen Beziehungen befestigt sind. Diese Hierarchisierung ist vielfältig und entsteht zum Beispiel, indem man die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft von Mitgliedern anderer Gemeinschaften differenziert. Aber auch innerhalb der eigenen Gemeinschaft führt dieses Konzept gesellschaftliche Unterscheidungen und Hierarchisierungen ein. Es geht von Einteilungen aus wie Gender, Alter, Rang oder gesellschaftliche Schicht, Rasse, Macht, Verdienst. In all diesen Bereichen konfiguriert es interne Kriterien der Wertschätzung und Selbstbehauptung, sowie der Unterscheidung/Diskriminierung gegenüber den Mitgliedern, die in entsprechenden Werteskalen niedriger eingeordnet sind. In dem frühen Kontext verbindet man das Konzept der Würde vollständig mit der Idee des Ranges, egal welcher Art, immer in Übereinstimmung mit dem Hierarchie-Typ der entsprechenden Gesellschaft und Kultur. In der modernen Welt verschwindet dieses relationale Konzept von Würde, die immer derjenigen Qualität, dem Rang, dem gesellschaftlichen Status und der privilegierten Position der Autorität entspricht, die verschiedene Individuen in der Gesellschaft genießen, nicht gänzlich – es bleibt zum Beispiel in der modernen Form der Machtlegitimierung bestehen. Aber es wird komplett von der Idee der Würde verdunkelt, wie sie die Humanisten im 15. und 16. Jahrhundert vertreten, insbesondere diejenigen des Zeitalters der Aufklärung.

Mit der Aufklärung und den Revolutionen des 18. Jahrhunderts wurde die moderne Konzeption der Menschenwürde verkündet. Man thematisierte sie hauptsächlich ausgehend von den Ideen der Selbstbehauptung des Menschen: Freiheit, Autonomie und juristische Gleichheit, und führt keinerlei Unterscheidungen an. Das heißt, sie erscheint universal. Die klassische Definition, die dieses Denken charakterisiert, hat Kant in seiner *Metaphysik der Sitten* in geradezu meisterhafter Weise vorgestellt:

Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden (Kant 1965, 428).

deln, Stuttgart. Spanische Übersetzung: Marco Tulio Cicerón. 1995. *Sobre los deberes*, Madrid: Editorial Tecnos).

Diese Formulierung stellt einen unvermeidlichen Ausgangspunkt für jedes spätere Konzept der Menschenwürde dar. Behaupten, dass der Mensch würdig ist, bedeutet nach Kant drei Dinge: a) jeder Mensch ist an und für sich wertvoll, da seine Menschheit selbst eine Würde mit absolutem Wert darstellt, b) er muss respektiert und darf nicht instrumentalisiert werden, da seine Existenz ein Zweck an sich ist und keinem anderen Zweck untergeordnet; und c) umfasst diese Qualität ohne Unterschied alle Menschen in ihren wechselseitigen Beziehungen.⁵²

Der Mensch ist ein Zweck an sich, und die Würde des Wesens residiert in seinem Menschsein selbst. Kant stellt die Geltung dieses einzigartigen Individuums, dem gegenüber, das einen relativen Wert oder Preis hat:

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde (Ibid. 435).

Was die Bedingung dafür darstellt, damit etwas ein Zweck an sich sei, das hat nicht einfach relativen Wert – Preis –, sondern einen inneren Wert, das heißt, eine Würde. In diesem Sinn stellt „Würde“ das Synonym dar für einen Wert, der des Preises und damit eines Äquivalentes entbehrt, durch das es ausgetauscht werden könnte.

Es ist interessant festzustellen, dass für Kant der Mensch zwar keinen Preis hat – und das in absoluter Weise –, er aber nicht seiner Endlichkeit entgehen kann, und somit nicht dem, auch Mittel im sozialen Handel zu sein – „nicht *bloß* als Mittel“–. Die Anerkennung der Würde impliziert weder einen Idealismus noch die naive Annahme, dass der Mensch nicht als Mittel verstanden werden könnte. Wenn es auch unvermeidlich ist, den Menschen als ein solches zu begreifen, muss er doch immer gleichzeitig als Zweck verstanden werden. Es handelt sich damit um ein Verständnis der Würde innerhalb der Grenzen der *conditio humana*, das aber die Kontingenz des menschlichen Willens transzendiert. Kant lässt jedoch nicht zu, dass der Mensch ei-

⁵² Es wird einer relationalen Sichtweise gefolgt, wie sie in der *Grundlegung* selbst dargestellt ist. In Übereinstimmung mit dieser muss das Konzept der Menschenwürde solche Pflichten enthalten, die in Hinblick auf einen selbst gelten, Pflichten, die in Bezug auf Andere erforderlich sind und Pflichten, die untereinander einzuhalten nötig sind. Cf. in diesem Sinn den § 38 des zweiten Abschnitts „Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden Achtung“, des zweiten Teils der *Ethischen Elementarlehre* der Metaphysik der Sitten.

nen Preis hätte, da das die Selbstentfremdung bedeuten würde. Man kann ihn als Mittel verstehen – was unumgänglich ist –, aber nicht als relativen Handelswert, weder für Andere noch von sich selbst.

Kants Konzeption erscheint als eine relationale und praktische Konzeption der Würde. Die Würde ist eine Beziehungsweise der Menschen unter sich, und eine Art, sich selbst und Andere zu begreifen:

Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (*observancia aliis praestanda*), ist also die Anerkennung einer Würde (*dignitas*) an anderen Menschen (...). Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden (Kant 1995, 558, § 37f.).

Die Würde wird in den menschlichen Beziehungen in Forderungen und Anerkennung offensichtlich. Es ist unmöglich, sie nicht als Prinzip der menschlichen Beziehungen und Handlungsbeziehungen zu verstehen. Dort wird sie gegenwärtig und orientiert das gesellschaftliche Leben, selbst wenn sie in der empirischen Welt abwesend ist oder negiert wird.

Wenn man auf diese Weise die Geltung des Menschen als einem moralischen Subjekt behauptet, etabliert man die Würde als Kriterium für die Beziehungen zwischen den Menschen. Für Kant kommt in der Idee der Würde selbst das moralische Sollen zur Ruhe, aber nicht in irgendeinem praktischen Motiv oder irgendeiner Gewinnsuche. Die Moralität ist die Bedingung, unter der ein rationales Wesen ein Zweck an sich sein kann. Allein durch sie ist es möglich, legislatives Mitglied im Reich der Zwecke zu sein. So sind die Moralität und die Menschheit, die der Moralität fähig ist, das einzige, was Würde besitzt. Die Würde ist also eine notwendige Voraussetzung dafür, eine moralische Welt aufzubauen, die man um die Kategorien des Sollens und des moralischen Gesetzes begreift. Die Menschenwürde muss behauptet werden, auch wenn das in der realen Welt nicht geschieht, andernfalls könnte man eine moralische Welt nicht einmal denken.

3.2.2 Würde und Wohlwollen–Solidarität

Die Konsistenz der kantischen Argumentation, die die Behauptung der Menschenwürde als Fundament und höchstes Prinzip der Moral – und des Rechts – aufstellt, zwingt Kant selbst dazu, solche Aspekte des Themas beiseite zu lassen, die während

der Konzeptualisierung noch von entscheidender Bedeutung gewesen waren. Genau das aber hängt mit der empirischen Welt und mit den subjektiven Prinzipien der philosophischen Praxis zusammen.⁵³

Zur Erstellung der Grundlagen des moralischen Gesetzes bekommt die kantische Behauptung Geltung, dass das Prinzip Menschenwürde ein unbedingtes ist und nicht von seiner empirischen Realisierung abhängt. Um jedoch die Komplexität zu verstehen, die in diesem Konzept der Menschenwürde implizit enthalten ist, erweist sich diese Annäherung als ungenügend. In dem Sinne wird es für nötig und angebracht gehalten, die empirischen Formen der Beziehungen zwischen Menschen zu berücksichtigen, und zwar konkret mit Verweis auf das Thema der gesellschaftlichen Asymmetrien und Ungleichheiten.

Kant, wie die Denker der Aufklärung im Allgemeinen, verstand die gesellschaftlichen Ungleichheiten und die empirische Realität der Armut als ein moralisches Problem, das nach Ausübung von Güte und Mitgefühl seitens der Mitglieder der Gesellschaft verlangte. Diese Idee, die als Nächstenliebe, Barmherzigkeit, christliche Fürsorge und Gutes-tun begriffen wird, hat starke Wurzeln in der jüdisch-christlichen Tradition. Sie stellt die zentrale Aufgabe im christlichen Leben in der Gesellschaft wie im Leben der Kirche selbst dar. Aber auch wenn man die "Nächstenliebe" und das Wohlwollen traditionellerweise als höchste Kriterien der christlichen Sozialethik versteht, sind sie nicht notwendigerweise in absolute Kriterien übersetzt worden, von denen aus man die strukturellen Logiken der gesellschaftlichen Funktionsweisen unterscheidet, die Ungleichheit und gesellschaftliche Verletzbarkeit produzieren. Sie erscheinen vielmehr als schwache moralische Kriterien, die nicht verpflichtend sondern lediglich optional sind.

Das wird in der Art deutlich, wie Kant das Thema der Armut in einer nachgelassenen Reflexion behandelt:

Hilflose Arme müssen ernährt und, wenn sie Kinder sind, gepflegt werden. Warum? Weil wir Menschen und nicht Bestien sind. Dieses fließt nicht aus dem Rechte der

⁵³ Kant versteht unter subjektiven Prinzipien oder Handlungsmaximen – im Unterschied zu objektiven oder imperativen Prinzipien – diejenigen, nach denen das Subjekt in Übereinstimmung mit seinen Lebensbedingungen oder seinen Neigungen handelt: "Maxime ist das subjektive Prinzip zu handeln und muss vom objektiven Prinzip, nämlich dem praktischen Gesetze, unterschieden werden. Jene enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekt gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchen das Subjekt handelt" (Kant 1965, 67).

Armen als Bürger, sondern aus ihren Bedürfnissen als Menschen (Kant, *Reflexion 8000*, Akademische Ausgabe, Band. IX, 578).

Im sofortigen Anschluss erklärt er, dass es eine Pflicht der Zivilgesellschaft ist, über die Individuen zu wachen, die vom Leben benachteiligt sind. Kant verlangt das aber nicht vom Staat, sondern bleibt mit seinen Forderungen im moralischen Bereich, ohne größere Auswirkungen auf die etablierte gesellschaftliche Ordnung, die eher in Funktion des ersten und heiligen Rechts des Privateigentums organisiert ist.

Andererseits ist für Kant das einzige angeborene Recht dasjenige der Freiheit. Die versteht er als negative Freiheit oder Freiheit des Nicht-Eingreifens, weniger als die Möglichkeit, vitale Projekte und Ziele zu realisieren. Die negative Handlungsfreiheit einzelner Subjekte gegenüber der Armut argumentiert und illustriert Kant anhand eines anderen Beispiels: mit der Person, der die Sachen gut gelingen und die sich fragt, ob sie denen helfen soll, die sie in großen Schwierigkeiten sieht; eine Person, die sich in einer freien Handlung dazu entscheidet, nicht zu ihrem eigenen Wohlstand beizutragen. Kant weist jedoch darauf hin, dass diese Position – des Beistehens oder nicht zu fremdem Wohlstand – nicht als universales Gesetz aufrechterhalten werden könne. Er tut das beispielhaft mit Kriterien des persönlichen Nutzens, die die ursprüngliche Situation umkehren: wer Hilfe anbieten soll, könnte sie nötig haben.

Das Wohlwollen kann für Kant somit nicht universalisierbar sein, und hat deswegen auch nicht den Status eines objektiven Moralgesetzes. Es platziert sich im Bereich des subjektiven Gesetzes, obwohl es einen inneren Wert und nicht einen kommerziellen oder 'Affektions'-Preis hat:

(...) Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen [haben] einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen inneren Wert (Kant 1965, 88).

Damit positioniert Kant sich wie die Mehrheit der liberalen Aufklärer im Gegenüber zur Armut und dem Wohlwollen in der Gesellschaft. Auch für schottische Aufklärer wie Adam Smith (1723-1790) oder David Hume (1711-1776), die ein sentimentalistisches ethisches Paradigma teilten, das sie von Francis Hutcheson (1694-1746) geerbt hatten, ist das Wohlwollen eher eine Verzierung des gesellschaftlichen Lebens, und in gewissem Maße durch das großzügige Interesse am allgemeinen Wohlstand moti-

viert. Es stellt jedoch nie eine Grundlage dar, weder für die Moral und noch weniger für die Gesellschaft. Anders die Gerechtigkeit, die als Gleichheit vor dem Gesetz und als strafende Gerechtigkeit verstanden wurde.

Das kantische Paradigma ist *grosso modo* nicht solipsistisch, es behauptet auf keinen Fall ein isoliertes Individuum. Stattdessen weist es auf das wechselseitig voneinander abhängige gesellschaftliche Leben hin: Menschenwürde heißt, nach Kant, sich selbst, Andere und die intersubjektive Beziehung an sich als Zweck nicht als Mittel zu sehen und zu behandeln. Während der Diskurs über die Würde im Allgemeinen damit fortfuhr, die universalen Werte des abstrakten Individuums und die Prinzipien der Moral und des Rechts zu betonen. Wenn man diese absolute Würde in irgendeinem Moment mit dem konkreten Menschen assoziierte, dann in der Behauptung des Respekts der Würde des Armen oder Schwachen. Man thematisierte jedoch in keinem positiv-propositiven Sinn, dass die Würde des Menschen behaupten bedeutet, dass dieser Mensch sich gegenüber einem anderen Menschen sensibilisiere, der bedürftig sei oder unter Bedingungen gesellschaftlicher Verwundbarkeit lebe. Dass, wenn man ihn unterstütze, in der solidarischen Handlung nicht nur die Würde des Anderen, sondern die eigene auf dem Spiel stand. Nur wenige theoretische Beiträge betonen, dass derjenige, der sich mit seinen Mitmenschen in unvorteilhaften Situationen solidarisiert, seine eigene Würde behauptet.

Eine Konzeptualisierung der Menschenwürde muss die menschliche Verletzbarkeit integrieren, als Ergebnis ausschließender und unterdrückender Systeme. Diese Notwendigkeit, die kantische Definition der Menschenwürde zu erweitern, ist umso offensichtlicher, wenn man gelebte Erfahrungen aus dem 20. Jahrhundert berücksichtigt – die „Endlösung“ des Nationalsozialismus, das *Pogrom*, die Apartheid –, wie auch die theologische Thematisierung von Armut und Ausschluss. Die Menschenwürde zu behaupten, erschöpft sich also nicht in einem Respekt der Würde – das stellt in liberalem Sinn die negative Grenze der eigenen Freiheit dar. Sondern es geht darüber hinaus darum, die Würde derjenigen Menschen und Menschengruppen zu schützen, zu beachten und zu fördern, die aufgrund ihrer empirischen Existenzbedingungen weder materielle noch subjektive Möglichkeiten haben, das alleine zu tun. Dieser Blickwinkel ist der christlichen Tradition eigen.

3.2.3 Würde als Praxis und Kampf um Anerkennung

Oben wurde darauf hingewiesen, dass die Idee der Menschenwürde in der klassischen Antike an die Werte, die Tugend und die eigenen Erfolge gekoppelt war. Die Tugenden aber erhält man nicht *per se, per naturam*, sie sind auch nicht einfach vorausgesetzt. Man erreicht sie durch die persönliche Anstrengung, das Leben in einem gewissen Sinn und mit Blick auf bestimmte Ideale des guten Lebens zu führen. Diese menschliche Anstrengung ist eine Praxis. Damit ergibt sich die Würde als Ergebnis aus dieser Praxis. Das wiederum impliziert einen dynamischen und praktischen Charakter des Konzepts. Wenn auch die Mehrheit der Konzeptionen zur Menschenwürde das präsent hat, muss man sie von anderen relativ abstrakten und statischen ontologischen oder attributiven Komponenten des Menschen unterscheiden, sowohl solchen der Diskriminierung wie auch der Wertschätzung.

Das wird deutlich im Denken der Renaissance. Hier entfernt man sich stark von der Idee der Würde als *imago dei*, und öffnet sich der Idee von Würde als Autonomie. So zum Beispiel in der Konzeption von Pico della Mirandola, auf die später noch zurückgegriffen wird. Diese Qualitäten von Autonomie und Vernunft haben ihren Ort in einem tugendhaften Leben, in dem die Würde außerdem ein Verdienst ist.⁵⁴ Die Beiträge der Renaissance bringen die praktische Dimension der Menschenwürde ans Licht, sind aber nicht fähig, die Reflexion zu überwinden, die die Würde als eine elitistische Tugend ansieht. So bleiben sie lediglich Vorläufer eines dynamischen Konzeptes der Menschenwürde.

In dieser Linie einer Würde als Praxis – aber nicht als Tugendkonstruktion – kann man die späteren Beiträge lesen, die aus dem Ideenfeld um die Kategorie des “Kampfes um Anerkennung” stammen. Axel Honneth zufolge (Honneth 1992, 26) hatte bereits Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) Ideen zum Thema der Anerkennung entwickelt, unter Berufung auf die Formulierung Kants über das Prinzip Würde. Für den Autor der Frankfurter Kritischen Theorie ist es jedoch Georg Wilhelm Friedrich

⁵⁴ Diese Vision erlaubt es, von der Würde nicht nur der Person zu sprechen, sondern von der Würde der Beziehungen zwischen Personen. Das heißt, dank ihr wird es möglich, Praktiken daraufhin zu evaluieren, ob sie mit der Menschenwürde übereinstimmen oder nicht. Ebenso, ob es unwürdige oder würdige Praktiken sind. Kant hat diese Analyselinie nur wenig entwickelt, und tendierte eher dazu, sie aus dem Blick zu verlieren.

Hegel (1770-1831), der versucht, die Anerkennung als Kategorie des *Kampfes um Anerkennung* zu artikulieren. Nach Honneth blieb diese Kategorie in einem Stadium der Unreife und wurde aus dem Hegelschen System verbannt. Hegel hatte versucht, mit ihr den kantischen Formalismus und Atomismus zu überwinden, und die Genese des moralischen Gesetzes nicht als Ergebnis der Vernunft zu orten, sondern als das Ergebnis eines historischen Lernprozesses und moralischen Fortschritts der Gesellschaft.

Für Hegel konnte die Moral kein Ergebnis von Angst, utilitaristischem oder Überlebensinteresse sein, wie das zum Beispiel im Kontraktualismus eines Hobbes der Fall ist. Das würde ihren Charakter der Moralität negieren. Honneth erklärt, dass für Hegel der Kampf um Anerkennung die Kategorie ist, die es ihm erlaubt, seine Einwände gegen das kantische und das hobbesche Schema zu äußern und gleichzeitig die Beiträge beider aufzunehmen. Sieht aus wie folgt: In einem Sozialisierungsprozess würde sich die Dynamik dieses Kampfes um Akzeptanz wie folgt ausdrücken: In einer Welt, die schon immer in Gemeinschaft geteilt wird, finden Kämpfe um die Anerkennung statt. Diese generieren Konflikte in der Gemeinschaft, welche zum Vorteil dieser oder jener Positionen gelöst werden. In dem Maß, in dem diese Kämpfe um Annahme die Anerkennung erlangen, bereichert die Gesellschaft oder die Gruppe ihre eigenen gemeinschaftlichen Beziehungen. Ihre geteilten moralischen Prinzipien und Normen übernimmt man dann nicht aus blindem Gehorsam, sondern aus der Überzeugung ihrer Gültigkeit. Einmal erreicht, wird diese Harmonie von neuen gesellschaftlichen Forderungen zerstört, und der Prozess führt abermals zu Spannungen, Konflikten und Lösungen (cf. Honneth 1992, 28ff.). Der Gesamtprozess kann wie ein Fortschritt in der Geschichte gesehen werden. Auf diese Weise würden zum Beispiel die modernen Moralvorstellungen nicht mehr als Voraussetzung der Vernunft erscheinen. Stattdessen würden sie ausgehend von einem historischen Prozess behauptet, der die Gesellschaften dahin bringt, die Werte eines Systems wie dem von Kant – Würde, Freiheit und Autonomie – anzuerkennen und zu befestigen.

Diese Kategorie bleibt im Hegelschen System zwar auf einer nachgeordneten Position. Ihr Sinn und ihre Bedeutung aber wurden im europäischen gesellschaftlichen und politischen Leben des 19. Jahrhunderts gegenwärtig. Bereits Ende des 18. Jahrhunderts, aber besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kommen Kritiken

auf: am Formalismus der kantischen Ethik, am Universalismus, wie das Denken der Aufklärung es vertritt, an den bürgerlichen Revolutionen, die im Namen der Ideenwelt der Menschenrechte verfochten worden waren. Die Ränge, gesellschaftlichen Hierarchien und Diskriminierungen wurden nur zum Teil abgeschafft. Neue gesellschaftliche Unterschiede, Herrschaftsformen und Diskriminierungen weiteten sich aus, und zeigten damit die Grenzen des liberalen Universal-Gedankenguts auf. Die Situation der Bauern und Arbeiter wie auch die Diskriminierung der Frauen trugen dazu bei, das Thema der Menschenwürde aus einem neuen Blickwinkel zu sehen. Würde war jetzt nicht nur ein moralisches und juridisches Prinzip mit universalem Charakter, sondern die Würde von konkreten gesellschaftlichen Gruppen von Menschen, deren Existenzbedingungen man als unwürdig und unwürdig-machend erfuhr. Der Kampf dieser Bewegungen weitete sich zu einem Kampf um die Menschenwürde aus, und lässt sich in drei Dimensionen formulieren: a) als Kritik an der Ideologisierung des liberalen Universalismus; b) als Verteidigung und Kampf für die eigene Würde, die in der Gesellschaft nicht empirisch anerkannt ist; c) als Würdigung der Existenz bzw. Erreichen der materialen Bedingungen für eine würdige Existenz.

Sichtbar wird also eine neue Bedeutung des Konzeptes der Menschenwürde. Es geht nicht um eine "ontologische Kondition" des Menschen im Allgemeinen, ein moralisches und juridisches Prinzip. Stattdessen handelt es sich um eine Einforderung, die von der Körperlichkeit konkreter Subjekte ausgeht, die ihrerseits legitimer Weise Gerechtigkeit verlangen, letztere verstanden als Recht auf ein würdiges Leben und auf entsprechende Konditionen. Die Würde ist hier kein soziales Prinzip, auch kein Attribut des Subjekts. Sie ist vielmehr eine Qualität des konkreten Lebens, das man lebt und auf das man ein legitimes Recht zu haben behauptet. Eine Analyse der Beziehungen dieser verschiedenen Konzeptbedeutungen steht noch aus. Eine Interpretation, die produktive Artikulationen zwischen diesen Perspektiven etabliert, ist noch nicht herangereift – vermutlich, weil diese in der Geschichte oft genug solche Positionen markiert haben, die in der Gesellschaftswelt nicht miteinander vereinbar waren.

Hegels Ansatz war, eine Menschenwürde zu denken, die sich immer im Prozess des Selbstübertreffens befände; Karl Marx (1818-1883) seinerseits hatte den Kampf um Anerkennung zu einer zentralen Interpretationskategorie für die Theorien von Ge-

sellschaft und Geschichte gemacht. Es waren jedoch vor allem die sozialen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die die Menschenwürde als etwas präsentierten, das *zu erobern* sei. Die philosophische und politische Literatur hat das unter den verschiedensten Namen thematisiert; darunter "Kampf um Anerkennung", "Emanzipationskämpfe" oder "Befreiungskämpfe". Für die vorliegende Arbeit interessiert, dass der gesellschaftliche Aufbruch und die kritischen Gedanken zum liberalen Universalismus und Formalismus eine neue Bedeutung des Konzepts der Menschenwürde selbst öffnen. Es handelt sich hier also nicht mehr um die Perspektive des moralischen Gesetzes, noch um die Dimension der Solidarität mit demjenigen, der in einer Ausgrenzungs- oder Ausschlusssituation lebt. Stattdessen um die Perspektive der Würde als Prinzip der reformierenden und/oder transformierenden politischen Aktion.

Dieser Beitrag soll nun für eine vollständigere und komplexere Konzeptualisierung des Prinzips der Menschenwürde aufgenommen werden. Die Menschenwürde zu behaupten, würde dann bedeuten, anzuerkennen, dass man ihre Abwesenheit in dramatischer Weise in Menschengruppen erfährt, die verletzbar und Opfer von Diskriminierungen sind, und deren Würde negiert ist. Die Spannung zwischen ihrer rechtmäßigen unbedingten Behauptung und der Wirklichkeit ihrer Abwesenheit zwingt dazu, den sozialen und politischen Kampf derjenigen als legitim anzuerkennen, die die reale – und nicht nur formale – Anerkennung der Würde und würdiger Lebensbedingungen in der Gesellschaft einfordern. Damit wird nicht nur auf die moralische und juristische Dimension der Menschenwürde hingedeutet, sondern auch auf das Verständnis einer modernen Demokratie, in der man den sozialen und politischen Kampf – verstanden in den eben beschriebenen Termini – für legitim erklärt.

3.2.4 Die institutionelle Mitverantwortlichkeit beim Schutz der Menschenwürde

Jene Dimension des Politischen sieht sich ab dem 20. Jahrhundert unvermeidlich mit einem neuen Verständnis der Institutionentheorie konfrontiert. Eine institutionelle Perspektive, die sich des Menschen nicht enthält, sondern die menschliche Person fördert, erkennt den Schutz, aber auch die Förderung der Menschenwürde als eine Aufgabe und Verantwortung des Staates an. Man sucht nicht mehr danach, dass politische Individuen in ihrer Funktion gesellschaftlicher Regulierung den Staat in seinem

Souveränitätsrecht kontrollieren und effektiv begrenzen. Im Gegenteil geht es darum, unter Beteiligung des Staates solche juristischen, politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Konditionen zu fördern oder zu schaffen, die die Entwicklung der menschlichen Person erlauben. Der sogenannte Wohlfahrtsstaat versucht – wie auch das sozialistische Experiment – aus diesem Argument eine Idee zu machen, die der staatlichen Politik vorangeht.

Das Thema ist selbstverständlich nicht neu. Schon bei Hegel erscheint der Staat als der absolute aktive Ort, an dem der Staatsbürger die Rechte und die vollständige Würdigung des Menschen erreichen soll. Eine Fokussierung, die es erlaubt, eine organischere Artikulation zwischen Rechten und Macht, der ethisch-juristischen Dimension der Menschenwürde und der politischen Sphäre zu artikulieren. Gleichzeitig erfordert sie jedoch Spezifizierungen in Bezug auf die Grenzen und Gefahren, die mit der hegelschen Konzeption verwoben sind. Dazu gehört, dass die Schwerpunktsetzung auf die gesellschaftliche Handlung des Menschen im Rahmen des Staates in eine Minderung des Wertes und der Würde des Individuums münden könnte, und sie könnte außerdem rechtfertigen, seine Rechte den übergeordneten und heiligeren Rechten der Ethizität und des Staates zu unterstellen (cf. Papacchini 1993, 22f.).

Zum ersten Mal explizit und, wenn man so will, systematisch mit internationaler Unterstützung wird im 20. Jahrhundert die Entwicklung einer Kultur der Menschenwürde und der Menschenrechte übernommen. Man forderte vom Staat ein, Garant ihres Schutzes und ihrer Verwirklichung zu sein. Unabhängig von Niederlage oder Erschöpfung des kapitalistischen Wohlstandsmodells ist es richtig, dass diese Vorhaben, die die Institutionen als ihre Mitverantwortlichen einführen, ein neues Konzept der Menschenwürde anbieten.

3.2.5 Die Verantwortung für die Natur als Dimension der Menschenwürde

Menschen leben nicht nur in Beziehungen mit ihren Mitmenschen, sondern auch mit der Natur. In diesem Zusammenhang verweist der Begriff Menschenwürde darauf, dass der Mensch einen *besonderen Ort* in Bezug auf die anderen Lebewesen und Naturwesen einnimmt. Die jüdisch-christliche Konzeption des schöpferischen Aktes in der Urgeschichte (Gen 1-11) ist in diesem Sinne gut bekannt. Allgemein kann man jedoch sagen, dass den verschiedenen Konzeptionen zur Würde die Idee gemeinsam

ist, dass der Mensch einen besonderen Platz in der Schöpfung oder in der natürlichen oder kosmischen Ordnung einnimmt.

Diesen sogenannten *besonderen Ort* der Menschen gegenüber der Natur hat man aber in sehr verschiedenen und zum Teil auch widersprüchlichen Richtungen behandelt. Eine davon zielt auf die Idee der Herrschaft, des Privilegs, der Hierarchie und der Dominierung. Wohingegen sich eine andere auf die Idee der Verantwortung, der Sorge und des Schutzes richtet. Interessant ist hier zu bemerken, dass man die zwei Schöpfungsgeschichten der Genesis als Vertreterinnen jeweils einer dieser Richtungen interpretiert hat: a) der priesterliche Schöpfungsbericht, datiert ins 4. Jahrhundert v.Chr., mit einer Intention kosmologischer Ordnung: er präsentiert die Idee eines Menschen, der sich die Erde untertan macht und über die Schöpfung herrscht (Gen. 1,28); und b) die jahwistische Erzählung, die ältere der beiden Geschichten – um 1000 v.Chr.; sie betont, dass der Mensch mittels seiner Arbeit die Erde kultiviert und umsorgt: „bebauen und bewahren“ (Gn 2, 15). Eine dritte Position, die in den beiden Konzeptionen integriert werden könnte, findet sich in orientalischen Kulturen, sowie in den indigenen Kulturen Lateinamerikas: sie situieren sich in einer nicht-anthropozentrischen Perspektive und behaupten eine harmonische, natürliche kosmische und brüderliche Ordnung, in der privilegierte Positionen bzw. Orte oder bevormundende Verantwortung keinen Platz haben.

Über eine lange Zeit hat die erste dieser Ideen oder Interpretationen die Geschichte bestimmt. Sie hat den besonderen Ort des Menschen in der Natur betont und mit der Idee verbunden, dass der Mensch der Natur überlegen ist. Auf diese Weise identifiziert man Hierarchie und Privileg mit einer legitimen Oberherrschaft und nicht-diskriminierter Ausbeutung der Natur durch die Menschen. Einhergehend mit einer Wachstumslogik von grenzenloser Produktion und entsprechendem Konsum, die sich an der zunehmenden Suche nach wirtschaftlichem Nutzen und Gewinn orientieren, hat die moderne wissenschaftlich-technische Entwicklung dieses kulturelle Paradigma in eine vollständige Legitimitätskrise geführt.⁵⁵ So befindet sich diese Richtung der Menschenrechtsidee heute in einer klaren Misere und in Verruf. Das ist der Tat-

⁵⁵ Wie man bereits seit 1972 an dem Bericht des Club of Rome über die *Grenzen des Wachstums* sehen kann, oder seit 2001 in dem Bericht der Intergovernmental Panel on Climate Change, der Vereinten Nationen (www.ipcc.ch [Stand: 28.05.2012]).

sache geschuldet, dass man sich der Umweltkrise bewusst geworden ist, verursacht durch die Entfaltung der Industrie-Zivilisation, den Überkonsum, den Gewinngeist und das fragmentierte Zweck-Mittel-Kalkül. Ebenso aber ist sie Ergebnis der Veränderungen in der gesellschaftlichen Sensibilität in Bezug auf diejenigen Grausamkeiten und Manipulationen, denen die Tiere als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung und von Nahrungsmittelproduktion unterliegen.⁵⁶

Die zweite Idee, die diesen besonderen Ort des Menschen im Natur-Gesamt spezifiziert, führt immer häufiger zu einer Vision von *Verantwortung*. Diese Idee macht sich in den westlichen Gesellschaften in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bemerkbar, ausgehend von den ökologischen Krisen und Herausforderungen, die die planetarische Expansion der industriellen Zivilisierung produziert. Ihren stärksten expliziten philosophischen Ausdruck hat sie in dem bekannten "Prinzip Verantwortung" gefunden, das Hans Jonas (1903-1993) in den 1970er Jahren entwickelte. Dem ging eine breite philosophische Literaturbewegung voraus, die an der technisch-industriellen Zivilisation Kritik übte, so z.B. Max Horkheimer (1895-1973), Theodor W. Adorno (1903-1969) und Gabriel H. Marcel (1889-1973).

Dieser Zusammenhang, in dem die Umweltkrise und die Idee der Verantwortung mit der Menschenwürde stehen, ist nicht so deutlich wie die Beziehung von Würde, Hierarchie und Herrschaft, die bisher überwogen hat. Auf diesem Feld müsste heute viel mehr getan werden. Die Vorherrschaft eines instrumentalistischen kulturellen Paradigmas gegenüber der Natur, zusammen mit einem individualistischen Paradigma, Wettbewerb und unbegrenztem wirtschaftlichen Wachstum, stellen die hauptsächlichen Hindernisse dafür dar, dass sich die Beziehung von Menschenwürde und Verantwortung für den Anderen, einschließlich der Natur artikuliert. Es ist einfacher, den Zusammenhang zwischen Würde und Verantwortung für sich selbst, und der Verantwortung gegenüber dem Gesetz zu verstehen.

Eine zwingende Konsequenz daraus ist, das Thema des Gewichts des Anthropozentrismus auf einer tieferen und stärker fordernden Ebene in der Kultur anzusiedeln, und ebenso die Herausforderung, die dieses für eine entschiedenere Verant-

⁵⁶ Siehe die Dokumente internationaler Rechtsprechung zum Tierschutz: Council of Europe, Explanatory report on the European Convention for the Protection of Pet Animals vom 13. November 1987, Strasbourg in: <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/125.htm> [Stand: 28.05.2012]).

wortung für die gesamte Natur und die anderen Spezies mit sich bringt. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Moltmann:

Die Begründung der Menschenrechte auf der Menschenwürde zeigt die Grenzen und die Gefahren des *Anthropozentrismus* auf, der in ihnen liegt. Die Menschenrechte müssen mit den Rechten der Natur der Erde abgestimmt werden, von der, mit der und in der die Menschen leben. Die Würde der Menschen ist nicht etwas, das die Menschen über alle anderen Lebewesen hinaushebt, sondern nur ein Spezialfall der Würde aller natürlichen Lebewesen, christlich gesprochen der Würde jedes Geschöpfes Gottes. Die Würde der Menschen kann durch die Menschenrechte nicht auf Kosten der Natur und der anderen Lebewesen, sondern nur im Einklang mit ihnen und zu ihren Gunsten verwirklicht werden (Moltmann 1990, 166).

Das Gewicht des Anthropozentrismus kann in denjenigen gesellschaftlichen Diskursen gesehen werden, die versuchen, die Gesellschaft für tiefgreifende Veränderungen der Produktions-Konsumations-Muster zu sensibilisieren. Sie argumentieren mit folgender Logik: "Wir müssen die Richtung verändern, denn unser gegenwärtiger Weg bestimmt unser eigenes Überleben als Spezies und besonders das zukünftiger Generationen". Dieses Argument hat in der vorherrschenden anthropozentrischen Kultur Kraft, und sein Gebrauch darf nicht unterschätzt werden. Aber es ist zu fragen, ob jenes Argument nicht diejenige kulturelle Tendenz stärkt, die die Krise erst ausgelöst hat. Es reicht nicht aus zu sagen, dass ein authentischer Anthropozentrismus verantwortlich für den Schutz der Natur wäre, und dass der Mensch seine "mensch-zentrierte" Perspektive aus ontologischen Gründen nicht überschreiten kann. Wenn auch eine Ethik dazu beitragen würde, gesellschaftliche Energien in eine Sorge für die Natur zu bündeln, fordern viele Autoren mehr: angesichts der Krise wollen sie ein neues anthropologisches Paradigma.

Falls diese Krise die anthropozentrischen hierarchischen Interpretationen herausfordert, dann verlangt sie zwangsläufig auch nach theologischen Konzeptionen der Menschenwürde. Folglich wird es nötig, eine Theologie der Menschenwürde zu entwickeln, die von den hierarchischen Konzeptionen und der Instrumentalisierung "infrapersonlicher" Naturordnung gereinigt ist, und die die Idee einer Schöpfungsordnung, Sorge, Achtung und Respekt für alle Wesen zurückgewinnt. So eine Theologie muss nicht nur diese Probleme globalen Charakters berücksichtigen, sondern auch jene, die eine direkte Beziehung mit den vorherrschenden Ideen zur Menschenwürde haben, und als solche in einer komplexen Vision der Beziehung von Mensch und

Natur gehalten sind. Dies bezieht sich auf Inhalte aus dem Feld der Bioethik, Forschungsarbeiten und Manipulationen der Tiefenstrukturen des Lebens selbst (an Embryonen; Gen-Technik etc.), auf die vor allem die europäische und US-amerikanische Theologie zu reagieren begannen.

Ein wichtiges Thema, das die Theologien der Länder in der Peripherie mit Blick auf die Beziehungen zwischen Menschenwürde und Natur zu entwickeln anfangen, ist das des Wassers. Die Privatisierung der Wasserquellen in vielen Ländern des Südens und ihre Kontrolle seitens transnationaler Unternehmen haben einen internationalen Wassermarkt geschaffen. Internationale Organismen wie die Weltbank und der Weltwährungsfonds treiben sie voran. Das Wasser ist womöglich diejenige natürliche Ressource, die für das menschliche Überleben am wenigsten wegzudenken ist. Sie drückt am deutlichsten die Abhängigkeitsbeziehung des Menschen zur Natur aus – nicht mehr seine Überlegenheit. Wasser kann nicht ersetzt werden, es ist so heilig wie das menschliche Leben selbst. Diese Angelegenheit wird in den Lebens- und Glaubensgemeinschaften Lateinamerikas immer wichtiger. Man erarbeitet eine Öko-Theologie des Wassers, in der Menschenwürde, natürliche Ressourcen und Würde der Schöpfung artikuliert werden. Diese Entwicklung widersetzt sich der neoliberalen Logik des undiskriminierten Gewinns, und zielt darauf, das Wasser als ein Gut zu deklarieren, das kein Gewinngegenstand ist, und vor einer irrationalen Ausbeutung geschützt werden sollte.

Wenn man von der Perspektive einer Welt ausgeht, die die Quelle ihrer Würde und ihre Rechte nicht auf diejenigen Beziehungen reduziert, die der Mensch zwischen Gesellschaft und Staat schafft, sondern die Natur einschließt, dann kann man sagen, dass die Würde des Lebens kein Prinzip allein der menschlichen Person wäre, sondern dass sie auch die anderen Lebewesen mit einschließt. Einige ökologische Richtungen haben das als "würdige Behandlung" formuliert. Die Menschenwürde wird hier also in Beziehung zur Natur gestellt, und die Abhängigkeit des Menschen in Bezug auf seine natürliche Umgebung unterstrichen, immer im Zusammenhang mit der Gesellschaftspolitik.

3.2.6 Die Menschenwürde und der anwesend-abwesende Gott

Die theologischen Arbeiten, die sich darum gekümmert haben, die Grundlagen der Würde und der Menschenrechte zu stärken, haben sich in der dogmatischen Bearbeitung von Schöpfung und Erlösung ausgedrückt. Darauf wird weiter unten in der Arbeit eingegangen. Beim Thema Grundlagen der Menschenwürde soll eine detailliertere Analyse dessen vorgenommen werden. Vorwegnehmend: Dennoch kann hier schon grob Folgendes gesagt werden: a) als Geschöpf und Bild Gottes ist der universale Mensch in sich Verwahrer des eindeutigen Wesenszuges der Präsenz und Würde Gottes; b) als solcher ist er Verwalter und Repräsentant Gottes im Gesamt des Universums; c) die Einheit der menschlichen Rasse, verschwistert in ihrer gemeinsamen Abstammung, ist eine tragende Säule für die Verteidigung der Rechte aller Menschen; d) die Liebe und die Verpflichtung Gottes gegenüber der Menschheit, die sein Bild ist, zeigt sich in Fülle in der Inkarnation, dem Tod und der Auferstehung Christi; e) die Würde der Menschheit, hervorgehoben in Christus zur Rechten Gottes, zeigt eine fundamentale und definitive Entscheidung Gottes für die Menschheit an; f) diese Hingabe und Entscheidung von Gott selbst für die menschliche Existenz stützt den unendlichen Wert jeglicher menschlicher Existenz; g) folglich verstößt jede solche Handlung gegen die *dignitas dei*, die den Menschen einer institutionellen Macht unterordnet – allgegenwärtigem und allmächtigem Staat, juridischem System, Markt – und ihn so reduziert und entmenschlicht. So gesehen, stellt der Kampf zugunsten der absoluten Menschlichkeit und Würde jeden Individuums nicht einfach eine *Option* für die Kirche dar, sondern das sichtbare und eindeutige Zeichen von ihrem Ort und Aufgabe/Mission in der Welt.⁵⁷ Das Kriterium zur Würdigung des menschlichen Lebens wäre somit ein Kriterium, das über eine bestimmte theologische Produktion urteilt und unterscheidet.

Die Befreiungstheologien unterstreichen noch eine andere Dimension der Würde und der Rechte der Person. Man macht den Schriftbezug auf die Gesetzbücher und die Propheten explizit – um nur zwei Beispiele zu nennen. Selbst wenn noch nicht

⁵⁷ Die Universalität der Menschenwürde und der Grundrechte hat ihre Wurzeln z.T. in der Doktrin der katholischen Kirche, in den Enzykliken *Rerum Novarum* und *Laborem exercens* (1891) von Leon XIII; *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII; *Populorum progressio* oder *Gaudium et spes* (1965) von Paul VI, dessen erstes Kapitel den Titel trägt: "Die Würde der menschlichen Person". Mit Johannes Paul II wird dem Thema ein zentraler Platz in der katholischen Sozialdoktrin eingeräumt. Im Protestantismus kann man einige Texte des ÖRK finden, wie „Heilende und versöhnende Gemeinschaften sein“.

offen von Menschenrechten gesprochen wird, erwähnen diese Texte oft das Recht, das der Witwe, den Waisen und dem Fremden gegeben ist (Dt. 10). Sie betonen auch die Art, in der Jahwe das Recht des Gequälten und des Bedürftigen einklagt (Jer 22.16). Diese Argumentationslinie unterstreicht nicht bloß die besondere Sorge für diese Personen, mit der Gott selbst sich ihnen gegenüber verpflichtet und sich ihrer annimmt. Sie macht darüber hinaus deutlich, dass der Schutz ihrer Rechte und gegen die Ungerechtigkeit vom Gesetz selbst garantiert ist (cf. Míguez Bonino in Assmann 1978, 336). Ein Rechtsstaat, eine gute Regierung, eine Legislative – nicht legal legitim, sondern menschlich und gerecht legitim –, gerechte Marktbeziehungen und damit ein Staat, Regierung, Gesetz und Markt, die die Forderungen Gottes respektieren: diese übernehmen die Rechte derjenigen als erste Verantwortung, die selber keine Mittel haben, um ihre Rechte zu verteidigen. In der internationalen politischen Praxis geschieht es, dass sich eine gute Regierung an der Situation messen lässt, in der die Schwächsten leben. Somit erweisen sich die Rechte der Armen und Schutzlosen als Maß und Kriterium, um über die moralische Situation eines Landes zu urteilen. Damit zeigen sie gleichzeitig das Maß oder den Grad an, in dem das Bild Gottes sich in einem Land gegenwärtig macht bzw. sichtbar wird.

Die Befreiungstheologien definieren auf diese Art weder die universale Reichweite und die absolute und vollständige Bedeutung des Schöpferaktes, noch das Amt, den Tod und die Auferstehung von Jesus, wie oben ausgeführt. Stattdessen definieren sie diese, konkretisieren sie und setzen sie in einen sehr bestimmten geschichtlichen Kontext: in die Menschen, die von der Gesellschaft am stärksten benachteiligt sind. Sie zeigen denjenigen gesellschaftlichen Ort an (den gesellschaftlichen Nicht-Ort), wo die Entmenslichung und Entwürdigung offen sichtbar werden – und damit die *indignitas dei*. Im Sinn der würdigen – oder unwürdigen – *conditio* des Menschen, ist das der Beweis für die effektive – oder unwirksame – Manifestation Gottes in der Welt. Ebenso aber ist die *conditio* des Armen der materiale und reale Beweis der Universalität der Gerechtigkeit. Wenn man den Grad der Dehumanisierung und der Unwürde aufzeigt und offensichtlich macht, in dem sich wichtige und zunehmend mehr Bereiche der universalen Menschheit befinden, dann verweist man damit auf keinen Einzelfall, in dem ein universales Prinzip willkürlich verletzt würde. Dagegen beweist sich hier das Funktionieren der ganzen Gesellschaft, der Würde und Rechte,

die *universale* genannt werden. Hierin bestünde die Grundlage für ein tieferes Verständnis der Menschenwürde: sie artikuliert eine intrinsische Beziehung zwischen der universalen Definition und ihrer Konkretion in der Verteidigung des menschlichen Lebens "der Kleinen", als Bedeutung und Inhalt der Sorge von kirchlichen, politischen, juridischen und wirtschaftlichen Institutionen. In den Worten dieser Theologen, sofern nicht beide Bedeutungen zusammen betrachtet werden, erweist sich diese Sorge als heuchlerisch (cf. *Ibid.*, 338).

Aus dem obenstehenden wird die Dimension einer transzendent-immanenten Beziehung sichtbar, die Menschen mit Gott eingehen, sowie die Beziehung, die Menschen unter sich schaffen. Es handelt sich um die Perspektive der Gegenwart-Abwesenheit von Gott im Inneren des Lebens selbst, mittels der Behauptung-Negation der Menschenwürde. So erscheint sie in den Arbeiten von Franz Hinkelammert. Dieser Autor analysiert den bestehenden Konflikt zwischen der Theologie der "christlichen *Orthodoxie*" und der Befreiungstheologie. Er charakterisiert ihn als historisch-praktisch, und führt dazu an, dass die beiden theologischen Strömungen keinen dogmatischen Disput über Inhalte des christlichen Dogmas eingehen, da beide alle Dogmen vertreten und in diesem Sinne kein religiöser Konflikt vorliegt.⁵⁸ Damit unterscheiden sie sich von den religiösen Konflikten des europäischen Mittelalters oder auch der Reformationszeit. Der Unterschied zwischen diesen beiden theologischen Linien befindet sich auf anderer Ebene. Einerseits sucht die "orthodoxe" Theologie für ihre dogmatischen Behauptungen keinen konkreten und historischen Ort. Demgemäß ist sie anfällig dafür, von den herrschenden Mächten vereinnahmt zu werden, welche immer abstrakt bleiben und eine Gültigkeit unabhängig von konkreten und historischen Situationen einfordern. Die Befreiungstheologie dagegen ist eine lebendige Theologie und als solche *Orthopraxis*. Das bedeutet, dass sie sich in einem spezifischen historischen Kontext verortet und eine theoretisch-praktische theologische Produktion

⁵⁸ Wenn das im Allgemeinen auch zutrifft, hat genau die „orthopraktische“ (d.h. an der Praxis orientierte) Radikalität des theologischen Diskurses der Befreiung zu großen hermeneutischen Umbrüchen geführt, insbesondere, was die Inhalte des christlichen Dogmas der traditionellen theologischen Richtungen angeht, nicht nur der des Vatikans, sondern auch der liberalen Theologie. Ein aufschlussreiches Beispiel dafür ist die gegenwärtige Zensur und Verurteilung der christologischen Schriften des Befreiungstheologen Jon Sobrino durch die römisch-katholische Kirche. Siehe dazu die *Notifikatio* der Glaubenskongregation.

ist, und somit kontextuell und historisch – im Versuch, den Dualismus von Theorie und Praxis zu überwinden. Diese Theologie,

kann als solche gesagt werden, schon bevor man in die konkrete Analyse und entsprechende 'Orthopraxis' eintritt. Als Theologie geht sie der Praxis voraus. Aber indem sie der Praxis vorausgeht, ist sie ein Gesamt leerer Glaubenssätze. Die Existenz Gottes, sein trinitarischer Charakter, die Erlösung etc. sind, wenn man sie als Glaubenshandlungen ausübt, die unabhängig von ihren historischen und konkreten Einwirkungen, nicht mehr als leere Abstraktionen, die eine Dogmatik ohne Inhalt zusammenfügen. Das Problem der Befreiungstheologie besteht nicht darin, sie zu negieren, sondern nach der Bedeutung zu fragen, die sie haben. Deshalb lautet ihre Frage nicht: 'Existiert Gott?', sondern 'Wo ist Gott gegenwärtig?', Und 'Wo handelt er?' (Hinkelammert 1995, 356).

Die Frage nach der Gegenwart Gottes ist der zentrale Kern dessen, was hier betont werden soll. Ausgangspunkt dieser kontextuellen Theologie ist die Frage nach dem konkreten und historischen Ort, an dem Gott sich offenbart. Die Antwort jener Theologie ergibt den theologischen Ort bzw. – im philosophischen Reden – das hermeneutische Prinzip ihrer eigenen Produktion: die präferentielle Option Gottes für den Armen. Was diese Option für den Armen bedeutet – mit Bezug zur Menschenwürde – versteht Hinkelammert ausgehend vom Blickwinkel der wechselseitigen Anerkennung zwischen Subjekten. In dem Sinn stellt die Armut die reale Negation dieser Anerkennung dar, insofern sich die Menschen nicht wechselseitig akzeptieren können, wenn sie sich nicht als bedürftige, körperliche und natürliche Wesen achten. Ob diese Zustimmung wirksam wird oder nicht –, das kann am Armen abgelesen werden, falls er an einer Beziehung teilhat. Der Befreiungstheologie zufolge ist

Gott (...) dort, wo diese Anerkennung geschieht. Die Tatsache, dass das nicht stattgefunden hat, zeigt eine menschliche Beziehung an, in der Gott abwesend ist. Die Existenz des Armen ist Zeugnis für die Existenz einer Gesellschaft ohne Gott, ob sie nun explizit an Gott glaubt oder nicht. Diese Abwesenheit Gottes allerdings ist dort gegenwärtig, wo er [der Arme] schreit. Die Abwesenheit Gottes ist im Armen gegenwärtig. Der Arme ist Gegenwart des abwesenden Gottes. Es handelt sich in sichtbarer Art um den Fall einer negativen Theologie, in der die Gegenwart Gottes – eine effektive Präsenz – durch Abwesenheit gegeben ist, eine Abwesenheit die schreit, und zwar aus Bedürftigkeit heraus. Insofern man die Abwesenheit Gottes lebt, nimmt man seine Gegenwart wahr, wenn man seinen Willen wirkt. Folglich kann keine Gegenwart Gottes existieren, die die Option für den Armen negiert, auch wenn diese Option möglicherweise nur implizit vorhanden ist. Als Option jedoch muss sie da sein. (...) Die Gegenwart Gottes kann nicht einfach ein inneres Gefühl sein. Sie ist Praxis – Orthopraxis. In der Realität selbst hat sie Kriterien. Die Gegenwart Gottes beruht darauf, dass es keine Armen gibt. Die Gegenwart Gottes wirkt man oder handelt sie. Deshalb ist das Gegenteil der Armut nicht der Überfluss von Dingen, sondern die Fülle des Lebens, das sich ausgehend von der wechselseitigen Anerkennung

zwischen körperlichen und bedürftigen Subjekten konstituiert. In diesem Sinn ist die Befreiungstheologie Orthopraxis (*Ibid.*, 357).

Von diesem Blickwinkel aus wird Gott in den Beziehungen zwischen Menschen gegenwärtig oder abwesend. Wenn also im Rahmen einer Beziehung, die immer intersubjektiv ist, eine materiale und konkrete Anerkennung der Menschenwürde geschieht, die vorher negiert war, dann zeigt Gott sein Gesicht. Die Menschenwürde behaupten heißt, die Gegenwart Gottes im Inneren des menschlichen Lebens bekennen. Aufgabe der Theologie ist es, diese Dimension der nötigen Achtung der Menschenwürde sichtbar zu machen, prophetisch den Ausschluss Gottes und dessen Abwesenheit in den Handlungen anzuklagen, die die Existenz nicht würdigen; ihre Verantwortung in dieser Absenz Gottes zu übernehmen; sich dazu zu verpflichten, die Abwesenheit in Anwesenheit umzuwandeln.

3.2.7 Partielle Zusammenfassung des Prinzips Menschenwürde

Im Folgenden soll versucht werden, eine Integration dessen vorzunehmen, was in diesem Kapitel in Bezug auf die Dimensionen des Individuums dargestellt wurde, in seinen intersubjektiven und interhumanen Beziehungen in der gesellschaftlichen und institutionellen Dynamik, in seiner Interaktion mit der Natur und seiner Behauptung der Gegenwart Gottes.

Provisorisch lässt sich sagen, dass das Prinzip der Menschenwürde derzeit wenigstens drei Prinzipien artikulieren muss: das Prinzip der Gleichheit-Autonomie, das Prinzip Solidarität und das Prinzip Verantwortung. Im sozialen Bereich ist vielleicht die wichtigste Gabelung, die vorausgesetzt bleibt. Diejenige, welche sich aus dem Gegenüber der Einforderungen von Freiheit, Gleichheit und Autonomie (Kant) zu denjenigen ergibt, die aus der gesellschaftlichen Verwundbarkeit kommen und nach Solidarität und Anerkennung rufen. Es ist nicht Gegenstand dieser Arbeit, die historisch-kulturellen Charakteristika nachzuzeichnen, die diesen Ausdrucksformen der menschlichen Existenz an den Grenzen der *conditio humana* vorausgehen. Aber es ist dennoch notwendig, wie versucht, zumindest Elemente zurückzugewinnen, um ein Konzept der Menschenwürde heute zu bereichern.

Man kann behaupten, dass diese "starken" Motive der Anerkennung der Menschenwürde darin komplementär sind, die Dimension Würde aufzunehmen: Selbst-

behauptung, Nicht-Instrumentalisierung, Universalität, Solidarität, Legitimation der konstitutiven Kämpfe der autonomen sozialen Subjekte, Verantwortung, wechselseitige Akzeptanz von Subjekten. Würde wird damit aber nicht mehr von einem abstrakten Individuum aus gedacht, das eine neue Welt konstituiert, sondern ausgehend von und gegenüber konkreten menschlichen Individuen und Gruppen, die sich in Konditionen scharfer Verwundbarkeit und Verletzung befinden. Es geht somit darum, nicht nur diejenigen Herausforderungen ernst zu nehmen, die sich daraus ergeben, dass man die menschliche *Verwundbarkeit* im Allgemeinen berücksichtigt. Stattdessen gilt es, auch plurale, konkrete, sozio-historische Verwundbarkeiten – oder Verwundungen – als grundlegende Achsen einer authentischen Behauptung der Menschenwürde, anzunehmen.

Deshalb ist Jürgen Habermas dort zuzustimmen, wo er die Rolle der sogenannten “Ethik des Mitleidens” in der Annahme dieser doppelten gesellschaftlichen Dimension anerkennt:

Die Mitleidsethiken haben erkannt, dass diese tiefe Verletzbarkeit eine Garantie gegenseitiger Schonung erforderlich macht. Freilich muss diese Schonung gleichzeitig auf beides gerichtet sein – auf die Integrität der einzelnen Person wie auf die des lebensnotwendigen Geflechts reziproker Anerkennungsverhältnisse, in denen die Personen ihre zerbrechliche Identität nur *wechselseitig* stabilisieren können. Keine Person kann ihre Identität *für sich alleine* behaupten (Habermas 1991, 16).

Habermas stützt seine Argumentation mit der Erklärung, dass man nicht einmal im Selbstmordakt eine solipsistische Behauptung der Identität erreichen kann. Denn diese anscheinend höchst individuelle Handlung ist nichts anderes als das Ergebnis des Ausschlusses aus der Welt des Lebens, die man intersubjektiv teilt. Folglich ist der Selbstmord eine Verantwortung, die ebenfalls von allen geteilt wird. Die reziproke Schonung und Rücksichtnahme ergibt somit den Kern, von dem aus man diese zwei vorausgesetzten Achsen artikuliert: die Identität und die Integrität der Person, wie auch den Rahmen der sozialen Beziehungen, in dem sich diese Integrität als “Individuierung durch Vergesellschaftung” auswirkt – oder nicht.

Habermas zufolge gibt es zwei Aufgaben, die parallel durch die gesellschaftlichen Moralen in Angriff genommen werden müssen:

Sie bringen die Unantastbarkeit der Individuen zur Geltung, indem sie gleichmäßige Achtung vor der Würde eines Jeden fordern; im selben Maße schützen sie aber auch die intersubjektiven Beziehungen reziproker Anerkennung, durch die sich die Individuen als Angehörige einer Gemeinschaft erhalten. Den beiden komplementären As-

pekten entsprechen die Prinzipien der Gerechtigkeit und der Solidarität. Während das eine gleichmäßige Achtung und gleiche Rechte für jeden Einzelnen postuliert, fordert das andere Empathie und Fürsorge für das Wohlergehen des Nächsten. Gerechtigkeit im modernen Sinne bezieht sich auf die subjektive Freiheit unverletzbarer Individuen; hingegen bezieht sich Solidarität auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen (*Idem.*).

Der Autor verdeutlicht, weshalb sowohl die Gerechtigkeit als auch die Solidarität, die dazu bewegt, das Allgemeinwohl zu stärken, von ein und derselben Wurzel ausgehen. Diese Wurzel ist keine andere als „die kompensationsbedürftige Verletzbarkeit von Lebewesen“, so dass die Gesellschaften und sozialen Moralen nicht dem Schutz des Einen zugeschrieben werden könnten, ohne dass das Andere beachtet würde. Mit seinen Worten: „(...) die Moral das eine nicht ohne das andere schützen kann: die Rechte des Individuums nicht ohne das Wohl der Gemeinschaft, der es angehört“ (*Idem.*). Genau diese Solidarität setzt eine wechselseitige Anerkennung zwischen gleichen und würdigen Subjekten voraus.

Im Anschluss an das Vorhergehende und in einer Art Teil-Zusammenfassung soll das Prinzip der Menschenwürde nun in acht Bestimmungen abgesteckt werden. Heute die Menschenwürde zu behaupten, würde demnach zumindest folgendes bedeuten:

- 1) Der Mensch hat an sich und durch sich selbst Wert.
- 2) Der Mensch muss respektiert werden und darf nicht instrumentalisiert werden.
- 3) Diese Qualität trifft ohne Unterschied auf alle Menschen zu, wie auch auf ihre wechselseitigen Beziehungen.
- 4) Die Entwicklung des Menschen muss unterstützt, geschützt und gefördert werden, wenn er sich in solchen Bedingungen befindet, in denen seine Würde verletzt wird.
- 5) Jeder gesellschaftliche Kampf um Anerkennung seiner Würde und für die Würdigung seiner Lebensbedingungen ist legitim.
- 6) Die öffentlichen Institutionen sind mitverantwortlich für den Schutz der menschlichen Würde wie auch für deren Förderung.
- 7) Die Sorge und der Schutz der natürlichen Quellen des Lebens und der Existenz sind konstitutiver Teil des Respekts der Menschenwürde.
- 8) Menschenwürde behaupten bedeutet, die Gegenwart Gottes im Inneren des menschlichen Lebens zu behaupten.

Man etabliert diesen Bereich der Beziehungen zwischen Menschen und ihrer Würde ausgehend von Spannungen zwischen der Selbstbestimmung, der Gleichheit, der Solidarität, der Verantwortung, der Spiritualität. Gleichzeitig erweist er sich als ein zentraler Bereich für eine moderne Theologie der Menschenwürde.

4. Kapitel: Zur Begründung der Menschenwürde

Im folgenden Kapitel wird eine philosophische Begründung der Menschenwürde vorgelegt. Die Tatsache, dass die Menschenwürde vielfach nicht anerkannt wird, ist ein Hinweis dafür, dass sie einer solchen Begründung bedarf. Auf der anderen Seite ist es, wenn man ethisch-juridisch-normative Konzepte wie Menschenrechte oder die Menschenwürde anwendet, unmöglich, das Problem ihrer Begründung oder Rechtfertigung aus der Konzeptualisierung auszuschließen.

Insbesondere auf dem so wichtigen Terrain der Begründung der Menschenrechte gibt es vielfältige Theorien. Aus einem metaethischen Blickwinkel lassen sich zwei große Gruppen unterscheiden: 1) Theorien, die versuchen, die Menschenrechte damit zu begründen und zu schützen, dass sie Zustände oder Situationen beschreiben, die gut, moralisch oder gerecht *an sich* sind, in einigen Anschauungen als unabhängige und objektive Existenz gedacht. In diese Gruppe gehören Lehren, die mit dem *ius naturalis*, der Geschichte oder der Intuition argumentieren; und 2) Theorien, die eine konsensuale Begründung der Menschenrechte vorantreiben. Sie gehen von der normativen Konzeption der Person als ein autonomes, moralisches Subjekt aus, das fähig ist, seine Wünsche kritisch zu evaluieren und zu ordnen. Hierzu sind die kontraktualistischen, prozessorientierten und konstruktivistischen Denkansätze liberal-neokantischer Herkunft zu rechnen.

Auf Grundlage jener zweiten Gruppe wird in diesem Abschnitt versucht, die Begründung der Menschenrechte von der Menschenwürde her zu analysieren. Es wurde bereits das Argument der Menschenwürde als Grundlage für die Menschenrechte untersucht und verfolgt. Jetzt soll es um die philosophische Begründung der Menschenwürde selbst gehen. Das heißt, man konzentriert sich auf die Frage nach dem letzten Argument, das die Menschenwürde und damit die Menschenrechte stützt.

Diesbezüglich ergibt sich das wesentlich breitere Problem der Begründung einer bestimmten philosophischen und/oder theologischen These. An diesem Punkt wird von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Erklärung eines Arguments – in diesem Fall der Menschenwürde – dann, und nur dann Sinn hat, wenn die am Diskurs Beteiligten entschieden haben, einen Konflikt auf dem Feld der rationalen diskursiven Argumen-

tation zu lösen. Das scheint für die Begebenheit der Rechtfertigung der Menschenwürde durch den Anspruch auf Universalität und Rationalität zuzutreffen. Deswegen wird danach gestrebt, zwei historisch-systematische Thesen zu belegen. Zuerst, dass es doch möglich und sogar notwendig ist, eine rationalistische und diskursive Argumentation und eine philosophische Fundierung der Menschenwürde und –rechte darzulegen. Die erste These wird gegen die Theoretiker entfaltet, die den Misserfolg der begründenden Versuche postulieren, oder diejenigen, die feststellen, dass die Etablierung der Menschenrechte für die volle Annahme der unveräußerlichen Menschenwürde genug sei. Zweitens, dass man in der christlichen theologischen und philosophischen Tradition die Darlegung und den fundamentalen Schlüssel für die Formulierung des modernen Verständnisses der unveräußerlichen Würde des Menschen findet. Dies sind selbstverständlich keine neuen Thesen, aber sie sind deswegen nicht trivial, weil sie bestreitbar sind. Es werden also eine Argumentation und die Nachzeichnung einiger Aspekte der Geschichte der Begründung der Menschenrechte geboten, mit dem Ziel, diese These zu untermauern.

4.1 Allgemeine Problemstellungen im Zusammenhang mit der Begründung der Menschenwürde

Der Versuch einer *Begründung* der Menschenwürde stellt einen vor nicht weniger Hindernisse als das bewegliche und unsichere Terrain ihrer Konzeptualisierung. Diese Schwierigkeiten haben mit der Existenz verschiedener theoretischer Positionen zu tun, die ein solches Vorhaben aus verschiedenen Gründen ab- oder ganz entwerten. Eine der bekanntesten Bestreitungen eines solchen Vorsatzes stammt von Norberto Bobbio. Er bezieht sich auf den Bereich der Menschenrechte und damit auf das Konzept der Menschenwürde an sich (N. Bobbio. 1967. *Presente y porvenir de los derechos humanos*, 17, in Gallardo 2000, 13). Der italienische Politologe fragt: führt die Annahme, dass eine absolute Erklärung möglich wäre, zu einer schnelleren und zwingenderen Anerkennung und Verwirklichung der Ideale eines würdigen Lebens und der unveräußerlichen Rechte des Menschen? Seine Antwort lautet: Nein, denn die Geschichte dieses Anspruches auf ethischen Rationalismus widerlegt das. Die Suche nach einer unwiderlegbaren Rechtfertigung als Stütze irgendwelcher Rechte

ist daher keine notwendige oder hinreichende Bedingung für ihre Verwirklichung gewesen.

Das Problem der Begründungen hat zum größten Teil an Interesse verloren. Wenn die meisten der existierenden Regierungen sich auf eine gemeinsame Erklärung geeinigt haben, ist das ein Indiz, dass sie gute Gründe dafür gefunden haben. Deshalb geht es nicht darum, andere Motive zu finden, wie es die wieder belebte Naturrechtsdebatte will, den Grund der Fundierungen, sondern es handelt sich darum, die Konditionen für eine breite und sorgfältige Verwirklichung der proklamierten Rechte zu schaffen (N. Bobbio. 1964. "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", in *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa, 127, zitiert von Beuchot 2004, 158. Eigene Übersetzung).

In einer seiner folgenden Arbeiten hat Bobbio zugestanden, dass das Problem der Erklärung der Menschenrechte bestehen bleibt, aber er argumentiert zugleich, dass ihr Schutz am dringlichsten sei, da ihre Anwendung bereits ein Faktum sei:

Die Forderung nach dem "Respekt" der Menschenrechte und der wesentlichen Freiheiten entsteht aus der allgemein geteilten Überzeugung, dass sie ein Fundament haben; das Problem des Fundaments ist daher unumgänglich. Aber wenn ich sage, dass das immer dringender werdende Problem, vor dem wir stehen, nicht das der Begründung, sondern das der Garantien ist, möchte ich nicht sagen, dass wir das erste als nicht existent betrachten sollten, sondern als im gewissen Sinne bereits gelöst; das heißt, es ist von einer Natur, dass wir uns nicht mehr um seine Lösung kümmern sollten. In der Tat könnte behauptet werden, dass das Problem der Begründung der Menschenrechte heutzutage seine Lösung in der Universalen Erklärung der Menschenrechte, die von der Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 verabschiedet wurde, gefunden hat (N. Bobbio. 1967. "Presente y porvenir de los derechos humanos", in *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa 130, zitiert von Beuchot 2004, 159. Eigene Übersetzung).

Bobbio qualifiziert eine Begründung der Menschenrechte aus zwei Gründen als irrelevant und uninteressant: 1) er hält sie für ein Problem, das nicht lösbar ist, und 2) er findet sie unnütz. Die Unlösbarkeit auf theoretischem Niveau erklärt der Autor so, dass jede Erklärung der Menschenrechte durch die Menschenwürde – und damit jede letztgültige Begründung – auf einen Prozess hinauslaufen würde, in dem man zwar immer weiter Argumente suchte, der aber an irgendeinem Punkt aufhören müsse. Bobbio teilt hier die Positionen des kritischen Rationalismus von Denkern wie Karl Popper und Hans Albert. Für diese ist jede letzte philosophische Begründung rational unmöglich und führt zum "Trilemma von Münchhausen", wie Albert sagt

(vgl. Apel, 1999, 129 u. 140). Der Versuch einer Letztbegründung mündet für beide unvermeidlich in: 1) eine Rekursion ins Unendliche der argumentativen Logik; 2) eine *petitio principii* bzw. einen in sich konsistenten logischen Zirkel, der die These schon voraussetzt, die es noch zu begründen gilt; oder 3) einen Abbruch des Begründungsprozesses. Dieser folgt, wenn bestimmte Voraussetzungen als Dogmen angenommen würden, was auf einen Dezisionismus hinausläuft. In diesem Fall aber würde man eine letzte Entscheidung fällen, die ihrerseits nicht begründbar wäre. Bobbio würde sich den Punkten 1 und 3 der Albert-Popperschen Argumentation anschließen.

In Bezug auf seinen zweiten Einwand – der fehlende Nutzen der Begründung – erklärt Bobbio, dass mittlerweile alle oder zumindest eine große Mehrheit der Nationen eine universale Anerkennung der Menschenrechte und der ihr zugrundeliegenden Würde unterstützen. Folglich sei keinerlei Begründung nötig, und als eigentlich relevante Aufgabe erscheine der Schutz der Menschenrechte. Bobbio hält es für ein steriles Unterfangen, eine Idee zu begründen, die auf formaler Ebene mittels einer Übereinkunft der internationalen Gemeinschaft schon genügend akzeptiert ist, wie dies für Menschenwürde bzw. die Menschenrechte der Fall sein würde. Auf diese Weise und mit Hilfe eines pragmatischen Kriteriums verlagert sich das Interesse der philosophischen Reflexion hin zu einem juridisch-politischen Horizont und dem der gesellschaftlichen Umsetzung. Gleichzeitig erklärt Bobbio, dass der Schutz dieser Würde und der entsprechenden Menschenrechte sich nicht auf ihre Erklärung und Rechtfertigung begrenzt: "Worum es geht, ist nicht, die Rechte des Menschen zu begründen, sondern sie zu schützen" (Bobbio, *Idem.*).

Wie im vorherigen Kapitel ausgeführt, stimmt diese Arbeit mit Bobbio darin überein, dass sich der Schutz der Menschenwürde nicht auf deren juridisch-moralische Erklärung und Rechtfertigung reduzieren kann. Er muss darüber hinaus im politischen und sozialen Feld gesichert werden. Trotzdem ist man hier anderer Meinung als der italienische Autor, was die Überflüssigkeit ihrer Begründung angeht. Bobbios Argument der Weise "das, worin wir alle übereinstimmen, bedarf keine Begründung" ist ein schwaches Argument konsensualer Art. Der Autor geht von einem pragmatischen Kriterium aus, die soziale Übereinkunft stelle von der Begründung desjenigen frei, in dem man übereinstimmt: hierbei der Respekt vor der Würde der Person. Dieses Argument ist in einer modernen Gesellschaft nur in dem Fall akzeptabel, in welchem

man annehmen könnte, dass diese Übereinstimmung ein absoluter Konsens wäre: d.h. solide und dauerhaft, und als solcher frei von dem Hin-und-Her der Partikularinteressen von Individuen oder gesellschaftlichen Gruppen. Um aber die Solidität solcher Übereinkünfte erklären zu können, muss man zunächst prüfen, auf welcher Grundlage sie in übereinstimmender Art geschlossen worden sind. Das wiederum führt zu der Aufgabe zurück, die Fundamente des Einvernehmens zu überprüfen. Wenn aber andererseits dasjenige, das garantiert, dass der Konsens nicht gebrochen wird, dieser selbst ist, dann muss der erste Schritt darin bestehen, dasjenige in Augenschein zu nehmen, das garantiert, dass dieses Einvernehmen nicht bricht, und das leitet erneut zum Ausgangspunkt. Denn was würde geschehen, wenn die Übereinkunft bräche? Sei es, weil ein Teil der Gesellschaft das Prinzip hinter sich lässt, sei es, weil die Menschheit sich für einen kollektiven Selbstmord in der Form entscheidet, dass sie der Unvermeidbarkeit der selbstzerstörerischen Logik ihres Handelns gegenüber der Natur in den letzten Jahrzehnten resignierte und so zum Extrempunkt eines "Rette-sich-wer-kann" Prinzip und folglich zu der Missachtung des/der Anderen käme.

Trotz seiner radikalen Ablehnung einer plausiblen Begründung macht Bobbios Argument zwei Punkte deutlich, die zu berücksichtigen sind: 1) er unterstreicht den Konsens in der Materie der Anerkennung der Würde und der Rechte jedes Menschen, die heutige Gesellschaften erreicht haben; und 2) er zeigt eine der Gefahren auf, die in der Trennung von Theorie und Praxis liegen: die Grundlage der Menschenwürde kann sich nicht auf eine Erklärung guter Intentionen oder auf ein ethisches Sollen reduzieren. In ihrer Argumentation muss ein Gleichgewicht zwischen der nötigen sozialen und individuellen Wirksamkeit bestehen. Daraus ergibt sich, dass man in der Konkretisierung und Verifikation der Achtung der Würde einen Schritt weitergehen, und die vereinbarten Rechte positivieren und einführen muss (vgl. Gallardo 2000, 15).

Eine Mittelposition auf dem Feld der Argumentationen nimmt für die deutsche evangelische Theologie Friedrich Wilhelm Graf ein. Er formuliert eine Art Gemein-sinn: "Was für alle gelten soll, kann jeder auf seine Weise rechtfertigen – und so in der eigenen Gruppe zustimmungsfähig machen" (zitiert nach Vögele in Dierken u. von Scheliha 2005, 271). Hinter einem anscheinenden Relativismus zeigt sich eine

pragmatische Position, die der von Bobbio ähnlich ist. Während aber der italienische Politologe die Möglichkeit einer Begründung ablehnt, indem er auf den stillschweigenden sozialen Konsens verweist, behauptet der deutsche Theologe genau das Gegenteil. Er folgt dabei der gleichen Geltungs-Prämisse von einer Voraussetzung, die in Übereinstimmung getroffen worden ist, und erklärt die Möglichkeit einer pluralen Begründung – oder Begründungen –, die von verschiedenen Blickwinkeln aus erfolgen. Das würde selbstredend zur Frage nach der Plausibilität und den materiellen Bedingungen führen, unter denen sich diese plurale Rechtfertigung realisieren würde. Ebenso erscheint die Frage nach der konkreten Art, in der der bereits bestehende multikulturelle Charakter der gegenwärtigen Gesellschaften die Diskussion über die Begründung der ethischen und juridisch-politischen Normen herausfordert.⁵⁹

Auf gleicher Linie argumentiert Wolfgang Vögele. Er schlägt eine "Begründungsoffenheit von Menschenwürde" auf theologischer Ebene vor. Eine Begründungsoffenheit findet sich dem Autor zufolge zwischen a) der Option für die Begründung und b) der Entscheidung, ein bestimmtes Argument mit Universalitätsanspruch zu übernehmen. Vögele macht deutlich, dass die besagte Offenheit weder die Möglichkeit einer Rechtfertigung überhaupt zurückweist, noch die Entwicklung einer einzigen Erklärung mit repräsentativem Anspruch. Aufgrund des Pluralismus will sie aber ebenso wenig ein letztes Fundament abwehren (vgl. in Dierken u. von Scheliha 2005, 272).

Die Menschenwürde wurde bereits als eine offene und komplexe Kategorie betrachtet, die keine spezifischen positiven Inhalte definiert, sondern eine Suche orientiert und über Kriterien der moralischen Handlungen urteilt. Sie hat einen universalen Charakter und ist nicht ausschließlich einer Kultur eigen. In gleicher Art, laut Vögele, muss jegliche Begründung dieses Basiskonzepts einer gemeinsamen Ethik für pluralistische Gesellschaften breit genug angelegt sein, um den Dialog mit anderen Interpretationen zu ermöglichen und als solche die Koexistenz und die Konfrontation mit anderen Fundamenten aushalten zu können. So sieht die Offenheit aus, die der Autor sich vorstellt, der seine Analyse auf die Grundlegung der christlichen Tradition der Menschenwürde mit ihrem Universalanspruch anwendet. Die Reaktionen auf

⁵⁹ Diese Überlegung bringt neue Koordinaten für die Diskussion hervor, die in anderen Momenten der Arbeit erörtert werden.

diese Herausforderung sind, wie der Vorschlag selbst, offener Art. Sie lauten u.a.: *Wie* die Begründungs-Pluralität mit der Suche nach einer Letztbegründung zusammenbringen?; *Wie* eine Begründungsoffenheit übernehmen, ohne in einen gewissen Relativismus zu verfallen und ohne die geltenden Universalitätsansprüche eines bestimmten Diskurses zurückzuweisen?; *Welche* Mediationen könnten in Bezug auf die Beziehung von Universalismus und Partikularismus (Kulturalismus) helfen? Wenn der Autor die schon klassische universalistische "Arroganz" zurückweist, hat das in der Gegenwart selbstverständlich eine besondere Gültigkeit. Sie führt die Kritik an, die die Theologien und Philosophien der Dritten Welt gegenüber den nord-zentrierten Theologien und Philosophien äußert. Der Vorschlag der Begründungsoffenheit richtet sich mehr darauf, die Notwendigkeit einer Begründung zu stützen, als sie abzuwerten. Und das, obwohl sie gleichzeitig die ganze Diskussion um Erklärungen dem Kriterium der Pluralität von Kulturen, Traditionen oder Kosmovisionen unterwirft, was eine neue Herausforderung darstellt, und darüber hinaus auf eine neue Problematisierungsebene hinweist.

Schließlich führt Otfried Höffe eine andere Schwierigkeit auf dem Feld der Begründungen vor. Er erklärt,

[das Stellen der] Legitimationsfrage, d.h. der Rechtfertigung einer fundamentalen Ordnung, ist für die Philosophie eine offensichtliche, aber oft genug eher akademische Aufgabe (Höffe 1992, 11. Eigene Übersetzung).

Das Thema der rationalen, diskursiven Begründung hat oft nur für den akademischen Raum Bedeutung. Die zu diesem Bereich Zählenden interessieren sich jedoch meist nicht dafür, den Kreis der Streitenden auszuweiten und führen den Disput nur unter sich selbst. Das, so Höffe, führt zu einer Rechtfertigung, die nur geringen oder keinen Einfluss im politischen Bereich hat.

4.2 Notwendigkeit, Angemessenheit und Möglichkeit einer Begründung der Menschenwürde

Es versteht sich von selbst, dass auch die Haltungen, die die Angemessenheit und Relevanz einer Begründung der Menschenwürde erklären, nicht von der Schwierigkeit befreit sind, die die Existenz einer breiten Interpretationsvielfalt in sich birgt.

Einige dieser Interpretationen schließen sich gegenseitig aus oder sind gesellschaftlich politisch schlichtweg unvereinbar oder nicht universalisierbar. Damit wiederum werden oft diejenigen Positionen gestärkt, die diese argumentative Anstrengung für nicht plausibel oder nutzlos erklären – wie bereits oben deutlich wurde. Ein Beispiel dafür sind Fälle, in denen völlig gegensätzliche juridisch-politische und ideologische Standpunkte gemeinsam die Menschenwürde behauptet haben. Sie kommen zu politisch-pragmatischen Konsensen, scheinen aber nicht in der Lage zu sein, eine Diskussion über die letzten Gründe ihrer Behauptung durchzuhalten. Die Übereinkünfte, die in Bezug auf die Universale Erklärung der Menschenrechte der UNO 1948 getroffen worden sind, stellen hier einen nicht zu übergehenden Referenzpunkt dar. In diesem Sinn erklärt der thomistische Philosoph Jacques Maritain (1882-1973), Teilnehmer an den Vorbereitungsrunden für den Text dieser Erklärung, angesichts der skeptischen Überraschung, die die Übereinkunft über Prinzipien zwischen Repräsentanten sozialistischer Länder und westlicher Demokratien auslöste, dass man unter der Voraussetzung miteinander übereingekommen sei, alle jene Motive aus der Diskussion außen vor zu lassen, die diese Übereinstimmung begründen. Die Erklärung der Würde und universaler Rechte – die man oft als ideologisch oder mit nicht-neutralen Vorurteilen behaftet sieht – bleibt somit auf einen zweiten Rang verwiesen und wird dem pragmatisch-politischen Interesse untergeordnet. Nicht nach den Begründungen zu fragen, verwandelt sich folglich in ein Kriterium politischer Wirksamkeit. Die widersprüchliche Pluralität von Begründungen ein und desselben Prinzips, wirft gewissermaßen auf eine These zurück, die lautet,

ein Prinzip oder ein Zweck oder eine Handlung können auf unterschiedliche Weise begründet werden, ohne dass Handlung, Prinzip oder Zweck davon tangiert wären. Unterschiedliche Begründungen können zum selben oder ähnlichen Zweck oder Handlungsziel führen (Vögle in Dierken u. von Scheliha 2005, 271).

Hier würde man sich erneut vor einem pragmatischen Argument wiederfinden. Prinzipien, Handlungen oder Zwecke sind keine Konzeptionen, die frei von Sinn oder Intention wären – auch wenn sie sich bestimmter Sinne entleeren können, um andere zu übernehmen. In welchem Maße die Prinzipien, Handlungen oder Zwecke durch den fundamentalen konzeptuellen Inhalt dessen, das sie beschreiben, betroffen sind oder nicht, das heißt für diesen spezifischen Fall: Wie man den Respekt vor der Menschenwürde definiert und worin er besteht. Was der Sinn des Ideals eines würdigen

Lebens wäre; das sind Fragen, die substantielle Unterschiede in Bezug auf die Begründung der Menschenwürde bestimmen. Für die eine oder andere Rechtfertigung zu stimmen, führt dazu, dass sich die Bedeutung sichtlich verändert, die man dem einen Wert, Prinzip, der Handlung oder dem Zweck gegenüber anderen zuspricht (wie zum Beispiel der Universalität der Idee der Menschenwürde gegenüber der kulturellen Pluralität). Auch der Ort, den das in-Frage-gestellte Prinzip im komplexeren Wertesystem und seiner internen Hierarchie innehat, spielt eine Rolle. Damit soll klar werden, dass die Gültigkeit und Unverletzbarkeit der Menschenwürde selbst wie auch der Schutz einiger Rechte, die in dieser Würde enthalten sind, direkt mit den Kriterien verbunden sind, von denen aus man sie begründet. Die Sichtweise, die man einnimmt, um den unverletzbaren Wert der Würde der Menschen aufrechtzuerhalten – sei sie theologisch, ethisch, historisch, etc. –, hat wesentlichen Einfluss auf die Art, wie eine Gemeinschaft Kosmoverisionen und andere religiöse, moralische, rationalistische, geschichtliche Perspektiven wertet. Das Problem ist deshalb letztlich nicht bloß theoretisch. Die Frage nach der Begründung hat auch mit der Auswahl desjenigen Systems zu tun, das am besten den Wert oder das Prinzip beurteilen, umsetzen oder konkretisieren kann. Das heißt, die spezifische Weise, die Menschenwürde zu verstehen oder zu begründen, hat signifikanten Einfluss auf die Möglichkeit und den Schutz einer menschenwürdigen Existenz.

Im konkreten Fall der Universalen Erklärung der Menschenrechte der UNO ist hinreichend gezeigt worden, dass dieses ideologisch neutrale Dokument keine sicheren Richtungen angibt, anhand derer man zwischen verschiedenen Rechtstypen, die oft genug unvereinbar sind, Prioritäten festlegen und Konflikte lösen könnte. Die Begründung, die Anerkennung und der Schutz der Würde der Personen nehmen nicht nur aufeinander Einfluss, sondern müssten darüber hinaus einen soliden systemischen Korpus formieren (vgl. Papacchini 1993, 10ff.). Ein solches integratives Verständnis würde es erlauben, dass die Kriterien analytischer und politischer Wirksamkeit die Einforderungen der Würde und die Kämpfe erfüllen.

Wie oben gesehen wurde, ist die Menschenwürde ein Konzept, das sich auf Ebene der Letztbegründungen einer menschlichen Gesellschaft situiert, die durch ihre moderne Phase gegangen ist. So passt hier der Einwand, den Karl-Otto Apel gegenüber den Haltungen des kritischen Rationalismus *à la* Albert-Popper wie auch gegenüber

Bobbio anstellt. Er bezieht sich auf Aristoteles (384-322 v. Chr.) und dessen Viertes Buch der Metaphysik.

Aristoteles sagt folgendes bezüglich der Axiome oder ultimativen Leitgedanken, als er sich auf das vorausgesetzte Prinzip der Widerspruchsfreiheit der Logik bezieht:

Wenn andererseits manche einen Beweis auch für diesen Satz fordern, so zeugt das von Mangel an gedanklicher Bildung. Denn Mangel an Bildung ist es, wenn einer nicht zu unterscheiden vermag, wofür man sich nach einem Beweise umzusehen hat und wofür nicht. Dass es schlechterdings für alles einen Beweis gebe, ist ausgeschlossen; damit geriete man in den Fortgang ins Unendliche, und es ließe sich überhaupt nichts mehr beweisen. Wenn es aber doch Sätze gibt, für die man nicht nach einem Beweise suchen darf, so würden jene Leute schwerlich anzugeben vermögen, von welchem anderen Prinzip es in höherem Grade gelten sollte als von diesem. Indessen läßt sich doch auch von der oben genannten Ansicht die Unmöglichkeit aufzeigen auf dem Wege der Widerlegung; dazu braucht es nur, daß der, der unsern Satz bestreitet, irgendetwas sagt. Sagt er aber nichts, so wäre es lächerlich, demjenigen gegenüber, der keine Gründe hat, eben sofern er sie nicht hat, mit Gründen vorgehen zu wollen. Ein Mensch, der sich so verhält, wäre eben, sofern er sich so verhält, nichts anderes als ein Stock. Auf dem Wege der Widerlegung aber etwas aufzeigen und einen Beweis führen, das sind, meine ich, verschiedene Dinge. Wollte einer den Satz beweisen, so würde er dabei offenbar das zu Beweisende schon voraussetzen; zeigt man dagegen, daß ein anderer darin einen Fehler begeht, so ist das, was damit geleistet wird, eine Widerlegung, nicht ein Beweis (Metaphysik Buch 4, 1006a 6-18).⁶⁰

Diesem Text zufolge teilt Aristoteles mit den obengenannten Autoren die Ansicht, dass eine rationale Letztbegründung der philosophischen Prinzipien nicht möglich ist. Das scheint aber nur so. Denn anders als die drei Denker erklärt Aristoteles, dass es doch letzte Prinzipien gibt, die rational begründet werden können, und zwar, indem man das Gegenteil abstreitet (was ein Argument wäre, das dem der Retorsion entspricht). Die Haltung wäre hier eine gegenteilige: es ginge nicht darum, ein letztes Fundament abzuweisen, selbst wenn dieses eine rationale Rechtfertigung benötigen würde, die sich von der traditionellen logischen Form der Begründung unterscheiden würde.

In Bezug auf das Thema würde das folgendes bedeuten. Wenn man den absoluten Respekt der Menschenwürde auf einer Grundlagenebene ansiedelt, und ihn damit als obersten Zweck einer modernen juridischen und politischen Ordnung versteht, als Urteilskriterium über das normative Gebäude einer Gesellschaft, dann wäre diese ethische, soziale, politische und juridische Norm nicht mehr für eine Begründung

⁶⁰ Siehe Apel 1999: 149. In ähnlicher Linie vgl. Otfried Höffe 2002: 51.

anfällig. Sie könnte aber sehr gut gegenüber jedem realen und/oder potentiellen Widerspruch verteidigt werden, indem man zeigte, dass jedes Argument, dass den Respekt der Menschenwürde negiert, widersprüchlich und irrational ist und sich nicht nur vor die gesellschaftliche Ordnung, sondern gegen diese Ordnung stellt.

Ernst Bloch stimmt in *Naturrecht und Menschenwürde* mit der aristotelischen Position überein, indem er behauptet, dass die Menschenwürde eines von den Prinzipien ist, die keine Begründung benötigen, da sie in sich selbst begründet sind. Bloch gesteht zu, dass das Naturrecht der Weg der Befreiung der Menschen und der Aufbau einer gerechteren und menschlichen Gesellschaft sein muss, weil in ihm die Grundlage einer Verhinderung von Ausbeutung etabliert ist. Solche Grundlagen für eine bessere Gesellschaft sind Gerechtigkeit und Freiheit. Die Menschenrechte bieten die Garantie für beides. Nach dem Läutern der Tradition des Naturrechts von seinen "ideologischen Rückständen" (etwa der Gedanke angeborener Rechte, eines Apriori, Völkerrecht als historische Konstante, suprahistorische Ideale und andere) würde vom Naturgesetz nichts übrig bleiben außer der Menschenwürde. Die Menschenwürde impliziert nach Bloch die Freiheit, die fähig ist, alle politische Entfremdung und menschliche Misere zu überwinden. Ihre Negation würde die Zerstörung der Möglichkeit einer gerechten menschlichen Gesellschaft bedeuten. Das Naturrecht wäre die Garantie der Menschenwürde, die mit der Freiheit übereinstimmt, und die keine weitere Begründung, die sie transzendiert, nötig hat. Die Würde ist in sich ihre eigene Begründung (vgl. Bloch 1961; Lobato 1997, 40ff.; u. M. Ureña. 1986. *Ernst Bloch, ¿Un futuro sin Dios?* Madrid: BAC, 327-387).

Zusammengefasst: Negierte man den Respekt der Menschenwürde, fiel man in einen absoluten Widerspruch. Dieser wäre nicht nur logisch und argumentativ, sondern auch ein Gegensatz in Bezug auf die gesellschaftliche Welt an sich, denn er würde sich gegen die gesellschaftliche Kohäsion selbst wenden. Eine solche Haltung würde zu einer sozialen Anomie und damit zur Selbstzerstörung der Gesellschaft führen. Die Haltung ist somit nicht universalisierbar. Diese Art der Argumentation wurde im 18. und 19. Jahrhundert oft benutzt, um die grundlegenden sozialen Nor-

men rational zu begründen. Sie ist, wie Höffe⁶¹ zeigt (2002, 51f.), auch heute weiterhin gültig.

Apel geht über Aristoteles hinaus. Er gibt ihm zwar darin Recht, dass man in der Begründung der Menschenwürde nicht nur die semantische, sondern auch die pragmatische Dimension der Sprache berücksichtigen muss. Aber, so Apel, die philosophischen Prinzipien – wie z.B. die grundlegende ethische Norm – seien doch für eine letzte rationale Begründung pragmatisch-transzendentalen Charakters offen. Von dieser Perspektive aus würde man nicht nur die semantische Diskursebene auf Kohärenz, Widerspruchsfreiheit und ausreichende Begründung analysieren. Sondern man würde auch die pragmatische Ebene des Dialogs berücksichtigen: das heißt, die sachliche Beziehung, die die Sprecher in der Debatte untereinander entwickeln, sowie die Relation dieser Dimension zu den semantischen Inhalten der Auseinandersetzung. Für Apel ist der *Diskurs* diejenige Institution, in der man rational argumentiert und in der man Normen und Institutionen der Gesellschaft begründet. In einer Institution wie dem *Diskurs* akzeptiert demgemäß jeder Teilnehmende allein aufgrund der Tatsache seiner Partizipation ein Gesamt von ethischen und diskursiven Voraussetzungen, die im Disput selbst nicht negiert werden können. Es sei denn, man würde in einen performativen Widerspruch fallen.

Eine der Voraussetzungen dieses Diskurses besteht im Respekt der Würde aller Teilnehmenden an der Argumentationsgemeinschaft. Apel erklärt, dass man nicht in eine *petitio principii* fällt, wenn das, was gezeigt werden soll (z.B. der Respekt der Menschenwürde), bereits in den Konditionen der Debatte pragmatisch-transzendentaler Art gegenwärtig ist. Zumal diese Annahme nicht von außen in betrügerischer Weise auferlegt wurde, sondern da sie Bedingung der Möglichkeit der Auseinandersetzung als Gesamt einer diskursiven Praxis ist. Dies bedeutet, dass dasjenige, das mittels Argumenten gezeigt werden soll – die Menschenwürde –, schon unvermeidlich in derjenigen Institution, dem Diskurs, vorausgesetzt ist, innerhalb derer es überhaupt erst möglich ist, Argumente sinnvoll zu formulieren (vgl. Apel 1999, 154f.).

⁶¹ Höffe nimmt die Argumentation von Aristoteles auf, um sich auf den Charakter und die Begründung dessen zu beziehen, was er "Prinzip Menschenwürde" nennt.

Bis hierher wurden einige Argumente gezeigt, die dafür sprechen, dass es möglich und angebracht ist, die Menschenwürde zu begründen. Diese Arbeit geht von der Überzeugung aus, dass keine Mühe vergeblich ist, die darauf gerichtet ist, das gesunde Selbstbewusstsein der Menschen zu fördern, ihre Sensibilität gegenüber dem Schmerz ihrer Mitwesen und ihre Bereitschaft zur Solidarität wachsen zu lassen, wie auch ihre Offenheit dafür, sich aktiv in dem gesellschaftlichen und institutionellen Leben zu engagieren, von dem das Zusammenleben abhängt.

Ein Gefühl, eine Überzeugung oder eine Gewissheit haben eine andere Kraft, wenn diese drei von solider Argumentation verstärkt und begleitet werden. Wie am Anfang des Abschnitts gesagt wurde: die Formulierung und Begründung eines moralischen und juridischen Prinzips der Gesellschaft reicht nicht aus, um die Verpflichtung zu garantieren, die das Prinzip mit der praktischen Verwirklichung des Sollens fordert. Deshalb ist es nötig, sozio-politische und kulturelle Vermittlungen zu berücksichtigen. Dabei wird aber nicht nur die Möglichkeit vertreten, sondern auch der Nutzen und die Angemessenheit einer Begründung solcher Prinzipien werden behauptet. Diese Nützlichkeit ist mehr als bestätigt durch die Erfahrung selbst. Sie ist Teil des Herzens der Mehrheit mündiger Menschen, von der Kant in seinem berühmten Text *Was ist die Aufklärung?* sprach.

Nachdem an dieser Stelle versucht wurde, die Bedeutung einer Begründung zu etablieren, oder zumindest einige Positionen dazu darzustellen, soll im folgenden Abschnitt deren Inhalt weiterentwickelt werden. Hierfür werden einige der wichtigsten Beiträge im Feld der Begründungen der Menschenwürde genauer erklärt. Als erstes galt der Vorsatz, eine Gesamtanalyse der zentralen klassischen Fragestellung zu realisieren, wie die Menschenwürde und der Menschenrechte in der Theologie der *imago dei* christlich begründet wurden. Diese Theologie wird aufgrund der Arbeiten zweier Autoren, die Pflichtreferenz sind und die Grundlage für viele philosophische und theologische Traditionen bilden, dargelegt und gründlich analysiert. Danach sollen einige ausschlaggebende Momente der Begründung in der Ideengeschichte – Scholastik, Renaissance, Humanismus, Idealismus und Philosophie des 19. Jahrhunderts – rekonstruiert werden, die helfen, einen Vorschlag für die gegenwärtige Zeit zu machen.

4.3 Die herkömmliche Begründung semitisch-christlicher Herkunft:

imago dei

Es folgt eine kurze Annäherung an das Verständnis der *imago dei* aus der alttestamentlichen Theologie und der Religionsgeschichte, wie sie von Ulrich Barth und Jürgen Moltmann unternommen wurde. Einführungsweise könnte man sagen, dass die Theologie der *imago dei* als Schöpfungsbegrifflichkeit in beiden Schöpfungserzählungen des Genesisbuches enthalten ist: Gen 1-2,4a (priesterlicher Schöpfungsbericht, 4. Jahrhundert v. Chr.) und Gen 2,4b-25 (jahwistische Erzählung, um 1000 v. Chr.). In der älteren der beiden, der jahwistischen Erzählung, formt Jahwe den Mensch aus Erde (*’âdam*, der “erdig”, der aus dem Lehm Boden, *’adâmah*, kommt). Er bläst den eigenen göttlichen Atem ein, der der Atem des Lebens ist, und wodurch ein lebendiges Wesen (*nefeš*), ein von dem göttlichen Lebensatem bewegtes Wesen entsteht (2,7). Hier hat die Auffassung des Menschen, dass er sich selbst als derjenige verstehen soll, der den göttlichen Atem trägt, ihren Anhalt.

In der zweiten Schöpfungserzählung, die stärker auf einer Linie der kosmologischen Ordnung verläuft, erscheint der kollektive Mensch, das heißt, die Menschheit als der Gipfel der schöpferischen Tätigkeit. Es wird explizit auf eine Schöpfung nach dem Bild (עִלְמָ – *tzèlèm*–; griech: *eikón*) und nach der Ähnlichkeit oder dem Abbild (*homoiosis*) Gottes hingewiesen, und sie wird als Teilnahme an der göttlichen Natur (1,26) verstanden. In der herkömmlichen biblischen Interpretation ist sie das erhaltende Bild von dem Sinne einer besonderen Würde, indem sie ein göttliches Abbild ist. Die Vorstellung, dass der Mensch das Bild und Abbild Gottes ist, betont die anthropomorphe Sprache, die dann das Alte Testament für Gott verwendet, und die so viel Misstrauen bei den Deuteronomisten hervorruft (vgl. C. Mesters, *El Génesis*, in Biblioteca Bíblica Virtual Latinoamericana).

In seinem Text *Menschenwürde, Recht und Freiheit* akzeptiert Moltmann die Begründung der Menschenrechte – im Plural – aufgrund der einen Menschenwürde – im Singular – als die Wurzel aller Rechte. Für den Autor ist die Antwort auf die Frage nach der Stärkung oder der Begründung dieser Menschenwürde gleich der Antwort auf die Frage: Was ist es was einen Menschen menschlich macht? Die Antwort für

Christen und Juden findet Moltmann in „der Bestimmung des Menschen ‘Ebenbild Gottes’ auf Erde“ zu sein (Moltmann 1979, 18).

Moltmann wählt ein Bild, dass zu klären hilft, in welchem Sinne das Symbol der Schöpfung als Bild und Abbild Gottes eine *Bestimmung* des Menschen ist. Es handelt sich um den Gedanken von Karl Barth des “Menschen, der nach Gott sucht” und des “Menschen, dem Gott entspricht”. Für den christlichen Glauben gründet die Menschenwürde auf dem Wissen, dass der Mensch berufen ist, nach Gott, der sein Schöpfer und das Fundament seiner Existenz ist, zu suchen, um ihm zu entsprechen. Im Unterschied zu den klassischen essentialistischen Ontologien der *imago dei*, in denen Bild und Abbild ein wenig statisch und als schon gegeben gezeigt werden, betont Moltmann die Idee eines Projektes, eines Werdens. Diesem Abbild Gottes, von Anfang an gegeben, zu entsprechen, ist eine menschliche Mission und Bestimmung, denn “der gottsuchende Mensch ist der Anfang, und der gottentsprechende Mensch ist das Ziel der Geschichte Gottes mit der Welt (...). Diese Entsprechung ist die Wahrheit des Menschen” (*Ibid.* 19). Der Gedanke von Moltmann, die Menschen sollten “Gott entsprechen”, weist drei Dimensionen auf:

- a) Abbild Gottes ist der ganze Mensch mit allen seinen vitalen Beziehungen, als integraler und absoluter Mensch, und der vor allem Person ist. Was einen Menschen als Person ausmacht, ist nichts anderes als die Anwesenheit Gottes in der Realität des Menschen und seiner Interaktion Angesicht zu Angesicht mit ihm:

Am Du Gottes wird er ein Ich von grenzenloser Tiefe. Am Ich Gottes wird er ein Du von unbegrenzter Weite. Der Mensch ist darum ein Geheimnis, das durch nichts und niemanden aufgelöst werden kann. Der Glaube an Gott verlangt, jeden und alle Menschen als ein Sakrament zu respektieren, das nicht angetastet werden darf (*Ibid.*, 20).

Moltmann erklärt hier die erste kritische Konsequenz des jahwistischen Glaubens. In den Herrschermythen vieler zeitgenössischer Völker Israels galt nur der König als Abbild Gottes und wurde als solches verehrt. Aber im Genesisbuch ist nicht der König die höchste Figur, sondern “der Mensch”, alle und jeder, weil er Abbild Gottes ist und als solches geehrt wird. Es handelt sich um eine Art Demokratisierung der Macht: entweder sind alle Menschen Abbild Gottes oder keiner; entweder sind alle König oder niemand.

In den Herrschaftsmythen vieler Völker wird allein der Herrscher als „Gottes Ebenbild auf Erden“, als „Sohn des Himmels“ und „Gottessohn“ verehrt. „Der Schatten Gottes ist der Herrscher, und der Schatten des Herrschers sind die Menschen“, heißt es im babylonischen Fürstenspiegel. Nach dem jüdisch-christlich-islamischen Schöpfungsglauben aber ist nicht ein Herrscher, sondern „der Mensch“, d.h. alle Menschen und jeder Mensch zum Bild Gottes auf Erden geschaffen. Daraus folgt, dass alle Menschen Könige/Königinnen sind und kein Mensch über andere Menschen herrschen darf (Moltmann 1990, 167).

- b) Abbild Gottes ist der Mensch nur neben den anderen Menschen. Dass Gott Mann und Frau schuf, bedeutet, dass es sich um eine soziale Schöpfung handelt, um ein kollektives Subjekt: die lebendige Menschheit, in der alle Menschen integriert sind. Das hat Konsequenzen bezüglich der „Entsprechung zu Gott“, in dem sie nur zusammen in Fülle realisiert werden kann, das heißt, „in und durch ihre Gemeinschaft miteinander“ (Moltmann 1979, 23). Das bedeutet wiederum, dass die Solidarität kein zweites Moment der *imago dei* ist, sondern eine innere Forderung des eigenen Verständnisses der *imago dei* als Projekt ist.
- c) Auf der Würde, Abbild von Gott zu sein, gründet der Auftrag zur Verwaltung der Erde und die Kommunion mit der nicht menschlichen Schöpfung. Gen 1,28ff. kulminiert in der menschlichen Bestimmung zur Vermehrung, die Schöpfung zu „bebauen und pflegen“ und sie zu genießen. Deshalb stellt sich die Zerstörung der Umwelt diesem Recht des Menschen und seiner Würde entgegen. Zwei Schlussfolgerungen zieht der Autor aus einer entsprechenden vitalen Symbiose mit der Umwelt und aus dem Recht des Menschen auf der Erde: a) alle Menschen, alle Männer und Frauen haben fundamentale ökonomische Rechte auf einen angemessenen Anteil an Ernährung, Arbeit, Selbstverteidigung und Verteidigung des eigenen Eigentums. Die Konzentration der lebenswichtigen Güter und der Produktionsmittel in wenigen Händen muss als eine Verzerrung und Verderbnis des Abbildes Gottes im Menschen gesehen werden; b) das Recht des Menschen auf die Erde impliziert gleichzeitig ein Recht der Erde auf den Menschen: die ökonomischen Rechte müssen mit den ökologischen Rechten assoziiert werden, im Sinne der ökologischen Begrenzung des ökonomischen Wachstums, die heutzutage dringlich wie nie zuvor ist. Diese Erzählung des Abbildes Gottes begründet eben das Recht des Menschen auf seine Zukunft und seine Verantwortung hinsichtlich seiner Nachkommenschaft.

Diese Entsprechung – zu verstehen als Hingabe, Alterität, Antwort, Wechselwirkung – zwischen dem Menschen als Abbild Gottes und seinem Schöpfer wird von Ulrich Barth in “Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts” (2003, in: Religion in der Moderne) aus einer ergänzenden Perspektive beschrieben. Barth betont die anthropologische Relevanz der priesterlichen Schöpfungserzählung und versucht ihren Skopus zu verstehen. Er benennt zwei Momente des schöpferischen Aktes, die in Wechselbeziehung stehen und einen speziellen Ort in der Theologie der *imago dei* haben: 1) das Verständnis der Menschen als Abbilder von Gott erschaffene, und, als Ergebnis des vorherigen Punktes, 2) die von den Menschen damit akzeptierte Übereinkunft oder Verpflichtung. Auf der einen Seite ist nur der Mensch Ebenbild Gottes. Von daher erfährt er sich als Abbild und seine besonderen Charakteristika des Elohimwesens, indem er nun seinen Geist und seine Weisheit trägt. Auf der anderen Seite begründet dieser besondere Ursprung die spezielle Verantwortung, die der Mensch trägt – göttlicher Archetyp – in seiner Funktion als Vertreter des Göttlichen gegenüber dem Rest der Geschöpfe. Diese Verantwortung hat als Ziel die Verbesserung der Welt, indem der Mensch die Funktion des Mitschöpfers mit Gott innehat (Barth 2003, 349f.).

Hier setzt der Autor eines der Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung voraus, nämlich den Einfluss der Theologie der altorientalistischen Königreiche (vgl. Ps. 8) als Hintergrund, von dem die biblische Erzählung sich distanziert. In einem ähnlichen Sinn wie Moltmann hebt er den Einfluss der altägyptischen Theologie, die über Persien nach Israel kam, hervor. Nach dieser Theologie tragen schon die Könige den Titel Abbild Gottes, was wiederum in der priesterlichen Tradition seine Demokratisierung erfahren hat. Israel tritt als Vermittler zwischen Gott und den Völkern ein, aber wegen der Universalität und der Einmaligkeit Jahwes, dessen soteriologischer Plan über Israel hinausreicht, sodass die direkte Anhaltsgröße der priesterlichen Erzählung die ganze Menschheit ist. Das Bild Gottes wird so als universell konzipiert, als gemeinsamer Horizont aller Menschen, und deshalb kann es als ein “früher[er] Versuch einer Theologie der Menschenwürde” (*Ibid.*, 351) verstanden werden.

Diese Theologie, so Barth, wird später in einigen patristischen Traditionen weiter entwickelt werden, die das Erschaffensein als Abbild Gottes in Form einer unveräußerlichen Eigenschaft der Menschen bejahen. Er schreibt, dass die altkirchlichen

Apologeten die Doktrin Platos (428-348 v. Chr.) über das *Homoiosis theō* in dem Dialog Teeteto oder "der Wissenschaft"⁶² erforscht haben. Eine Doktrin, die die Möglichkeit diskutiert, durch das Wissen, in Identifizierung und in voller Realisierung des Begriffes des Guten als Ziel der philosophischen Existenz, wie Gott zu werden. In Betrachtung der Idee des Guten als die höchste aller Ideen kommt man auf das nächste Argument: wer für sich selbst das Gute erschafft und daher mit dem Begriff des Guten identifiziert ist, wird Abbild Gottes. Der apologetische Versuch gipfelt deshalb in einer direkten Verbindung dieser platonischen Idee mit dem christlichen Begriff der *imago dei*.⁶³

In diesem Sinne verhandelt Barth den Beitrag des Platonismus zum Christentum. Auf der einen Seite hat die platonische Doktrin dank des Christentums einen universalen Status erhalten: eine solche Suche des Abbild Gottes zu werden, konnte nicht exklusiv den Philosophen vorbehalten sein, wie es im Platonismus der Fall war, sondern sie vermochte dank der Schöpfungslehre mit dem Leben aller Menschen in Verbindung gebracht zu werden. Andererseits, und im gewissen Gegensinn, sind Dank Plato die biblischen Horizonte ausgeweitet worden, vor allem weil es nicht mehr zwangsläufig war, die menschliche Aufgabe als Beherrschung zu begreifen – vor allem der Schöpfung –, dahingegen konnte sie als metaethisch-geistliche und universale Bestimmung verstanden werden.

Der von Plato gegebenen Definition von *telos* entspricht im mittleren christlichen Platonismus das Korrelat des Bildes und der Ebenbildlichkeit Gottes. Damit wird das Verständnis der Schöpfungserzählung des Genesisbuches über die *imago dei* in einer tieferen Dimension begriffen, und zwar als eine tiefe ethische Spiritualität. Insofern führt der Autor die formale Identifikation und die Wechselbestimmung zwischen

⁶² Geschrieben um die Jahre 368 und 367, handelt es sich um einen Dialog über das Wissen, dass das Verständnis des tugendhaften Lebens als die Art wie Gott zu sein, aufstellt. Sokrates sagt durch Plato: "Die Übelkeiten wohnen nicht unter den Göttern, aber sie stehen zwangsläufig an der moralischen Natur und an dieser Welt verbunden. Aus diesem Grund ist es notwendig von ihr mit der höchsten Schnelligkeit dorthin zu fliehen, und das Fliehen besteht darin, dass jeder sich selbst so ähnlich wie möglich zum Göttlichen macht, Ähnlichkeit die durch die Intelligenz mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit erreicht wird" (Platón, *Diálogos*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, Tomo V, 244. Auf Deutsch vgl. H. Merki. 1952. *Homoiosis Theoû*, Freiburg).

⁶³ Solche Symbiose entsteht durch das Verstehen des Platonismus als eine der philosophischen und geistlichen Quellen, die dem Christentum nah stehen, sowohl in Bezug auf seine Theologie als auch in seinem Verständnis der Welt. Die Sehnsucht nach gegenwärtiger Errettung in den hellenistischen Philosophien, gleich wie in den christlichen, kann der gemeinsame Locus sein, in dem diese Symbiose geschaffen wird (vgl. *Ibid.*, 352).

dem Abbild Gottes und der Menschenwürde seitens der platonischen Christen der nachkommenden Generationen vor.

Moltmann und U. Barth bringen diejenigen Elemente vor, die eine Theologie der *imago dei* mit universalem Charakter stützen. Dennoch klären beide ungenügend eine der Schwierigkeiten, die diese Analyse lösen soll, nämlich ihre heteronome Bestätigung. Einerseits wird eine Intelligenz, die nach der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit sucht, als eine innere Dimension bestätigt. Auf der anderen Seite, von einem stärker begrifflichen Standpunkt aus, beruht Menschenwürde, wie sie in der Theologie der *imago dei* aufgefasst wird, in ihrer klassischen Formulierung auf einer Ähnlichkeit mit dem Göttlichen. Ihre Begründung findet sie also in einem Referenten, der ihr selbst äußerlich bleibt, und die Forderung nach ihr ist ein heteronomer Appell, der zwangsläufig mit der Nichtanerkennung des transzendenten und externen Referenten endet.

In den „prophetischen Religionen“ Judentum, Christentum und Islam werden Freiheit und Gleichheit aller Menschen aus dem *Schöpfungsglauben* begründet (...). In der *Gottebenbildlichkeit* aller und jedes Menschen liegt die Menschenwürde. Menschen sind dazu bestimmt, in dieser Gottesbeziehung zu leben. Das gibt ihrer Existenz die unabtretbare, transzendente Tiefendimension. In Beziehung zu dem transzendenten Gott werden Menschen zu Personen, deren Würde nicht angetastet werden darf (Moltmann 1990, 167).

Eine mögliche Überwindung des heteronomen Charakters dieser Theologie könnte in jenen starken anthropologischen Komponenten der *imago dei* gefunden werden, 1) als Prozess des Selbstverständnisses von *in der Welt* situierten Subjekten, die 2) in diesem Prozess sie selbst werden und die 3) das Prozessereignis, „sich zum Abbild Gottes zu machen“ letztendlich als „radikale Humanisierung“ verstehen.

Es ist, mit anderen Worten, die Frage nach der Sachgemäßheit der theologischen Begründung der Menschenwürde im Kontext der modernen, säkularisierten und pluralistischen Gesellschaften zu stellen. Gesellschaften, deren religiöse Strukturen, in denen der theologische Begriff Menschenwürde verortet ist, das heißt, das Verständnis und die Akzeptanz der Schöpfung des Menschen nach dem Bild und als Abbild Gottes, nicht mehr evident sind oder anerkannt werden. Zumindest hat eine theologische Grundlegung die Gültigkeit für einen großen Teil der Menschheit verloren, für den die christliche Religion, und davon abgeleitet, der Glaube an den judeo-christlichen Gott und an dogmatische Voraussetzungen nicht mehr die univoke epis-

temologische und existenzielle Referenz für das Verständnis des menschlichen Lebens sind. Für diese große Gruppe – in striktem Sinne wäre die Rede von 67.7 Prozent der Weltbevölkerung –,⁶⁴ erscheint die Rechtfertigung der Menschenwürde aus einer religiös-metaphysischen Struktur, die sie nicht akzeptieren oder nicht ihr entsprechend leben, nicht nur als leer, sondern sogar als aggressiv. Denn sie sehen sich nicht als Teilnehmende solcher *konfessionellen* Sinnstruktur, welche gewissermaßen auch ausschließend ist (vgl. Gallardo 2000, 87). Ohne Zweifel ist eine solche Situation das Ergebnis von Säkularisierungsprozessen in den modernen Gesellschaften und der Abwertung der Metaphysik innerhalb des Bereiches der spekulativen Wissenschaften. Ebenso ist dies Folge weiterer Faktoren wie der Entwicklung des Bewusstseins und des wachsenden Respekts für die große religiöse Pluralität und Vielfältigkeit in der Welt. Von daher erklärt sich das immer größer werdende Interesse, auch im theologischen Bereich, für auf die Menschenwürde bezogene Argumente, die sich auf rein anthropologische Kriterien stützen. Man fokussiert sich auf das Geschöpf und verzichtet auf eine Letztbegründung im Gott-Schöpfer. Außerdem wird nach einer philosophischen Verankerung gesucht, und nach juristischen und politischen Begriffen wegen der wachsenden Infragestellung von Voraussetzungen, die nur für Gläubige gelten. In diesem Sinne wird die Frage erhoben, ob die Menschenwürde aufgehört hat, ein theologisches oder sogar anthropologisches Thema zu sein, und zu einer Überlegung mit rein ethischem Charakter geworden ist (vgl. Ammicht-Quinn, Junker-Kenny, Tamez 2003, 222f.).

Diese Reflexion setzt das legitime Bemühen um eine mögliche Begründung der Menschenwürde aus den Wurzeln des christlichen Glaubens und seinen Schriften nicht außer Kraft. Aber sie zwingt zu einer Reinterpretation der eigenen Schöpfungserzäh-

⁶⁴ Nach Statistiken des nordamerikanischen Institutes *World Christian Database* für das Jahr 2005 beträgt die Gesamtsumme von Christen – zusammengezählt Katholiken, Protestanten und Orthodoxen – 2.153 Millionen (32,3 Prozent der Weltbevölkerung, berechnet auf 6.574 Millionen), gefolgt von 1.322 Millionen (20,45 Prozent) Muslimgläubigen – mit Tendenz zur Erweiterung in den letzten Jahren –, 869 Millionen Hindus, 772 Millionen, die keine Religion praktizieren, 383 Millionen, die die traditionelle chinesische Religion haben, 378 Millionen Buddhisten, 259 Millionen ethnische Religionen, 104 Millionen anderen Religionen, 25 Millionen Sikh und 14 Millionen Juden. Es gibt auch 152 Millionen Atheisten. Das entspricht dem *Anuario Vaticano* von 2005, das die Existenz von 1,115 Millionen Gläubigen angibt, die 17,2 Prozent der Weltbevölkerung ausmachen (Vgl. Statistiken des *Center for the Study of Global Christianity* in: <http://www.gordonconwell.edu/resources/documents/gd04.pdf> [Stand: 28.05.2012], und des United Nations Population Fund in: www.unfpa.org [Stand: 28.05.2012]).

lungen und zu einem Wiederaufbau der Fundamente für die Rechtfertigung der Menschenwürde und der Menschenrechte aus der Theologie. Drei dieser *Grundlagen* könnten sein:

- a) *Ein nicht verschämtes Verhalten.* Es ist notwendig, die Angebrachtheit theologischer Aussagen von Glaubenden nicht nur von der Deutung für sie selbst zu beurteilen. Sie vertreten in der Gesellschaft einen theologischen Standpunkt in der Frage nach der Menschenwürde, der auch danach beurteilt werden muss, welchen Beitrag oder spezifische Bereicherung er für die säkulare Gesellschaft bedeutet. Die pluralistischen Gesellschaften erwarten von Christen kein passives Verhalten, Selbstnegierung oder Selbstzensur ihres christlichen Glaubens, wahrscheinlich nicht einmal eine Unterwerfung unter einem Minimumskonsens,⁶⁵ ebenso wenig einen christlichen Absolutismus. Sie erwarten, dass die Glaubenden ohne Angst oder Scham ihre Glaubensprinzipien äußern, dass sie an den Debatten teilnehmen und dass sie mit einer authentischen christlichen und theologisch geprägten Stimme sprechen. Nur so werden sie wirklich einen pluralistischen Dialog bereichern.
- b) *Die kritische Wiederaneignung.* Es geht um die Re-Evaluierung und Re-Lokalisierung des effektiven Beitrags der christlichen Religion zum modernen und säkularisierten Verständnis der Menschenwürde und zur Konkretisierung der Forderung von Würde, deren Präsenz in säkularen fundamentalen Texten (Erklärungen, Verfassungen usw.) mit universalen Ansprüchen gefestigt ist (vgl. Barth 2003, 345f.). Die kritische Wiederaneignung dieser Beiträge bedeutet, die Grenzen des christlichen Beitrags anzuerkennen, welche durch die Positionierung der christlichen-humanistischen-westlichen Tradition in einen schmalen Ausschnitt entstehen.

⁶⁵ Hier wird eine andere Position als die von Adela Cortina und nahe der des Theologen Jon Sobrino vertreten: "Die Gefahr ist, dass der interreligiöse Dialog von dem allen Gemeinsamen hier konzipiert wird, und daher alle sich mit *Minimalem* zufrieden geben müssen, und in verdünnten Religionen zu enden, die ohne *Kraft* sind. Dann werden wir alle einig sein, aber das Erreichte wird sehr klein sein und zu schwach, um diese Welt wieder herzustellen. Die Lösung, denke ich, geht in andere Richtung: dass jede Religion sich in sich selbst vertiefe, in das Beste, das sie hat, und durch ihr Denken, diese kranke Welt am Besten zu verwandeln (...). Das wird in der Tiefe des Religiösen gegründet sein. (...) Auf die Dauer ist es fruchtbarer, sich in das Positive jeder Religion zu vertiefen" (Jon Sobrino, *Kibera. Sacudida e invitación a la conversión y la liberación*, El Salvador, 2007. Unveröffentlichter Vortrag).

- c) Die Re-Interpretation. Die Herausforderung wird sein, eine Aufnahme anderer nicht westlicher und nicht rationalistischer Systeme und kultureller Traditionen in die reiche und fruchtbare christliche theologische Linie der *imago dei* zu erreichen. Anders ausgedrückt, die Aussage vom Mensch als Abbild Gottes und die Verbindung mit der Würdigung der Person muss Ideen und Bilder der "menschlichen Weisheit", die den säkularisierten Kulturen und Traditionen entstammen, aufnehmen oder sich von ihnen durchdringen lassen. Formuliert in der Sprache der heutigen Zeit, aber gesättigt von symbolischen und mündlichen Traditionen der Völker.

Nach diesem Kriterium kann nicht ersatzlos auf die christliche Begründung der Menschenwürde verzichtet werden. Die tieferen theologischen Wurzeln und Inhalte müssen jedoch von einer religionskritischen Position aus neu evaluiert werden. Das heißt, die theologische Fassung der Menschenwürde zu überprüfen, bevor sie wegen ihrer christlichen Begründung zur Seite gelegt wird, auch angesichts der Tatsache, dass das Christentum selbst ein soziales Faktum ist. Frage ist nicht, ob in einer säkularisierten Gesellschaft eine theistische oder eine atheistische Interpretation oder Rechtfertigung der Menschenwürde legitim sei, ob Gott also von den Erklärungen und Inhalten der postulierten Würde ausgeschlossen werden muss oder nicht. Es handelt sich eher darum, von theo-anthropologischen Kriterien her den Begriff Gott zu klären, von dem die Rede ist oder in dessen Namen dieser Diskurs geführt wird und die Bezeichnung der Würde, in der man sich verortet.

Hier wird von der Überzeugung ausgegangen, dass die biblisch-theologischen Beiträge in der argumentativen Linie einer Theologie der *imago dei* mit universalem Charakter in der Konfigurierung der Grundlagen einer Theologie der Menschenwürde helfen können. Der zentrale Kern dieser Theologie wäre die Interpretation des Bildes Gottes als universal und deshalb als allen Menschen gegeben. Dieser Kern läge in der gleichen Kondition aller Menschen, weil der Schlüssel der Würde in den gemeinsamen menschlichen Eigenschaften von Glaubenden und Nicht-Glaubenden unabhängig von ihrer eigenen Grundüberzeugung liegt. Auf jeden Fall wird ihr emanzipatorischer Charakter für alle unterstrichen, und in der Folge ihre Universalität. Ein weiterer Zug dieser Theologie der Menschenwürde wäre ihre Bindung an den freien Willen, also jene Fähigkeit der Selbstbestimmung und der Fähigkeit zum Auswählen ei-

ner privaten Ethik, so dass sie in Korrespondenz und Übereinstimmung mit einem bestimmten religiösen Glauben oder auch mit einem rationalen und laizistischen moralischen Verständnis formuliert werden kann.

Grosso modo wären dies einige der Forschungslinien einer modernen Theologie der *imago dei*, die zu dem Projekt einer Theologie der Menschenwürde beitragen könnten.

Im Folgenden wird die christliche philosophisch-theologische Begründung der Menschenwürde bei einigen Autoren und Traditionen historisch erarbeitet, nämlich 1) die Scholastik (konkret die thomistische), 2) das Denken des Humanismus und der Renaissance und 3) der Einfluss auf einige Theoretiker des Zeitraums der Eroberung und der Kolonisierung Amerikas, des Weiteren sollen auch 4) der deutsche Idealismus und 5) die Philosophie des 19. Jahrhunderts in ihrer modernen Relektüre einbezogen werden.

4.4 Die Menschenwürde bei Thomas von Aquin

Der dominikanische Philosoph Thomas von Aquin (1225-1274), größter Vertreter der Spätscholastik, behandelt die Menschenwürde im semantischen Feld des Naturrechtes. Es ist daher angebracht, die Voraussetzung und Begründung der natürlichen Menschenrechte zu untersuchen, da die Würde sich aus der eigenen menschlichen Natur ergibt.

Generell gilt für Thomas von Aquin: „die Würde steht für sich und gehört zum Wesen“ (*Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet*).⁶⁶ Den Gedanken der Menschenwürde verbindet und begründet er mit dem Begriff von Person.⁶⁷ „Person“ impliziert in der Tat eine große, unverletzliche und unveräußerliche Würde:

⁶⁶ Summa Theologiae. I, Quaestio 42, 4. In folgendes, S. Th.

⁶⁷ Unter den Griechen bedeutete zuerst *prosopon*, wie unter den Römern *persona*, eine Maske für das Theater, eine Rolle oder einen inszenierten Charakter als Anweisung der Rolle des Individuums in der Gesellschaft; später war es die Persönlichkeit selbst und schließlich die Person, das Individuum. In der christlichen Tradition bezeichnete es das höchste Amt im kirchlichen Dienst und später das heiligste: diejenigen, die in der Kirche eine Würde hatten (*Consueverunt dici personae qui in ecclesiis habent aliquam dignitatem*). Vgl. „Person“, Denkformen und Grundbegriffe, in: *Handwörterbuch Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.

In der gesamten Natur bezeichnet Person das, was am vollkommensten ist (*persona est dignissimum in tota natura*). Der Name Person ist gegeben, um diejenigen zu kennzeichnen, die Würde haben. (...) Person scheint der Name der Würde zu sein (S. Th. I, Quaestio 29, 3).

In dem ganzen Teil *Prima* der *Summa Theologiae* beschäftigt Thomas von Aquin sich mit der Reflexion über die von Boëtius gegebene Definition von Person: "Person ist die individuelle Substanz einer rationalen Natur" (*Persona est naturae rationalis individua substantia*),⁶⁸ die die Charakteristika der rationalen Gaben mit der Individualität verbindet. Für Thomas hat "persona" die Bedeutung einer ontologischen Perfektion: "Person bezeichnet das, was das Vollkommenste ist in der ganzen Natur, nämlich das Für-sich-Bestehende vernunftbegabter Natur" (*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*). Deshalb steht sie für "die würdigste aller Naturen" (*omnium naturarum dignissima*), wie es die rationale und willentliche Natur ist. Indem "persona" das Würdigste ist, und die würdigste die rationale Natur ist, hatten die menschlichen Individuen als "Personen" den höchsten Grad von Würde unter den Geschöpfen. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin:

Weil von großer Würde ist, in der rationalen Natur fortzubestehen, ist jedes Individuum mit rationaler Natur Person (*Et quia magne dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona*) (S. Th. I, Quaestio 29, 3c).

So entsteht für den scholastischen Denker die Würde einer Person aus ihrem eigenen wesentlichen Dasein wie auch aus ihrem eigenen substanziellen Akt. Die menschliche Würde ist gezeichnet durch ihre Essenz oder rationalistische Natur: "Jeder individuelle Mensch ist würdiger als alle irrationalen Geschöpfe" (*Quilibet homo singulāres dignior est omnibus creaturis irrationalibus*). In diesem Sinne impliziert die Würde eine bestimmte Güte, gewisse Tugend, Perfektion und sogar einen Rang. Bei Thomas von Aquin die "Würde bedeutet die Güte, die aus der Sache selbst entsteht, die Tugend einiger Sachen in sich selbst" (Beuchot 2004a, 51f. Eigene Übersetzung). Nach dem mexikanischen thomistischen Philosophen Mauricio Beuchot:

Die Würde war in der Antike als ein von der Substanzhaftigkeit oder Essenz des Menschen abgeleiteter akzidentieller Modus gedacht. In der Moderne begründet

⁶⁸ Boethius, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae Romanae*, c. 3, PL 64, 1343 D).

umgekehrt die gegebene Würde das Menschsein. Was Akzidenz war, wurde Substanz (*Ibid.* Eigene Übersetzung).

Nach Beuchot positioniert Thomas von Aquin sich in einer mittleren Position zwischen diesen Tendenzen. Auf der einen Seite überwindet er die Auffassung der antiken Denker, die dachten, dass die Würde des Menschen nur als Akzidenz, als Ergebnis bestimmter Handlungen erscheint. Für den Scholastiker kann die Würde nicht von dem menschlichen Handeln oder Verhalten abhängig sein, sondern sie reicht über das Verhalten hinaus, nämlich in sein ontologisches Fundament, in das Selbstsein des Menschen als Person. Die Würde entsteht aus dem Mensch, der Person ist. Andererseits offenbart der Mensch akzidentell seine Würde, vor allem in den Bereichen der Ethik und der Politik, Ebenen, in denen die Tugenden entfaltet werden. Es ist fest zu halten, dass man nach Thomas von Aquin durch Laster und Sünde in Unwürde fallen, aber deswegen nicht seine substantielle oder essentielle Würde verlieren kann. Auf jeden Fall ist das ontologisch-metaphysische Gewicht dieses thomistischen Postulats evident, das außerdem durch den Dualismus der griechischen Tradition vermittelt wird. Für Thomas von Aquin kommt die Würde letztendlich aus dem Geist, weil das geistliche Wesen die höchste Würde hat. Je mehr man an der Materie hängt – der Körperlichkeit, der *Potenz* –, desto weniger würdig ist das Wesen; und umgekehrt ergibt sich aus dem Aufstieg in die Spiritualität – *acto* – ein höheres Niveau der Würde. Insofern wird Gott reiner Akt, in nichts von der Materie abhängig. In dem Maße, dass eine Person an dem Wesen Gottes teilhat (Theologie der *imago dei*), an seinem geistlichen Wesen und an seinem personalen Wesen, wird der Mensch von der allerhöchsten Würde, die Gott ihm gewährt, geprägt und zum würdigsten Wesen in der Natur. In diesem Sinne wird der Beitrag des spanischen Theologen Abelardo Lobato aufgegriffen:

Das ist die Menschenwürde in metaphysischer Perspektive: ihre Anteilnahme am spirituellen Wesen. Diese Art des Daseins des Menschen, auf der einen Seite bestehende Realität in sich selbst, auf der anderen Seite auf das Höchste der kosmischen Realität, an dem Geist teilhabend und deswegen alle Materie transzendierend, macht aus ihm ein *personelles* Wesen. Die Person ist der Name der Menschenwürde. Der Name der Person ist der Name der Würde. Die Person schließt zwei Noten ein: vollständiger Modus des Daseins und perfekte Natur. Der vollständige Modus des Daseins ist die Substanz, die perfekte Natur ist die spirituelle. Und das alles realisiert in Singular, in einem Subjekt, das sich selbst kennt und sich selbst besitzt, das einzigartig und einmalig ist. Die Dimension des Menschen zeigt sich aus dieser personellen Dimension, aus der er in voller Analogie mit den Engeln und mit Gott, trotz der Dis-

tanz, steht. Dieses Verständnis der personellen Würde des Menschen wird durch die Enthüllung, die den Mensch als "Abbild Gottes" beschreibt, bestätigt (Lobato 1990: 149. Eigene Übersetzung).

Höchst relevant an der bis hier vorgelegten thomistischen Position ist die Hervorhebung der "substantiellen" Würde im Menschen, die aus seinem eigenen spirituellen Wesen entsteht. Aber auf der anderen Seite hat eine solche Würde einen "akzidentiellen" Teil – im dargelegten Sinne der antiken Denker –, indem sie Tugenden, Qualitäten, Akte benötigt, um die menschliche Substanz in Vollkommenheit zu realisieren. Der Mensch, der eine unwägbare Würde hat, vergrößert diese mit der Tugend und mindert sie – ohne sie zu verlieren – durch Laster oder Verbrechen. Es ist eine Würde, die der von Gott untergeordnet ist, weil nach Thomas von Aquin das personelle Dasein definitiv vom Schöpfer gegeben wird. Deshalb bildet Gott das letzte Fundament der Menschenwürde. Doch es ist eine Würde, die an die der anderen Menschen gebunden ist, und die sich geistlosen Wesen überordnet. Da sind die Grenzen der scholastisch-thomistischen Auffassung, die erst in der Renaissance überwunden werden, wenn die rationale und freie menschliche Natur in ihrer inneren Perfektibilität, in der die unveräußerliche Würde des Menschen residiert, gefördert wird.

4.5 Der Renaissance-Humanismus von Pico della Mirandola

Wie bereits vorher dargelegt bedeutet die christliche Begründung der Menschenwürde, seit ihren eigenen Anfängen durch die *imago dei*, die, trotz des großen Beitrags von Thomas von Aquin hinsichtlich ihrer "Substantialität" und nicht als bloße "Akzidentalität" konzipiert, nicht unbedingt einen Fortschritt in der Anerkennung der Autonomie der Würde der Person. Gerade wird deutlich, dass sie auf einer externen Stütze formuliert wurde. Deshalb ist es völlig verständlich, dass die Denker der Renaissance diejenigen waren, die einen Schritt nach vorne gewagt und versucht haben, die alttestamentliche Lehre der Schöpfung, den Begriff der Person und die wesentliche und substanzielle Würde mit der Autonomie des Menschen, die in sich selbst als Wert verstanden wird, zu versöhnen.

In der italienischen Renaissance, konkret bei Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494),⁶⁹ tritt ein radikaler Wechsel in dem anthropologisch-philosophischen Verständnis der Menschenwürde auf, der gleichzeitig schnell an Akzeptanz gewinnen konnte. Dieser Wechsel der Auffassung hängt zusammen mit der tiefgreifenden Wendung im Christentum hinsichtlich des scholastischen Dogmatismus, der im Mittelalter, vor allem mit seiner negativen Anthropologie, herrschte.⁷⁰

Pico della Mirandola beginnt seine Abhandlung „Über die Menschenwürde“ mit der Erzählung der Schöpfung des Menschen. Er spricht von einem Gott, einem „hohen Künstler und Baumeister“, der das Universum der ewigen Archetypen oder Modelle vor Augen habend, Ordnung im Chaos herstellt und alle lebendigen Wesen erschafft.⁷¹ Dieser Gott hatte wie ein Handwerker alle möglichen Modelle aufgestellt, um seine Schöpfung voranzubringen. Erst als er merkte, dass er kein lebendiges Wesen geschaffen hatte, das in der Lage war, die Schönheit und Unermesslichkeit des Weltalls zu würdigen, wie auch Ihm Erklärungen zu liefern, hat Gott verstanden, dass er seine Paradigmen oder Modelle erschöpft hatte. Noch schlimmer, es waren keine jener Fähigkeiten vorhanden, mit denen alle lebendigen Wesen für die Erzeugung des Lebens ausgerüstet worden waren. Deshalb hat Er die Schöpfung des Menschen begonnen:

Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: «Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen

⁶⁹ Unter den Werken der Italiener der Renaissance stehen auch die Beiträge von de Giannozzo Manetti (1396-1459); Lorenzo Valla (1405-1457), Angelo Poliziano (1454-1494), Pietro Pomponazzi (1462-1525), und schon in der Spätrenaissance des 17. Jahrhunderts, Giordano Bruno (1548-1600). Bei all diesen Autoren erscheinen einige der Züge, die systematisch die Menschenwürde, in der Regel mit dem Bild und Abbild Gottes verbunden, identifizieren, aber gleichzeitig betonen sie alle – und das war das neuartige an ihren Beiträgen – die biologische Perfektion des menschlichen Körpers wie auch die Gaben, Kenntnisse, Entdeckungen und die Kunst als menschliche Errungenschaften. Der große Unterschied zu Pico besteht darin, dass während die Genannten alle die Menschenwürde in dem Denken begründen, Pico sie in der menschlichen Freiheit und Autonomie begründet.

⁷⁰ In diesem Sinne scheinen die Abhandlungen und die Literatur über die *miseria hominis* und Verachtung der Welt paradigmatisch zu sein: *De contemptu mundi* von Anselm von Canterbury (1033-1109); *Über das Elend der menschlichen Existenz* von Papst Inozenz III (1161-1216) und Bernard von Clairvaux (1090-1153).

⁷¹ Es handelt sich ohne Zweifel um die Aufnahme der platonischen Figur des Handwerker-Demiurgen, wenn Pico sich auch von dem platonischen Timeo distanziert und dessen Ausführungen in Varianten neu formuliert, die näher an der jüdisch-christlichen als der hellenistischen Tradition sind.

ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten, Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. (...) Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben». Müssen wir darin nicht zugleich die höchste Freigebigkeit Gottvaters und das höchste Glück des Menschen bewundern? Des Menschen, dem es gegeben ist, das zu haben, was er wünscht, und das zu sein, was er will (Pico della Mirandola 1993, 10f.).⁷²

So liefert Pico eine Schöpfungserzählung, die einen aus dem Nichts erschaffenen Menschen als das höchste Moment krönt. Er wurde ohne Modell erschaffen, ohne eine Natur *a priori*, eine wahrhafte Materialisierung der *creatio ex nihilo*. Es ist der Mensch, der nicht einmal als "Bild und Abbild" des Gott-Schöpfers-Künstlers-Baumeisters nach der biblischen Tradition, wie sie während der Scholastik vorausgesetzt wurde, gedacht ist, sondern als einer, der ein "eigenes Aussehen" hat, und beauftragt wurde, "Gestalter von sich selbst" zu sein. Das heißt, auf den Menschen wurde Verantwortung für die schöpferische Handlung übertragen, und aus ihm wurde ein Teilnehmender und Mitschöpfer gemacht. Der Mensch, durch keine vorgegebene Form festgelegt, entstand als Prototyp, als ein Schöpfer-Künstler-Baumeister, der die Modelle für seine eigene Selbstgestaltung erfinden musste (vgl. Roig 1999, 2f.).

Der Reichtum dieser so gründlich umgestalteten Schöpfungserzählung besteht ohne Zweifel in ihrem universalen Charakter: die Würde des Menschen entsteht in der Erzählung unabhängig von jedem "Ort" oder "Platz", das heißt, jenseits oder vor jeder sozialen Schichtung. Gegenüber einer Würde, die als abgeleitete Qualität einer sozialen Position verstanden wird, wird die Würde nun nicht als ein Vorrecht oder

⁷² "Igitur hominem accepit indiscretæ opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quæ munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra præscriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam/132v/ malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quæ sunt bruta degenerare; poteris in superiora quæ sunt divina ex tui animi sententia regenerari». O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem! Cui datum id habere quod optat, id esse quod velit" (Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 5-6: 18-25).

Privileg gewisser Menschen gegenüber anderen aufgefasst, sondern einfach als Würde des Menschen. Aber es handelt sich hier vor allem um eine Universalisierung, die jede schöpferische Handlung und sogar den Schöpfer übertrifft. Die Würde entsteht dabei auch losgelöst von jedem „Ort“, der von einem Höchsten Wesen bestimmt wurde: Man ist würdig, nicht weil man nach Bild und Abbild eines Schöpfers erschaffen wurde, sondern weil man in sich würdig ist. In *Über die Menschenwürde* ist klar, dass es das Höchste Wesen selbst ist, das behauptet, freiwillig entschieden zu haben, einen autonomen Menschen zu kreieren. Ab diesem Moment jedoch bestimmen weder Gott noch die Natur das Handeln des Menschen, sondern der Mensch ist frei für die Wahl seines Schicksals, und gleichzeitig ist er auch sein eigener Schöpfer und Herrscher. Aufgrund seiner Freiheit und Entscheidung definiert und bestimmt er sich selbst. Pico versöhnt die *imago dei* mit der Autonomie des Subjekts, die später von Kant säkularisiert formuliert wird.

In diesen Grundtexten wird die Frage der Menschenwürde im radikalen und tiefen Sinne begründet. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Moral ist nun die Würde nicht mehr Frucht einer Teilnahme, die abgeleitet von dem Fakt ist, nach dem Bild und Abbild Gottes erschaffen worden zu sein, sondern der Mensch ist in sich und dank seiner selbst würdig. Es handelt sich um eine Relektüre des schöpferischen Aktes, die die Tür für das Eintreten des Menschen als Individuum, als entstehendes Wesen in die menschliche Geschichte, öffnet.

4.6 Die Schule von Salamanca, die Menschenwürde und die Verteidigung der Indianer

Im 16. Jahrhundert entwickelt die so genannte Zweite Spanische Scholastik das moderne Naturrecht weiter. Dazu zählen die Werke der Theoretiker der Schule von Salamanca, Francisco de Vitoria (1492-1546), Begründer des modernen internationalen Rechtes⁷³ und begeisterter Leser von Erasmus von Rotterdam, Domingo de Soto

⁷³ Vitoria gilt als der Begründer des internationalen Rechtes, weil er dem Völkerrecht (*ius gentium*) einen Gesetzcharakter gab. Das heißt, er erkennt ihm ein Charakteristikum des Naturrechts zu, nämlich seine Rechtsverbindlichkeit, auch wenn das Völkerrecht nicht von allen anerkannt wird, das bedeutet, unabhängig von seiner Positivierung:

(1494-1560), Bartolomé de las Casas (1470-1566) und Francisco Suárez (1548-1617). Diese fordern mehr auf Basis einer biblischen Begründung als auf dem römischen Recht, dass das menschliche Gesetz das göttliche Gesetz respektieren muss, indem das letztere die Grundlage und Stütze des ersteren sei (vgl. Beuchot 2004a, 14). Was dieser Schule Ansehen und Geltung verliehen hat, sind: 1) die Art und Weise wie sie die vorherigen philosophischen Strömungen, nämlich die scholastischen und die humanistischen Philosophien verbindet, und aus ihnen die Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte entwickelt; 2) die Darlegung dieser philosophischen Grundlagen für die Begründung der konkreten Verteidigung der Rechte der amerikanischen Urvölker, deren Würde durch die Eroberung und die Kolonisierung Amerikas vergewaltigt wurde.

Für Francisco de Vitoria sind die Naturrechte der Menschen als solche Naturrechte, weil sie in der menschlichen Natur begründet sind. In diesem Verständnis folgt er Thomas von Aquin darin, dass die menschliche Natur rational und frei ist. Hierin liegt ihre Würde und diese garantiert den Menschenrechten eine solide Grundlage. Für den Autor aus Salamanca gilt,

das ist die Wurzel der Menschenrechte, und hier ist es, wo wir beginnen müssen. Ohne diese feste Grundlage der Würde jedes Menschen würde das ganze Gebäude, das so viele und komplizierte Stockwerke hat, wegen des Utilitarismus der Mächtigen, die immer auf der Lauer liegen, einstürzen (Hernández 1984, 43. Eigene Übersetzung).

Die Rechte stammen aus dem Wesen des Menschen; es ist die Natur, die den Menschen mit Verstand versieht. Der Verstand hilft ihm in seiner Selbstverteidigung und menschlichen Perfektionierung; diese Intelligenz und dieser Wille, die Teil seiner Natur sind, geben ihm das Recht in Freiheit zu leben. Der Mensch hat dem Recht seine

Aus all diesen Ausführungen wird der Zusatz gefolgert, dass *das Völkerrecht nicht nur aufgrund von Vertrag und Übereinkunft gültig ist, sondern sogar Gesetzeskraft hat*. Es hat nämlich die ganze Welt, die in gewisser Weise ein einziges Gemeinwesen bildet, die Vollmacht, Gesetze zu erlassen, die gerecht und angemessen für alle sind; solche liegen im Völkerrecht vor. (...), darf sich ein einzelnes Reich nicht seiner Bindung an das Völkerrecht verweigern; dies wurde nämlich auf Beschluß der ganzen Welt erlassen. [Lateinversion: *Ex omnibus dictis infertur corollarium, quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et condicto inter homines, sed etiam habet vim legis*. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una res publica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium (...), neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate.] (*De potestate civili* in Vitoria 1997: (I) 156f., Quaestio 21).

positiven Vorzüge und seine Güte im Rahmen der Gesamtgesellschaft verliehen. Das Recht, in einer Gesellschaft zu leben und eine Regierung zu haben, entsteht auch aus der menschlichen Natur:

In seinem Buch *De indis* legt Vitoria dar, dass die Indianer Rechte auf Freiheit und Eigentum haben, wie alle anderen Menschen. Aus der menschlichen Natur, an der auch die Indianer teilhaben, lassen sich eine bestimmte Zahl von Rechten logischerweise ableiten. In dem Text analysiert und argumentiert er, dass der Krieg gegen die Indianer – und deshalb die Eroberung und die Kolonisierung –, ja sogar die bloße Anwesenheit der Spanier in Amerika, ungerecht und verwerflich sei, und unhaltbar wegen der gewalttätigen Form, in der Ideen kommuniziert und die Evangelisierung stattgefunden hat. Deswegen gelten die Indianer als Eigentümer ihrer eigenen Länder, mit eigenen Befugnissen darüber – weil Nutzung des Eigentums weder vom göttlichen Recht noch vom kirchlichen Recht abhängt, sondern von dem Naturrecht –, aber auch mit ihren legitimen Regierungen:

Aus alledem ergibt sich der Schluß, dass die Barbaren weder wegen sonstiger Todsünden noch wegen der Sünde des Unglaubens daran gehindert werden, echte Herren im öffentlichen wie im privaten Bereich zu sein, und die Güter ihres Landes von den Christen auf dieser Rechtsgrundlage nicht in Besitz genommen werden können. (...) Ferner kann ein Volk, da jene Leute, wie oben ausgeführt, echte Herren und Herrscher hatten, nicht ohne einen weiteren vernünftigen Grund neue Herren herbeirufen; dies schlägt zum Schaden für die früheren aus. Ferner können auf der anderen Seite die Herrscher selbst ohne Zustimmung des Volkes auch keinen neuen Herrscher wählen. Da also bei Wahlen und Anerkennungshandlungen dieser Art nicht alles für eine rechtmäßige Wahl Erforderliche gegeben ist, ist jener Titel nicht geeignet und berechtigt nicht, jene Provinzen in Besitz zu nehmen und zu behalten („Über Die Indianer“ in Vitoria 1997: (II) 399 u. 455).⁷⁴

Vitoria bleibt innerhalb der Grenzen und Konditionierungen und schafft es nicht, einige Ideen seiner Epoche zu überwinden – zum Beispiel die Zulässigkeit der Sklaverei auf der Grundlage des gerechten Krieges. Trotz seiner Empathie mit der Sache der amerikanischen Urvölker und trotz seiner Behauptung der Würde des Indianers in der Verteidigung seiner Interessen. Stattdessen räumt er in seinem Werk der Vertei-

⁷⁴ Lateinische Version: “Ex omnibus his sequitur conclusio, quod barbari nec propter peccata alia mortalia nec propter peccatum infidelitatis non impediuntur, quin sint veri domini tam publice quam privatim nec hoc titulo possunt a Christianis occupari bona terrae illorum. (...) Item cum illi, ut supra dictum est, haberent veros dominos et principes, non potest populus sine alia rationabili causa accersere novos dominos, quod est in detrimentum priorum, Item nec e contrario ipsi principes possunt novum principem creare sine assensu populi. Cum ergo in huiusmodi electionem, ideo ille titulus non est idoneus nec legitimus ad occupandas et obtinendas illas provincias” („De indis“ in: Vitoria 1997: (II)398/454).

digung der Spanier, ihrer Ideen, Kultur und der Verbreitung ihres Glaubens, einen großen Raum ein.

Der eigentliche Verteidiger der Indianer wird Bartolomé de Las Casas, im gleichen Maße wie Vitoria Theoretiker des Völkerrechtes war. In Bezug auf seine philosophische Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte fließen in Las Casas Denken die Konzepte des Humanismus der Renaissance in seiner Anerkennung der Würde des Menschen an sich wie auch die thomistische Scholastik zusammen. Nach Beuchot:

Der einzige Unterschied zum Humanismus in der Renaissance besteht darin, dass der mittelalterliche Humanismus die Menschenwürde in Bezug auf Gott, den Schöpfer und den Vater von allen, begründete, während der Humanismus [des Mittelalters] sie im Menschen selbst begründete. Schon im Zusammenfließen des mittelalterlichen Denkens und des der Renaissance hatte der Mensch nach Las Casas Würde, weil er ein Geschöpf Gottes ist, besaß sie aber auch aus sich selbst, weil Gott die Naturen mit eigener Autonomie schuf. So begründete Las Casas die Würde der Indianer sowohl aus der scholastischen Begründung als auch aus der der Renaissance (Beuchot 2004, 73. Eigene Übersetzung).

Las Casas begründet die Rechte der Menschen – wie auch von allen Naturrechten – aus der menschlichen Natur. Der Mensch besitzt, wegen seiner herausragenden rationalen Natur, eine Würde, die ihn bestimmter angeborener Rechte würdig macht. Solche Würde ist gegeben sowohl wegen 1) der rationalen Natur des Menschen – ontologisches Niveau –, als auch 2) wegen der Schöpfung durch Gott, den Vater aller – theologisches Niveau. Aus der Vaterschaft Gottes, die allen Menschen gleichermaßen gilt, entsteht die Gleichheit jeglicher Mitglieder des Menschengeschlechtes. Weil jeder Mensch in gleicher Weise, ohne Hierarchisierungen oder Privilegien, die Beschreibung von "rationaler Natur" erfüllt, die allen obliegt:

Alle Nationen der Welt bestehen aus Menschen, und in jedem von ihnen besteht die gleiche Definition (Las Casas, *Historia de las Indias*: 396, zitiert von Beuchot 1994, 33. Eigene Übersetzung).

Da die Rationalität die erste Eigenschaft des Menschen ist, folgt, dass alle Menschen ohne Ausnahme rational sind. Es bestehen keine substanziellen sondern nur akzidentellen Unterschiede unter den Menschen. Deshalb argumentiert Las Casas, dass man nicht die Menschlichkeit der Indianer in Frage stellen, oder sie als unfähig, sich selbst zu regieren, abwerten sollte. In dieser Thematik fokussiert er seine Polemik gegen Juan Ginés de Sepúlveda, der behauptet, dass die Indianer, weil sie einen verminder-

ten Verstand hätten, Barbaren (*barbari*) und per Natur Sklaven seien (*servi a natura*, sich auf Aristoteles berufend). Las Casas verteidigt die volle Rationalität des Indianers und die Rechte, die aus dieser Rationalität entstehen. Dafür stützt er sich auf Begriffe der menschlichen Person und der menschlichen Natur (vgl. Beuchot 1994, 32 ff.). Nach Las Casas hat die menschliche Natur ein animalistisches und ein rationalistisches Niveau – auf Basis der christlichen aristotelischen-thomistischen Idee des Menschen als aus Leib und spiritueller Seele zusammengesetzt. Das erstere hat mit den Bedürfnissen des materiellen und konkreten, vegetativen und sensitiven Dasein zu tun. Dort werden wichtige Rechte des Schutzes und Förderung des Lebens – Nahrung, Kleidung, Wohnung, Ökonomie – lokalisiert. Es ist nicht nur unrechtmäßig dem Menschen das Leben zu nehmen, sondern es ist erforderlich ihm alles zu ermöglichen, was die Würde seiner Existenz erhebt. Aus der Rationalität leitet Las Casas das Recht sowohl auf die Freiheit und auf die geistlichen Güter als auch auf die Schaffung von Kultur und die Ausübung von Religion ab.

Mit seiner *Historia de las Indias*, aber vor allem dank seines Einsatzes in der Verteidigung des konkreten Lebens von hunderten schutzlosen Menschen und seiner Hochachtung vor den Urkulturen und –völkern ist Las Casas einer der wichtigsten Verteidiger der Menschenfreiheit und der Selbstbestimmung der Völker geworden. Es sind zwei Dimensionen der Würde – die Würde der menschlichen Person und die Würde der Völker – und zwei Verständnisse von Rechten – die individuellen Rechte und die Rechte der Völker –, die Las Casas im Kontext der Eroberung Amerikas behauptete.

Die Werke von Denkern wie Vitoria und Las Casas stärken die Verteidigung der Rechte der indigenen Völker. Trotz der Bereicherung können ihre Beiträge zur Begründung der Menschenwürde nicht mit der Forderung der liberalen Rechte, wie sie nach der Französischen Revolution etabliert wurden, verglichen werden. Solch einen Unterschied zu ignorieren, wäre ein Anachronismus und auch eine Entwertung dieser in den spezifischen Kämpfen ihrer Zeit engagierten Denker. Deshalb wird, in Kontinuität mit der Anordnung der Hauptargumente der Menschenwürde in der Geschichte der Ideen, ein zeitlicher Sprung von zwei Jahrhunderten und ein konzeptueller Sprung aus der Renaissance bis zur großen kulturellen Bewegung der Aufklärung versucht, um in die Begründung der Menschenwürde ab den Postulaten des moralischen autonomen Menschen einzusteigen.

4.7 Die Anpassung zwischen dem Autonomieprinzip und dem Würdeprinzip

Es wurde bereits das ethisch-politische System von Kant als kohärentester und am besten formulierter Ausdruck des rationalistischen Humanismus, der an der Schwelle der modernen Theorie des Rechts steht, behandelt. Dargelegt wurde, wie Kant die Menschenwürde aus dem kantischen Prinzip des Eigenwertes der Person als Selbstzweck interpretiert und rechtfertigt. In diesem Sinne sollte man sich daran erinnern, dass für Kant die Menschenwürde das Fundament und das höchste Prinzip des moralischen Gesetzes ist. Es entspricht genau seiner ersten Formulierung des kategorischen Imperativs, das heißt, des moralischen Gesetzes, wenn Kant in seiner *Grundlegung* nach dem Beweis *a priori*, ob ein solcher Imperativ existiert, fragt. Er fragt nach der Begründung des moralischen Gesetzes. Nachdem er die Bedingungen, die eine solche Begründung erfüllen muss, gezeigt hat, schließt Kant, dass nur und ausschließlich diejenige Sache, die absoluten Wert hat, und in sich selbst Zweck ist, Begründung des moralischen Gesetzes sein kann.⁷⁵ Und sofort fügt er hinzu:

Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst ist*, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips (L.S.: höchstes praktisches Prinzip und kategorischer Imperativ für einen menschlichen Willen) ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst* (Kant 1965, 79).

Gerade aus dieser Begründung entwickelt Kant seine zweite Formulierung des kategorischen Imperativs.⁷⁶ In der Menschenwürde ist für Kant das moralische Gesetz selbst fundiert. Es bleibt aber die Frage nach der eigenen Begründung der Menschenwürde offen: Hat die Menschenwürde, die das moralische Gesetz bildet, eine eigene Begründung? Oder gehört sie vielmehr zu den Prinzipien, die nicht belegt werden können (Aristoteles)? Das scheint der Weg von Kant zu sein:

[die vernünftigen Wesen] sind *objektive Zwecke*, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt

⁷⁵ Das Zitat lautet wörtlich: "Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was als *Zweck an sich selbst* ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen" (Kant 1965, 77).

⁷⁶ „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (*Ibid.*, 79).

werden kann, dem sie *bloß* als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von *absolutem Werte* angetroffen werden würde; wenn aber aller Wert bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden (*Ibid.*, 78).

In dem Fall ist offensichtlich, dass für Kant der Beweis der Letztbegründung nicht auf dem positiven, sondern auf dem negativen Weg geschieht. Denn wenn man dieses Prinzip nicht als Letztbegründung akzeptierte, wäre alles erlaubt, oder mit Kants Worten, es könnte für die Vernunft kein höchstes praktisches Prinzip gefunden werden. Anders ausgedrückt, es gäbe kein moralisches Gesetz. Die Beachtung eines absoluten Wertes, und nicht irgendeines, sondern die Person als solch absoluter Wert, ist die Bedingung der Möglichkeit eines moralischen Gesetzes und daher der Moral selbst. Deshalb ist für Kant das Gesetz die zentrale Kategorie der Moral.

Otfried Höffe formuliert diesen Gedanken in folgender Weise:

Ein Prinzip im strengen Verständnis heißt auch Axiom (...). Ein Axiom im philosophischen Sinn ist dagegen eine „Bedingung der Möglichkeit von...“, das Widerspruchssaxiom beispielsweise die negative Bedingung der Möglichkeit allen Denkens und Erkennens, aller Praxis und aller Kommunikation. Um diesen Rang auszuweisen, kann man, wie Aristoteles genial vorführt, ein dialogisches Beweisspiel in Form einer Widerlegung inszenieren: Der Gegner des Widerspruchssatzes wird zu der minimalen kognitiven Leistung aufgefordert, etwas zu bezeichnen, das für beide Diskussionspartner gelten soll, beispielsweise „nicht“ bezeichnet ein Negativum. Dann wird er darüber belehrt, dass er dabei den Widerspruchssatz schon voraussetzt (*Metaphysik IV 3-4*) (Höffe 2002, 51f.).

Aber an dieser Stelle muss erkannt werden, dass jenes Axiom eigentlich die Menschenwürde ist, und nachdem man das festgestellt hat, ist zu erläutern, worum es wirklich geht, und ob, wie Höffe sagt:

Die Menschenwürde ist (...) jene Grundregel im strengen Sinn von „Grund“, die es ablehnt, dass Menschen für sich und gegen ihresgleichen in einen Abgrund von Barbarei verfallen (*Ibid.* 52).

Das Vorherige zeigt sich als ein Typus des Letztargumentes von materiellem Charakter. Höffe behauptet, dass, wenn man die Menschenwürde nicht als Grundnorm etabliert, die humane Gesellschaft in ein soziales Debakel verfallen würde.

Auch wenn für ein derartiges Prinzip kein einziges etabliertes Begründungsverfahren existiert, gibt es doch einige Argumentationsstrategien, die teils Einwände widerlegen, teils mittels Unterscheidung verschiedener Begriffe den Gehalt jener Menschenwürde präzisieren, die unantastbar ist. Und zwei Argumente zur Begriffsklärung sind schon eingeführt: Zum einen ist die Menschenwürde kein gewöhnlicher moralischer Grundsatz, sondern ein schlechthin höchstes Prinzip, ein Axiom im Sinne eines Leitprinzips von Moral und Recht. Zum anderen ist es keine biologische Eigen-

schaft, sondern etwas, das es zu entdecken, zuzuschreiben und anzuerkennen gilt (*Idem.*).

Für Kant ist die "Sittlichkeit" die Relation jeder Handlung mit der Gesetzgebung, weshalb ein Reich der Zwecke möglich ist. Aber die Relation jeder Handlung in Bezug auf die Gesetzgebung setzt ein Reich der Zwecke und eine Gesetzgebung voraus. Welche nicht nur universal gültig sein sollte, sondern in der auch der Handelnde gleichzeitig der Gesetzgeber ist, sodass das Gesetz für ihn nichts Äußerliches ist. Aus diesem Gedanken entsteht das Prinzip der Autonomie, das behauptet, dass das Subjekt auch Gesetzgeber ist. Von dort leitet Kant die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs ab. Danach ist die einzige Garantie für eine angemessene Relation zwischen dem moralischen Gesetz und der Betrachtung des Menschen als Selbstzweck, einen universellen gesetzgeberischen Willen in allen Menschen vorauszusetzen. Dennoch schließt für Kant diese dritte Formulierung des Imperativs, die er Prinzip der Autonomie nennt, die anderen zwei ein. In dem Sinne kann die folgende Behauptung von Kant verstanden werden:

Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur (Kant 1965, 89).

In Übereinstimmung mit diesem Gedanken wäre die Autonomie – weder das Gesetz, noch der Verstand⁷⁷ – die Begründung der Würde. Aber was eigentlich existiert, ist eine gemeinsame Implikation der drei Bestimmungen des kategorischen Imperativs. Das Prinzip der Autonomie ist die Bedingung der Sittlichkeit, die ihrerseits die Begründung dafür ist, dass ein rationales Wesen Selbstzweck sein kann. Umgekehrt ist das Prinzip der Würde – der Wert des Menschen in sich selbst, dass der Mensch respektiert werden muss und die intersubjektiven Beziehungen von Respekt – Bedingung für die Autonomie (vgl. *Ibid.*, 93-95).

Aber wie in dem vorherigen Absatz formuliert wurde, berücksichtigt das kantische Verständnis der Menschenwürde die Asymmetrien und Verletzlichkeiten von wichti-

⁷⁷ Interessant ist an dieser Stelle ein anderer Text von Kant, in dem die Autonomie und die Würde in Bezug auf den Verstand verbunden sind: "Ohne Vernunft kann ein Wesen nicht Zweck an sich selbst sein; denn es kann sich seines Daseins nicht bewusst sein, nicht darüber reflektieren. Aber Vernunft macht noch nicht die Ursache aus: Da der Mensch Zweck an sich selbst ist, hat er Würde, die durch kein Äquivalent ersetzt werden kann. Die Vernunft aber gibt uns nicht die Würde" („Naturrecht, gelesen Winterhalbjahre 1784“, in: Kants gesammelte Schriften, hg. Akademie der Wissenschaften der DDR, Band XXVII, 1322).

gen Sektoren der Gesellschaft nicht genügend. Dies wiederum impliziert die Erweiterung des Begriffes Würde an sich. Gleichzeitig ist zu sagen, dass die kantische Begründung der Menschenwürde auch erweitert oder durch Formen der Argumentation ergänzt werden muss, die sich auf andere Verständnisweisen der Menschenwürde und ihrer Behauptung beziehen.

4.8 Die Forderung nach der Anerkennung der Menschenwürde

Der Vorsatz ist hier eine letzte Linie der Analyse aufzuzeigen, die bei dem Versuch einer Gesamtdarstellung der Begründung der Menschenwürde für die Gegenwart helfen soll. Dieser Versuch bewegt sich ohne Zweifel in einem etwas anderen Koordinatensystem als die bisher nachgezeichneten Umrisse, aber dennoch in dem gleichen Rahmen der Behauptung und der Wichtigkeit einer Begründung der Menschenwürde. Es handelt sich um die Auffassung, die in Anlehnung an hegelianische und marxistische Motive *grosso modo* behauptet, dass der Respekt der Menschenwürde sich im sozialen Leben und in der Geschichte des *Kampfes um die Anerkennung* der Menschen und der menschlichen Gruppen entwickelt:

(...) es ist der Anspruch der Individuen auf die intersubjektive Anerkennung ihrer Identität, der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine moralische Spannung innewohnt, über das jeweils institutionalisierte Maß an sozialem Fortschritt wieder hinaustreibt und so auf dem negativen Weg eines sich stufenweise wiederholenden Konfliktes allmählich zu einem Zustand kommunikativ gelebter Freiheit führt (Honneth 1992, 11).

Dieser Kampf durchläuft verschiedene nicht nur diskursive, sondern auch praktische Phasen, in denen die unterdrückten Gruppen durch den Kampf von der Gesellschaft und ihren Institutionen die geforderte Anerkennung erlangen. Sie lösen damit die Begründungsfrage aus dem rein semantischen, linguistischen und pragmatischen Bereich heraus, und stellen sie in die Sphäre des Sozialen und Politischen. Das wird im Detail zu sehen sein.

Nach Axel Honneth versuchte Hegel die Autonomie des Individuums, die bei Kant aus der Moral und der Idee der Pflicht abgeleitet war und schon in der realen sozialen Welt „lokalisiert“, in einer nicht-formalen Weise zu begründen. Nach dieser Perspektive hat Hegel versucht, die Aufgabe durch sein Verständnis des Kampfes um die An-

erkennung – ein Verständnis, das nach Honneth auf der Strecke blieb – zu übernehmen. Die Idee der Autonomie und der Freiheit war viel mehr als nur eine Voraussetzung des moralischen Gesetzes; andererseits konnte sie nicht das utilitaristische Ergebnis des Kampfes um das Überleben oder des “Kampfes um Selbsterhaltung” in einem Kontext der Konkurrenz der eigenen Interessen sein, stets im latenten Kriegszustand wie bei Hobbes (vgl. *Ibid.*, 15f.).

Der Kritik dieses Frankfurter Autors folgend, hätte Hegel den Atomismus in Frage gestellt: der behauptet, dass am Ursprung aller Prinzipien des Naturrechtes “einzelne” voneinander isolierte Subjekte stünden. In der von Hegel kritisierten Interpretation wäre die Existenz der Individuen vorausgesetzt als das erste und höchste. Infolgedessen ergäbe sich die Frage, wie denn die Existenz der gesellschaftlichen Institutionen und der Beziehungen in der politischen, sozialen und moralischen Gemeinschaft zu erklären wäre. Tatsächlich aber, so Honneth, setzt Hegel die Existenz der sozialen humanen Gesellschaft und der immer vorhandenen ethischen Verbindungen, in denen die individuellen Subjekte interagieren, voraus (vgl. *Ibid.*, 21ff.).

Das Problem wäre dann zu erklären, wie sich die menschlichen Gesellschaften entwickelten in einem Prozess der Zivilisierung und des Fortschritts der Freiheit, und wie sie in der Behauptung der Freiheit und der Autonomie des Individuums mündeten. Hegel geht von der Idee der Anerkennung nach Fichte aus – die in gewissem Sinne eine logische Entwicklung der Idee von Kant über die Würde ist –, aber er konzipiert sie nicht als eine Voraussetzung der juristischen und moralischen Ordnung, sondern als *sprengende soziale Kraft der Fortschritte der sozialen Welt*:

Hegel hat nämlich noch einmal das soziale Strukturmuster des Kampfes um Anerkennung so in die erste Bildungsstufe miteinbezogen, dass es zur Triebkraft zwar nicht der Hervorbringung des absoluten Geistes, aber doch der Entwicklung einer sittlichen Gemeinschaft werden kann (*Ibid.*, 58).

Solch eine Anerkennung ist keine moralische Idee oder juridisch-politische Voraussetzung, sondern ein wirklicher, historischer Kampf. Dieser Kampf ist immer neu und in ständiger Veränderung, aber seine Struktur ist abstrakt: ein Subjekt entwirft sich als Subjekt in dem Werdegang eines Prozesses der Annahme, die andere bezüglich seiner Fähigkeiten und Eigenschaften vornehmen. Nachdem die Anerkennung erlangt wurde, entsteht eine Situation der Versöhnung, die bald wieder von einem anderen Kampf um Akzeptanz in Frage gestellt wird. In diesem endlosen Prozess wer-

den sich langsam neue Dimensionen der Anerkennung öffnen und eine moralische und soziale Entwicklung entstehen (vgl. *Ibid.*, 36ff.).

Der Prozess des Kampfes um Anerkennung ist einer der moralischen Entwicklung. Im Inneren dieses Prozesses erlangen die Subjekte größere Autonomie, gleichzeitig werden sie sich ihrer stärkeren gegenseitigen Abhängigkeit bewusster. Im Verlauf etablieren sich juristische Normen, und parallel dazu werden die Normen verinnerlicht und bewirken eine moralische Entwicklung. Die moralische Entwicklung erkennt man in der Übernahme von und im Erfüllen der Normen, nicht aus Angst oder Vorteilssuche, sondern aus Überzeugung der Gültigkeit der wechselseitigen Anerkennung unter Subjekten als Subjekte. Dies wiederum fördert die gegenseitige Haltung der Solidarität und Zugehörigkeit zu einer einheitlichen Gemeinschaft.

Wie man sehen kann, ist das hier eine andere Perspektive als die von Kant. Die Meinung der Verfasserin dieser Arbeit ist, dass diese Vision viel mehr die Entstehung von Werten aus dem Inneren der sozialen Dynamik heraus berücksichtigt. Daher stellt sie einen Moment der Kritik des Verständnisses dar, das glaubt, dass die Werte *a priori* von außen oder in dogmatischer Weise in die soziale Welt eingeführt worden sind.

Es wird davon ausgegangen, dass beide Visionen gebraucht werden, um die geschichtliche Entstehung der moralischen, juristischen und kulturellen Prinzipien nachzuvollziehen. Deshalb werden die hegelianische historisch-materialistische Vision und die formale Analyse der moralischen und juristischen Prinzipien aufgenommen. Die erste nimmt der Reflexion über die Prinzipien, Konditionen der Realisierbarkeit, Voraussetzungen, Zwecke, Utopien und regulierenden Ideen, die im sozialen Leben nicht begründet werden – nicht bloß weil sie existieren oder historisch gewonnen wurden, sondern weil dafür starke Gründe sowohl formalen als auch materialen Charakters gegeben wurden –, auf keinen Fall die Gültigkeit weg.

Wie in den vorherigen Absätzen zu sehen war, wird die Menschenwürde bei Hegel, aber vor allem von den heutigen Sozialen Bewegungen, als ein Problem der Handlung von sozialen Subjekten im gesellschaftlichen und politischen Leben, das geschichtlich rekonstruierbar ist, betrachtet. Hier könnte im weiteren Sinne von einem *kulturellen Prozess* gesprochen werden. Die obligatorische Frage wäre nun, wie für dieses Verständnis argumentiert werden könnte.

Das Argument könnte sein, dass die Menschenwürde, wie sie heutzutage verstanden wird, Frucht einer rekonstruierbaren kulturellen Geschichte ist. Diese hat sich im Verlauf der eigenen kulturellen Veränderungen bestätigt oder modifiziert. Die Menschenwürde, im heutigen Verständnis, ist die Behauptung, dass das menschliche Leben ein Zweck in sich selbst ist, dass es unveräußerlich ist, und dass es Solidarität fordert. Solche Überzeugungen können gegenwärtig postuliert werden, weil es früher Kämpfe um ihre Anerkennung gab und außerdem historische Erfahrungen gemacht wurden, die tiefe Auswirkungen in der Kultur hinterlassen haben. Aus dieser Perspektive könnte gesagt werden, dass das, was der Würde materialen Inhalt, Möglichkeit und ein Fundament gibt – aber nun ein materiales und nicht formales Fundament –, der Kampf um Anerkennung selbst ist. Der Kampf um Akzeptanz entsteht als Aktion des Willens einer bestimmten Gemeinschaft, die ihre Forderungen als legitim und notwendig betrachtet und sich deshalb zum Handeln entscheidet.

Warum entsteht und existiert ein Kampf um Anerkennung? Warum zeigt sich der Anspruch auf Anerkennung in Form einer Konfrontation? Es werden zwei mögliche Antworten präsentiert. Die erste kommt von Baruch Spinoza, die zweite formuliert die Autorin dieser Arbeit selbst.

- a) In Anlehnung an die Idee des *conatus esse conservandi*⁷⁸ und der Potenz von Baruch de Spinoza (1632-1677). Dieser Idee folgend will der Mensch nach seiner Natur leben und kämpft, um weiter zu existieren, was wiederum eine Bemühung und einen Kampf für die Steigerung der Potenz bedeutet. Nach Spinoza ist dies die materiale Kondition – anthropologisch – aller gesellschaftlichen Handlungen. Sei es, dass man dem Schema von Hobbes zustimmt – der latente Krieg unter den Individuen. Oder sei es, dass man wie Spinoza denkt, dass der Ursprungskontext nicht der der Konfrontation und Konkurrenz der Interessen in einer Haltung des Misstrauens sei, sondern dass die Steigerung der Potenz eines Individuums zur Steigerung der Potenz von anderen beiträgt, und sich daher die soziale Einheit in das allgemeine Interesse verwandelt. Selbst wenn man an einen Atomismus oder einen von Anfang an existierenden gesellschaftlichen Zustand glaubt: der *conatus*

⁷⁸ Auf Deutsch bedeutet *conatus* Bemühen, Anstrengung. In der Philosophie des 17. Jahrhunderts wird *conatus* in der Physik gebraucht in Beziehung zu dem Prinzip der Trägheit, das die Idee ermöglicht, dass alle Wesen des Universums eine natürliche und spontane Tendenz zur Selbsterhaltung haben, und sich daher bemühen, in der Existenz weiterzubestehen.

wäre das Fundament jedes Kampfes oder jeder Handlung, die der Würdigung der menschlichen Existenz folgt. Das steht nicht im Widerspruch, sondern, im Gegenteil, es trägt zur Entwicklung einer Moral der Freiheit und Autonomie bei und impliziert sie.

In Begriffen von Spinoza wäre die Menschenwürde der vitale Impuls. Die liberalen Werte der Freiheit, Gleichheit und Solidarität, die in den Kämpfen um die Würde formuliert wurden, sind Ergebnis des *conatus* von Spinoza. In anderen Worten, sie sind Resultat dieser immanenten Erschaffung politischer Potenz der Völker für ihre Weiterexistenz und für die Ausdehnung der Macht des Wissens und der menschlichen Handlung. Der Spinozische *conatus* – oder menschliche Potenz für den Wandel und die Änderung um der Menschenwürde Willen –, bildet die implizite Begründung der Menschenrechte (vgl. Herrera 2005, 244, ausgearbeitet ab dem Teil III der Ethik und des *Tractatus* von Spinoza).

- b) Es gibt eine Menschenwürde, weil es zuvor einen Kampf um die historische und kulturelle Anerkennung gab, der in kulturellen Eroberungen, Erfindungen, Geschöpfen, Legaten wie der absoluten und unantastbaren Würde des Menschen mündete. Eroberungen, die neue Bereiche für eine moralische Fortentwicklung öffnen. Aber diese Würde ist bedroht, weil einige Sektoren der Gesellschaft immer bedroht sind, sozial ausgeschlossen zu werden und in ihrer Würde nicht respektiert zu werden. Deshalb ist es notwendig, die Würde als sozio-historische und kulturelle Eroberung in jedem Moment und jeder Epoche durch soziales Handeln zu bestätigen. In diesem Sinne wäre die Begründung die Stärkung einer aktiven und dynamischen Zivilgesellschaft, die immer aufmerksam vor den Bedrohungen ihrer Würde durch große öffentliche und private Mächte stünde; gleichzeitig von großer Wichtigkeit wäre das Errichten von Institutionen, die die erreichten moralischen Ziele legitimieren könnten.

4.9 Versuch einer Synthese

Mit dem Risiko, in einen Eklektizismus zu verfallen, wird zu behaupten gewagt, dass die verschiedenen behandelten Begründungen des Prinzips Menschenwürde ihre Gültigkeit und Sachmäßigkeit in dem Rahmen haben, in dem sie formuliert wurden,

und in den Bereichen, in denen sie durchführbar sind. Wie zuvor gesagt, findet die Behauptung der *imago dei* ihre volle Gültigkeit innerhalb der christlichen Gruppen und sie ist sozial legitim als authentischer Ausdruck des christlichen Glaubens, der den Dialog bereichert. Selbstverständlich nur, wenn sie in ihrer angemessenen Validität und in der Vermeidung jeden Anspruchs dieses Prinzips der Menschenwürde als exklusive Frucht des Christentums betrachtet wird (vgl. Dierken u. von Schehila 2005, 6).

Für besonders wichtig wird hier die von Kant stammende argumentative Linie gehalten, sowie die Notwendigkeit einer Diskussion über die juristischen, moralischen und politischen Voraussetzungen dieses Diskurses. So gesehen sind auch die Interpretationen von Apel, Habermas und Höffe sehr erhellend, die unter Aufnahme von kantischen Motiven versuchen, sich in die derzeitigen Auseinandersetzungen über die Menschenwürde einzuschalten. Selbstverständlich muss die kantische Position verfeinert werden, indem man sie von gemeinsamen Voraussetzungen der rationalistischen Aufklärung befreit, wie auch von dem methodologischen Atomismus oder dem Ansatz des von Hegel identifizierten isolierten Individuums – nach Auffassung von Honneth. Aber in Anbetracht der aktuellen Diskussionen und da die gegenwärtigen westlichen Gesellschaften schon bestimmte Werte wie Freiheit, Autonomie und Demokratie etabliert haben, steht eine Debatte über die Begründung dieser Werte nicht im Mittelpunkt des öffentlichen praktischen Interesses.

Um diesen Absatz abzuschließen, soll noch einmal die Sorge von Bobbio aufgenommen werden, die am Anfang zum Ausdruck gebracht wurde. Nach dieser wäre die hier erörterte Begründung zwecklos und unmöglich. In der Arbeit wurde zu zeigen versucht, dass sie doch nützlich und möglich ist, auch wenn man ihre Insuffizienz zugestehen muss, da, wie Karl-Otto Apel sagte:

Die Unbestreitbarkeit einer Voraussetzung zu zeigen, das heißt, die normative obligatorische Begründung der Gültigkeit der ethischen Grundnorm, ist nicht das gleiche wie ein Argument zu produzieren, das eine Person zwingt, diese Norm zur Leiterin ihres Lebens zu machen und ihr in allen relevanten Situationen des Lebens zu folgen. Wenn das möglich wäre, dann würde eine rationalistische Begründung der Ethik ihren Sinn verlieren, weil sie nicht mehr die Freiheit der Autonomie des Willens der Person, im Sinne von Kant, voraussetzen könnte. Das ist die Möglichkeit des Zynikers, der die Gültigkeit der Grundnorm versteht und sich trotzdem entscheidet, sich gegen sie zu verhalten, und das ist eine grundlegende Möglichkeit der menschlichen Existenz. (...) Man muss denn segeln zwischen der *Skylla* einer idealen Begründung, die dem freien Willen der Person keinen Raum gewährt, und einer *Charybdis* des

modernen existenzialistischen *decisionismo*, der das rationalistische Argument der Begründung mit dem "fiat" eines quasi göttlichen Willens, der die Norm ausmacht, ersetzt (Apel, 1999, 160f. Eigene Übersetzung).

Apel wurde nie müde in seinem Beharren, dass die demokratische Aktion – der Ethik des Diskurses zugrunde liegend – zum Transzendieren der diskursiven Sphären fähig ist und in der Praxis und daher auch in den eigenen Institutionen und sozialen Beziehungen wirksam werden kann. Dafür, und als Begründung der ethischen Verantwortlichkeit, beansprucht die Praxis die Bildung des Konsenses und zielt auf diese ab, bezüglich aller ethisch relevanten Aspekte des praktisch-sozialen Lebens.

Ausgehend von Apels Denkweise kann man sagen, dass, auch wenn die Menschenwürde universal anerkannt und selbst wenn eine eindeutige philosophische Begründung universal wäre, die Möglichkeit bestehen bleibt, dass die Menschen nicht der Menschenwürde entsprechend handeln. Da der Mensch ein freies Wesen ist, das sich in seinen praktischen Entscheidungen nicht ausschließlich durch rationale Überzeugungen leiten lässt, bleibt ihm die Freiheit die Menschenwürde nicht anzuerkennen. Das bedeutet wiederum, dass das Prinzip Menschenwürde ungenügend als Begründung der Menschenrechte ist, und dass die Menschenwürde in ihrer Darlegung um die Prinzipien Freiheit, Autonomie, Solidarität, Gerechtigkeit und Verantwortlichkeit ergänzt werden muss.

Bis hierher wurde versucht, die Menschenwürde als das grundlegende Prinzip der Menschenrechte vorzulegen. Die Menschenwürde wurde als Kategorie, die eine Komplexität auf den juristischen, ethisch-moralischen, praktisch-politischen und theologischen Ebenen zeigt, dargestellt. Deshalb hat man sie als eine Kategorie verstanden, die nicht ausschließlich dem philosophischen Bereich – der der Bereich des Argumentierens und der Begründung ist – angehört, sondern sie übergreifend als zugehörig zu dem Bereich der menschlichen Praxis aufgefasst. Diese Praxis hat Auswirkungen auf Recht und Politik und fordert eine Ethik. Sie führt dadurch zu praktischen und funktionellen Konkretisierungen zum Schutz der Menschenrechte. Auf der anderen Seite gibt es eine Geschichte der Entwicklung des Begriffes, die das Verstehen des Komplexitätsgrades dieser Kategorie ermöglicht, und ebenfalls erlaubt, sie als Weltkulturerbe zu identifizieren.

Die Komplexität zeigt auch, dass es notwendig ist, diese Kategorie nicht nur in der Logik des Individuums zu entfalten, sondern zugleich in der Logik der intersubjektiven und gesellschaftlichen Beziehungen, wie auch auf Ebene der sozialen Relationen und der sozialen Systeme. Was wiederum bedeutet, dass diese Kategorie durchdrungen ist von der Konfliktsituation der sozialen Welt. Daher wird gefordert, sie mit einer Hermeneutik des Verdachtes zu begleiten, wie die Idee der Würde in der sozialen Welt angewendet wird. Außerdem wurde zu belegen versucht, dass, so wie der Begriff Menschenwürde das Fundament jeder juristischen und politischen wie auch moralischen Ordnung ist, er sich mit noch stärkeren Gründen als das Fundament der Menschenrechte herausstellt.

Zuletzt wurde die Menschenwürde als eine der relevanten Prämissen eines konsensualen praktischen Lebens verstanden, welche dennoch ein höheres Niveau der Anerkennung fordert, durch einen Prozess, in dem die Mittel zum Erreichen der praktisch-politischen Ziele effektiver umgesetzt werden. In diesem Sinne hat man dargelegt, dass trotz ihrer theoretisch universalen Anerkennung und ihrer möglichen rationalen Argumentation, das heißt, einer Begründung mit universalem Anspruch, ihre Existenz als "unmittelbare", bedingungslose Realität augenblicklich nicht vorausgesetzt werden kann, insbesondere nicht die Realisierung im sozialen Bereich. So bleibt die Menschenwürde, wie Ernst Bloch sagte, innerhalb des Universums eines jener Probleme, die "gerecht, und trotzdem, noch vor ihrer Verwirklichung stehen".

5. Kapitel: Herausforderungen in Bezug auf die Würdigung des menschlichen Lebens

5.1 Rekonstruktion des Prinzips der Menschenwürde

In den bisherigen Kapiteln der vorliegenden Forschungsarbeit wurden die Konzepte der Menschenwürde und ihre philosophischen und theologischen Grundlagen rekonstruiert. Dafür wurden verschiedene Perspektiven auf das Thema angewendet, die im Verlauf der Philosophie- und Theologiegeschichte entwickelt worden sind. Da diese Perspektiven im Rahmen von Systemen und Traditionen auftreten, kann man bei allen eine Entsprechung der Ideen von Würde und deren Begründung vorfinden. Um nur einige Beispiele zu nennen: Essentialistische Positionen stützen sich auf Begründungen des *imago-dei* Typs, moralische Haltungen bauen auf eudämonistischen oder rigoristischen Fundamenten auf. Traditionen wie die Kants gehen von einer transzendentalen Grundlage der Vernunft aus, andere wie die von Hegel und Marx wachsen auf historistischem Nährboden. Empiristen dagegen suchen ihre Basis in einer Analyse der Voraussetzungen des Überlebens der gesellschaftlichen Ordnung. Die Analyse befasste sich damit, die Stärken, aber auch die Grenzen jeder einzelnen dieser Positionen aufzuzeigen, sowohl in Bezug auf die Rekonstruktion des Konzepts wie auch auf dessen Begründung. Dabei war man sich bewusst, dass sich der Gültigkeitsanspruch der verschiedenen Beiträge jedoch nur teilweise erfüllte. Der Grund dafür ist, dass solche Perspektiven der Problematik der Menschenwürde außer Acht gelassen wurden, die andere Positionen zu lösen versuchten. Auf der Suche nach einem Blickwinkel größerer Komplexität, soll nun versucht werden, die verschiedenen Traditionen unter Hinzunahme ihrer Einzelbeiträge *gemeinsam* zu artikulieren.

5.1.1 Ein Prinzip und acht Bestimmungen

Es wurde das Ergebnis erreicht, die Menschenwürde als eine Kategorie mit mehreren Dimensionen vorzustellen. Dabei war man von der breiten Dynamik derjenigen Beziehungen ausgegangen, die der Mensch selbst verwirklicht. Leitend war das explizite Interesse, zu einem kategorialen Rahmen zu gelangen, der entsprechend relational

und komplex wäre. Folgende Dimensionen des Menschen wurden zu diesem Zweck herangezogen: der Mensch, der sich als Individuum selbst behauptet; der Mensch, der sich unvermeidlich mit einer Welt intersubjektiver Beziehungen gemeinschaftlichen Typs konfrontiert sieht, die sich wiederum in einem Netz gesellschaftlicher und institutioneller Beziehungen situiert (zu den gesellschaftlichen Beziehungen rechnet man z.B. solche wirtschaftlicher, politischer und kultureller Art); der Mensch, der holistische und kosmologische Beziehungen mit dem Rest der Natur aufnimmt, und der offen für Beziehungen transzendenter Art ist, die bestimmte Formen von Religiosität begründen und gestalten.

Man hat herausgefunden, dass die Menschenwürde noch vor einer "Essenz" eine *Selbstbehauptung des Menschen* darstellt, die ihrerseits Bedingung der Möglichkeit des gesellschaftlichen Lebens in der modernen Welt ist. Vor diesem Hintergrund wurde versucht, die Idee der Menschenwürde in Form eines *Prinzips* zu entwickeln. Die Form des Prinzips sollte ermöglichen, in diese Vision so viele weitere Dimensionen des menschlichen Lebens zu integrieren, wie das Objekt der Analyse es verlangte.

Von dieser Überlegung aus wird nun das *principium dignitatis* in denjenigen Bestimmungen, die am auffälligsten sind, definiert. Die Behauptung der Menschenwürde heute und insbesondere mit Blick auf die konkrete lateinamerikanische Situation muss Folgendes aufnehmen:

- 1) das Leben jedes Menschen gilt *an und durch sich selbst*;
- 2) es ist heilig in dem Sinn, dass es absoluten Respekt einfordert und keine Instrumentalisierung zulässt;
- 3) es verlangt die universale Anwendung dieser zwei Auszeichnungen für jeden einzelnen Menschen und in seinen wechselseitigen Beziehungen;
- 4) daraus ergibt sich der Imperativ von Schutz und besonderer Förderung für die Menschen, die unter Bedingungen der Verletzbarkeit leben;
- 5) jeder Einsatz für die Anerkennung der Würde und die Würdigung des Lebens ist gerecht und legitim;
- 6) öffentliche Institutionen sind zwingend verantwortlich für den Schutz der Würde jedes Mitglieds der Gesellschaft;
- 7) eine Mitverantwortlichkeit für den Schutz der Natur ist hier impliziert, und

- 8) es gilt die Anwesenheit Gottes in der Anerkennung der heiligen Wirklichkeit des Menschen (*res sacra homo*) zu akzeptieren, sowie den transzendenten und gleichzeitig endlichen Charakter des menschlichen Lebens.

Eine solche Konzeption kann den intrinsischen Wert jedes Menschen in völliger Unabhängigkeit von seinen konkreten menschlichen Bedingungen behaupten: dieser Charakterzug bzw. diese Dimension der Würde ist wahrscheinlich dasjenige, was im Zusammenhang mit Autonomie und Freiheit am meisten geschätzt wird. Gleichzeitig integriert diese Würdedimension die fundamentalen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Bereiche, die von der Behauptung der Menschenwürde nicht zu trennen sind und sich innerhalb von ihr überschneiden (so die Rollen der gesellschaftlichen Institutionen und der öffentlichen Gewalten oder der Einsatz der pluralen Sozialen Bewegungen für den Respekt der Menschenrechte). Die Konzeption berücksichtigt außerdem die Interdependenzbeziehungen des Menschen und der Natur, die große Auswirkungen auf sie haben. Letztendlich beachtet sie auch die Transzendenz und Endlichkeit des menschlichen Lebens, diese ihrerseits öffnen die utopische, religiöse und transzendente Dimension, die in allen Kulturen gegenwärtig ist.

5.1.2 Verwundbarkeit der Würde und Gefahren für die Würde

Im dritten Kapitel dieser Forschungsarbeit ging man von den permanenten Bedrohungen der Würde in den lateinamerikanischen Gesellschaften aus; zu deren unbestreitbarer Existenz wurden bereits im ersten Kapitel der Arbeit gründliche Ausführungen gemacht. Diese Bedrohungen und konkreten Bedingungen der Unwürde der Existenz sind Teil der gegenwärtigen *conditio socialitas*. Habermas bezeichnet sie als Bedingungen der "Verwundbarkeit", die sich dem Autor zufolge an der Wurzel sozialer Gerechtigkeit und Solidarität befindet. Die Bedrohung der gesellschaftlichen Würde und deren Verwundbarkeit begründet zwei wesentliche Forderungen: einerseits von Respekt und Wert der Unantastbarkeit jedes Individuums (*Gerechtigkeitsprinzip*), sowie andererseits des wechselseitigen Schutzes und der Sorge um das Wohlbefinden des Nächsten (*Solidaritätsprinzip*). Vom theologischen Blickwinkel aus, erweist sich die Antwort auf diese Bedrohung und Verwundbarkeit als *Imperativ des Christseins selbst*.

In dem Sinn hat die Dimension der Bedrohung gegenüber der Würde-Verletzlichkeit einen begründenden Charakter erlangt. Man fühlt sich angesprochen, weil die Sensibilität berührt und die Empörung geweckt wird. Mit anderen Worten: man bemüht sich, *vor-sorgend* und sich kümmernd, die theoretische Diskussion über die Würde anzugehen. In dem Maße, in dem die verschiedenen theoretischen Positionen der Menschenwürde-Konzeptualisierungen ausgehend von den Bedrohungen und Verletzungen her interpretiert, diskutiert und getragen werden – *locus theologicus* der Diskussion –, kann das auch als ihr hermeneutischer und transversaler Charakter verstanden werden. Im Unterschied zu anderen Studien⁷⁹ wird die Frage der Menschenwürde nicht einfach wegen eines expliziten argumentativen und rationalen Interesses eingebracht, das objektiven Argumenten für das Leben des Menschen, seine Würde und seinen intrinsischen Wert nachspüren würde. Ebenso wenig reizt hier eine spekulative theologische Sorge um die heilige Dimension des Menschen. Die Sorge geht vielmehr von den schmerzhaften Erfahrungen aus, die sowohl die verschiedenen Gemeinschaften durchlebt haben, als auch diejenigen, die diese seitens der befreiungstheologischen Bewegung in ihren Kämpfen begleitet haben. Ein Beispiel dafür gibt das Zeugnis einer Ordensschwester aus den Favelas von Sao Paulo:

Wie Jesus müssen wir zu den Menschen gehen, zu denen, die am stärksten in den Nebeln des Todes versunken sind, um ihnen die Sonne des Lebens anzukündigen. Ankündigen, dass Gott die Versprechen einhält, die Blinden zu befreien, und die Lahmen, die Gefangenen, die Unterdrückten (...). In den Straßen oder unter den Brücken, da lebt man im Dreck; der Sonne, dem Regen, der Kälte und dem Wind ausgesetzt. Deshalb kommen in uns die Gefühle von Unfähigkeit und Einsamkeit hoch. Es ist nötig, das Herz an Gott zu hängen und damit zu beginnen, den Zeiten gegenüberzutreten, wie sie auch kommen. (...) Wenn es nicht wegen der Gesichter wäre, der Augen, des Lächelns! Angesichts der Ängste, die wir kennengelernt haben, ist es immer noch schwer, die Antwort Gottes auf unser Rufen zu hören, endlich dieses versklavte Volk zu retten (G. Castelvechi 'Nenuca'. 1985. „*Quantas vidas eu tivesse, tantas vidas eu daria!*“, Sao Paulo: Paulinas, in Sung 2007, 3. Eigene Übersetzung).

Es ist diese Art von Empfindsamkeit, die in der Befreiungstheologie dominiert. Deshalb wird man sich hier nicht darauf konzentrieren, das Konzept der Menschenwürde ausschließlich von den klassischen Ausführungen der theologischen und philoso-

⁷⁹ Siehe z.B. folgenden philosophischen Text, der aus der bioethischen Diskussion zum Thema kommt: F. Torralba. 2005. *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Meter Singer, Hugo T. Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder. Hier werden metaphysische, theologische, relationale und empiristische Konzepte über die Person und die Würde diskutiert und zu überwinden versucht.

phischen Anthropologie her zu erarbeiten. Der Fokus liegt auf der Ethik als “primärer Theologie” (frei nach und entsprechend der “primären Philosophie” von Levinas). Das schließt eine tiefe Sicht sowohl des Menschen ein, als auch der Bedeutung des menschlichen Lebens und Zusammenlebens, der Welt und der Geschichte (Weltanschauung). Der Schwerpunkt ruht jedoch auf der Begegnung mit dem/der Anderen, in dem “von Angesicht zu Angesicht”, in der “Würde mit Würde”, die sich untereinander als solche erkennen und worin alles zusammentrifft. In vielen Gemeinschaften Lateinamerikas und der Karibik macht man eine solche Erfahrung: wo sich Menschen, die unter Bedingungen der Marginalität leben, in der Begegnung mit kirchlichen Leitfiguren und Verteidigern und Verteidigerinnen der Menschenrechte in ihrer Würde anerkannt fühlen – da sind sie von Gott in seiner Gnade besucht (vgl. *Idem.*). Dabei wird nicht danach gefragt, ob der Mensch als Person eine intrinsische Würde besitzt, oder warum er diese hat. Es wird hier davon ausgegangen, dass der Mensch als autoreflexives, rationales, freies und gesellschaftliches Wesen ein Wesen ist, dem diese intrinsische Würde gegeben ist. Mit anderen Worten: die Würde ist schon eine absolute und unbedingte Charakteristik jeden menschlichen Wesens; etwas, an dem man teilhat aufgrund der einfachen Tatsache, dass man Menschen ist, als Behauptung der eigenen Subjektivität und des Seins in der Welt. Das impliziert die Überzeugung, dass die Würde als *kontrafaktische Voraussetzung* bereits vorhanden ist, vor und unabhängig von ihrer expliziten gesellschaftlichen Anerkennung. Das weist zweifelsohne auf die Behauptung der universalen Anerkennung der Menschenwürde hin – jenseits von “wirksamen” Konkretionen und Formen, die sich in der gesellschaftlichen Welt ergeben. Wegen ihres unwiderlegbaren Charakters, der nicht mit Tatsachen falsifiziert werden kann, wäre die Würde Teil einer *minima moralia* der ethischen “Erfahrung” (vgl. Cortina 2000, Kap. 4).

5.1.3 Emanzipatorisches Potenzial

Dem lateinamerikanischen hermeneutischen Kriterium zufolge erlangt die Menschenwürde ihre Besonderheit *a posteriori*: von den Bedrohungen und Vergewaltigungen der Würde ausgehend. Deshalb ist es unvermeidlich und mindestens ebenso wichtig, mit Nachdruck auf der Dimension der Menschenwürde als eines menschlichen Projektes zu bestehen. Die Menschenwürde *wird produziert* – egal ob man sie

behauptet oder verneint; und zwar innerhalb der menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen, in kulturellen Kontexten und unter bestimmten sozio-historischen Bedingungen. Die Vergeschichtlichung (Ellacuría) der konkreten Formen, in der diese Würde im Laufe der Evolutionsgeschichte der menschlichen Spezies erzeugt worden ist – oder auch nicht –, macht nicht nur die offensichtlichen Fortschritte in Bezug auf die Würdigung der Lebensbedingungen der Menschheit und der Anerkennung der universalen Würde sichtbar. Sondern sie zeigt auch – und zwar wesentlich deutlicher und alarmierender – die Handlungen und Zustände der Unwürde auf, die die Menschheit durchschritten hat: Instrumentalisierung, Ungerechtigkeit, Hunger, Kriege, Folter, Freiheitsberaubung, Verdinglichung, Demütigung des Menschen durch den Menschen.

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) wurde ausgehend von einer tiefen und direkten, den Menschen demütigenden Erfahrung nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg verfasst. Der zweite Absatz der Präambel besagt folgendes:

da die Nichtanerkennung und Verachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei geführt haben, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen, und da verkündet worden ist, daß einer Welt, in der die Menschen Rede- und Glaubensfreiheit und Freiheit von Furcht und Not genießen, das höchste Streben des Menschen gilt (Bundeszentrale für politische Bildung 2004, 54).

In diesem Sinn besitzt die Würde ein wichtiges emanzipatorisches Potential gegenüber den demütigenden Akten, die sich gegen sie richten. Sie erweist sich als eine Erinnerung, ein Ruf nach Aufmerksamkeit und ein “anklagendes und prophetisches Wort” (Torralba) dessen, auf das schon vorher mit Höffe hingewiesen wurde:

Die Menschenwürde ist (...) jene Grundregel im strengen Sinn von “Grund”, die es ablehnt, dass Menschen für sich und gegen ihresgleichen in einen Abgrund von Barbarei verfallen (Höffe 2002, 52).

5.1.4 Grundlegung

Den Weg der Konzeptualisierung der Menschenwürde beschreitend, ging es im vierten Kapitel um die nicht weniger komplexe historische Annäherung an die Begründung der Würde-Diskurse. Es ist bekannt, dass grundlegende Konzepte der Gesellschaftswissenschaften – wie Würde, Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und Solidarität – eine lange philosophische Tradition in Schulen und Traditionen rigorosen Den-

kens und der Welt der Ideen haben, die relativ klar definiert sind. Die Menschenwürde, auf der das Gewicht einer langen Tradition liegt, bildet dabei keine Ausnahme.

Im Licht dieser Traditionen wird erneut den Artikulationsstrategien verschiedener Schulen gefolgt, die zu einer Vision von Integration und Komplexität leiten. Nur in der klassischen Antike – besonders in den aristotelischen und stoischen Traditionen – begründet sich die Würde des *anthropos* fast ausschließlich in einem klassenorientierten und hierarchischen *ethos*, das von der gesellschaftlichen Position abhängt, so dass einige Individuen mehr Würde, Talente und Ehre oder Verdienste besitzen als andere. In allen anderen Interpretationen zur Begründung der Menschenwürde kann man jedoch genügend gemeinsame Merkmale finden.

Alle verstehen den Menschen und die Person als Zentrum und Ort moralischer Werte. Außerdem teilen sie die Anerkennung des universalen Ausdrucks der Menschenwürde in jedem Menschen. Sei es, indem sie den Menschen als absoluten Wert setzen (*a priori* Moral), oder indem sie zivilisatorische Prozesse annehmen, die diese universale Akzeptanz in Bewegung setzen, oder auch, indem sie ein Verständnis der Würde von der Substantialität oder Essentialität des Menschen ableiten. Das sieht man besonders deutlich in der biblischen Kosmovision – ausgehend von der *imago-dei*-Theologie – und in den theologischen Traditionen, wie derjenigen von Thomas von Aquin, die von der theologischen Anthropologie aus argumentiert. In diesen Entwürfen ist der Wert, den der Mensch besitzt, eine Gabe Gottes. Sie ergibt sich oder wird abgeleitet aus dem essentiellen Wesen der Person selbst. Das rationale (intellektuelle) Wesen, mit eigenem Entscheidungsvermögen begabt, mit freiem Willen und in der Lage, sowohl die Gesetze der Natur als auch die universalen Gesetze zu unterscheiden, stellt aber auch in nicht-theologischen Grundlegungen das Schlüsselement der Würde des Menschen dar.

Wie an anderer Stelle bereits erläutert, wollte man keine eklektische Suche anstreben und einen konzeptuellen und grundlegenden Konsens in Bezug auf die Menschenwürde erreichen. Es geht darum, Annäherungspunkte aufzuzeigen, die sich zwischen den verschiedenen Begründungsversuchen ergeben können.

Heutzutage erscheint es als angebracht, möglich und notwendig, alle menschlichen Kategorien – wie Menschenwürde, Freiheit, Autonomie und Demokratie – als Ergebnisse historisch-kultureller Prozesse zu verstehen. Diese Prozesse durch die Metho-

den der historischen Forschung zu rekonstruieren sollte durchführbar sein. Wie der Begriff Menschenwürde ein breiter und pluralistischer Begriff ist, der ermöglicht verschiedene Betrachtungsweisen, Betonungen und Motive zu artikulieren, die verschiedenen historisch-kulturellen Prozessen entsprechen, so muss auch die Begründung der Menschenwürde zwangsläufig breit und pluralistisch sein. Der Eklektizismus kann vermieden werden, indem man mit der Zeit erkennt, wie alle Aspekte, die die Identität der verschiedenen Stellungnahmen definieren, sich in der Debatte und in Wechselwirkung mit anderen Positionen verändern.

Es wird die Ansicht vertreten, dass alle diese konzeptuellen und grundlegenden Aspekte und Bestimmungen, wie sie den hier nachgegangenen Traditionen eigen sind, der Menschenwürde zunehmend mehr Inhalt und Substanz geben. Und zwar nicht nur auf Ebene theoretischer Grundlegung, sondern ganz besonders in Bezug auf den praktischen Respekt dieser Würde. So ereignete sich auch die Geschichte und Evolution des Konzeptes und seiner Begründungen – sie haben breite semantische Spektren durchlaufen, von den frühen Aspekten der Ehrwürdigkeit und dem Verdienst in einem vormodernen Gebrauch bis zu dem der Moderne, in dem die universalisierte Würde der Person als solcher entspricht.

5.2 Inhärente Grenzen der *conditio humana* und Herausforderungen für die Würdigung des menschlichen Lebens: die lateinamerikanische Befreiungstheologie

Auch wenn man in einer etwas umfassenderen Konzeption der Menschenwürde und deren Begründung vorankommt, bleibt immer noch eine Reihe theoretisch-praktischer Probleme mit großer Bedeutung. Diese ergeben sich aus der sozialen Praxis eines Humanismus, der versucht, sich gesellschaftlich zu verwirklichen. Die Spannungen, die sich dann ergeben, wenn versucht wird, die Forderungen und Ansprüche aus den theoretischen Ebenen mit den Faktizitäten der Praxis zusammenzutreffen zu lassen, zeigen, dass die Behauptung der Menschenwürde ein praktischer Prozess ist – historisch, gesellschaftlich, konfliktiv und niemals abgeschlossen. Ein Prozess, der immer wieder mit neuen und alten Mitteln, Ideen, Methoden oder Vor-

gehensweisen gelöst werden muss, und in dem eine Gesellschaft lernt und sich entwickelt. Da es sich hier um ein komplexes, konfliktives Fortbewegen handelt, in dem Interessen eine Rolle spielen, kommt es immer wieder zu Vereinheitlichungstendenzen der Blickwinkel und einer Polarisierung in Konflikten. In diesem Fortbewegen ergeben sich Fehler, Erfolge und Lehren ganz verschiedenen Charakters.

Die Befreiungstheologie selbst hat, so scheint es, einigen Dimensionen der Menschenwürde den Vorzug gegeben: den Themen von Solidarität, sozialer Gerechtigkeit und den Forderungen an den Staat nach dem Schutz der Würde der schwächsten und am meisten verarmten gesellschaftlichen Gruppen. Das wandelte sich in einen Nachteil für andere Dimensionen der Würde: diejenigen, die sich auf individuelle Rechte und Freiheiten beziehen, wie auch auf die institutionellen Verfahren und Vorgaben, die für den Umgang mit gesellschaftlichen Konflikten im Rahmen der Rechte aller Gesellschaftsmitglieder nötig sind. Diese wurden von der Theologie der Befreiung als weniger bestimmend betrachtet; man hielt eine weitere Vertiefung nicht für wichtig. Hier handelt es sich zweifellos um eine Hierarchisierung mit Ausgangspunkt Schrei-der-Opfer, der sich alles andere unterordnet. Aber mit dem Bewusstsein, dass andere Instanzen, Theologien und Interessen ebenfalls eine hierarchische Ordnung bilden.

Deshalb führte der theologische Diskurs der Befreiungstheologie über Menschenrechte von den ersten Jahren seiner Entwicklung bis weit in die achtziger Jahre hinein zu einer polarisierten Konfrontation mit den herrschenden Diskursen der westlichen Gesellschaften. Nicht nur mit dem „offiziellen“ Diskurs der Staaten kam man in Konflikt, sondern auch mit demjenigen der Zivilgesellschaft – die akademischen und intellektuellen Kreise inklusive. Ganz besonders mit denjenigen aus den sogenannten entwickelten Ländern, die stark vom aufgeklärten liberalen Denken durchzogen waren. Aus heutiger Sicht erscheint dieser polarisierte und ideologisierte Konflikt zwar verständlich, jedoch übertrieben. Verständlich, in dem Sinn, dass er auf ein rhetorisches Schema „bipolarer Befreiung“ antwortete – und auf eines, das „gnostisch oder apokalyptisch unidirektional“ war, aufgrund des „unterliegenden Mythos des großen Widerspruchs, der Konfrontation mit dem großen Feind“ (Assmann in Tamayo, 146). Übertrieben, weil die Erfahrung der letzten 40 Jahre – von Militärdiktaturen in der Region, von Krisen, dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperialismus und der

Auferlegung der neoliberalen Ordnung – es erlaubt hat, nicht nur die Grenzen der modernen, liberal-aufgeklärten Institutionen zu sehen, sondern gleichzeitig deren Tugenden und Eroberungen, die von einem alternativen Gesellschaftsprojekt weder minimiert noch verneint werden können.

Die „Konfrontation mit dem großen Feind“ aus der ersten Phase der Befreiungstheologie, auf die sich Assmann bezieht, entsteht im Rahmen des Kalten Krieges. Sie ist ein Echo auf die Polarisierung, die zwischen dem sogenannten „Osten“ und „Westen“ vorherrschte – Begriffe, die sich auf die sozialistischen und die entwickelten kapitalistischen Gesellschaften bezogen. Im Kontext dieser Konfrontation stellte der westliche Diskurs die Rechte des Individuums und die individuelle *Freiheit* als Grundrechte in das Zentrum seines Rechtsprogramms. Die sozialistischen Gesellschaften erhoben ihrerseits die „Gleichheit“ zum höchsten Wert und die Kollektivrechte zu Grundrechten, darin die wirtschaftlichen und sozialen Rechte.

In dieser geopolitischen Konfrontation, einem Streit der Weltmachtzentren, fanden sich die meisten Gesellschaften der Dritten Welt in einer gespaltenen Situation wieder. In vielen Ländern übernahmen die regierenden Schichten die westliche Position: sie betonten die individuellen Rechte im Zentrum ihrer Menschenrechtsprogramme, und wandten der Freiheit dabei ihre besondere Aufmerksamkeit zu. Diese Freiheit verstand man außerdem funktional: als System freier Wirtschaft und eines freien Marktes, der mit der liberalen Demokratie assoziiert wurde; als Freiheit des Unternehmens, der politischen Organisation etc. Demgegenüber vertraten die Oppositionsbewegungen, die Sozialen Bewegungen und kritischen Intellektuellen diejenigen Konzepte, die den Diskursen näherstanden, die die sozialistischen Gesellschaften und Staaten zu repräsentieren suchten. Man betonte hier die soziale Gerechtigkeit, die Gleichheit, die kollektiven Rechte der Nationen und Völker, derzeit der Herrschaft fremder Mächte untergeordnet; die Rechte der gesellschaftlichen Gruppen (gesellschaftliche „Klassen“ in der damaligen Terminologie) wie der Arbeiter, der Bauern: der Gruppen, die der maximalen Marginalisierung, Verwundbarkeit, der Verarmung und dem Ausschluss unterworfen waren.

Die Befreiungstheologie hatte sich vom kritischen Marxismus ihre grundsätzlichen Instrumente für ein gesellschaftsbezogenes und politisches Denken geliehen. Sie reproduzierte die Konfrontationsschemen in ihrem Inneren und nahm eine entspre-

chende Position ein: innerhalb einer Logik von zwei Polen, die in Spannung zueinander stehen. Dieselbe Theologie hatte sich als sehr weise erwiesen, als sie der Versuchung widerstand, die marxistische Religionskritik anzuerkennen. So verkörperte sie eine besondere Synthese: zum einen aus dem christlichen Bild von einem Gott, der sich in der Erlösungsgeschichte offenbart und in der schriftlichen Tradition seinen offenbarten Willen kundtut (wofür man vor allem die Exodus-Tradition hinzuzog); zum anderen aus der fortschrittlichen Vision des Menschen als einem Agenten und Urheber dieses Projektes der Veränderung in der Geschichte der Menschheit, das immanent, *ad intra* der Geschichte stattfinden würde. In anderen Punkten gelang es dann der Befreiungstheologie, ihre Besonderheit gegenüber dem Marxismus zu zeigen und sich von diesem zu distanzieren. So zum Beispiel in Bezug auf das historische Subjekt der Befreiung: im Christentum der Befreiung ist der Arme das Subjekt seiner eigenen Befreiung, gegenüber dem Proletariat als hauptsächlichem Veranlasser von Veränderungen, oder dem bürgerlichen Individuum des Liberalismus (vgl. Sung 2007, 7ff.). Was die Diskussion um die Menschenrechte betrifft, orientierte sich die Befreiungstheologie immer an einem polarisierten und reduzierenden sozio-analytischen Schema des Marxismus.

Im Rahmen dieser Konfrontation befand die Befreiungstheologie den westlichen Diskurs liberaler Tradition nicht nur für ungenügend, um auf die Armut und das Elend der Mehrheit der Bevölkerung zu antworten. Sie verurteilte ihn als ideologisch und als einen Versuch der Rechtfertigung von Ungerechtigkeit. Das lässt sich in einem Artikel erkennen, den das Ökumenische Forschungsinstitut DEI (für *Departamento Ecuánico de Investigaciones*) 1990 publiziert hat. Betitelt „Die Kirchen und die Menschenrechte in Mittelamerika“, zeigt er diese Konfliktsituation und spricht den „ideologischen Verdacht“ gegenüber dem Menschenrechtsdiskurs aus.

Allmählich nahmen die herrschenden Schichten das Konzept [der Menschenrechte, LS] „in Besitz“, um es in verschiedenen politischen Hegemonialprojekten anzuwenden. Von diesem Moment an institutionalisiert sich über den Menschenrechten ein juridischer Rahmen, der den Interessen der herrschenden Klassen entspricht und deren ideologische Mittel nutzt. Ein idealistischer juridischer Rahmen, der soziale Rechte für die Menschheit aufstellt, ohne aber die Gründe anzugehen, die diese verletzen. Die *Universale Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen ist von diesem Widerspruch nicht ausgenommen – trotz der Weite, die sie dem Konzept der Menschenrechte zuspricht (O. Sierra, PASOS 32, 1990, 2. Eigene Übersetzung).

Es ist außerordentlich interessant, dass die kirchlichen Bewegungen, die sich für Menschenrechte einsetzten und der Befreiungstheologie nahestanden, in ihrer gesellschaftlichen Praxis und der ersuchten Antwort auf die Forderungen des Augenblicks ziemlich abseits von diesem „ideologisierenden“ Diskurs der Menschenrechte standen. Die Dringlichkeit der Forderungen, die die gesellschaftliche Realität stellte, verlangte danach.

Für diese gesellschaftlichen Akteure, die von ihrem Glauben und solidarischem Einsatz mit den Unterdrückten und Ausgeschlossenen bewegt wurden, war und ist die wichtigste Frage nicht eine nach dem theoretischen ideologisierten und verdächtigen Rahmen der Menschenrechte. Dieser stellt auch keine Begrenzung ihrer pastoralen und solidarischen Arbeit dar. Die kritische Analyse des liberalen Ursprungs der Menschenrechte und deren abstrakte Aspekte, wie sie Befreiungstheologen anstellten, führte auf der Ebene von Gemeinden, Akteuren und kirchlichen Volkssektoren aus der Basis weder zu einer existentiellen Krise, noch zu einer Frage nach dem Sinn der Arbeit, die man tat. Die einfachste Begründung für die Menschenrechtsakteure war, dass Jesus sich nicht mit solcherlei Alternativen aufgehalten hatte, sondern den Forderungen des Moments entsprechend gehandelt habe.⁸⁰ Das war für die christlichen Aktivisten eine zentrale Motivation in ihrem Einsatz für die Menschenrechte: die Liebe wird in der Praxis der Barmherzigkeit wirksam, in der unbedingten Solidarität mit den Opfern, mit den schwachen, diskriminierten, verachteten Menschen, die jede gesellschaftliche Ordnung produziert und reproduziert. Diese Christen forderten aber auch keine exakte und kohärente Antwort von der Theologie. Jung beobachtet scharfsinnig, dass

⁸⁰ Einige der folgenden Ausdrücke machten es möglich, die biblisch-theologische Bedeutung der Menschenrechte in diesem Zusammenhang zu erklären oder zu definieren: 1) die Menschenrechte sind integraler Bestandteil der evangelisatorischen Mission der Kirche, 2) das Christentum hat gelehrt, dass das Recht Gottes mit dem Recht des Armen übereinstimmt, 3) das Subjekt der biblischen Geschichte ist der Arme und Unterdrückte, 4) der Arme ist der privilegierte Ort von Gottes Offenbarung, 5) die Rechte der Armen zu verteidigen ist: Gerechtigkeit üben, 6) vom Kampf für die Menschenrechte aus kann man Gott verstehen und seinem Reich entsprechen, 7) der Mensch kommt im Kampf um die Menschenrechte zu sich selbst, denn wo er sich zu den oder vor die Armen stellt, da beginnt die Humanisierung. Neben diesen Erklärungen wurden die philosophischen und politischen Theoriekonzeptionen der Menschenrechte unwichtig. Im juristischen oder pädagogischen Feld dagegen wurden sie kontinentalweit berücksichtigt (siehe verschiedene Dokumente von Justicia y Paz in Colombia oder SERPAJ – Servicios Paz y Justicia – de Uruguay).

nicht die Theologie ihre Quelle für Motivation ist, auch nicht für Identität. Wie andere philosophische oder gesellschaftliche Theorien kann die Theologie über den und zum Vorteil vom Kampf für die Armen sprechen, aber sie ist immer Diskurs eines externen Beobachters, aus der Perspektive einer dritten Person. Eine andere Theologie würde ihnen das Verstehen ihrer Erfahrungen und Ängste leichter machen; das Fehlen dieser Theologie aber macht sie dennoch weder unbeweglich noch beraubt sie sie ihrer Energie (Sung 2007, 12. Eigene Übersetzung).

Allgemein gesprochen wirkte sich die diskursive Polarisierung, die man lebte, stark auf die Möglichkeiten eines theologischen Dialogs seitens der Befreiungstheologie mit verschiedenen anderen theologischen Haltungen aus. Mit solchen, die aus weniger dramatischen Umfeldern kamen (was den gesellschaftlichen Ausschluss betraf), und sogar mit kritischen Theologien aus der Ersten Welt, die aus Sicht der lateinamerikanischen Theologen jedoch noch nicht kritisch genug waren. Einen kritischen Punkt erreichte die Konfrontation in den siebziger Jahren, das ausgesprochene Objekt der Debatte waren eben die Menschenrechte: man identifizierte den Menschenrechtsdiskurs als eine neue Strategie der Weltbeherrschung.

Diese Polarisierung wurde nicht von der Befreiungstheologie hervorgebracht. Es handelte sich um eine Polarisierung, die der Zeit entsprach, und in die sich auch die lateinamerikanischen Gesellschaften einschrieben: man hatte eine besondere Konjunktur revolutionärer Kämpfe für gesellschaftliche Veränderung hinter sich; denen waren Militärdiktaturen vorausgegangen, die sich von der nordamerikanischen Doktrin der Nationalen Sicherheit inspirieren ließen. Gesellschaften, in denen man die Traditionen des kulturellen Autoritarismus kannte, der Führerschaft, der Eliteherrschaft und der Klassenherrschaft. Hier übte die katholische religiöse, stark konservative und institutionalisierende Kultur ihre einflussreiche Macht aus. Die Gesellschaften erlebten die sechziger und siebziger Jahre als eine Situation, in der es um das Überleben einer traditionellen Gesellschaft ging: deshalb fiel jegliche Reaktion auf Kritik, die nach einer neuen Gesellschaftsordnung fragte, extrem aus. Die Polarisierung war nur der Kontext.

Diese Art von Polarisierung könnte man vermeiden, wenn man von der semantischen und pragmatischen Komplexität des Menschenwürdekonzepts ausginge: indem man das Konzept in seiner ganzen Komplexität und Integralität versteht, und dabei die Forderungen an die Würde zur Kenntnis nimmt, die von verschiedenen Seiten gestellt werden – nicht nur von „wechselseitigen Beziehungen der Mitglieder

einer Gesellschaft“ her, sondern auch in Form von einzelnen und legitimen Nachfragen autonomer und freier Individuen, ob das Arme oder Reiche, Obdachlose oder Mittelklassezugehörige sind. So würde man andere Wege des Einsatzes gegen Unwürdigkeiten sichtbar machen oder unterscheiden, und dabei laut Assmann Folgendes berücksichtigen:

die Evolution und das Verhalten des Tieres Mensch, das Aufkommen der semantischen Felder, die Einheit von Bedürfnissen und Wünschen, die Ungenauigkeit und intrinsische Komplexität in jedem menschlichen Phänomen, das unvermeidliche Nebeneinander von pluralen Theorien über fast alles, das in unserer Nähe ist (vgl. Tamayo 2001, 144).

Das Aufkommen der Militärdiktaturen in den siebziger Jahren in Lateinamerika, besonders im Süden des Kontinents, verschloss alle die Bereiche, in denen es noch möglich gewesen war, ein gesellschaftliches Gespräch mit dem Staat und der konstitutionellen Sphäre öffentlicher Legalität zu haben. Das führte dazu, dass die Kirchen eine wichtige Rolle für die Opfer zu spielen hatten: in der Fürsprache, in der Erhebung von Informationen und deren Kanalisierung und Vermittlung zu den militarierten Machtstrukturen. Theologen und Basisgemeinden kamen somit in der Praxis mit den Gruppen zur Verteidigung der Menschenrechte zusammen, mit den konkreten Opfern und mit den Vereinen und Zusammenschlüssen der Familienangehörigen von Opfern der Militärdiktatur. Man erweiterte die Verbindungen zu wichtigen gesellschaftlichen Gruppen der Ersten Welt, die sich mit den Kämpfen gegen Diktatoren solidarisiert hatten. Ebenso mit bedeutenden internationalen Institutionen, die sich der Solidarität verschrieben hatten. Dazu nahm man sowohl die Wichtigkeit internationaler juridischer Fortschritte in der Menschenrechtsmaterie wahr, wie auch diejenige konstitutioneller Instrumente und einer gültigen nationalen Legalität, auf die sich solche Kämpfe stützen konnten.

Der Schritt von einem Kontext liberaler Herrschaft, in dem zumindest die minimalen politischen Bürgerrechte respektiert worden waren und wo man freie Meinungsäußerung, Opposition und den Aufbau einer sozialen Bewegung und Vernetzung zugelassen hatte, zu einer totalen Schließung der öffentlichen Räume politischen Ausdrucks und zu einer Situation, in der Menschen verschwanden und umgebracht wurden, führte in verschiedenen Sektoren der Gesellschaft zu starken Veränderungen in ihrer Denkweise. Diese brutale Zugangsverweigerung zu Räumen politischer Legalität

und grundlegenden Menschenrechten, die Unterdrückung und die extrem hohen gesellschaftlichen und menschlichen Kosten der diktatorischen Maßnahmen machte den lateinamerikanischen Gesellschaften, den Linken und auch der Befreiungstheologie deutlich, wie wichtig und zentral die ersten Grundrechte waren: die Rechte des Individuums, die politischen Rechte, die Freiheitsrechte, diejenigen der liberalen Demokratie und des Rechtsstaates, trotz ihrer Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit.

Man kann sagen, dass diese praktische Lehre sehr wichtig dafür gewesen ist, die Befreiungstheologie mit neuen gesellschaftlichen Akteuren, neuen Fragestellungen und neuen Denkansätzen in Berührung zu bringen. Die ursprüngliche Abwehr von Konzepten wie Demokratie, Freiheit, Zivilgesellschaft, Staatsbürgerschaft, Recht, wurde nach und nach beiseitegelegt. Ähnliches geschah in der Linken und unter den kritischen Intellektuellen Lateinamerikas. Der gesellschaftliche Widerstand gegenüber den Diktaturen führte zu neuen antidiktatorischen Sozialen Bewegungen: diese forderten die Menschenrechte ein, die grundlegenden Freiheiten, eine partizipative Demokratie und Staatsbürgerschaft. Das machte einen starken Eindruck auf die lateinamerikanischen Linken, die solchen allgemeinen und universalistischen Diskursen, wie sie dem juridischen und politischen Liberalismus eigen waren, traditionell eher ablehnend gegenüber gestanden hatten.

Der Zusammenbruch des Sozialismus in den Staaten Osteuropas machte die Grenzen dieses Gesellschaftsprojekts in seiner realen Existenz sichtbar. Das Denken, das mit dem Projekt in Zusammenhang gestanden hatte, geriet damit zwangsläufig in eine Krise. Es sei angemerkt, dass dieser starke Schlag mit der Wahlniederlage der Sandinisten in Nicaragua zusammentraf, einer Revolution, die wie wenige andere eine unbedingte und feurige Unterstützung bei Befreiungstheologen und -theologinnen geweckt hatte. Der Zusammenbruch des Sozialismus stärkte so nachdrücklich die Reifungs- und Veränderungsprozesse des gesellschaftlichen und politischen Denkens, die auf dem Kontinent vor sich gingen.

Neue politische Projekte kamen auf, stabilisierten sich und bildeten sich aus. Ohne dabei die Option für die Ärmsten und Bedürftigen aus den Augen zu verlieren, machte man sich die Projekte der liberalen Demokratie zu Eigen. Man unterließ es, Visionen zu bewerten, einzustufen, zu polarisieren und einander gegenüber zu stellen.

Vielmehr wurde daran gearbeitet, die genannten Institutionen zu vertiefen und zu verbessern.

Parallel dazu gab es einen anderen Beitrag, der der Befreiungstheologie half, die Paradigmen gesellschaftlichen Denkens zu überwinden, die sie in ihren ersten Phasen charakterisiert hatten. Neue Soziale Bewegungen auf dem Kontinent kamen auf, bereits seit den siebziger Jahren, gesellschaftlich positioniert aber in den achtziger Jahren. Dazu gehören z.B. die Frauenbewegungen, die ökologischen und afroamerikanischen Gruppen, oder die wieder erstehenden und stärker werdenden indigenen Völker und ihre Organisationen.

Zusammenfassend kann behauptet werden, dass die Befreiungstheologie vor allem deshalb mit reduktionistischen Argumenten arbeitete, weil sie sich in einem hoch polarisierten *soziohistorischen und politischen Kontext* bewegte. Wenn man die Analyse der Kategorien und Reflexionsachsen der Würde vertieft, dann könnte man auf einer Ebene größerer Komplexität nachvollziehen, dass sehr oft dasjenige, was schnell als eine Unstimmigkeit von "Prinzipien" abgehandelt wird, letztlich eine leidenschaftliche Haltung ist, der Praxis von Akteuren eigen, die sich innerhalb geschichtlicher Grenzen bewegen.

Ein anderer Grund für die besagte Reduktion hat mit dem Kontext zu tun. Dabei handelt es sich aber nicht um den praktischen und sozio-politischen Kontext der Zeit, sondern um die *gesellschaftlichen Theorien*, auf die sich die Befreiungstheologie in ihrer Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit stützte. Sie waren im Rahmen einer ideologischen Polarisierung und eines bestimmten Moments der Entwicklung der Befreiungstheologie erdacht worden. Es handelt sich um die Grenzen des lateinamerikanischen kritischen Denkens und der verschiedenen marxistischen Strömungen, die es nährten. Auch hier ist der Kontext der des Kalten Krieges, den man auf die theoretischen Dispute der Zeit übertrug.

Ein anderes Motiv der Unstimmigkeit der Befreiungstheologie in Bezug auf die Menschenrechte kann in ihrer Parteinahme auf Debatten, die das Christentum im Verlauf seiner Geschichte geprägt haben, gesehen werden. Dazu sind vor allem folgende zwei Themen zu rechnen: 1) der Zusammenhang zwischen utopischen Horizonten (dem Reich Gottes) und den Grenzen der Endlichkeit und der *conditio humana* (Realismus des Möglichen und historische Faktibilität); 2) der Konflikt zwischen der Frei-

heit und dem Gesetz (wie er vor allem in den paulinischen Texten angegangen wird) und die Folgen für eine Institutionentheorie. Das wird als eine *Schwäche im Verständnis der Beziehung von Utopie und möglichem Realismus und der ambivalenten Rolle der Institutionen im gesellschaftlichen Leben* betrachtet. In diesem Sinn kann man verstehen, dass die Befreiungstheologie die existierenden Institutionen als Reproduzenten gesellschaftlicher Ungerechtigkeit verdächtigt hatte. Ebenso ist auch ihr allgemeiner Verdacht gegenüber jeglichem Versuch, gesellschaftliche Probleme auf institutionelle Weise zu lösen, nachvollziehbar. Das hätte den Traditionen entsprochen, wurde aber von der Befreiungstheologie konfrontiert. Zu dieser Situation trug die Tatsache bei, dass letztere ihre Analyse der Wirklichkeit auf festen theologischen und ethisch-moralischen Grundlagen aufgebaut hatte und diese von einer Theorie begleiten ließ, die in sozio-ökonomischen Breiten entwickelt worden war. Weil aber ebenso konsistente oder systematische Studien aus dem Bereich der politischen Theorie fehlten, interpretierte man oft die Politik ausgehend von der Ethik, oder übernahm unkritisch und oft genug auch naiv die politischen Postulate der lateinamerikanischen Linken in ihren verschiedenen Varianten.

Schließlich ist auf die soziologischen Motive hinzuweisen. Die Befreiungstheologie ist eine theologische Minderheitenströmung. Sie trifft die Option für die Armen und fordert eine tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft und der Kirche – einer konservativen Kirche, die enge Verbindungen zur politischen und wirtschaftlichen Macht aufrechterhält. Deshalb bewegt sie sich in ihrer Praxis auf gesellschaftlichem Boden, sie engagiert sich im Widerstand und der Opposition – und nicht in den Bereichen institutioneller Macht. Das hat ihr den Stempel *“movimientista”* (in etwa „aktivistisch“ als Bewegung) eingebracht, mit entsprechenden Konnotationen hinsichtlich der Erfahrung und Hierarchisierung des gesellschaftlichen Lebens.

Heute ist es für Befreiungstheologen und -theologinnen in Lateinamerika völlig natürlich, von Menschenrechten zu sprechen. Sie brauchen nicht mehr zu befürchten, dass sie damit obskuren und ortlosen Ideologien ihres traditionellen liberalen oder konservativen Gegenübers nachgeben. Sie müssen auch kein Adjektiv und keinen qualifizierenden Terminus für die Rechte hinzufügen, damit deren „gesellschaftliche“ Dimension und „progressiver“ Gebrauch nachvollziehbar wäre. Man kann von Menschenrechten genauso sprechen wie von Freiheit, Demokratie oder Staatsbürger-

schaft. Hier soll nicht darauf eingegangen werden, ob diese Konzepte und die soziale Praxis mit dem bürgerlichen Kontext, in dem sie entstehen, untrennbar verbunden sind. Auch nicht auf die Frage, ob es sich im Gegenteil um gesellschaftliche Konstrukte handelt, die man ganz mit einer integrativen, pluralen und kritischen Vision der Menschenrechte identifizieren kann. Es wird sich darauf beschränkt, die Elemente zu zeigen, die unbestreitbar dazu geführt haben, dass eine Veränderung der Vision und der Konzeption der Menschenrechte und der mit ihnen verbundenen Themen stattfand: der praktische Integrations- und Begleitungsprozess für die ärmsten Sektoren der Gesellschaft Lateinamerikas, die Auswirkungen der Diktaturen Nationaler Sicherheit in den Konfrontationen mit den Zwangsapparaten des Staates, der Zusammenbruch des Sozialistischen Blocks und das Aufkommen gesellschaftlicher Akteure, für die das Thema der Identität wichtig war. Zuletzt ist auch eine Veränderung im Dialog und der gesellschaftlichen und theologischen Konfrontation zu vermerken, insbesondere was Stil und Verfahren betrifft. Interessant ist festzustellen, dass diese Veränderung nicht nur in der Befreiungstheologie erfolgte, sondern ganz allgemein bei den Linken des Kontinents.

Die Befreiungstheologie hat die liberale Ideenwelt aber nicht einfach übernommen. Sie hat lediglich die Bedeutung der liberalen Eroberungen anerkannt und sie hält es für notwendig, diese durch eine neue Kultur zu überwinden. Eine Kultur, die in der Lage wäre, auf die gesellschaftlichen und humanistischen Sehnsüchte einzugehen, auf die der Liberalismus eine Antwort schuldig blieb. Die kritische Haltung der Befreiungstheologie gegenüber dem real existierenden Sozialismus orientiert sie in ihrer Suche nach Gesellschaften, die deutliche Fortschritte darin machen, die historische Schuld mit den verarmten Mehrheiten der Weltbevölkerung zu begleichen. Dies ereignete sich im Rahmen einer immer fester werdenden Demokratie, die von den autoritären und zentralen Regimen der Sozialismen des 20. Jahrhunderts befreit war. Solch eine Suche findet heute in der Mehrheit der Länder der Region statt.

Ausgehend von dieser Überlegung ist nun Folgendes zu fragen: Ist es möglich, die Gültigkeit der Befreiungstheologie in ihrer Verbindung mit der Tradition der Menschenrechte aufrechtzuerhalten – jenseits der ethisch-praktischen Dimension? Ist es erdenklich, Ideen und Initiativen zu formulieren, die sich auf globale Herausforderungen beziehen, die alle Menschen betreffen – die ökologische Krise, Beziehungen,

die von der Gesellschaftspolarisierung und der Sinnkrise angegriffen werden – und gleichzeitig einen adäquaten Umgang mit den unüberwindbaren gesellschaftlichen Widersprüchen zu finden, die in der menschlichen Geschichte immer präsent sind? Wie lässt sich auf einen bestimmten Konflikt antworten, der zwischen Ansprüchen und Mitteln entsteht, zwischen einer Befreiungspraxis, die das moralische und juridische Instrumentarium der Menschenrechte gebraucht, gleichzeitig aber Teil einer Gesellschaftsordnung ist, die sie selbst als “strukturelle Sünde” qualifiziert hat, und einem theologischen Diskurs, der das genannte Instrumentarium kritisch beurteilt? Der Versuch, auf diese und andere Fragen zu antworten, führte zu einer neuen Konzeption des *principium dignitatis*. Mit der Weise einer integrativen Konzeption der Menschenrechtsdimensionen löst man die objektiven Spannungen und Konflikte, die zu Beginn des Kapitels dargestellt wurden, nicht auf dem Weg eines *a priori*. Die dualistischen und letztlich vereinfachenden Konfliktschemen und gesellschaftlichen Spannungen lassen sich dennoch angehen. Das ist möglich, wenn man die anderen Positionen als zwar fragmentarisch, aber legitim anerkennt: dann kann man Dialogbrücken bauen und Übereinkünfte schließen, auch ohne zu einem Konsens gekommen zu sein. Das wiederum impliziert, sowohl Paradigmen in der Erkenntnis zu verändern, als auch solche, die sich auf gesellschaftliche Handlungen beziehen. Man muss die Grenzen der Gesellschaftstheorien akzeptieren, die Unmöglichkeit endgültiger Wahrheiten. Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Suche von Sicherheiten, oder – besser noch: von gemeinsamen Projekten inmitten einer Perspektivenpluralität ist anzuerkennen. Im Folgenden werden einige der genannten Herausforderungen im Einzelnen betrachtet.

5.3 Die Menschenwürde in ihrer Artikulation in der Praxis: ihre pragmatische Dimension

Die pragmatische Dimension⁸¹ ergibt sich auf der konkreten Ebene, auf der sich zum Beispiel die Ebene der theoretischen Formulierung der Menschenwürde mit derjenigen des praktischen Respekts überschneidet.

⁸¹ Die pragmatische Dimension ist hier als eine Dimension der Sprache, und damit des Diskurses, die Anspruch auf Sinn erhebt, zu verstehen. Sie wurde in den Diskussionen über die Sprache Ende des 19.

Wie bereits deutlich wurde, gibt es zwischen diesen zwei Ebenen keine Beziehungen von Ursache und Wirkung. Während man zum Beispiel die Idee der Menschenwürde auf der juridischen und pädagogischen Ebene als unübertragbar und unverletzbar anerkennt, hat sich das noch nicht in einen aktiven Respekt der menschlichen Person übersetzt. Man muss sich nicht in die Jahresberichte von Amnesty International vertiefen, um zum Beispiel für den Fall Kolumbiens zu sehen, dass es zwischen dem Respekt und der praktischen Behauptung der Menschenwürde einerseits und dem rhetorischen Diskurs über diesen Wert keine Entsprechung gibt. Hier widerspricht ein gut gefilterter Diskurs, wie in der Verfassung formuliert, der Gewaltdynamik des Landes, in dem die größten Menschenrechtsverletzungen der Hemisphäre begangen werden:

Die Würde der Person begründet sich in der unwiderlegbaren Tatsache, dass der Mensch als solcher einzigartig in seiner Beziehung zu anderen Lebewesen ist. Begabt mit der Vernunft als einem Element, das ihm eigen ist und ihn unterscheidet und hervorhebt, ist es unmöglich, ihn in ein Mittel zu verwandeln, um staatliche oder private Zwecke zu erreichen. Der Mensch ist „ein Zweck an sich“, wie es die Rechtswissenschaft bestätigt. Außerdem aber schließt dieses Konzept, das die Verfassung übernommen hat, jegliche Handlung aus, die seine körperlichen und geistigen Bedürfnisse missachtet. Diese alle verdienen im Sozialrechtsstaat Aufmerksamkeit, denn [der Staat] erkennt im Menschen den Grund für seine eigene Existenz und die Grundlage und Rechtfertigung des juridischen Systems (Kolumbianisches Verfassungsgericht, Urteilsspruch T-556 von 06.10. 1998. Eigene Übersetzung).

Ein anderes Beispiel für das Thema, das in diesem Abschnitt bearbeitet wird, ist ein Kommentar aus der weltweiten Umfrage zu Menschenrechten, die der Weltkirchenrat durchgeführt und am Ende der siebziger Jahre in St. Pölten, Österreich, vorgestellt hat. Einer der Teilnehmenden bezieht sich auf den Bericht über Südamerika. Dieser Bericht wurde zu einem Zeitpunkt vorgestellt, zu dem die Diktaturen einen kräftigen Aufschwung erlebten und darin von der Regierung der Vereinigten Staaten unterstützt wurden. Das geschah im Rahmen einer Politik, die sich über die ganze

und Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt; das philosophische Statut wurde ihr jedoch erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugesprochen. Sie bezieht sich auf die Dimension der praktisch-kontextuellen und transzendentalen Bedingungen, die in jedem Diskurs als Bedingungen der Möglichkeit präsent sind. Sie müssen in die Selbstreflexion des Diskurses integriert werden und in Bezug auf ihre Kohärenz mit der Diskurssemantik evaluiert werden. Außerdem wird hier Pragmatik von Praxis unterschieden, in dem Maße, in dem letztere sich im Feld der gesellschaftlichen Interaktion bewegt, die mehr als nur Kommunikation sind. Vgl. J. L. Austin, „How to do things with words“; J. Habermas, „Was heißt Universal-Pragmatik?“ in *Der philosophische Diskurs der Moderne*; K-O. Apel, „Die Transformation der Philosophie“. Bd. II.

Hemisphäre erstreckte und gegen „Menschen im Widerstand“ gerichtet war. Der Teilnehmer bemerkt:

Die Aggressionen gegen die physische und moralische Integrität der Völker waren in einer solchen Weise allgegenwärtig und brutal, dass es absurd klang, von 'Verletzungen der Menschenrechte' zu reden. Es schien, als würde man von Verletzungen eines legalen oder moralischen Kodex sprechen, oder darüber, dass eine universal akzeptierte Idee verletzt würde. Es wurde nicht sichtbar, oder zumindest nicht deutlich genug, dass es sich um konkrete menschliche Leben handelte, die zerstört wurden; um verstümmelte Körper, konkrete körperliche und psychologische Überreste, die das konkrete Leben tausender konkreter Menschen mit persönlichen und gemeinschaftlichen Geschichten zugrunde richteten. Darüber hinaus klang es, als handelte es sich um *gelegentliche* Aggressionen gegen eine Ordnung, die normalerweise akzeptiert würde. Eine *angemessene Sprache* musste diese harte Wirklichkeit besser reflektieren und offenbaren. Von 'Menschenrechten' zu sprechen war nicht genug (Estéves in Assmann 1978, 423. Eigene Übersetzung).

Wenn man das Fragment in seinem Text-Kontext sieht, fällt zunächst auf, dass der Autor des Textes – Teilnehmer der Umfrage – den Diskurs der Menschenrechte und der Menschenwürde kennt. Er teilt sie und hat sie in ein Element seiner eigenen Existenz und seines Lebensprojekts verwandelt. Angesichts konkreter Wirklichkeiten jedoch erfährt er die Grenzen dieses Diskurses: der Diskurs ist nicht fähig, die Wirklichkeit eines Kontextes der Brutalität so widerzuspiegeln, dass diese Darstellung den neutralen Ton eines rationalen, universalen und abstrakten Diskurses überbieten könnte. Folglich findet sich der Autor im pragmatischen Konflikt mit einer Semantik wieder, die er eigentlich teilt. Dieser pragmatische Konflikt führt ihn dazu, dass er den Diskurs re-semantisiert – wobei er keinesfalls die Gültigkeit der Universalität des Diskurses bestreitet; aber er erklärt, dass diese allein nicht ausreicht.

Steht man also einem komplexen Konzept wie dem der Menschenwürde gegenüber, fällt auf, dass in seinem Inneren Konflikte entstehen, die sich aus den großen Kontrasten und Konflikten zwischen verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Orten ergeben, in denen man diesen Diskurs führt. Die Akteure betonen bestimmte Dimensionen der Würde: Autonomie, Respekt, Schutz, Unverletzbarkeit, Solidarität, Verantwortlichkeit. Und es reicht *nicht*, die universale Würde zu *erklären* oder *anzuerkennen*, wenn man die Streitigkeiten beheben will: dafür ist auf den Bereich der Praxis und in den Kontext zu wechseln.

Von einer konkreten Wirklichkeit aus sprechend, ist die Semantik davon betroffen. Ein praktischer Diskurs, und ganz besonders ein praktisch-moralischer Diskurs, der

keinen Wert darauf legt, pragmatische Aspekte zu berücksichtigen (dazu gehören die verschiedenen Verwendungsarten für den Diskurs sowie die pragmatisch-kontextuellen Bedingungen, denen er unterliegt), kann in Bezug auf die Zielsetzungen, die er verfolgt, in einen Widerspruch mit sich selbst geraten. Deshalb ist es nur ein erster Schritt, einen Menschenrechts-Diskurs zu entwickeln, der Anspruch auf Universalität erhebt. Ausgehend von den konkreten Wirklichkeiten und den Anforderungen, die aus partikulären Kontexten kommen, muss dieser Diskurs sich jedoch kontinuierlich hinterfragen, in Zweifel stellen, bestätigen, bereichern und erneuern lassen.

Diese pragmatische Dimension steht auch mit konkreten partikularen Äußerungen der Würde seitens einzelner oder mehrerer Subjektivitäten in Beziehung: Äußerungen individueller, interpersonaler, familiärer Art, oder denen von gesellschaftlichen Gruppen. Die Menschenwürde erscheint hier als der legitime Wunsch, der im Herzen jedes Menschen liegt und ein nötiges Prinzip der Reziprozität ist, ohne das die Begründung einer gesellschaftlichen Ordnung unmöglich ist. Das heißt, aus einem menschlichen Wunsch und einem Gefühl, das im Menschen verwurzelt ist, leitet sich ein Postulat der Praktischen Vernunft ab. Und dieses ist zweifellos ein entscheidendes Element dafür, dass man sich als Person erkennt, empfindet und *de facto* Person ist.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Diskurs über die Menschenwürde und die Menschenrechte – selbst der hier vorgestellte –, nicht der Komplexität und den Konflikten der gesellschaftlichen Welt entfliehen kann. Demgemäß ist er unterschiedlich zu gebrauchen. In diesem Kapitel sollen nun folgende Punkte aufgezeigt werden: 1) verschiedene gesellschaftliche Verwendungen des Konzeptes der Menschenwürde; 2) die Art und Weise, wie die praktischen Verwendungen im Licht eines komplexeren und dynamischeren Verständnisses der Menschenwürde durchzogen, betroffen und re-interpretiert werden können; und 3) einige der Implikationen, die sich daraus für eine Befreiungstheologie ergäben, von der man verlangt, dass sie “gesünder [sei], weniger schwerfällig und gleichzeitig gesellschaftlich radikaler in ihrer Art und Weise, Hoffnungen und solidarische Energien zu denken” (Assmann in Tamayo 2001, 150).

Unter Berücksichtigung dieser Interessen und spezifischen Analyselinien werden nun drei Themenbereiche untersucht, aus denen sich für die konzeptionelle Semantik der Menschenwürde Anfragen und Herausforderungen ergeben. Der Horizont, vor dem man sich dabei bewegt, kann als "pragmatisch" bezeichnet werden.

5.3.1 Die Frage nach der Universalität

Jede einzelne Kultur versteht und konkretisiert auf ihre Weise die Ideale der Menschenwürde, der sozialen Gerechtigkeit und Freiheit. Das hängt mit der Tatsache zusammen, dass der Respekt der Würde verschiedene Formen annimmt, und unauflösbar verbunden ist mit den religiösen und kulturellen Traditionen, den Wertesystemen, den kosmologischen ethischen Ansichten, konkret-materialen Lebensformen etc. Mit diesen steht er in einer kontinuierlichen Interaktion und Retroalimentation. Um mit den Worten des nordamerikanischen Philosophen Richard Rorty (1931-2007) zu sprechen: wer die Idee der Menschenwürde interpretiert, ist immer eine bestimmte Gemeinschaft – „ein Publikum“ – und nicht eine Art übermenschlicher Realität, die unabhängig von den verschiedenen Kontexten wäre. Diese partikuläre Gemeinschaft oder Kultur ist es, die der Interpretation Objektivität verleiht – woraus sich ergibt, dass „der Ethnozentrismus unvermeidlich ist.“ (Rorty in *Solidarität oder Objektivität?*, 2005, 27f.).

Andererseits ist Fakt, dass die partikulären Kulturen und Gesellschaften auch gemeinsame Sehnsüchte und Sorgen haben. Dazu gehören zum Beispiel die universelle Forderung nach Anerkennung und Wertschätzung der Subjekte, die den gesellschaftlichen Körper formen. Ebenso die Universalität der Empörung und des Protests gegen jede Instrumentalisierung des Menschen. Was innerhalb der Kulturen und über die Epochen hinweg variiert, sind wahrscheinlich die Formen, die diese Empörung annimmt. Das heißt, die Art, in der sie sich in konkreten Gesellschaften ausdrückt, und die Rechtsdetails, die man für wesentlich und unveränderlich erklärt. Das Würdebewusstsein jedoch fehlt in keiner Gesellschaft (cf. Papacchini 1993, 25). Die Forderung nach der Achtung der Menschenwürde in der gegenwärtigen Welt weist auf eine Ebene der Universalität, die zu stärken ist. Hat man diese Ebene vom Anspruch auf die Universalität der Anerkennung einmal akzeptiert und steht sie an erster Stelle, kann man die Fragen angehen, die sich daraus ergeben: Fragen, die sich sowohl

auf die partikulären Kontexte beziehen, wie auch auf die Art und Weise, wie letztere in die universelle Anerkennung der Menschenwürde eingehen.

Für Hugo Assmann ist die Menschenwürde als abstraktes Prinzip ein Signifikant, der sich viele „Sprachspiele“ zunutze macht. Das gilt sowohl für die Bereiche und Umgangsformen, in denen Macht eine Rolle spielt, wie auch für eine Mehrzahl der Versuche, Alternativen zu entwickeln. Angesichts dieses ambivalenten Konzeptgebrauchs kann es hilfreich sein, den *Kontext* zu identifizieren, von dem aus man eine bestimmte Reflexion und ihr entsprechende Fragen entwickelt; und das mit dem Ziel, die konkrete Bedeutung derjenigen Semantik zu spezifizieren, die man in einem bestimmten Moment gebraucht (vgl. Assmann 1991, 12). Daher kann man die jeweiligen Gebrauchsarten und Ziele unterscheiden, die in Bezug auf die Menschenwürde auftauchen und in der sozialen Welt funktionieren. Dass es so viele Themen und Problempunkte in Hinblick auf die Menschenwürde und die Menschenrechte gibt, führt dazu, dass deren Auswahl in gewisser Weise den Ort und die Motive prägen, die den Diskurs selbst ausmachen und mobilisieren.

In dieser Linie fragt sich Hugo Assmann, welche Auswirkungen es auf das universale Konzept der Menschenwürde hätte, an dem man festhält, wenn man von der Anerkennung ausginge, dass zwei Drittel der Menschheit nicht in den Logiken vorkommen, die in der gegenwärtigen Gesellschaft den Ton angeben. Mit anderen Worten: wie wirkte es sich auf dieses Konzept aus, wenn man einen Ausschluss anerkennen würde, der in den kontemporären Gesellschaften existiert – Gesellschaften, in denen die Logik der Instrumentalisierung und der Gewinnmaximierung herrschen, die materiellen Lebensbedingungen und die Verwirklichung der Menschenrechte bedrohen. Bildete diese Anerkennung der Einforderung der Würde, die von außen verneint ist, den Ausgangspunkt der Überlegungen, dann würden die eigenen Forderungen gegenüber den abstrakten universalistischen Diskursen der Menschenwürde vermutlich stärker werden und in eine intensivere Suche nach ihren Bestimmungen und deren Konkretion münden.

Einer derjenigen, die den abstrakten Universalismus kritisieren, ist Jürgen Moltmann. In folgender Argumentation, die seinem Text „Menschenwürde, Recht und Freiheit“ entnommen ist, gibt er eine „Antwort“ auf Assmanns Frage:

Wenn nicht alle frei sind, dann sind es auch die nicht, die sich jetzt für frei halten.
Wenn nicht alle frei sind, ist es niemand (Moltmann 1979, 11).

Der Autor unterstreicht, dass die Freiheit kein Privileg ist, das man Anderen zusprechen könnte. Freiheit ist Würde. Den Blickwinkel Moltmanns auf die Freiheit kann man wie folgt auf die Menschenwürde anwenden: "Wenn nicht alle von der Gesellschaft als menschlich würdig anerkannt werden, dann sind auch die nicht würdig, die man jetzt als würdig anerkennt. Wenn nicht alle würdig sind, dann ist niemand würdig". Weder kann man eigene Freiheit noch eine eigene Würde auf Kosten der Anderen behaupten; sie ist vielmehr zugunsten der Anderen aufrechtzuerhalten und zu stützen. Damit steht und fällt das Wesentliche der Konzepte Würde und Freiheit selbst. Deshalb gibt es keine bessere Verteidigung der Freiheit als die Befreiung derjenigen, die nicht frei sind. Ebenso wenig gibt es für die Verteidigung der Menschenwürde keine andere als die konsequente Achtung und den Respekt der Würde der Anderen. In Übereinstimmung mit Moltmann befindet man sich vor einem der Kriterien für eine Universalisierung der Menschenwürde: als einer soziohistorischen bzw. einer Universalisierung, die in der Gesellschaft geschichtlich geworden ist.

Angesichts des vielen Unrechts und der fehlenden Freiheit, der Millionen von Menschen in der Welt zum Opfer fallen, kritisiert Moltmann die Wohlstandsgesellschaften, die sich nur darum kümmern, ihr eigenes Lebensniveau zu verbessern. Er erklärt, jede wahre Universalität müsse konkret sein:

Ein Mensch, dessen Menschenwürde verachtet ist, sieht sich in seiner Existenz zerstört. Eine Gesellschaft, die die Menschenrechte nicht als Grundrechte aller ihrer Bürger anerkennt, ist eine unmenschliche Gesellschaft, und damit eine Gesellschaft, die nicht tolerierbar ist. Eine Politik, die nicht gemäß der Normen der grundlegenden Menschenrechte geschaffen worden ist, ist eine unmoralische Politik, die oft genug auch Mord begeht (*Ibid.* 13).

Zurückkehrend zu Assmanns Frage, ergibt sich, dass man in einer Welt, in der zwei Drittel der Menschheit unter prekären Bedingungen leben, mit "Menschenrechten" und "Menschenwürde" im Grunde genommen nicht die Rechte und die Würde der "Menschen" respektiert. Sondern die Rechte bestimmter Bürger in bestimmten Nationen oder für bestimmte gesellschaftliche Gruppen. Aber die Menschheit ist eine oder keine.

Solche Art Kritik an abstrakten Universalismen birgt jedoch eine Gefahr in sich. Sie enden darin, die „idealen“ Modelle für die Menschheit zu verneinen, und mit ihrer extremen Radikalität und Kritikstärke nicht nur die abstrakten Universalismen zu negieren, die sie in Frage gestellt hatten, sondern gemeinsam mit ihnen die Möglichkeit universaler ethischer Prinzipien, was Enrique Dussel die „universalen ethisch-materialen Prinzipien“ nennt.

Zwischen den Zeilen dieser Lektüre, die Verdacht gegenüber den universalistischen Diskursen von Menschenrechten und Menschenwürde äußert, findet sich eine Kritik an der Idee der „Menschheit“, die besagten politisch-juridischen Diskursen unterliegt. In vielen davon zeigt sich die Tendenz, die „Menschheit“ als eine bestimmte Abstraktion und eine Projektion von „Typen“ menschlicher Sektoren zu verstehen, denen man unterstellt, dass sie perfekt die *conditio humana* in sich kondensieren – oder zumindest alle Elemente zur Perfektion in sich bergen. Diese Art Menschheit ist genau die „Spezies nicht-menschlicher Wirklichkeit“, die von allen Kontexten abgekoppelt ist, und auf die Rorty verweist.

Dem Universalismus zufolge ist der Mensch – und die Menschheit – Kristallisationspunkt für bestimmte Attribute (gleich, rational, frei, besitzend) und völlig unabhängig von den sozio-historischen Beziehungen, die ihn oder auch die Menschheit konstituieren. Es ist jedoch ohnehin allgemein bekannt, dass die Gleichheit der Menschen, die absolute Autonomie oder der Respekt ihrer Würde keinem historischen Test standhalten würden. Die Menschen unterscheiden sich aufgrund der Bedingungen ihres menschlichen Lebens, das konkret und empirisch ist – und damit gesellschaftlich, kulturell, historisch, religiös, *besonders* für jeden *einzelnen* Menschen. Gleichheit impliziert so dasjenige Konzept bzw. den Wert, dessen Verschiedenheiten keiner Diskriminierung dienen dürfen, oder, was dasselbe ist, seine Diversitäten dürfen sich nicht in Dominierungen übersetzen (siehe hierzu Gallardo 2000, 41). Gegenüber dieser Universalismuskritik gewinnt eine postmoderne und pragmatische Position *à la* Rorty an Gewicht: der zufolge könnte sich jeder Universalisierungsversuch in einen Trugschluss verwandeln, da man höchstens zu einem Gespräch über diese Punkte kommen kann, ohne jedoch größeren Anspruch auf Universalität zu äußern.

Diesen universalistischen Anspruch, der die Ausgeschlossenen und ihre Forderungen nach der negierten Würde nicht berücksichtigt, bezeichnet Jürgen Habermas als eine

„falsche Universalität“, die den Widerspruch der universalistischen Moraldiskurse begründet:

Um die Fesseln einer falschen, bloß prätendierte Allgemeinheit selektiv ausgeschöpfter und kontextinsensibel angewandeter universalistischer Prinzipien zu zerbrechen, bedurfte es immer wieder, und bedarf es bis heute, sozialer Bewegungen und politischer Kämpfe, um aus den schmerzhaften Erfahrungen und den nicht wieder gut zu machenden Leiden der Erniedrigten und Beleidigten, der Verwundeten und Erschlagenen zu lernen, dass im Namen des moralischen Universalismus niemand ausgeschlossen werden darf – nicht die unterprivilegierten Klassen, nicht die ausgebeuteten Nationen, nicht die domestizierten Frauen, nicht die marginalisierten Minderheiten. Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee (Habermas 1991, 115).

Der breite Ausschluss von unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen, ausgebeuteten Nationen, ans Haus gefesselten („domestizierten“) Frauen, marginalisierten „Minderheiten“ wird vom universalistischen ethischen Diskurs jedoch nicht intentional erzeugt. Die Gründe für eine Kritik der universalistischen Konzepte, die von der Wirklichkeit dieser Gruppen abstrahieren, und für die Suche nach Bereichen der konkreten Umsetzung, könnten sich vielleicht aus der Tatsache ergeben, dass eine Idee der Würde, die effektiv universal sein sollte, vom anthropologischen Standpunkt aus einen solchen Universalismus vorsehen müsste, der *heute selbst universell umgesetzt worden sein müsste*, und in keinem Fall durch eine abstrakte Rhetorik über den würdigen Menschen ersetzt werden kann (vgl. Gallardo 2000, 38f.). Das ist eine andere Dimension der Wirklichkeit, die nicht übersehen werden darf. Der Anspruch auf solch eine Universalität – auf einen Universalismus, der effektiv universal ist; auf eine wirkliche, nicht „falsche“ Universalität – muss die ganze Menschheit als letzten utopischen Horizont haben, und nicht nur die schon eingeschlossenen menschlichen Gruppen und Kulturen.

Wenn aber eine komplexere Vision der Gesellschaft und des Konzepts Menschenwürde aufrechterhalten werden soll, gleichzeitig jedoch eine realistischere Vision des „Abenteuers des menschlichen Lebens“ (Assmann) verlangt wird, dann bedeutet das zumindest Folgendes: man muss verstehen, 1) dass sich dieser Sinnhorizont im utopischen Bereich bewegt; 2) dass dieser utopische Bereich nicht mit jener utopistischen Haltung identisch ist, die sich in der Logik einer angestrebten und illusorischen „Perfektionierung“ der Welt befindet – und von der die Theologie sich distanzieren

muss; 3) und man muss die unbestreitbaren Fortschritte anerkennen, die die Menschheit auf Ebene der Legitimation der universalen Menschenwürde erreicht hat. Ebenso ist aber die Notwendigkeit einzusehen, sich von der kritischen Ebene deutlich mehr hin zur politischen Ebene und zur gesellschaftlichen Handlung zu bewegen.

Einmal mehr steht man hier vor dem Widersprüchlichen beim Thema Menschenwürde. Einerseits kann man sich dem Verständnis und dem Aufstieg der Menschenwürde in ihrem universalen Charakter nicht verweigern, d.h. der universalen Forderung nach Anerkennung und Wertschätzung der Subjekte in ihrer Würde. Andererseits würde ein Verzicht auf den universalen Charakter der Menschenwürde zur Auflösung des analytischen Konzeptes der Menschenwürde selbst führen, zu einer selbstzerstörerischen Anomie und zu einem gesellschaftlichen Debakel. Siehe dazu oben die Diskussion von Kant und Höffe.

5.3.2 Universalität, Utopien und Utopismen

Es war zu sehen, dass sich an der Basis der Abstraktion der Idee von Menschenwürde solche Konzeptionen des Menschlichen befinden, die Projektionen eines bestimmten Verhaltensmodells darstellen. Diese Repräsentation des Menschen ergäbe eine Art "Wert", von dem aus man über diejenigen urteilen (und sie als "Un"- oder "Nichtmenschen" verdammen) würde, die nicht in dieses Bild passen. Von dort aus würde man auch die Individuen repräsentieren – in einer Idealvorstellung, und am Rand und völlig unabhängig von ihren gesellschaftlichen Beziehungen.

Der Verdacht gegenüber der Universalität impliziert eine Suche danach, diese Konzeptionen zu überwinden. Gleichzeitig aber wird es notwendig, den Universalismus einer solchen Menschheit einzufordern. Einer Menschheit, die in einer doppelten Dimension der wechselseitigen Anerkennung zwischen Subjekten – der Intersubjektivierung und der Selbstkonstituierung als Gemeinschaft – in sich Vereinbarungen über eine befreiende Freiheit und eine würdigende Würde kondensiert.

Man kann und soll solche universalen Postulate, die nicht nur formal sind, sondern auch einen materialen Inhalt und kritischen Charakter besitzen, nicht ablehnen. Begriffe wie Gleichheit, Würde und Menschheit sind Mobilisatoren für das soziale Gewissen und den utopischen Horizont, von dem aus die soziale Praxis gedacht und neu

erfunden wird. Außerdem müsste man im Kontext dieser Verdachts-Frage nach der universalen Gültigkeit der Menschenwürde zum Beispiel berücksichtigen, dass von allen Bestimmungen, die in Bezug auf den Charakter des Konzepts angeführt worden sind, nur eine einzige in der Praxis relevant ist. Das ist die Bestimmung der Menschenwürde als kontrafaktischer Voraussetzung der menschlichen Handlung, mit allem, was eine solche Charakterisierung an Größe und Elend umfasst. An Größe, da es sich bei ihr um ein Potenzial handelt, das sich auf die Stärkung, Perfektionierung oder Verbesserung der konkreten Wirklichkeit der Menschenrechte ausrichtet. Ebenso aber an Elend, insofern man sich hier gezwungen sieht, die Anerkennung der unveränderlichen Würde aller Menschen als ein "Ideal" und nicht als Faktizität auszusprechen.

Die Menschenwürde muss universal gelten, selbst wenn es kein einziges Beispiel gibt, das das konkret bestätigt. Mit anderen Worten: die Menschenwürde muss universal gelten, auch wenn die ganze Menschheit die Bestätigung dafür ist, dass sie es nicht ist. Eine kategorische Behauptung dieser Art führt dazu, das Thema der Utopien und der Utopismen in den modernen philosophischen und theologischen Diskurs zu stellen. In diesem Zusammenhang ist eine weitere Passage von Moltmann in die Diskussion einzubringen, die in seinem Artikel "Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur" erschienen ist:

Die Wurzel und das gemeinsame Band für die diversen Menschenrechte werden als die "*Menschenwürde*" bezeichnet. *Menschenrechte* gibt es im Plural, aber *Menschenwürde* gibt es nur im Singular. Die Menschenwürde ist eine und unteilbar. *Es gibt sie nicht mehr oder weniger, sondern nur ganz oder gar nicht.* Mit ihr wird die Qualität des Menschseins bezeichnet, wie immer die verschiedenen Religionen und Philosophien sie inhaltlich vorstellen. Die Würde des Menschen schließt es auf jeden Fall aus, Menschen Behandlungen auszusetzen, die ihre „Subjektqualität“ prinzipiell in Frage stellen (I. Kant). Weil die Würde der Menschen eine und unteilbar ist, sind auch die Menschenrechte eine Ganzheit und können nicht nach Bedarf addiert oder subtrahiert werden (Moltmann 1990, 166. LS).

Nicht nur, dass Moltmann hier die Bedeutung des universalen Einschlusses aller Menschen in eine Logik oder Dynamik der Würde – die dem Konzept eigen ist – unterstreicht. Außerdem fordert er, dass letztere voll erfüllt werden muss, in jedem einzelnen Menschen. Mit diesem Anspruch bewegt sich der Autor zweifellos im Bereich der Utopien.

Die Rechte verlangen *per definitionem* nach einer Utopie. Aber es ist ein Utopismus, wenn man wie Moltmann denkt, dass sich die Rechte Aller in ihrer ganzen Reichweite und Dimension verwirklichen ließen. Hier trifft man auf eine Spannung zwischen den utopischen Ansprüchen, die die Idee der Menschenwürde in sich birgt, und der Endlichkeit der *conditio humana*, d.h. der Partialität und der Imperfektion der menschlichen Handlungsversuche. Um auf dem Weg einer Verbesserung der Lebensbedingungen konkreter Menschen voranzukommen, ist die utopische Dimension dennoch nötig. Deshalb wird eine kritische Reflexion der utopischen Horizonte im Sinne Kants wichtig: eine Reflexion über deren Bedingungen der Möglichkeit und ihre Grenzen. Zugleich aber muss in einer Diskussion über die Konstituierung konkreter Projekte hinausgegangen werden.

Hugo Assmann sagt, dass es heute nötiger denn je ist, „die Träume zu korrigieren“ und sie in ihrer objektiven und realen Dimension und Reichweite zu orten. Ohne Illusion und ohne Beachtung der neo-apokalyptischen und extrem pessimistischen Gesellschaftsströmungen, die sich durch eine fatalistische Lesart „der Wirklichkeit“ und verschlossene Horizonte motivieren. Assmann fügt aber hinzu, dass „es nötig ist, gleichzeitig weiter zu träumen“ (vgl. Tamayo 2001, 143).

Leonardo Boff (1992, 91ff) erklärt, dass die Utopie des biblisch-christlichen Glaubens darin besteht, dass die Bestimmung des Menschen ist, in der göttlichen Geschichte integriert zu sein, in einer Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Diese Utopie impliziert enorme gesellschaftliche, kulturelle und institutionelle Konsequenzen – von denen viele nicht umsetzbar sind. Dennoch behauptet Boff, dass die *Anerkennung der Unmöglichkeit von absoluten Verwirklichungen* in der menschlichen Welt weittragende gesellschaftliche Implikationen hat. Diese könnten dazu beitragen, die gesellschaftlichen Konflikte selbst auf andere Art zu lösen. Gleiches gilt für die modernen Menschenrechtskodizes. Eine anthropologische Utopie bildet nach Boff deren Grundlage. Zwischen der Utopie und den Mittler-Instrumenten besteht jedoch immer eine unüberwindbare Distanz.

Die Reflexion muss deshalb dazu führen, die Beziehung zwischen Utopien oder Träumen, zwischen menschlichen Ansprüchen und deren realen Umsetzungsmöglichkeiten mit einer neuen Bedeutung zu versehen. Das heißt, es geht um eine Reflexion über die Utopien und die gesellschaftlichen und kulturellen Mediationen, die im

Kampf um deren Umsetzung angewandt werden – oder, besser noch: im Kampf, den sie veranlassen. Boff fragt nach den Mediationen, die unseren Gesellschaften zur Verfügung stehen, um diese modernen Menschenrechtsutopien so weit wie möglich zu verwirklichen. Eine davon ist der Staat, der den Auftrag hat, den Respekt der Rechte und die Würde aller Menschen zu überwachen. Davon leitet sich die Sozialverantwortung des Staates ab. Diese moderne Errungenschaft sollte nicht unterschätzt werden – was zum Beispiel der Neoliberalismus dennoch getan hat. Auch dann nicht, wenn der moderne Staat immer ein Klassenstaat ist, der sich vor allem für die Realisierung der Interessen der dominierenden Klassen und nicht der Bevölkerungsmehrheit interessiert. Unter diesen Umständen gelingt es den Mediationen weder eine universale Überwachung der Rechte noch die Unverletzbarkeit der Würde zu garantieren.

Daraus lässt sich aber keine absolute Kritik am Staat und seinen Institutionen herleiten. Vielmehr ist ein Perspektivwechsel nötig, der die Menschenrechte nicht mehr von einer Sozialverantwortung des Staates her denkt, sondern von den Armen. Das bedeutet, dass man von den Rechten der marginalisierten Bevölkerungsmehrheiten ausgehen muss, und von der Würde derjenigen, die in ihrer Würde am meisten und häufigsten verletzt werden. Diese Problemverortung kann wie eine Partialisierung einer universalen Frage vorkommen. Boff aber sieht das anders. Für ihn besteht darin die einzige Möglichkeit, die Universalität der Menschenrechte innerhalb einer ungleichen Gesellschaft korrekt zu lokalisieren.

Die Gerechtigkeit ist nur dann universal für alle, wenn sie bei einer Gerechtigkeit für die Letzten anfängt. Das Recht ist das Recht Aller nur dann, wenn man beginnt, es in denen zu respektieren, deren Rechte nicht garantiert sind. Das Leben ist nur dann allen garantiert, wenn man es von denen her fördert und verteidigt, die dazu gezwungen sind, vor ihrer Zeit zu sterben (vgl. Boff 1992, 94. Eigene Übersetzung).

Wie verlockend dieser Perspektivwechsel auch klingen mag – er reicht nicht aus. Tatsächlich ist genau dies die Position, die die Befreiungstheologie praktisch seit ihren Anfängen übernommen hat. Aus Sicht der Verfasserin dieser Arbeit ist es nötig, jenem Perspektivwechsel die Tatsache einzufügen, dass sich auch der Anspruch, eine klassenlose Gesellschaft zu erreichen, auf utopischen Pfaden bewegt. Genauer: es handelt sich dabei um eine Utopie.

Unter solchen Umständen wird es notwendig, einen Diskurs zu entwickeln, der nicht nur den marginalisierten Pol betont, sondern außerdem Mediationen anbietet, die im Inneren einer Klassengesellschaft möglich sind. Wenn es auch aussichtslos ist, eine Gesellschaft, und damit einen Staat ohne Klassen zu verwirklichen, kann man doch innerhalb dieser Grenzen handeln, und die Lebensbedingungen und -möglichkeiten der Bevölkerungsmehrheiten deutlich verbessern. Deshalb verlangt es nach einem Diskurs, der in Bezug auf den Staat und die öffentlich-politische Ordnung Vorschläge macht. Darin besteht die Bedeutung einer Reflexion über die Demokratie, die eine der Mediationen ist. Diese können dazu beitragen, die Dilemmata anzugehen, die ihre Wurzel in der begrenzten Universalität der Diskurse, der Institutionen und der gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeiten haben.

5.3.3 Der subjektive Charakter der Menschenwürde: ihr Anspruchs-Potenzial

Am Ende des vierten Kapitels wurden die Grenzen jeder Übung aufgezeigt, die Menschenwürde zu begründen und zu bestimmen. Jede Bestimmung stößt immer mit dem Autonomie- und Freiheitsprinzip der menschlichen Person zusammen. Trotz allen rationalen Fortschritts in der Definition von Kategorien und gesellschaftlichen Prinzipien moralischer Art, muss man für die Realisierung der Menschenwürde immer auf die freie Akzeptanz der Menschen zählen. Hieraus ergibt sich der subjektive Charakter, der im Thema der Menschenwürde impliziert ist: aus der Praxis.

Die subjektive Dimension ist es, die die Forderung nach dem Respekt der verletzten Würde als erste ausspricht. Damit sind diejenigen Gefühle und Wünsche gemeint, die Handlungen verursachen, die das Thema der Menschenwürde als ein Thema der Unterscheidung auf die Tagesordnung setzen. Diese Versuche sind überaus wichtig, um das Verständnis der Menschenwürde selbst zu bereichern. Da diese Gefühle und Wünsche in den Stärkungs-, Bemächtigungs- und Würdigungsprozessen der Existenz, jenseits der äußerlichen gesellschaftlichen Bedingungen, ein enormes Potenzial haben.

Deshalb verlangt es gezwungenermaßen nach einem Schritt der existenziellen Entscheidung der Individuen. Das *Subjekt selbst* muss definieren, was der wichtigste Bereich, die wichtigste Gabe seiner Existenz ist, und wo die unverrückbaren Grenzen sind, an denen verletzt würde, was man Würde nennt. Hier steht man vor einem nicht zurückzuweisenden ethischen Thema: der letzten und individuellen Dimension

des konkreten Subjekts, in der dessen tiefste Sehnsucht auf dem Spiel steht, und das keine Institution begrenzen oder bestimmen kann – weder die Ethik, noch ein Staat, noch die Kirche. Diese subjektive Dimension der Würde impliziert das Recht darauf, Person zu sein. Sie reicht wesentlich weiter als dieses Recht und kommt außerdem einem Recht zuvor: sich als Personen zu erkennen, fühlen, und tatsächlich Personen zu sein.

Dieser stark gefühlsorientierte und subjektive Aspekt der Würde ist eine weitere Herausforderung für deren Universalität. Denn jeder Mensch erfährt sie auf andere Weise. Der paternalistische und autokratische Chef, der sich von Untergebenen gefordert fühlt, die mehr Demokratie und Entscheidungsbeteiligung wollen, findet, dass in dieser Situation *seine* Würde befleckt worden ist, weil seine Arbeit für das Wohl aller nicht anerkannt worden ist. Er würde sich schlecht dabei fühlen, wenn er wie die Anderen behandelt werden würde. Gleichzeitig finden die Untergebenen, dass ihr Kampf ein Kampf um ihre Würde als Subjekte ist, die ihnen in Entscheidungsfindungen verneint wurde. Die weißen und Mestizen-Eliten interpretieren die Forderungen indigener Gemeinschaften nach mehr Autonomie als Angriffe auf die Würde der Nation, deren Aufbau so viel Mühe gekostet hatte, und als Angriffe auf die Würde derjenigen, die über Generationen hinweg dazu beigetragen haben, dass diese Nation zustande kommen konnte. Die Forderungen der Frauen nach mehr Autonomie bekommen eine wütende Antwort seitens des patriarchalen Mannes, der seine Würde beschmutzt sieht, weil man ihm seine vielen Anstrengungen aberkennt, die er darin investiert hat, ein guter Versorger zu sein. In der Mehrheit der Fälle werden diese Gefühle nicht durchdacht oder auf die Vernunftebene gehoben und sehr oft sind sie auch nicht nachvollziehbar für die Vernunft, da sie ebenso oft tiefere Gründe haben. Max Horkheimer schreibt in der *Soziologie*:

Als Begriffe wie Menschenwürde einmal das Volk in Bewegung setzten, suchten sie nicht Zuflucht bei der Tradition oder beriefen sich auf ein von wissenschaftlicher Vernunft getrenntes Wertreich, sondern legten sich als objektiv wahr aus (Horkheimer 1962, 201).

Andererseits stehen in diesem Fühlen der Menschen deren eigene Identität und Existenz auf dem Spiel. Es geht um die Bedingung der Möglichkeit ihres Überlebens an sich:

Wie Strawson zeigt [*Freedom and Resentment*], steht dieselbe Idee der Würde, die sich an der Grundlage unserer interpersonalen Beziehungen befindet, auch hinter unserem reaktiven Verhalten in Bezug auf andere – wie der Abneigung, der Entrüstung. Ebenso unterliegt die Idee, Willensäußerungen zu berücksichtigen, unserer Haltung gegenüber theoretischen Urteilen, denn im Prozess, der zu der Formulierung dieser Urteile führt, spielen die Willensprozesse eine wichtige Rolle. Schließlich assoziiert sich auch das Bild, das wir von uns selber haben, mit einer Identifikation unserer Wünsche und Willensäußerungen, nicht so mit anderen unserer Züge. Die Ablehnung dieses so elementaren Prinzips (...) würde, bis zum Ende durchgehalten, uns deshalb zum Abgrund der menschlichen Existenz führen (Nino 1989, 286. Eigene Übersetzung).

Zur Illustration werden im Folgenden drei konkrete Fälle gezeigt, in denen diese subjektive Dynamik und Logik der Menschenwürde sichtbar wird. Diese sind 1) der „Schrei“ der Zapatisten-Bewegung in Mexiko (mit seiner politischen Komponente), 2) die Frauen der selbstorganisierten Kooperative des Reinigungsservice COPLIN in Costa Rica (in ihrer sozialen und auf Arbeit bezogenen Dimension) und 3) der Zwergenkünstler aus Paris, Frankreich (sozio-ethische Aspekte).

5.3.3.1 Subjektivität, „Schrei“, „Schmerz“ und Würde

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, dass die Formen, in denen sich der jetzt zu beschreibende Prozess entwickelt hat, in Übereinstimmung mit demjenigen entstanden ist, was die Befreiungstheologie als „Schrei des Subjekts“, die „Klage“ und das „Ay!“ aufgezeigt hat. Das ist: das Entstehen eines Ereignisses, das in Form der Entrüstung auftritt, unabhängig davon, ob der Entrüstungsakt, der Schrei oder die Forderung selbst rational ist oder nicht.

Es geht hier um die ethische Entrüstung, die sich zum Beispiel im „*ya basta*“ („Jetzt reicht’s“) zeigt, dem zapatistischen Schrei der Würde und der Rebellion, in einem Kontext, in dem Würde gleichbedeutend ist mit der Weigerung, Demütigung und Dehumanisierung zu akzeptieren.

Damals war es dieser Schmerz, der uns vereinte und uns sprechen ließ, und wir erkannten, dass in unseren Worten Wahrheit steckte, wir wussten, dass nicht nur Trauer und Schmerz in unserer Sprache wohnten, wir erkannten, dass es noch Hoffnung in unseren Herzen gibt. Wir sprachen miteinander, wir schauten in uns und schauten unsere Geschichte an: Wir sahen unsere Großväter kämpfen, wir sahen unsere Väter mit Zorn in der Hand, wir sahen, dass uns nicht alles genommen worden war, dass wir das Wertvollste hatten, was uns leben ließ, was bewirkte, dass sich unser Gang über die Pflanzen und Tiere erhob, was bewirkte, dass der Stein unter unseren Füßen lag und, Brüder und Schwestern, wir sahen, dass *Würde alles war, was wir hatten, und wir sahen die große Scham darüber, sie vergessen zu haben, und wir sahen, dass die Würde gut war dazu, dass die Menschen wieder Menschen wären,*

und die Würde kehrte zurück in unsere Herzen, und wir waren neu, und die Toten, unsere Toten, sahen, dass wir neu waren und riefen uns noch einmal zur Würde, zum Kampf (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung. 1994. La palabra de los armados de verdad y de fuego, Fuentevejuna, Mexiko, 35. Hervorhebung LS. Eigene Übersetzung).

Diese Worte stammen von Menschen, die sich noch vor politischen oder gesellschaftlichen Akteuren, als *würdige und von sich selbst in ihrer intrinsischen Würde anerkannt* verstehen. Die Worte selber offenbaren den stark einfordernden Charakter der Würde, „die im Herzen wohnt“, ohne dass dazu weitere Ausführungen nötig wären.

5.3.3.2 Das, was würdigt; das, was gewürdigt ist

Eine weitere Komponente dieser Subjektivität besteht in der Relationalität und der Zirkularität zwischen dem, das würdigt, und dem, das gewürdigt ist. Das kann anhand eines Beispiels der Frauengruppe COPLIN gezeigt werden. Diese Frauen stellen sich in ganz natürlicher Weise eine Frage, die fundamental für die Menschenwürde in Hinblick auf die Arbeit ist:

Man hat uns beigebracht, dass die Arbeit die Existenz würdigt. Aber in unserem Fall ist das andersrum gewesen: wir haben die Reinigungsarbeit gewürdigt, die wir leisten (Aracelly Barros. 2007. *De miscelaneas a empresarias*. San José, 45. Eigene Übersetzung).

In dem Ausdruck zeigt sich die unbestreitbare Tatsache, dass der Mensch seine eigene Existenz würdigt. Er konstituiert sich selbst als würdig – das Prinzip der Subjektivität –, in dem Maße, in dem er und sie Subjekt der eigenen Würdigung sind. Dieses Selbstverständnis einer inhärenten Würde im Menschen ist das, was dann die Arbeit oder das weiterreichende soziale Umfeld würdigt.

5.3.3.3 Subjektivismus und Subjektivität

Allgemein bekannt ist wohl mittlerweile das Beispiel, das Verspieren zitiert, in dem er sich auf ein bestimmtes Vergnügungsort in Paris bezieht (in Ammicht-Quin u. Tamez). Dort ließ sich ein Zwerg zur Unterhaltung in die Luft werfen, was zu Wetten führte, bei denen derjenige gewann, der ihn am weitesten werfen konnte. Das verletzte die Würde dieses Mannes, weil er als Objekt behandelt wurde, als ein Mittel und nicht als ein Zweck, um mit Kants Worten zu sprechen. Der Autor lässt dann wissen, dass man das Spektakel nach mehrheitlichen Protesten humanitärer Organisati-

onen verbot. Womit der Mann seinen Arbeitsplatz verlor und das Verbot als einen Angriff auf seine Künstlerwürde interpretierte. Dank dieser Aufgabe hatte er die Möglichkeit gehabt, seine Familie zu ernähren und für den Urlaub zu sparen. Er empfand es als Angriff auf seine Würde, dass man ihm seine Arbeitsstelle entzog, ohne ihm eine Alternative dafür zu bieten. – Die Idee der Würde impliziert die Autonomie des Subjekts, Freiheit und Selbstbestimmung. Das weist darauf hin, dass die interpretierende Subjektivität zu Konsequenzen führen kann, die im Bereich der gesellschaftlichen Praxis nicht miteinander vereinbar sind.

So ist abschließend zu sagen, dass es einen Konflikt gibt, zwischen der universalen Behauptung der Würde, und dem konkreten, differenzierten und partikularen Charakter, in dem sie im täglichen Leben und in den gesellschaftlichen Kämpfen erscheint. Deshalb wird danach gefragt, ob in dieser komplexen Erfahrungs-, Gefühls- und Interpretationsdiversität noch eine Objektivität möglich ist. Der Konflikt zwischen Universalität und Gefühlen kann von verschiedenen Seiten betrachtet werden. Für Kant haben weder Gefühle noch das Empirische einen universalen Charakter. Anders Spinoza: mit diesem Autor könnte man die menschliche Würde mit dem *conatus* in Verbindung bringen: eine Kraft – *pathos* –, die nicht nur Impulse zum Überleben gibt, sondern auch Anerkennung einfordert. Mit Spinoza kann man soziologisch diejenigen sozialen Bewegungen und die Verteidigung der Menschenrechte verstehen, die ihre Diskurse zur Menschenwürde mit einer starken Portion Emotionalität und subjektiver Kraft versehen. Man müsste sich parallel dazu fragen, was das Wahrheitskriterium über dieses subjektive Empfinden ist. In jedem Fall aber muss es dem Kampf um die Anerkennung einer bestimmten Forderung, oder dem selbst fordernden Kampf gelingen, dass die Gesellschaft diesen Kampf als gültig anerkennt. Das heißt, dasjenige muss objektiv gültig werden, was vorher lediglich eine subjektive Empfindung war – weil für diejenigen, die sich im Kampf befinden, diese subjektive Empfindung niemals eine solche gewesen ist.

Hegel ist es, der diesem Prozess eine Dynamik verleiht: phänomenologisch bezeichnet er ihn mit Begriffen wie "selbstkonstituierend" (ontogenetisch/ phylogenetisch). Auf diese Weise fordert man das "konstitutive-geschichtliche-irdische" ein was man zuerst fühlt, lebt, erfährt. Hier wird die Wertschätzung dessen wichtig, dass die Menschenwürde nicht an erster Stelle ein Argument des Moralgesetzes ist, noch sich zu-

erst mittels bestimmter moralischer Werte oder Prinzipien ausdrückt (Tradition, Gott, oder das Moralgesez). Wenn man in seiner Würde angegriffen ist, dann zieht man nicht zuerst die Vernunft zu Rate und erfährt danach – die Reihenfolge ist andersrum.

Die Konstituierung der menschlichen moralischen Empfindungen ist ein sowohl ontogenetischer als auch phylogenetischer Prozess. Jede menschliche Biographie kann man wie ein Geschichtengeflecht aus Würde, Würdeempfinden und Selbstbewusstsein sehen, das in der Zeit entstanden ist – weder linear noch kumulativ, sondern komplex im weitesten Sinn. Gleiches gilt analog für gesellschaftliche Gruppen, für Kulturen und schließlich die gesamte Menschheit. Machtdemonstrationen und Diskriminierungsakte, die in anderen Zeiten für gewöhnlich oder natürlich gehalten wurden, erwecken heute allgemeine Ablehnung. Was frühere Generationen einer selben Kultur für normal hielten, löst heutzutage totalen Widerspruch aus. Was eine Person in ihrem Leben akzeptiert hat oder akzeptieren musste, ist für Andere absolut nicht zu tolerieren. Die menschliche Würde ist ein *vitaler Prozess* der Menschen, von Gruppen, in Nationen und Kulturen. Der Mensch erfährt sowohl individuell als auch gesellschaftlich die Veränderungen von den Grenzen dessen, was er für unverletzbar, heilig und absolut erklärt.

Man kann sagen, dass in einer Gesellschaft dasjenige Subjektive, das gesellschaftlich relevant ist, von Prozessen, Verfahren und Institutionen gesellschaftlichen Charakters für gültig befunden werden muss. Der Konflikt zwischen der Subjektivität und der gesellschaftlichen Objektivität oder gesellschaftlich anerkannten "Universalität" ist eben der Ausgangspunkt für die Kämpfe um deren Anerkennung. Für die Kämpfe um die Neuanpassung seit jeher existierender Werte, für den Wiederaufbau eines gesellschaftlichen Konsenses und für die langsame und oft unter der Hand geschehene Transformation der Kulturen. Wie schon in Bezug auf die Universalität gesehen wurde, führt die Spannung zwischen Universalität und Subjektivität zum Thema der Mediationen, die eine Gesellschaft etabliert, um ihre Differenzen, Konflikte und die Forderungsvielfalt zu bewältigen.

Bei diesem neuen Reflexionsschritt wird vorausgesetzt, dass alle Gefühle – individueller oder gemeinschaftlicher Art –, aufgrund der Würdeforderungen erhoben werden, die unabhängig von ihrem Inhalt *in principio* für legitim gehalten werden. Das

heißt, man darf weder an der Legitimität dieser Gefühle *a priori* zweifeln noch sie unterschätzen oder sie zu einer Privatangelegenheit erklären. Zweitens nimmt man an, dass jede Forderung, die von ihren Trägern *in principio* für legitim gehalten wird, für ihre Anerkennung bzw. gesellschaftliche Legitimation festgelegte Prozesse und Verfahren benötigt. Diese gehen nicht allein von den Betroffenen aus, sondern sind für das Gesamt der Gesellschaft gültig. Für eine universale Anerkennung dessen, was partikulär für legitim gehalten wird, bedarf es eines gesellschaftlichen Prozesses, in dem die betroffene Seite einen Teil des Prozesses konstituiert. Das bringt einen dahin, die anfängliche Dichotomie hinter sich zu lassen. Man bewegt sich hin zu der Reflexion zum Thema der Mediationen, die eine Gesellschaft festlegt, um diese Herausforderungen zu bewältigen.

5.3.4 Ideologischer Gebrauch des Konzepts Menschenwürde und Würdigung des Lebens

In den letzten 30 Jahren wurden im theologischen Ambiente Lateinamerikas zunehmend die Stimmen lauter, die es für nötig hielten, den Menschenwürde-Diskurs Verifikationskriterien zu unterwerfen; damit solle dem ideologischen Missbrauch des Diskurses begegnet werden. Im lateinamerikanischen Kontext versteht man unter "ideologischem" Ge- oder Missbrauch die Verwendung, die die nationalen Oligarchien, kirchlichen Hierarchien und andere mächtige gesellschaftliche Gruppen dem liberalen europäischen Denken haben zukommen lassen – emanzipatorische und konservative Strömungen gleichermaßen. Dabei leitete sie der Wunsch, die eigene Macht zu legitimieren und die real existierende Gesellschaft, ausgehend von ihren formalen Erklärungen, ihre Rhetorik und ihre partikuläre Klassenerfahrung zu prägen – die wirkliche Situation aller Gesellschaftssektoren blieb dabei außen vor.⁸²

⁸² Unter "ideologischer Verwendung" versteht man hier die Ideologisierung, die ein bestimmtes Denken oder eine bestimmte gesellschaftliche Wirklichkeit erfahren können. Man bezieht sich dabei auf den negativen Sinn des Konzeptes, wie es zuerst von französischen Ideologen angewandt wurde. Demzufolge ist das ideologische Denken ein verpflichtetes Denken, das die Gesellschaft als Totalität darstellt und seine Anbindung an eine bestimmte Lehre oder Gesellschaftsordnung verschleiert. Die Ideologie – die Marx "falsches Bewusstsein" nennt – verwandelt sich in Rechtfertigungen, die weniger die gesellschaftliche Wirklichkeit beschreiben, sondern bestimmte Ideen ausdrücken, die man als wahr vorgibt, die aber die Interessen einer gesellschaftlichen Klasse oder einer Gesellschaft als ganzes widerspiegeln (Vgl. Ferrater Mora 1998, 1748ff.).

Dieser ideologische Gebrauch zeigt sich außerdem darin, wie man in Lateinamerika sowohl das Konzept der Menschenwürde, aber noch allgemeiner moralische und soziopolitische Ideen zu verdunkeln, verkleiden oder zu verzerren sucht. In der lateinamerikanischen Gesellschaft hat man seit der *Conquista* – d.h. seit der Eroberung des Kontinents – die Vernichtung der indigenen Völker, die Herrschaft über afrikanische Volksgruppen und über Bauern sowie den Ausschluss verschiedenster gesellschaftlicher Sektoren legitimiert. Dabei ging man immer aus von den elaboriertesten Ideen und Vorbildern der europäischen Gesellschaft, die auf christlichen Werten, Verteidigung der Ordnung, Freiheit und das Privateigentum basierten.

Dieser Tatsache wurde sich die lateinamerikanische Befreiungstheologie in dem Moment bewusst, als sie feststellte, dass sie selbst – als Theologie – Teil einer Strömung theologischen Denkens war, das Gewalt produziert hatte. Theologie war nur ein Instrument mehr zur Legitimation der herrschenden Ordnung. Auf ihrer Suche nach Wahrheitskriterien und einer neuen, nicht-ideologisierten Semantik der Würde, kamen die kritischen Strömungen der lateinamerikanischen Theologie zu der Überzeugung, dass in den Gesellschaften des Kontinents, die ein hoher Grad an Zersetzung, Ungleichheit, sozialer Ungerechtigkeit und politischer Polarisierung auszeichnete, die gesellschaftlichen Diskurse sich zwangsläufig spalteten und es nötig wurde, eine Option zu ergreifen. Die Befreiungstheologie entschied sich dann für diejenigen Diskurse, die die Mehrheiten der Bevölkerung des Kontinents repräsentierten. Ihre Option war theologisch, ethisch – aber auch epistemologisch. Wenn die Befreiungstheologie einen Diskurs analysiert oder strukturiert, stellt sie deshalb immer die mit einem Verdacht verbundene Frage: ob der Diskurs tatsächlich die Wirklichkeit der mehrheitlich armen Bevölkerung des Kontinents widerspiegelt? Oder ob er im Gegenteil die Wirklichkeit derjenigen Gruppen repräsentiert, die im gesellschaftlichen System integriert sind – Oberschichten, Mittelklassen, intellektuelle Sektoren etc.?

Jeglicher alternative Blick auf die Menschenrechte der beansprucht, sowohl "Rechte" als auch "Menschenwürde" von Ideologien zu befreien, muss notwendigerweise mit unklaren, verschwommenen konzeptionellen Vorstellungen und einem konzeptionellen Relativismus brechen. Das bedeutet zum Beispiel, dass er sich über diejenige, wenig deutliche klassische Vorstellung aus der liberalen Rechtsideologie hinwegsetzen muss, die davon ausgeht, dass alle Rechte gleich wichtig sind. Wenn eines davon

betroffen ist, dann sind alle gleich betroffen; diese Vorstellung rührt von der klassischen Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz her. Eine geschichtliche Definition der Grundlagen des Freiheitskonzeptes wird aber nur möglich, wenn man diejenigen Rechte priorisiert oder an eine axiologisch übergeordnete Stelle setzt, die – als garantierte Rechte und nicht einfach als Ideale – in direkter Weise die Integrität des Lebens und die zum Leben nötigen Mittel betreffen; dazu gehören physische Integrität, Nahrung, Gesundheit, Wohnung, Ausbildung.

In diesem Sinne ist es wichtig, dass jegliche Hierarchisierung der Menschenrechte als Definition und Instrumentalisierung der wahren Rechte mit deutlicher Neigung zum Vorteil der Rechte der Ärmsten interpretiert und gelebt wird – viel mehr, als man das bisher getan hat. Dasjenige, das Amartya Sen "Positionsobjektivität" nennt, muss am Ausgangspunkt jeder Interpretation stehen. Wenn man auf diese historisch-kontextuelle Hierarchisierung eingeht, muss man mit Ellacuría einsehen, dass es dabei um mindestens folgende zwei Situationen geht: 1) eine mögliche ideale Stufenleiter der Rechte als Werte; und 2) die effektive Ausübung dieser Rechte durch Minderheiten oder Mehrheiten. Es kann sein, dass sich nicht die Bedingungen dafür ergeben, dass alle oder eine große Zahl Personen diese Rechte wahrnehmen können. Es wurde jedoch schon an anderer Stelle darauf bestanden, dass die Tatsache, dass Wenige solche Rechte in Anspruch nehmen, die nicht einmal zu den Grundrechten gehören, sich in eine Bedingung dessen verwandelt, dass eine große Mehrheit nicht einmal ihre Grundrechte wahrnehmen kann.

Es besteht also eine dialektische Beziehung zwischen dem *Missbrauch* der Rechte durch Einige und dem *Nicht-Gebrauch* derselben durch Andere. Das zeigt schon Ignacio Ellacuría in seiner klassischen These darüber, was die Menschenrechte historisch sein müssen:

Die wenigen Gruppen oder Länder können ihre Rechte nur deshalb genießen, weil sie dieselben Rechte des Restes der Menschheit verletzen oder außer Kraft setzen. Nur wenn man das anerkennt, kann man verstehen, dass die Wenigen dazu gezwungen sind, das Übel wieder gut zu machen, das so vielen Menschen zugefügt worden ist, und die soziale Gerechtigkeit wieder herzustellen, indem man das fordert, was man diesen Menschen schuldig ist. Es darf nicht sein, dass Viele sterben, damit einige leben; es darf nicht die Mehrheit unterdrückt werden, damit eine Minderheit Freiheit genießt. Wir sind noch nicht zum historischen Punkt gelangt, in dem die Freiheit einiger Weniger nicht in der Negation der Freiheit vieler gründet (Ellacuría 1990, 594. Eigene Übersetzung).

Das weist gleichzeitig darauf hin, dass es unvermeidlich und offensichtlich ist, dass die Welt Grenzen des Erreichbaren hat – die Lebensstandards der Ersten Welt sind nicht universalisierbar.

Resümierend kann gesagt werden: wenn man von der Würde des Lebens und von den Menschenrechten sprechen will, dann bedeutet das, dass man beschreiben muss, was mit den konkreten Menschen geschieht, die als natürliche, körperliche und bedürftige Menschen angesehen werden und die mit den Auswirkungen der Logiken des Wirtschafts- und politischen Systems leben – oder sterben. In diesem Kontext von Menschenrechten zu sprechen, bedeutet von einer Menschenwürde zu sprechen, die durch ein System bedroht und verletzt wird, das sich nach eigenen Regeln entwickelt, und damit über die Menschen hinweg geht:

Gegenüber der westlichen Gesellschaft müssen wir etwas zurückgewinnen, das sehr einfach ist, sich aber sehr schwierig gestaltet: das Recht und die Möglichkeit des Menschen, in Würde zu leben. Essen können, ein Haus haben, Zugang zu Bildung und Gesundheitsversorgung und das in einer Gesellschaft, die es erlaubt, diese Elemente auf lange Sicht hin zu garantieren, d.h., ohne dabei die Natur selbst zu zerstören. Jeglicher Respekt des Menschen fängt da an. (...) Die westliche Gesellschaft spricht ständig von einem so würdigen Menschen, dass nach ihm und seiner Freiheit der konkrete Mensch vernichtet werden muss. Im Namen so vieler Zwecke hat man schon die einfachsten Rechte des konkreten Menschen ausradiert: dass er Christus kennen, seine Seele retten, Freiheit oder Demokratie haben oder den Kommunismus aufbauen muss. Aus der Perspektive dieser gewollten Werte erscheinen die Rechte als mittelmäßige Zwecke, materialistische Ziele, die mit den höchsten Werten der Gesellschaft im Streit liegen. Worum es aber geht, ist, diese an das Einfachste und Naheliegendste anzubinden: das Recht der Menschen darauf, leben zu können. Die Zwecke müssen durch diese zentrale Bedingung vermittelt werden (Hinkelammert 1989, 12. Eigene Übersetzung).

Im gleichen Sinne fragt sich der brasilianische Theologe Hugo Assmann:

Welchen Grund gibt es nun, um zu behaupten, dass die Wirtschaftslogik in ihrem Kern unsensibel für Solidarität und für die Menschenwürde ist? Indem sie den Menschen nicht als ein bedürftiges Wesen anerkennt, vernichtet sie jegliches Anzeichen einer flexiblen Untergrenze dessen, was wir ein vitales Minimum nennen können. Dessen Beachtung könnte – weil es für Alle garantiert werden müsste – einen minimalen konkreten Inhalt für das Konzept einer unverletzbaren Menschenwürde liefern. Die christliche Lehre beruft sich auf die Notwendigkeit, dieses Recht aller auf Leben und auf die Freude am Leben zu charakterisieren. Glücklicherweise wird diese wieder mehr betont, zeigt die Güter für das Wohlbefinden aller auf. Ich denke, dass wir auf diesem Weg gehen müssen, um das Konzept der Menschenwürde mit einer neuen Semantik zu versehen (Assmann 1991, 14. Eigene Übersetzung).

Vom Blickwinkel der pragmatischen Dimension der Menschenwürde aus könnte man sagen, dass diese Autoren einen mit den letzten konkreten Bedingungen der Men-

schenwürde und der Menschenrechte konfrontieren. Damit leiten sie einen zu der Art und Weise, wie man das Leben selbst lebt. Sie stellen diese materiellen und konkreten Bestimmungen den Diskursen gegenüber, die sich auf die Zwecke und die heiligen Werte beziehen, wie sie die Gesellschaft verkündigt.

Anders ausgedrückt, sie betonen den Wert des Menschen an sich – seine Nicht-Instrumentalisierbarkeit mit absolutem Charakter, der sich auf alle Menschen ausdehnt –. Sie verstehen den Menschen als ein Subjekt der Kämpfe um die Würdigung der Existenz. Und sie finden, dass die einfachste und naheliegendste Konkretion dessen darin besteht, dass alle Menschen leben können – womit sie das zapatistische Denken aufnehmen: eine Gesellschaft, in der alle Platz haben, bzw. eine Welt, in der viele Welten Platz haben.

In Übereinstimmung mit dem Gesagten liest man bei Leonardo Boff:

Das Leben ist etwas Unmittelbares und gleichzeitig etwas Letztes. Alles, was lebt, bewegt sich von Innen heraus und begründet eine offene Wirklichkeit nach außen. Das Leben strukturiert sich in einer Symbiose mit dem Umfeld, aus dem es die Mittel entnimmt, die für seine Erhaltung und Reproduktion notwendig sind. Wir können einen permanenten Dialog mit der Umwelt feststellen: das Leben nimmt auf, ist kontinuierlich schöpferisch tätig, auto-organisiert sich, kontrolliert und synthetisiert alle angenommenen Daten. Das Leben ist eine Autopoiese (Selbstschöpfung und Selbstorganisation) der Materie selbst. (...) Das Leben stellt eine organische Totalität dar. Es gibt in ihm keine Serienherstellung – anders als bei einer Maschine, bei der wir schon vorher wissen, was nachher passiert. Das ist mit dem Leben anders; immer kommt etwas Neues und Überraschendes auf. Immer muss eine Synthese stattfinden, es kommt nicht einfach so daher. Das menschliche Leben baut eine Welt auf, eine Biosphäre; es projiziert einen Sinn und weist auf einen Zweck hin, der permanent offen bleibt. Deshalb wurzelt die Menschenwürde in ihrer Kreativität. Der Mensch schafft den Sinn seiner selbst, gibt der Welt eine Richtung, formt das ihn umgebende natürliche oder gesellschaftliche Umfeld auf seine Art. Die Kreativität ist ein anderer Name für Freiheit. Freiheit ist die Möglichkeit, sich selbst zu entwickeln: wie auch das eigene Bedeutungsuniversum im Dialog und Interaktion mit der Umwelt und den Anderen (Boff 2003, 82ff. Eigene Übersetzung).

Für diese Autoren ist Würde nicht einfach gesellschaftlich gegeben. Sie muss geschaffen, verwirklicht, erobert werden. Man kann sie auch nicht einfach individuell verlieren: sie wird unterdrückt, von anderen verneint, und zwar in der Gesellschaft. Würde ist kein moralisches Attribut, ist kein Synonym für "Menschlichkeit" im metaphysischen oder spiritualisierten Sinne. In Lateinamerika bedeutet Würde vor allem: Leben können, und an zweiter Stelle: unter Minimalbedingungen menschliche Potenziale entfalten (materiell, kulturell, politisch, spirituell).

Wenn man von einem "würdigen Leben" für Alle spricht, schließt das die Grundbedingungen der Möglichkeit der Reproduktion des menschlichen Lebens ein, Bedingungen, die das Leben "würdigen". Denn es ist noch lange nicht so, dass die konkreten und partikularen Subjekte ein würdiges Leben hätten. Wenn man umgebracht wird, wenn Jungen und Mädchen vergewaltigt und ermordet werden, wenn es menschlichen „Abfall“ gibt und die Alten schutzlos sind – dann ist das kein würdiges Leben. Deshalb spricht man von der Würdigung des Lebens. Denn die verneinten Subjekte, die als solche aus der gesellschaftlichen Dynamik ausgeschlossen sind, da sie von der öffentlichen Politik unsichtbar gemacht werden, fühlen, dass ihre Menschenwürde verletzt ist, und klagen eine Würdigung ein. Wenn davon die Rede ist, dass jemand Würde "besitzt", dann führt das zu einer lediglich abstrakten Bedeutung. Würde ist dann ein Attribut, das von einem Soll-Sein her zugesprochen wird. Aber in der konkreten Wirklichkeit Lateinamerikas sind die Subjekte ausgeschlossen, man versagt ihnen die Möglichkeit zu leben. Leben *können* und das Leben selbst erscheinen als Grundlage dafür, dass Würde erst wirklich werden kann. Wo es kein Leben und keine Grundbedingungen für die Reproduktion des Lebens gibt, da verwirklicht sich die Würde nicht.

Boff stellt eine neue Form vor, die Befreiung innerhalb der Theologie der Befreiung zu verstehen. Diese ist, so die Ansicht der Autorin dieser Arbeit, auch für die Menschenwürde möglich. Denn "Befreiung" bedeutet in der Befreiungstheologie Würdigung des Lebens und aller Menschen. Befreiung geschieht als ein Prozess im Alltag, in konkreten Veränderungshandlungen. Befreiung ereignet sich im Menschen gegenüber Strukturen, die ihn unterdrücken: Institutionen, Normen, Traditionen. Befreiung zeigt sich und ereignet sich in dem Widerstand des Menschen, der sich nicht an ein System anpasst, das ihn ausschließt, und der zu kämpfen beginnt. Es geht darum, diese Freiheit in den punktuellen Veränderungsaufgaben fortzusetzen.

Das gegenwärtige System spricht von Tatsachen und erklärt eine Befreiung für unmöglich und nicht machbar. Damit aber versteckt es, dass es Befreiungs- und Veränderungsaufgaben gibt, die bereits im Gange sind und die fortgesetzt werden müssen. Die Befreiungstheologie hatte in ihren Ursprüngen auf einen Prozess gesellschaftlicher und selbst revolutionärer Veränderung geantwortet, der sich auf dem Kontinent entfaltete. Deshalb bezogen sich einige thematische Ausführungen dieser Theologie

explizit auf diese Prozesse; sie antworteten darauf oder entsprachen ihnen. Der Fakt, dass gegenwärtig eine strukturelle oder gar revolutionäre Veränderung unmöglich ist, macht die nötigen Befreiungsbemühungen, die sich punktuell zeigen, deshalb noch lange nicht wertlos oder illegitim. Dazu gehören sowohl Veränderungen im Alltag und der Gemeinschaft, wie auch der Institutionalität und der politischen Beziehungen selbst.

5.3.5 Demokratie, Dialog und partizipative Perspektive als Projekt der Würdigung des Lebens

Es wurden einige der großen Herausforderungen dargestellt, die sich in Bezug auf die Anerkennung der Menschenwürde präsentieren. Jetzt kann man einen genaueren Blick auf diejenigen werfen, die auf die eine oder andere Weise zum Thema gesellschaftlicher Mediationen führen: dazu zählen Werte, Prozesse, Verfahren, Normen und Gesetze, die es möglich machen, den Spannungen zu begegnen, die sich im Kampf um die Würde ganz unvermeidlich ergeben. Und sie können dazu dienen, eine praktische Antwort zu finden für die Grenzen, an die jedes Konzept der Menschenwürde dennoch immer gelangt.

Damit soll gesagt werden, dass viele der Spannungen und Widersprüche nur auf dem Feld der gesellschaftlichen Praxis eine Antwort finden. Das verlangt von einem keine Reflexion über die Praxis selbst, sondern über die Instrumente, die in einer Gesellschaft schon vorhanden sind, oder die sie braucht, damit sich diese Praxis in einem konstruktiven Sinn entwickelt: zu Diensten der möglichen Umsetzung dieses menschlichen Traumes von einem würdigen Leben und einer Würde, die auch ihre materielle Anerkennung ohne Ausnahme und von allen Menschen findet.

Die Menschenwürde ist die Grundlage, auf der sich jegliche moderne Gesellschaftsordnung stützt. Sie ist die Grundlage, ohne die diese Ordnung nicht überleben kann. Dieses Fundament aber „realisiert“ sich ihrerseits durch genau diese Gesellschaftsordnung und deren Komponenten, die Mediationen. Mittels derer kann sich der große moderne Traum verwirklichen – oder nicht.

Die Subjekte der Menschenwürde sind die Menschen: als Individuen, als gesellschaftliche Gruppen, als Gemeinschaften mit geringerer oder größerer Reichweite, als ökonomische, kulturelle, politische Gemeinschaften. In einer gesellschaftlichen Welt

mit wachsender Komplexität jedoch verwirklichen sich die Handlung und der Ausdruck der menschlichen Subjektivität(en) zwar weiterhin in direkten menschlichen Beziehungen, vor allem aber anhand gesellschaftlicher Mediationen, wie sie jede Gesellschaft entwickelt.

Die großen modernen gesellschaftlichen Mediationen, die das menschliche Streben nach Würde in Fülle überhaupt erst möglich machen, sind die *Demokratie* und die *Menschenrechte*. Das sind die beiden Institutionen, in denen sich die Komplexität der Dimensionen zusammenfasst, die in der Kategorie der Menschenwürde zum Ausdruck kommen (Kapitel 2). Beide respektieren und fördern die individuelle Freiheit, öffnen gleichzeitig aber Raum für die Solidarität, für die Sorge um die Verletzbaren und Verletzten in der Gesellschaft. Und sie synthetisieren alle Prozesse und Verfahren mittels derer die menschlichen und gesellschaftlichen Unterschiede die bestmögliche Lösung finden. Das sind die Mediationen, dank derer die gesellschaftlichen Institutionen sich überprüfen und erneuern können. Darüber hinaus sind sowohl die Demokratie als auch die Menschenrechte diejenigen Institutionen, die es erlauben die Herausforderungen anzugehen, die sich der Menschenwürde bieten. Darauf wurde im vorhergehenden Kapitel hingewiesen.

Man kann also sagen, dass die Behauptung der Menschenwürde das Fundament der Menschenrechte und der Demokratie darstellt. Gleichzeitig aber sind Demokratie und Menschenrechte die Bedingungen, ohne die es nicht möglich ist, die Menschenwürde in einer modernen Gesellschaft zu verwirklichen.

Jetzt könnte eingewendet werden, dass auch der Markt und der Staat eine große Rolle bei den gesellschaftlichen Mediationen spielen, und dass sie zur Entwicklung der Menschenwürde in der modernen Gesellschaft beitragen. Dem ist im Großen und Ganzen zuzustimmen. Anders aber als die Demokratie und die Menschenrechte, ist die Marktlogik für die Güterversorgung zuständig und nötig, die jeder Mensch braucht, um sich als würdige Person zu entfalten und in würdigen Lebensbedingungen zu existieren. Dennoch handelt es sich dabei um eine einseitige Logik, die vor allem den privaten Wohlstand fördert und von sich aus weder Solidaritätsmechanismen noch ein Allgemeinwohl entwickelt – die aber nötig sind, wenn man von Menschenwürde sprechen will. In diesem Sinn trägt der Markt nur *indirekt* und dank externer Interventionen zum Allgemeinwohl und zur Förderung der Menschenwürde

bei. Der Staat seinerseits zeigt eine Tendenz zur Bürokratisierung. Er erhält jedoch starke vitale Impulse von aktiven gesellschaftlichen Gruppen, dank der Vitalität, die die Demokratie birgt, und der Überwachungsmöglichkeiten, die die juridischen Institutionen für die politische Regierbarkeit anbieten.

Das Thema ist hochpolitisch. Politisch in dem weitgefassten Sinn, dass eine klare Beziehung zwischen den juridischen und moralischen Feldern stattfindet. Und die Menschenwürde schließt, wie zu sehen war, auch diese politische Dimension ein. Politik hat mit den Formen zu tun, in denen Macht- und Entscheidungsbeteiligung in der Gesellschaft möglich wird.

Weil er eine Person ist, frei und verantwortlich, ist der Mensch mit einem ontologischen Beteiligungswillen begabt. Es handelt sich hier nicht um eine Wankelmütigkeit, die existieren könnte oder auch nicht. Besagter Willen ist dem Menschen inhärent. Wo er sich nicht beteiligen kann, fühlt der Mensch sich unterdrückt, dazu gezwungen, ein politisches Projekt zu unterstützen, das ihm fremd ist und an dem er nicht mitgewirkt hat. (...) Politisch gesehen, will der Mensch nicht begünstigt werden, sondern beteiligt sein. Aber die geschichtlichen Gesellschaften die wir kennen, zeichnen sich durch kärgliche Beteiligungsmechanismen für ihre Bürger aus. Beteiligte sind diejenigen, die die Macht, das Wissen und das Besitzen für sich zu Unrecht zurückbehalten. Die Anderen werden angeleitet und auf eine subalterne Funktion zurückgedrängt (Boff 2003, 89. Eigene Übersetzung).

Michel Foucault wies fast schon am Ende seines Lebens darauf hin, dass die Würde sich in einer menschlichen Fähigkeit aufrechterhält: der Fähigkeit, jene Kämpfe zu analysieren, die sich um die Macht herum entwickeln; sie zu verdeutlichen, sichtbar zu machen und zu intensivieren. Kämpfe, ebenso aber Strategien derjenigen, die in den Zentren der Macht diesen zuwiderhandeln, die Taktiken, die sie benutzen und die Widerstandskerne (siehe Herrera 2005, 272). Das sind zweifelsohne politische Dimensionen der Würde.

Es handelt sich um Politik – aber nicht um irgendeine Politik. Zumindest geht es hier nicht um die gewöhnliche Politik, die man in Lateinamerika kennt. Sondern um eine demokratische Politik der Menschenrechte, in der Politik und Moral zueinanderfinden. Eine Politik, die mit der Idee der Menschenwürde verbunden ist, verlangt danach, dass diese Verbindung wieder hergestellt wird. Das zeigt sich sehr deutlich bei den zapatistischen Indigenen aus Chiapas, Mexiko, einer Bewegung, die die Würde in das Zentrum ihres Projektes und ihres politischen Diskurses gestellt hat und die das

Element des ethischen Einwandes in das Zentrum der mexikanischen Politik eingebracht haben.

Die Würde ist ein Angriff auf die Trennung von Moral und Politik und auf die Trennung von Privatem und Öffentlichkeit. Die Würde überschreitet diese Grenzen; sie erklärt die Einheit des Getrennten. Die Behauptung der Würde stellt weder eine moralische noch eine politische Forderung dar. Es handelt sich vielmehr um einen Angriff auf die Trennung von Moral und Politik, die es erlaubt, dass die formaldemokratischen Regimes in der ganzen Welt mit immer höheren Armutsquoten und wachsender gesellschaftlicher Ausgrenzung koexistieren. (...) Die Würde fasst in einem Wort die Behauptung zusammen, dass das Persönliche politisch ist, und das Politische persönlich (J. Holloway. 1997. Revista Chiapas, México, in www.ezln.org/revistachiapas/No5/ch5holloway [Stand: 28.05.2012]. Eigene Übersetzung).

Die Menschenwürde verlangt in ihrer politischen Dimension eine Demokratie, wie der ursprüngliche Wortsinn sie beinhaltet: Machtbeteiligung aller, wobei Machtkontrolle und Funktionenwechsel mit bedacht sind. Eine solche Vision von Demokratie und Politik muss auf dem lateinamerikanischen Kontinent nachdrücklich eingebracht und gefördert werden. Die Gesellschaft als Ganzes ist darüber hinaus nur dann *gesund* (im Sinn Assmanns: atmend, positiv, propositiv, vital, "voller Energien, die uns dazu führen, diese Welt und unser prekäres und endliches Leben zu mögen" in Tamyayo 2001, 149), wenn auf der Beziehungsebene Einschluss, Reziprozität und Komplementarität überwiegen. Eine entsprechende gesellschaftliche Dynamik ist vorteilhaft für die Wahrung der Menschenwürde, und sie erzeugt die Bedingungen dafür, dass sie sich ausdrücken kann und damit das gesellschaftliche Wohl, das Allgemeinwohl, schafft.

6. Schlusswort

Die vorliegende Arbeit möchte dazu beitragen, die Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und den Menschenrechten zu untersuchen. Dafür geht sie von der Kategorie, dem Rahmen und der Artikulierung der *Menschenwürde* aus. Sie möchte in anderen Worten ein systematischer Beitrag sein. Ihr Anliegen war es, die Verbindung zwischen dem theologischen lateinamerikanischen Denken und den Menschenrechten zu festigen und zu vertiefen, indem sie auf einer Reflexion über die Begründung basiert.

Zu Beginn der Forschungsarbeit wurde aufgezeigt, dass die Beziehung der Befreiungstheologie auf die Menschenrechte während der vierzig Jahre des Bestehens dieser Theologie in Lateinamerika komplex und wechselhaft war und ist. Das liegt zum einen, wie zu sehen war, an den tiefgreifenden historischen Veränderungen, die der lateinamerikanische Kontinent in dieser Zeit erlebt hat. Andererseits aber auch daran, wie ebenfalls erkennbar wurde, dass die sich differenzierenden Traditionen der Befreiungstheologie sich eng mit sozialen Bewegungen und Akteuren mit großer politischer Bedeutung in Lateinamerika verbunden haben und weiter verbunden sind. Als ein dritter Grund für diese komplexe Beziehung wurde herausgearbeitet, dass sich die Befreiungstheologie in ihrer Analyse der Menschenrechte auf ineinander verflochtene semantische und epistemologische Felder bezogen hat, von denen keines auf das andere reduziert werden kann.

In den ersten Kapiteln hat man eine Zusammenschau des allgemeinen lateinamerikanischen Kontextes vorgestellt, in dem sich in den letzten vierzig Jahren die Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und den Menschenrechten entwickelt hat. Im ersten Kapitel wurde die Dringlichkeit der ökonomischen, politischen und sozialen Situation in Lateinamerika und der schwerwiegenden Forderungen der sozialen Bewegungen, die für die Erlangung von Würde ihrer Existenz gekämpft haben und kämpfen, erläutert. Darauf antwortet im zweiten Kapitel eine argwöhnische Sicht der Befreiungstheologie auf den theoretischen Rahmen, in den die Menschenrechte gesetzt sind. Eine Sicht, die eine Diskrepanz oder eine Nicht-Angemessenheit zwischen der Erfahrung und dem praktischen Engagement der mit der Befreiungstheologie

verbundenen Akteure einerseits und den theoretischen Aussagen dieser Theologie andererseits nach sich zieht. Die vorliegende Arbeit hat jedoch nicht versucht, die ganze Komplexität der Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und den Menschenrechten zu erfassen, die, wie aufgezeigt, eine wechselhafte und ambivalente Relation war. Zu Beginn war dieses Verhältnis nicht harmonisch, es war angespannt und sogar von Meinungsverschiedenheiten bestimmt. Später, nach einigen Jahren praktischer Erfahrung, näherten sich beide Seiten an und zum Schluss ergänzten sich die Positionen und wurden für beide Seiten produktiv.

Doch trotz solch wichtiger Fortschritte schien es angemessen, sich im Zusammenhang dieser Forschung dem zu stellen, was im zweiten Kapitel *die theoretisch-systematische Schuld* der Befreiungstheologie genannt wird. Obgleich die Spannung zwischen der Befreiungstheologie und den Menschenrechten in der Praxis aufgehoben wurde. Es fehlten aber bisher Reflexionen über die Gründe und die Art und Weise, wie dieser Sackgasse und der Distanz zwischen Theorie und Praxis mit Hilfe einer theoretischen und diskursiven Analyse begegnet werden kann und welche Lösung gefunden werden muss. Aus diesem Grund wurde in der Forschungsarbeit versucht, eine strikt theoretische Herausforderung, wenn auch mit praktischen Implikationen, anzunehmen. Die Befreiungstheologie strebt danach, eine lebendige Theologie zu sein, die in die Gemeinschaften und in die konkrete Praxis der religiösen Akteure eingefügt ist, die alltäglich für die Verteidigung der Menschenrechte kämpfen. Daher ist diese Reflexion bemüht, auf die Herausforderungen zu antworten, der die kirchlichen Akteure in ihrer Praxis begegnen, und sich ihr zu stellen.

Diese systematische Schuld wurde wahrgenommen und identifiziert und die Kontexte, in denen die Schuld deutlich wird, wurden herausgefiltert. Dadurch hat man den systematischen Aspekt, d. h. die Konzepte, den Rahmen, die Kriterien, die theologischen und sozio-theologischen Schwerpunkte, die relevant für diese Beziehung sind, ausgebaut. Man hat sich auf die Kategorie der Menschenwürde konzentriert, die nach Meinung der Autorin ein vorrangiges Fundament beider Traditionen ist. Die Hauptaufgabe bestand darin, das Konzept und seine Begründung in seiner Komplexität zu rekonstruieren, indem versucht wurde, die Beiträge und Perspektiven, die verschiedene Autoren und Traditionen anbieten, kritisch einzubeziehen. Insofern das Konzept im Denken über Menschenrechte und in der Befreiungstheologie die Rolle

einer authentischen *Kategorie*, d. h. einer *Begründung* erfüllt, kann es zur Analyse der Probleme beitragen, die in der Beziehung zwischen der Befreiungstheologie und den Menschenrechten aufgetaucht sind. Dieses Konzept vermag es auch, jene Verbindungspunkte auf systematische Weise zu stärken. Ebenfalls wurde ermittelt, dass die menschliche Würde ein Konzept ist, das universal gebraucht, jedoch wenig vertieft wird und eine Geschichte mit großen Diskontinuitäten aufweist. Es ist ein Konzept, das weltweit akzeptiert, doch wenig problematisiert wird.

Während der Analyse des Konzepts der Menschenwürde, hier als *principium dignitatis* rekonstruiert, gelangte man zu der Einsicht, dass die unnötigen oder schlecht kanalisierten Spannungen zwischen der Befreiungstheologie und der Fokussierung auf die Menschenrechte aus verschiedenen Gründen entstanden sind. Die Kategorie „Menschenwürde“ wurde sehr einseitig aufgefasst und gebraucht, oder wurde, anders ausgedrückt, auf eines oder einige wenige ihrer sie konstituierenden Elemente reduziert. Man ist auch zu dem Schluss gekommen, dass viele der Positionen, die in den vergangenen Jahrzehnten so viele leidenschaftliche Konflikte geweckt haben, von Konzepten ausgegangen sind, die sich nicht gegenseitig ausgeschlossen haben. Im Gegenteil, sie hätten sich im Umfeld eines pluraleren, umfassenderen und komplexeren Konzepts der menschlichen Würde und der von ihr abgeleiteten Menschenrechte ergänzen können.

Für das letzte Kapitel war das Vorhaben, einige der Grundthemen, zu denen das Prinzip Menschenwürde beiträgt, darzulegen. Dies sollte in dem exklusiven Rahmen der Interessen der Befreiungstheologie und innerhalb dessen, was als die inhärenten Grenzen der *conditio humana et socialitas* verstanden wird, geschehen. Man erforschte die Universalität der Idee der Menschenwürde, der Utopien und der Utopismen, des subjektiven Charakters der Würde und ihrem rechtschaffenden Potential, des ideologischen Gebrauchs des Begriffes und der Demokratie als Vermittlung der Würdigung des Lebens. Das alles zusammen als Zentrum eines Projektes der Würdigung des menschlichen Lebens und als Mittel zur Überwindung der Herausforderungen und der scheinbaren Aporien, die mit der Vorstellung der Menschenwürde verbunden sind.

Der Ausbau einiger dieser Themen aus dem Blickwinkel der Menschenwürde, so wie hier skizziert, ist heutzutage ein notwendiges und ergreifendes Unterfangen. Aber

das geht über die Grenze des Vorhabens und die Möglichkeiten hinaus. Zukünftige Forschungen werden die Ideen, die aus dieser Analyse über die Menschenwürde hervorgegangen sind, in Details und aus einer breiteren Perspektive weiterentwickeln müssen. Man ist trotzdem der Auffassung, dass es mit der Analyse gelungen ist, zu zeigen – auch wenn provisorisch und unvollendet –, dass der Gebrauch eines umfangreicheren Verständnisses der Menschenwürde einen in der wesentlichen Verbesserung des Instrumentariums von Ideen und Kriterien weiterbringen kann, mit denen man in der praktischen Welt die Widersprüche, die nicht ganz widersprüchlich sind, besser konfrontieren kann. Des Weiteren verhilft dieser Gebrauch möglicherweise dazu, dass anstatt dass die Debatten zur Konfrontation führen, sie zur gemeinsamen Suche nach Alternativen motivieren können. Im schlimmsten Fall hilft sie im höheren Maße und subtiler zu präzisieren, worin die Differenz besteht, die zur Konfrontation mit anderem Menschen oder anderen Gemeinschaften, Institutionen oder Sozialgruppen führt. Im optimalen Fall wird sie einen zum Versuch bewegen, sich in die Situation des Anderen oder der Anderen zu versetzen, Würde neben Würde.

Der in den letzten Kapiteln erreichte Fortschritt erlaubt es, einen Dialog nicht auf wie bisher geschehen praktische, sondern auf systematische Weise zu stärken, den es in der Gegenwart in Lateinamerika zwischen der Theologie der Befreiung und den Menschenrechten gibt. Dieser Dialog hängt nicht von der hier entwickelten Aufgabe ab, noch verlangt er nach ihr. Die praktischen Dringlichkeiten des täglichen Lebens haben, wie bereits früher zum Ausdruck gebracht wurde, diese guten Verbindungen gewebt. Sich mit der systematischen Schuld auseinanderzusetzen und einen kohärenten Vorschlag zu finden, der es erlaubt, die systematischen Lücken früherer Dispute und das Potential für zukünftige Herausforderungen zu verstehen, kann zu einem bescheidenen, aber notwendigen Beitrag zum Thema werden. Diese Forschungsarbeit versteht sich in ihrer Begrenztheit als ein solcher Beitrag zur kritischen Analyse des theoretischen und kritischen Rahmens der Befreiungstheologie in ihren Äußerungen über die Tradition der Menschenrechte und im Gebrauch der Begrifflichkeiten des Konzepts „Menschenwürde“.

7. Literaturverzeichnis

- Abou, S. 1994. *Menschenrechte und Kulturen*. Bochum: Verlag Dr. D. Winkler.
- Ackerman, B. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University.
(Spanische Übersetzung: 1993. *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: Editorial Trotta).
- Ammicht-Quinn, M., M. Junker-Kenny u. E. Tamez (Hgn.). 2003. "Menschenwürde in der Debatte". *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 39 Jahrg./2003.
- Amnesty International (Hg.). 1998. *Menschenrechte im Umbruch. 50 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Neuwied: Luchterhand.
- Añón Roig, M. J. 1994. *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Apel, K-O. 2004. "El problema de la justicia en una sociedad multicultural", in: Fornet-Betancourt, R. u. J. A. Senent (Hgn.). 2004. *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla: Editorial Mad.
- _____. 1973. *Transformation der Philosophie* (Band II: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*). Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1999. *Estudios Éticos*. México, D.F.: Distribuciones Fontamara).
- Apel, K-O u. E. Dussel. 1993. *Die Diskursethik und ihrer lateinamerikanische Kritik*. Aachen: Verlag der Augustinus Buchhandlung. (Spanische Übersetzung: 2004. *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta).
- Aristoteles. 2003. *Metaphysik* (Übers. von Thomas Alexander Szlezák). Berlin: Akademische Verlag.
- Assmann, H. (Hg.). 1997. *Economía y religión*. San José: DEI.
- _____. 1991. "Exterioridade e dignidade humana. Notas sobre os bloqueios da solidariedade no mundo de hoje", in: *Libertação Liberación. Revista de Filosofia*. México D. F. II/Nr. 1: 7-15.
- _____. (Hg.). 1978. *Carter y la lógica del imperialismo*, 2 Bde. San José: DEI.
- Assmann, H. u. F. Hinkelammert. 1989. *A idolatria do mercado*. Sao Paulo: Vozes.
- Ballesteros, J. (Hg.). 1992. *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*. Madrid: Tecnos.
- Barth, U. 2003. "Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung", in: *Religion in der Moderne*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beorlegui, C. 2004. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bergalli, R. 1994. "Movimientos sociales, pluralismo jurídico y alternativas al sistema de justicia criminal", in: *Revista de Derecho Penal y Criminología*, 4/1994, 211-223.
- Berryman, Phillip. 1987. *Liberation Theology. The Essential Facts About the Revolutionary Movement in Latin America and Beyond*. New York: Pantheon

- Books (Spanische Übersetzung: 1989. *Teología de la liberación*. México: Siglo Veintiuno Editores).
- Beuchot, M. 2004b. *La querrela de la conquista. Una polémica del siglo XXI*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- _____. 2004a. *Filosofía y derechos humanos*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- _____. 1994. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Bielefeld, H. 2000. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. (Portugiesische Übersetzung: *Filosofia dos direitos humanos. Fundamento de um ethos de liberdade universal*. Sao Leopoldo: Editora Unisinos).
- Bloch, E. 1961. *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1980. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Aguilar Ediciones. Englische Übersetzung: 1988. *Natural Law and Human Dignity*. Cambridge: MIT).
- Bobbio, N. 1999. *Teoria generale della politica*. Torino: Einaudi (Spanische Übersetzung: 2003. *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta).
- _____. 1995. *Eguaglianza e libertà*. Torino: Einaudi. (Spanische Übersetzung: 1993. *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós).
- _____. 1984. *Il futuro della democrazia: una difesa delle regole del gioco*. Torino: Einaudi. (Deutsche Übersetzung: 1988. *Die Zukunft der Demokratie*. Berlin: Rotbuch-Verlag).
- Boff, L. 2008, "Pelos pobres, contra a estreiteza do método", in: www.adital.com.br (Deutsche Übersetzung in: L. Weckel (Hrg.) 2008, *Die Armen und ihr Ort in der Theologie*. Münster: ITP-Institut für Theologie und Politik).
- _____. 2006. *Virtudes para otro mundo posible. Hospitalidad: derecho y deber de todos*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 2003. *La voz del arcoiris*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. u. J. Aldunate. 1992. *Direitos humanos, direitos dos pobres*. Sao Paulo: Vozes.
- Boff, L. u. C. Boff. 1985. *Como hacer teología de la liberación*. Sao Paulo: Paulinas.
- Bourdieu, P. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bundeszentrale für politische Bildung (BPB) (Hg.). 2004. *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*. Bonn: BPB.
- Bungarten, P. u. U. Koczy. 1996. *Handbuch der Menschenrechtsarbeit*. Bonn: Dietz Nachf.
- Cassese, A. 1991. *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Ariel.
- Castilla Urbano, F. 2000. "Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria", in: *Revista de Filosofía* 36/2000-3: 7-30.
- Chomsky, N. u. H. Dietrich. 1995. *La Sociedad Global. Educación, mercado y democracia*. México: Contrapuntos.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL – Organización de Naciones Unidas). 2007. *Panorama Social de América Latina*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Clavero, B. 1997. *Happy Constitution. Cultura y lengua constitucionales*. Madrid: Trotta.
- Comblin, J. 2000. *Vocación de Libertad*. Sao Paulo: Vozes.
- _____. 1999. *Cristianos rumbo al siglo XXI*. Sao Paulo: Vozes.
- Comblin, J., J. González Faus u. J. Sobrino (Hgn.). 1993. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta.
- Cornman, J. W., G. S. Pappas u. K. Lehrer. 2006. *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*. México, D. F.: UNAM.
- Cortina, A. 2000. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. (Hg.). 1998. *10 Palabras clave en Filosofía política*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- _____. 1990. *Ética sin moral*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____. 1996. *El quehacer ético. Guía para la educación moral*. Madrid: Santillana.
- _____. 1993. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Editorial Tecnos.
- De León, J. L. 2003. *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*. Bilbao: Universidad del Deusto.
- De Santa Ana, J. 1991. *La práctica económica como religión: crítica teológica a la economía política*. San José: DEI.
- De Sousa Santos, B. 2003b. *La caída del angelus novus: Ensayos para una nueva Teoría Social y una nueva Práctica Política*. Bogotá : ILSA.
- _____. 2003a. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. 1999. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: UNC/ILSA.
- _____. 1998. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- _____. 1997. "Una concepción multicultural de los derechos humanos", in: *Revista Memoria* 101/1997, 41-53.
- _____. 1991. *Estado, Derecho y Luchas Sociales*. Bogotá: ILSA.
- Della Mirandola, G. P. 1993. *Über die Würde des Menschen*. Zürich : Manesse Verlag. (Spanische Version: 2003. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Buenos Aires: Longseller.)
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen (Hg.). 1988. *Die Vereinten Nationen: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Bonn: DGVN.
- Díaz, E. u. J. L. Colomer (Hgn.). 2002. *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza.
- Dierken, J. 2005. *Selbstbewusstsein individueller Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- _____. 2003. *Universalität und Individualität. Überlegungen zur Globalisierung aus der Perspektive christlicher Ethik*. Hamburg: Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft. Wiss.
- _____. 2002. "Docta ignorantia oder: Die Freiheit des Endlichen. Theologische Überlegungen zu aktuellen Fragen der Bioethik", in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 46/2002, 86-108.
- Dierken, J. u. A. von Scheliha (Hgn.). 2005. *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Duchrow, U. u. F. Hinkelammert. 2002. *Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums*. Oberursel: Publik-Forum.
- Dussel, E. 2007. *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- _____. 2006. *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta. (Deutsche Übersetzung: 2000. *Prinzip Befreiung. Kurzer Abriss einer kritischen und materialien Ethik*. Mainz-Aachen: Wissenschaftsverlag).
- _____. 1992. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía. (Deutsche Übersetzung: 1993. *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen: Ein Projekt der Transmoderne*. Düsseldorf: Patmos-Verlag:).
- _____. 1986. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas. (Deutsche Übersetzung: 1988. *Ethik der Gemeinschaft*. Düsseldorf: Patmos).
- _____. 1977. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol. (Deutsche Übersetzung: 1989. *Philosophie der Befreiung*. Hamburg: Argument).
- Ellacuría, I. 1999. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA.
- _____. 1990. "Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías", in: *Estudios Centroamericanos* 502/1990, 589-596.
- _____. 1984. *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1982. "Universidad, derechos humanos y mayorías populares", in: *Estudios Centroamericanos* 405/1982: 791-800.
- _____. 1979. "Derechos Humanos en una sociedad dividida", in: *Christus* 527/1979: 42-48.
- _____. 1969. "Los derechos humanos fundamentales y su limitación legal y política", in: *Estudios Centroamericanos* 254-255/1969.
- Ellacuría, I. u. J. Sobrino (Hgn.). 1999b. *Fe y justicia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. 1999a. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador: UCA Editores.
- _____. 1990. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, 2 Bde. Madrid: Trotta.

- Etxeberria, X. 2002. "Universalismo ético y derechos humanos", in: Rubio, J. , J.M. Rosales u. M. Toscano (Hgn.). 2002. *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta, 305-320.
- _____. 1998b. "El desafío del otro indígena", in: *Letras de Deusto* 28/79/1998, 41-60.
- _____. 1998a. *Ética básica*. Bilbao: Universidad del Deusto.
- _____. 1997. "Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad", in: Varios. 1997. *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Zaragoza: Centro Pignatelli.
- _____. 1994. *El reto de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.). 1996. *Menschenrechte und Entwicklung. Beiträge zu einem ökumenischen und internationalen Dialog*. Frankfurt-Hannover: GEP.
- Falconer, A. (Hg.). 1980. *Understanding Human Rights. An Interdisciplinary and Interfaith Study*. Dublin: Irish School of Ecumenics.
- Fernández, E. 2003. *Igualdad y derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1984. *Teoría de la justicia y derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate.
- Fernández Coronado, A (Hg.). 2002. *El derecho a la libertad de conciencia en el marco de la Unión Europea: pluralismo y minorías*. Madrid: Codex.
- Ferrajoli, L. 2000. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta.
- _____. 1999. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ferrater Mora, J. 1998. *Diccionario de Filosofía* (6 Bde.). Barcelona: Editorial Ariel.
- Fioravanti, M. 2003. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. (Hg.). 2000b. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation/San José: DEI.
- _____. 2000a. *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*. Frankfurt/Main: IKO.
- _____. 1997. *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. 3 Bände. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Fornet-Betancourt, R u. J. A. Senen (Hgn.). 2004. *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla: Editorial Mad.
- Galbraith, J. K. 2001. „La crisis de la globalización“, in: *Revista Debats*. 72/2001, 48-53.
- Galtung, J. 1998. *Direitos Humanos. Uma nova perspectiva*. Lisboa: Instituto Piaget.
- _____. 1990. "Cultural Violence", *Journal of Peace Research* 3/27, 291-315.
- _____. 1985. *Sobre la paz*. Barcelona: Lerna.
- _____. 1981. *The true worlds*. New York: The Free Press.

- Gallardo, H. 2006. *Derechos humanos como movimiento social*. San José: DEI.
- _____. 2005b. *Siglo XXI. Militar en la izquierda*. San José: Editorial Arlequín.
- _____. 2005a. *Producción de vulnerabilidades y derechos humanos*. Quito: SERPAJ.
- _____. 2000. *Política y transformación social. Discusión sobre Derechos Humanos*. Quito: SERPAJ.
- García, C. 1999. *Los derechos humanos en la situación actual del mundo*. Madrid: Editorial Educar.
- Geffré, C. u. J. P. Jossua (Hgn.). 1989. "1789: Die Französische Revolution und die Kirche". Garaudy, R. 1990. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 25 Jahrg./1989.
- Gevara, I. 2001. *El rostro oculto del mal*. Sao Paulo: Vozes.
- Gimbernát, J. A. 1998. *Los derechos humanos: a los cincuenta años de la declaración de 1948*. Santander: Sal Terrae.
- Girardi, G. 1989. *La conquista de América ¿con qué derecho?* San José: DEI.
- Gómez, F. 1998. *El derecho al desarrollo: entre la justicia y la solidaridad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gonzales Faus, J. I. 1997. *Derechos humanos, deberes míos. Pensamiento débil, caridad fuerte*. Bilbao: Sal Terrae.
- Gutiérrez, G. 1993. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Salamanca: Sígueme.
- _____. 1986. *La verdad los hará libres*. Lima: CEP.
- Gutiérrez R., G. 2001. *Globalización, caos y sujeto en América Latina*. San José: DEI.
- Habermas, J. 1997. *Von sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck: philosophische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1999. *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta).
- _____. 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1998. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta).
- _____. 1991. *Erläuterung zur Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag (Spanische Übersetzung: 2000. *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Buenos Aires: Libros Tauro).
- _____. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1987. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus).
- Haro Tegglén, E. 1969. *Una frustración: los derechos del hombre*. Barcelona: Aymá Editora.
- Hauff, V. (Hg.). 1987. *Unsere gemeinsame Zukunft. Der Brundtland-Bericht der Weltkommission für Umwelt und Entwicklung*. Greven: Eggenkamp Verlag.
- Hayek, F. A. 1993. *The constitution of liberty*. London: Routledge and Kegan Paul (Deutsche Übersetzung: 1991. *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr.

- Spanische Übersetzung: 1991. *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Unión Editorial).
- _____. 1978. *Law, legislation and liberty*, Bde. 2: "The mirage of social justice". Chicago, Ill.: Univ. of Chicago Press. (Spanische Übersetzung: 1979. *Derecho, legislación y libertad*, Bde 2: "El espejismo de la justicia social". Madrid: Unión Editorial; Deutsche Übersetzung: 1981. *Recht, Gesetzgebung und Freiheit*, Bde. 2. München: Verlag Moderne Industrie).
- Heidegger, M. 1947. "Über den ‚Humanismus‘" in: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern: Verlag A. Francke Ag.
- Heller, A. 1990. *Más allá de la justicia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hernández, R. 1984. *Derechos humanos en Francisco de Vitoria*. Salamanca: Ediciones San Esteban.
- Herrera Flores, J. (Hg.). 2005. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata.
- _____. 2000. *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- _____. 1989. *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos.
- Hierro, L. 1982. "¿Derechos humanos o necesidades humanas?. Problemas de un concepto", in: *Sistema* 46/1982.
- Hinkelammert, F. 2007. *Crítica de la razón mítica*. San José: DEI.
- _____. 1999. „Die Globalisierung aus wirtschaftlicher Sicht“ (unveröffentlicht).
- _____. 1998. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI.
- _____. 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI (Deutsche Übersetzung: 1999. *Kultur der Hoffnung: für eine Gesellschaft ohne Ausgrenzung und Naturzerstörung*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag).
- _____. 1991. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San José: DEI.
- _____. 1989. *La fe de Abraham y el edipo occidental*. San José: DEI. (Deutsche Übersetzung: 1989b. *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Münster: Edition Liberacion).
- _____. 1984. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI. (Deutsche Übersetzung: 1994. *Kritik der utopischen Vernunft*. Lucerna: Edition Exodus).
- Höffe, O. 2002. "Prinzip Menschenwürde", in: *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. 2001. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: Verlag C.H. Beck.
- _____. 1992. *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*. México, D.F.: Distribuciones Fontemara.

- _____. 1989. *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 2003. *Justicia política*. Barcelona: Editorial Paidós).
- _____. 1979. *Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hoffmann, J. (Hg.) 1990. *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, 2 Bde. Frankfurt/Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Honneth, A. 1992. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Spanische Übersetzung: 1997. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Editorial Crítica).
- Horkheimer, M. u. Th. Adorno. 1962. *Sociologica II: Reden und Vorträge*. Frankfurt/Main: Europäische Verlaganstalt (Spanische Übersetzung: 1966. *Sociológica*. Madrid: Taurus Ediciones).
- Houtart, F. 2006. *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Huber, W. u. H. E. Tödt. 1977. *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*. Stuttgart-Berlin: Kreuz Verlag.
- Jaramillo Velez, R. 1992. "Tolerancia e Ilustración. Derechos humanos" in: *Argumentos* 28/29, Bogotá.
- Jonas, H. 1982. *Das Prinzip Verantwortung*. Nördlingen: G. Wagner.
- Kant, I. , 1995. *Metaphysik der Sitten*, Werke, Band 5. Köln: Könnemann Verlagsgesellschaft. (Spanische Übersetzung: 1989. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos).
- _____. 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Philipp Reclam. (Spanische Übersetzung: 1990. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México, D. F.: Editorial Porrúa).
- Kerber, W. (Hg.). 1991. *Menschenrechte und kulturelle Identität. Ein Symposium*. München: Kindt Verlag.
- Knauth, T. u. J. Schroeder (Hgn.). 1998. *Über Befreiung. Befreiungspädagogik, Befreiungsphilosophie und Befreiungstheologie in Dialog*. Münster: Waxmann Verlag.
- Koch, T. 1991. „Menschenwürde als Menschenrecht. Zur Grundlegung eines theologischen Begriff des Rechts“, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 35/1991, 96-108.
- Köhne, G. 1998. *Die Zukunft der Menschenrechte. 50 Jahre UN-Erklärung: Bilanz eines Aufbruchs*. Reinbek: Rowohlt.
- Küng, H. 1991. *Project Weltethos*. Manchen: Piper. (Spanische Übersetzung: 1991. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid: Trotta).
- Las Casas, B. 2000. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*.

- _____. 1999b. *Cristianismo y defensa del indio americano*.
- _____. 1999a. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*.
- León-Portilla, M. 1995. *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas. 1541-1556*. México: Editorial Diana.
- Levinas, E. 1990. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Livre de poche. (Spanische Übersetzung: 1977. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme; Deutsche Übersetzung: 1987. *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/Br.: Alber).
- Lienemann, W. 1990. "Zur theologischen Begründung der Menschenrechte", in: *Ökumenische Rundschau* 39/3/1990, 307-317.
- Lissner, J. u. A. Sovik (Hgn.). 1978. „Ein lutherischer Materialband über Menschenrechte“ in: *LWB-Report* 09/1978.
- Lobato, A. 1997. *Dignidad y aventura humana*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- _____. 1990. „La dignidad del hombre en Santo Tomás de Aquino“, in: *Carthaginiensia* 6/9, 139-154.
- Locke, John. 1967. *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt. (Original aus English: 1960. *Second Treatise on Civil Government*, London: Oxford University Press).
- Lorenz, E. (Hg.). 1981. „...erkämpft das Menschenrecht“. *Wie christlich sind die Menschenrechte?* Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.
- Madriñán, R. 1990. *El estado social de derecho*. Bogotá: Ediciones Jurídicas.
- Maldonado, C. E. 1994. *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Bogotá: Esap.
- Mardones, J. M. u. R. Mate (Hgn.). 2003. *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.
- Maritain, J. 1989. *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. Paris: Desclée de Brouwer. (Deutsche Übersetzung: 1951. *Die Menschenrechte und das natürliche Gesetz*. Bonn: Auer; Spanische Übersetzung: 1972. *Los derechos del hombre y la ley natural*. Buenos Aires: La Pleyade).
- Martínez de Pisón, J. 1998. *Políticas de bienestar. Un estudio sobre los derechos sociales*. Madrid: Tecnos.
- Mc Murrin, S. M. (Hg.) 1988. *Libertad, igualdad y derecho*. Barcelona: Ariel.
- Melendo, T. u. L. Millán-Puelles. 1996. *Dignidad: ¿una palabra vacía?* Pamplona: Universidad de Navarra.
- Mensen, B. (Hg.). 1988. *Grundwerte und Menschenrechte in verschiedenen Kulturen*. St. Augustin: Steyler Verlag.
- Mieth, D. u. J. Pohier (Hgn.). 1984. "Ethik vor dem Anspruch auf Befreiung". *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 20 Jahrg./2/1984.

- Moltmann, J. 1990. "Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur" in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 26 Jahrg./2/1990, 165-174.
- _____. 1979. *Menschenwürde, Recht und Freiheit*. Stuttgart: Kreuz Verlag. (Spanische Übersetzung: 1983. *La dignidad humana*. Salamanca: Ediciones Sígueme).
- Muguerza, J y otros. 1989. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate.
- National Conference of Catholic Bishops. 1986. *Economic Justice for All. Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U. S. Economy*, IX-XVI. Washington DC: NCCB.
- Nino, C. 1989. *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Olimon Nolasco, M., y otros. 1993. *Los derechos humanos*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Olivas, E. y otros. 1992. *Problemas de legitimación en el estado social*. Barcelona.
- Osuna, A. 2001. *Teoría de los derechos humanos. Conocer para practicar*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Paine, Th. 1962. *Die Rechte des Menschen*. Berlin: Akademische-Verlag. (Spanische Übersetzung: 1994. *Los derechos del hombre*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica).
- Panikkar, R. 1984b. "Is the notion of Human Rights a Western Concept?", in: *Interculture II/1984*, 28-47 u. 78-82.
- _____. 1984a. "The Mythical Horizon of Every Human Right", in: *Jeevadhara XXI/121/1984*, 48-52.
- Papacchini, A. 1993. *El problema de los Derechos Humanos en Kant y Hegel*. Cali: Universidad del Valle.
- _____. 1984. *Una reflexión sobre el derecho a la vida y la dignidad humana desde América Latina. Ética y derechos humanos*. Buenos Aires: Paidós.
- Peces-Barba, G. 2003. *La dignidad de la persona desde la Filosofía del Derecho*. Madrid: Editorial Dykinson.
- Peña Freire, A. 1997. *La garantía en el Estado constitucional*. Madrid: Trotta.
- Perelman, C. 1988. *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas.
- Pérez Luño, A. E. 1993. *Los derechos fundamentales*. Madrid: Tecnos.
- _____. 1992. *La polémica sobre el Nuevo Mundo*. Madrid: Trotta.
- Pico della Mirandola, G. 1993. *Über der Würde des Menschen*. Zürich: Manesse Verlag (Spanische Übersetzung: 1984. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Madrid: Editorial Nacional).
- Pieris, A. 1994. "Die Sprache der Menschenrechte und die Theologie de Befreiung", in: Pieris, A. 1994. *Feuer und Wasser*. Freiburg: Herder, 51-68.
- Pikaza, J. 2001. *Sistema, libertad e iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

- Platon. 1993. *Werke*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Spanische Übersetzung: Platón. 1988. *Diálogos*, T. V. Madrid: Editorial Gredos).
- Prieto Sanchís, L. 1990. *Estudios sobre derechos fundamentales*. Madrid: Editorial Debate.
- Prove, P. 2006. „Glaube und Menschenrechte: Stimmen aus der lutherischen Gemeinschaft“, in: *LWB-Dokumentation* No. 51/06.
- Proyecto Estado de la Región. 2005. *Informe Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible*. San José: Editorama.
- Ratzinger, J., L. Boff u. P. Richard. 1984. *Teología de la liberación. Documentos sobre una polémica*. San José: DEI.
- Rawls, J. 1996. *Sobre las libertades*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1979. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag. (Spanische Übersetzung: 1985. *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Retamar, C. 2006. “La Globalización en el contexto de la modernidad tardía” in: *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 3, Madrid.
- Robles, L. (Hg.). 1992. *Filosofía iberoamericana en la época del Encuentro*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez-Toubes, J. 1995. *La razón de los derechos. Perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*. Madrid.
- Roig, A. A. 1999. “La dignidad humana, las morales de nuestro tiempo y las necesidades”, in: *PASOS* 81, San José: DEI.
- Rorty, R. 2005. *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Ditzingen: Reclam.
- _____. 1993. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Salvioli, F. O. 1998. “El sistema interamericano de protección de los derechos humanos”, in: International Institute of Human Rights, *Documents IXXX Study Session*, 422-469.
- Samour, H. 2003. *Voluntad de liberación. La filosofía de Ignacio Ellacuría*. Granada: Editorial Comares.
- Sánchez, D. 2000. “Utopía y derechos alternativos”, in: *Utopía y nuestra América*, 63 : 335-348.
- _____. 1999. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Schäfer, K. (Hg.). 1995. *Gerechtigkeit für die Unberührbaren*. Hamburg: EMW.
- Schöpfer, H. 1979. *Lateinamerika Befreiungstheologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schröder, H. 2004. *Menschenrechte für weibliche Menschen. Zur Kritik patriarchaler Unvernunft*. Aachen: ein-FACH-verlag.
- Schüssler Fiorenza, E. *Discipulado de iguais. Uma eclesiologia feminista crítica de libertacao*. Sap Paulo: Vozes.

- Schwartländer, J. (Hg.). 1981. *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*. München-Mainz: Kaiser/Grünewald.
- Segundo, J. L. 1994. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1991. *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1989. *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1982. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*. Santander: Sal Terrae.
- Senent de Frutos, J. A. 1998. *Ellacuría y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sherwin-White, A. N. 1983. *Roman Society and Roman Law in the New Testament*. Oxford: University Press.
- Shute, S. u. S. Hurley (Hgn.). 1993. *Die Idee der Menschenrechte. Oxford Amnesty Kongress*. Frankfurt/Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. (Spanische Übersetzung: 1998. *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*. Madrid: Trotta).
- Smith, S. B. 1991. *Hegel's Critique of Liberalism-Rights in Context*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sobrinho, J. 1999. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*. Santander: Sal Terrae.
- _____. 1989. *Liberación con espíritu*. Santander: Sal Terrae.
- Stackhouse, M. L. 1984. *Creeds, Society and Human Rights. A Study in Three Cultures*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Stavenhagen, R. (HG.). 1988. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México D. F.: IIDH.
- Sung, J. M. 2007. "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?", in: *PASOS*, No. 130, Marzo-Abril.
- _____. 2005. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José: DEI.
- _____. 1998. *Deseo, mercado y religión*. Sao Paulo: Vozes.
- _____. 1994. *Economía, tema ausente en la teología de la liberación*. San José: DEI.
- Tamayo, J. J. (Hg.). 2005. *Diez palabras clave sobre Derechos Humanos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Tamayo, J. J. u. J. Bosch. 2001b. *Nuevo Paradigma teológico. Panorama de la Teología Latinoamericana*. Navarra: Verbo Divino.
- _____. (Hgn.). 2001a. *Panorama de la Teología Latinoamericana*. Navarra: Verbo Divino.
- Tamez, E. 1991. *Contra toda condena. La justificación de la fe desde los excluidos*. San José: DEI. (Deutsche Übersetzung: 1998. *Gegen die Verurteilung zum Tod: Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unerdrückten und Ausgeschlossenen*. Luzern: Ed. Exodus).

- Tamez, E. u. S. Trinidad (Hgn.). 1978. *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, 2 Bde. San José: DEI.
- Taylor, Ch. 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: University Press.
- Todorov, T. 1982. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris: Le Seuil. (Spanische Übersetzung: 1982. *La conquista de América. La cuestión del Otro*. México: Siglo XXI; Deutsche Übersetzung: 1985. *Die Eroberung Amerikas: das Problem des Anderen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp).
- Torralba, F. 2005. *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona: Herder.
- Tuc, R. 1989. "The first Rights Theory", in: *Natural Rights Theories. Their origin and development*. Cambridge: University Press.
- United Nations Development Programme (UNDP). 2006. *Human Development Report. Beyond scarcity: Power, poverty and the global water crisis*. (Spanische Übersetzung: 2006. *Informe sobre Desarrollo Humano. Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua*. Madrid: Mundi-Prensa).
- _____. 1998. *Las grandes Conferencias Mundiales de la Década de los Noventa*, 2 Bde. Rio de la Plata: Universidad Nacional.
- Uribe Vargas, D. 1986. *La tercera generación de los derechos humanos y la paz*. Bogotá: Plaza & Janés.
- _____. 1972. *Los derechos humanos en el sistema interamericano*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Valentini, D. u. P. Bonavía. (Hgn.). 2006. *Tejiendo redes de vida y esperanza. Cristianismo, sociedad y profecía*. Bogotá: Amerindia.
- Vidales, R. u. L. Rivera (Hgn.). 1983. *La esperanza en el presente de América Latina*. San José: DEI.
- Villegas, F. 1995. *Derechos y deberes humanos*. Santafé de Bogotá: Ediciones San Pablo.
- Vincent, R. J. 1990. *Human Rights and International Relations*. Cambridge: University Press.
- Vitoria, Francisco de. 1997. *Vorlesungen I/II. Völkerrecht, Politik, Kirche*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Vuskovic, P. 1995. *Pobreza y equidad en América Latina*. México: UNAM.
- Waldrom, J. (Hg.). 1992. *Theories of Rights*. Oxford: University Press.
- Weber, M. 2002. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl., Studienausg. Tübingen: Mohr-Siebeck (Spanische Übersetzung: 1984. *Economía y sociedad*. México: FCE).
- Weckel, L. u. M. Ramminger. 2008. *Die Armen in der Theologie. Eine Auseinandersetzung um den Ort der Theologie in Befreiungstheologie*. Münster: ITP.
- Wetz, F. J. 2005. *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Wils, J. P. (Hg.). 1993. *Orientierung durch Ethik?* Paderborn: Schöningh.
- _____. 1989. "Ende der 'Menschenwürde' in der Ethik?", in: Mieth, D. u. J. Pohier (Hgn.). 1989. *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 25 Jahrg./3/1989, 219-228.
- Wils, J. P. u. D. Mieth (Hgn.). 1983. *Ethik ohne Chancen? Erkundungen im technologischen Zeitalter*. Tübinga: Attempto.
- Winger, M. 1992. *By what law. The meaning of nomos in the letters of Paul*. San José: SBL.
- Zagrebelsky, G. 1997. *El derecho dúctil: ley, derecho y justicia*. Madrid: Trotta.

Elektronische Quellen

- <http://conventions.coe.int/Treaty/ger/Treaties/Html/125.htm> [Stand: 28.05.2012].
- <http://www.elpais.co.cr/INTERNACIONALES/1108279.html> [Stand: 28.05.2012].
- <http://www.elpais.co.cr/INTERNACIONALES/1108614.html> [Stand: 28.05.2012].
- www.ezln.org/revistachiapas/No5/ch5holloway.htm [Stand: 28.05.2012].
- <http://www.freitag.de/2003/22/03222202.php> [Stand: 28.05.2012].
- <http://www.gordonconwell.edu/resources/documents/gd04.pdf> [Stand: 28.05.2012].
- www.ipcc.ch [Stand: 28.05.2012].
- <http://www.izquierdacrystiana.cl/publicanoticia.php?num=612> [Stand: 28.05.2012].
- www.monde-diplomatique.es [Stand: 28.05.2012].
- <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm> [Stand: 28.05.2012].
- http://risal.collectifs.net/article.php3?id_article=2065 [Stand: 28.05.2012].
- www.unfpa.org [Stand: 28.05.2012].
- http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_sp.html [Stand: 28.05.2012].