

Menschenrechte und kulturelle Traditionen - Grundsatzreflexion und „Testfall“ Recht auf Gesundheit

Erkenntnisse der Arbeitsgruppe „Menschenrechte“
der Deutschen Kommission Justitia et Pax

Menschenrechte und kulturelle Traditionen - Grundsatzreflexion und „Testfall“ Recht auf Gesundheit

Erkenntnisse der Arbeitsgruppe „Menschenrechte“ der
Deutschen Kommission Justitia et Pax

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Dr. Jörg Lüer

Menschenrechte und kulturelle Traditionen - Grundsatzreflexion und „Testfall“ Recht auf Gesundheit

Erkenntnisse der Arbeitsgruppe „Menschenrechte“ der Deutschen Kommission Justitia et Pax

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft
Redaktion: Dr. Jörg Lüer
ISBN 978-3-940137-95-1

Berlin, August 2019

–

Auslieferung:

Deutsche Kommission Justitia et Pax, Hannoversche Str. 5, D – 10115 Berlin
Tel: +49 30 28878 158 – Fax: +49 30 243428 288
Internet: www.justitia-et-pax.de - EMail: JL@jupax.de

Inhalt

Vorwort	4
Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax	6
I. Menschenrechtlicher Umgang mit kulturellen Traditionen	8
II. Überlegungen zum Menschenrecht auf Gesundheit	23
III. Konsequenzen für kirchliches Handeln	39
Personenverzeichnis der Arbeitsgruppe „Menschenrechte und kulturelle Traditionen“ der Deutschen Kommission Justitia et Pax	47

Vorwort

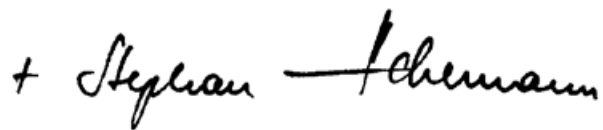
Die Menschenrechte erleben derzeit eine fundamentale Krise. Die Krise multilateraler Kooperation und multilateraler Institutionen schlägt auf die Menschenrechte durch, wie der im Juni 2018 erklärte Ausstieg der USA aus dem UN-Menschenrechtsrat verdeutlicht hat. Die deutsche Kommission Justitia et Pax hat sich in der letzten Periode (2014-2019) vor allem mit dem Verhältnis von Menschenrechten und kulturellen Traditionen am Testfall des Rechts auf Gesundheit beschäftigt. Angesichts der Infragestellung von Menschenrechten entsteht eine aktuelle Notwendigkeit, das Verhältnis moderner Menschenrechte zu kulturellen Traditionen zu klären und Polarisierungen zu überwinden. Die Achtungspflicht innerhalb der Menschenrechte fordert eine Grundhaltung, kulturelle Bezüge der Menschen ernst zu nehmen. Mit ihrer Erfahrung als Akteurin im Gesundheitswesen, mit der Verankerung dieser Rolle in vielen Ländern der Welt und mit ihrem Selbstverständnis als Anwältin der Menschenrechte kann die Kirche Brücken bauen. Daher ist die Kirche gefordert, sich nicht nur mit Blick auf Gesundheitsfragen in die Menschenrechtsdebatte einzubringen und Erkenntnisse und Positionen mit politischen Entscheidungsträgern auf unterschiedlichen Ebenen zu teilen.

Der vorliegende Text fasst in kondensierter Form einige zentrale Ergebnisse zusammen, die die Arbeitsgruppe Menschenrechte der Deutschen Kommission Justitia et Pax in den letzten Jahren erarbeitet hat. Dies geschieht in Gestalt kurzer Thesen, die dann jeweils ausführlich erläutert werden. In der Arbeitsperiode von 2014 - 2019 beschäftigte sich die AG vor allem mit dem Menschenrecht auf Gesundheit: seinem Inhalt, seiner Gewährleistungsstruktur, etwaigen blinden Flecken in der fachlichen Debatte und den Herausforderungen, die sich für kirchliches Handeln aus alledem ergeben. Darüber hinaus erhielt die AG den Auftrag, den Anspruch moderner Menschenrechte im Blick auf kulturelle Traditionen noch einmal grundsätzlich zu reflektieren. Das Ziel sollte darin bestehen, die oftmals dichotomische Entgegensetzung von Tradition und Moderne aufzubrechen, ohne den emanzipatorischen Charakter universaler Menschenrechte zu relativieren. Wichtige Einsichten verdankt die AG dem Gespräch mit Partnerorganisationen aus mehreren afrikanischen Ländern (Tansania, Sambia, Kenia, Ruanda, Zimbabwe, Südafrika), denen hier noch einmal ausdrücklich gedankt werden soll¹.

¹ Ein besonderer Dank gebührt dem Jesuit Center for Theological Reflection Lusaka, Sambia, und seinem damaligen Direktor P. Leonard Chiti SJ, der Gesundheitskommission der Tansanischen Bischofskonferenz unter ihrem Sekretär Jovin Riziki, der Justitia et Pax Kommission der Niederlande, zu Beginn der Arbeitsperiode unter der Leitung von Victor Scheffers, sowie der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe der DBK unter ihrem Vorsitzenden Prof. P. Johannes Müller SJ. Sie alle haben mit Rat,

Als Kurzzusammenfassung für die breite Öffentlichkeit dient die Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax: „Das Menschenrecht auf Gesundheit stärken in Zeiten der Krise der Menschenrechte“. Anschließend stehen zunächst die Grundsatzüberlegungen im Vordergrund (Thesen 1 bis 4), die sodann hinsichtlich des Rechts auf Gesundheit näher konkretisiert werden (Thesen 5 bis 7). Die Thesen münden in einige Schlussfolgerungen für kirchliches Handeln (Thesen 8 bis 10).

Berlin, im August 2019

A handwritten signature in black ink that reads "Stephan Ackermann". The signature is written in a cursive style with a small cross at the beginning.

Bischof Dr. Stephan Ackermann
Vorsitzender der Deutschen Kommission Justitia et Pax

ihren Institutionen und durch großzügige Förderung die Arbeit zu Menschenrechten und kulturellen Traditionen entscheidend unterstützt.

Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax

Gesundheitsfragen sind in den letzten Jahren immer mehr zum Politikum geworden. Dass sie auch Gegenstand menschenrechtlicher Ansprüche sind, hat sich allerdings noch nicht überall herumgesprochen. Nach wie vor ist das Menschenrecht auf Gesundheit in der allgemeinen Öffentlichkeit und selbst in der Fachöffentlichkeit wenig bekannt. Viele Menschen können sich unter einem solchen Recht nicht viel vorstellen. Dabei ist es in internationalen und europäischen Menschenrechtsdokumenten seit Jahrzehnten normiert – so etwa im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (von 1966), den Deutschland im Jahre 1973 ratifiziert hat. Auch die rechtsverbindliche EU-Grundrechtecharta enthält einen solchen Anspruch. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax hatte sich in der jetzt ablaufenden Arbeitsperiode vorgenommen, dem Recht auf Gesundheit mehr Aufmerksamkeit zu widmen und das Potenzial dieses Menschenrechts systematisch zu erkunden.

Das Menschenrecht auf Gesundheit ist kein utopisches Versprechen. Wie andere Menschenrechte auch verlangt es nichts Unmögliches, sondern soll dazu beitragen, dass das was jeweils möglich ist, allen in fairer Weise zukommt. Zu den Kernverpflichtungen, die aus dem Recht auf Gesundheit für Staaten und Gesellschaften erwachsen, gehört die diskriminierungsfreie Gewährleistung des Zugangs zu Gesundheitsleistungen. Dies betrifft nicht zuletzt Personen mit prekärem Aufenthaltsstatus oder Menschen, die aufgrund ihrer Armut keine „attraktiven Kunden“ für Versicherungen und Gesundheitsanbieter sind. Es darf außerdem nicht dazu kommen, dass Mädchen und Frauen im Gesundheitswesen benachteiligt werden, wie dies vielerorts nach wie vor geschieht. Neben kurativen Aspekten schließt das Recht auf Gesundheit auch präventive Strategien mit ein, beispielsweise im Bereich gesundheitlicher Bildung, Information und Aufklärung. Dazu zählt auch die Aufklärung zu Fragen sexueller und reproduktiver Gesundheit.

Die Deutsche Kommission Justitia et Pax hat das Themenfeld *Recht auf Gesundheit* in Kooperation mit afrikanischen Partnerorganisationen erarbeitet. Auf diese Weise sollte einmal mehr deutlich werden, dass menschenrechtliche Solidarität staatliche und kontinentale Grenzen überschreitet. Auch für die entwicklungspolitische Zusammenarbeit im Gesundheitsbereich bietet das Menschenrecht auf Gesundheit praktische Orientierung. Das Ziel muss darin bestehen, flächendeckende Angebote – auch im ländlichen Bereich – zur Verfügung zu stellen und etwaige Barrieren wie Armut, Analphabetismus, Vorurteile gegenüber HIV-Infizierten sowie Geschlechterstereotypen, die den Zugang zu Gesundheitsdiensten erschweren, zu überwinden. In den Gesprächen mit afrikanischen Partnerorganisationen hat sich gezeigt, dass das Nebeneinander von moderner, wissenschaftsorientierter Medizin und traditionellen Heilungsangeboten kein Spezifikum afrikanischer Länder ist, sondern auch in Europa besteht.

Wie der Menschenrechtsansatz im Ganzen, so gründet auch das Recht auf Gesundheit in der gebotenen Achtung der Menschenwürde. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, Mutterdokument des internationalen Menschenrechtsschutzes, bekennt sich in der Präambel zur „inhärenten Würde aller Mitglieder der menschlichen Familie“. Eine konsequente Orientierung an der Achtungsdimension der Menschenrechte kann dazu beitragen, etwaige szientistische und technokratische Verkürzungen im Verständnis des Rechts auf Gesundheit zu überwinden. Denn der Mensch lässt sich nicht nur von seinen biologischen Funktionen her verstehen, sondern ist immer gleichzeitig Natur- und Kulturwesen. Es geht demnach im Gesundheitsbereich nie nur um Versorgungsansprüche, sondern immer zugleich um den Respekt vor dem Menschen als einem Subjekt mit je eigener Biographie, mit einem sozialen Umfeld, mit kulturellen Prägungen, religiösen, weltanschaulichen und moralischen Überzeugungen. Dies gilt nicht nur für Patientinnen und Patienten, sondern auch für die Anbieter und Beschäftigten im Gesundheitsbereich.

Die Achtung der Menschenwürde bildet zugleich eine Brücke zu anderen Menschenrechten. Im Rahmen des Rechts auf Gesundheit sollen die betroffenen Menschen einen Respekt erfahren, der sich notwendigerweise auch auf andere – letztlich auf alle – Dimensionen ihres Lebens erstreckt; denn eine nach Lebensbereichen segmentierte Achtung wäre ein Widerspruch in sich. Daher ergibt sich eine Verweisfunktion des Rechts auf Gesundheit auf andere Rechte. Ein Beispiel wäre die Achtung des Rechts auf Privatsphäre, die in die Ausgestaltung des Rechts auf Gesundheit systematisch hineingelesen werden muss. Dabei geht es zum einen um den angemessenen Umgang mit sensiblen persönlichen Gesundheitsdaten, die vor Manipulation und Missbrauch zu schützen sind, zum anderen um den gebotenen Respekt vor Schamgrenzen etwa bei der leibnahen Krankenpflege. Die Berücksichtigung von Schamgrenzen verweist wiederum auf Gender-Sensibilität als auch Sensibilität für kulturelle und religiöse Prägungen. Damit kommen also menschenrechtliche Gesichtspunkte von Gender-Gerechtigkeit und Religionsfreiheit in den Blick. Genau diese Verweisstruktur der Menschenrechte aufeinander ist mit dem Begriff der „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte gemeint.

Die Menschenrechtsarbeit von *Justitia et Pax* findet vor dem Hintergrund einer fundamentalen Krise multilateraler Kooperation und multilateraler Institutionen statt. Diese Krise schlägt auch auf die Menschenrechtsarbeit durch, die durch nationalistische Abschottungstendenzen, neue ideologische Polarisierungen und vielfältige Fragmentierungen bedroht ist. Umso wichtiger ist es, an einem dezidiert ganzheitlichen Verständnis der Menschenrechte festzuhalten. Mit der Arbeit zum Recht auf Gesundheit möchte die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* auch einen aktuellen Beitrag zur „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte leisten.

I. Menschenrechtlicher Umgang mit kulturellen Traditionen

- 1. Die Klärung des schwierigen und spannungsreichen Verhältnisses von modernen Menschenrechten und kulturellen Traditionen ist nicht nur von akademischem Interesse, sondern hat unmittelbar praktische Relevanz für die Legitimität und Erfolgchancen der Menschenrechte im Ganzen. In diesem Klärungsprozess kann die Kirche – angesichts der aktuell polarisierten Debatte – eine wichtige vermittelnde Rolle übernehmen.**

Die Frage nach der Beziehung zwischen Menschenrechten und kulturellen Traditionen ist von enormer politischer Brisanz. Wie „aufgeladen“ dieses Thema ist, zeigte sich vor einigen Jahren einmal mehr anlässlich einer insbesondere von Russland vorangetriebenen Resolution des UN-Menschenrechtsrats zur Rolle „traditioneller Werte“. Der vollständige Titel der Resolution 21/3 (vom 9. Oktober 2012) lautet: „Promoting human rights and fundamental freedoms through a better understanding of traditional values of humankind: best practices“.² Der Resolutionstext fand eine knappe Mehrheit der Stimmen im Menschenrechtsrat³, stieß aber zugleich auf massiven – und bis heute anhaltenden – Widerspruch, zum Beispiel seitens der Europäischen Union. Während die Befürworterinnen und Befürworter darauf verwiesen, es könne die Legitimation der Menschenrechte stärken, wenn man ihre tragenden Prinzipien im weiten Horizont kultureller Traditionen interpretiert, fürchteten andere, die Vermischung relativ präzise definierter Menschenrechtsnormen mit nur vage umschriebenen „traditional values“ könnte die normativen Konturen der Menschenrechte abschleifen und mühsam erreichte emanzipatorische Fortschritte gefährden. Auf Seiten der Kritikerinnen und Kritiker verwies man außerdem darauf, dass sich vor allem autoritäre Staaten hinter die Resolution gestellt hatten – darunter China, Katar, Saudi-Arabien und insbesondere Russland, das sich schon im Vorfeld für die Resolution stark gemacht hatten. Die Befürchtung war und ist groß, dass Begriffe wie „traditionelle Werte“ im UN-Menschenrechtsrat zum Träger eines antiliberalen Rollbacks, vor allem in Gender-Fragen werden könnten. Auf der Gegenrechnung steht die Gefahr, moderne Menschenrechte könnten – bei Zurückweisung jedes affirmativen Bezugs zu „traditional values“ – als traditionsloses, ja traditionszerstörendes „Konstrukt“ westlich-liberaler Eliten erscheinen, die sich dem herkömmlichen Ethos der Bevölkerungen völlig entfremdet hätten. Für die nachhaltige

² UN-Dok. A/HRC/RES/21/3.

³ Innerhalb des UN-Menschenrechtsrats mit 47 förmlichen Mitgliedstaaten erhielt die Resolution 25 Ja-Stimmen, 15 Nein-Stimmen und 7 Enthaltungen.

und breite Akzeptanz der Menschenrechte könnte dieser Eindruck verheerend wirken.⁴ Der Begriff der „traditional values“ ist im UN-Kontext durch gezielte Politisierung inzwischen regelrecht vergiftet worden. Die Polarisierung strahlt auf benachbarte Begriffe – darunter auch den Begriff der kulturellen Traditionen – aus und macht sie aus der Perspektive mancher Kritikerinnen und Kritiker prinzipiell „verdächtig“. Dies ist umso bedauerlicher, weil die Sache selbst ja dringender Klärung bedürftig wäre, die durch wechselseitige Blockaden immer schwieriger zu werden droht. Die Gefahr besteht, dass sich die Grundsatzdebatte über das Verhältnis moderner Menschenrechte zu kulturellen Traditionen durch Negierung der jeweils entgegengesetzten Extremposition nur noch im Kreise bewegt, zumal beide Seiten jeweils starke Argumente ins Feld führen können. Auf der einen Seite ist es offensichtlich, dass auch die Menschenrechte stets im Horizont bestimmter ethischer und kultureller Traditionen stehen: Sie sind keineswegs in einem kulturellen Vakuum entstanden, sondern in bestimmten kulturellen Kontexten erkämpft worden, und ihre tragenden Prinzipien – die unantastbare Würde des Menschen, Freiheit, Gleichberechtigung, Solidarität – weisen bei aller Interpretationsoffenheit zahlreiche konkrete historische Pfadabhängigkeiten auf. Eine im Wortsinne verstandene „posttraditionale Konzeption der Menschenrechte“, die alle Bezüge zu kulturellen Traditionen abkappen würde, wäre ein Ding der Unmöglichkeit. Außerhalb jeder Tradition wären Menschenrechte nicht einmal denkbar, geschweige denn praktikabel. Auf der anderen Seite drohen Menschenrechte ihre normative Prägnanz einzubüßen, wenn man sie zu einem bloßen Traditionsgut im Gesamtgeflecht verschiedenster kultureller Traditionen nivelliert. In den Menschenrechten meldet sich ein Unbedingtheitsanspruch – kondensiert in Postulaten der „Unveräußerlichkeit“, „Unantastbarkeit“ und „Unverletzlichkeit“ –, der kulturelle Traditionen immer wieder kritisch aufsprengt.⁵ Die Menschenrechte stehen nicht nur kritisch gegenüber politischen Machtverhältnissen und gesellschaftlichen Hierarchien, sondern stellen auch bestimmte kulturelle Praktiken und

⁴ Manche Beobachterinnen und Beobachter gehen davon aus, mit Resolution 21/3 habe Russland dem Westen eine Falle gestellt, aus der es keinen leichten Ausweg gibt: Entweder bekennen sich auch die westlichen Staaten nolens volens zu „traditional values“ – mit dem Risiko, dass dieser Blankett-Begriff zur Einbruchsstelle konservativer bzw. ultrakonservativer Interessen wird und die (relative) Klarheit des menschenrechtlichen Normenbestands auflöst; oder sie verschanzen sich in Opposition gegen dieses Konzept – mit dem Risiko, dass sie als aufgeklärte Propagandisten eines volksfremden und traditionszersetzenden Positivismus dastehen.

⁵ Nicht zufällig finden sich die drei Adjektive „unantastbar“, „unveräußerlich“ und „unverletzlich“ allesamt in Artikel 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Von den Menschenrechten als „inalienable rights“ spricht auch die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

insbesondere kulturelle Hegemonien in Frage – sei es bezüglich traditioneller Gender-Rollen⁶, sei es im Blick auf den herkömmlichen Umgang mit Außenseitern und Minderheiten. Auch abgesehen von der soeben beschriebenen Politisierung des Themenfelds um „traditional values“ birgt die kulturelle Kontextualisierung der Menschenrechte die Gefahr, genau diese kulturkritische bzw. traditionskritische Komponente zu trivialisieren.

Die Spannung zwischen beiden Polen – Kontextualität versus Unbedingtheit, Tradition versus Traditionskritik usw. – lässt sich weder leugnen noch aufheben. Sie kann auch nicht durch einen Kompromiss auf halber Linie entschärft werden, sondern verlangt nach Klärung. Ohne eine prinzipielle Klärung droht der Anspruch der Menschenrechte insgesamt verdunkelt zu werden. Er könnte entweder einem allgemeinen Kulturrelativismus verfallen, in dem sich der Universalitätsanspruch und die freiheitliche Orientierung der Menschenrechtsidee im Extremfall ganz auflösen würden, oder in einen sterilen Gegensatz zu kulturellen Traditionen geraten, der sich weder auf Dauer durchhalten ließe noch der Natur des Menschen als Kulturwesen gerecht werden würde.

Die Katholische Kirche ist besonders dazu berufen, ihren Beitrag zu der anstehenden Klärung zu leisten. Dies liegt schon deshalb nahe, weil die Kirche in allen Regionen der Welt präsent ist. Sie stellt eine kulturprägende und traditionsprägende Kraft dar, ist dabei aber auch ihrerseits kulturellen Einflüssen vielfältiger Art ausgesetzt. Außerdem hat die Kirche bekanntlich einen langen und konflikthaften Lernprozess durchlaufen, ehe sie zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils die Menschenrechte vorbehaltlos anerkannte und als „Zeichen der Zeit“ würdigte.⁷ Nach der Enzyklika „Pacem in Terris“ (1963) repräsentiert vor allem die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit (1965) die historische Zäsur in der Einschätzung der Menschenrechte. Wie der Titel der Erklärung „Dignitatis humanae“ deutlich macht, werden die Menschenrechte als institutionalisierter Ausdruck des Respekts der Menschenwürde verstanden, die in der Lehre der Kirche seit jeher eine zentrale Rolle einnahm.⁸ Viele der Vorbehalte, die zuvor

⁶ Vgl. die ausdrückliche Forderung nach Traditionskritik im Internationalen Übereinkommen zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau, nach dem englischen Titel meist als „CEDAW“ abgekürzt, darin vor allem Artikel 5.

⁷ Vgl. Konrad Hilpert, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Universitätsverlag Freiburg 2001, S. 385-401.

⁸ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn: Schöningh, 2012, S. 51-101 und Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.), Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten

gegenüber den Menschenrechten herrschten, weisen weitreichende Parallelen zu den Motiven auf, die auch heute von Skeptikerinnen und Skeptikern gegen die Menschenrechte vorgebracht werden. Dazu zählt der Vorwurf, bei den Menschenrechten handele es sich um ein traditionsloses, letztlich bodenloses „Konstrukt“ aufklärerischen Denkens, das nicht in der Lage sei, Verbindlichkeiten zu stiften und Solidaritätsstrukturen zu stärken. Gerade die konflikthafte Lerngeschichte, die die Kirche auf dem Weg zur Anerkennung der Menschenrechte zurückgelegt hat, prädestiniert sie dazu, ihren Beitrag zur Überwindung der aktuell polarisierten Debatte zu leisten. Bei unzweideutiger Akzeptanz moderner Menschenrechte kann sie doch zugleich Verständnis zeigen für manche Rezeptionsschwierigkeiten, die sich nur im intensiven Gespräch ausräumen lassen.

2. Die Menschenrechte verhalten sich zu kulturellen Traditionen im Modus bewusster Indirektheit, der zugleich gezielte Abstandnahme impliziert. Sie schützen nicht kulturelle Traditionen als solche, sondern beziehen sich konsequent auf die Menschen, die ihrerseits indes von kulturellen Traditionen geprägt sind und diese in Freiheit weiter pflegen und entwickeln können.

Wie kann ein Ausweg aus dem soeben beschriebenen Dilemma aussehen? Die Antwort auf diese komplizierte Frage erfolgt hier in mehreren Schritten. Wichtig ist zunächst die Klarstellung, dass die Menschenrechte die kulturelle Dimension des Menschseins voll umfassen. Entgegen einem Vorurteil, dass schon bei Joseph de Maistre, dem Vordenker der katholischen Gegenrevolution zu Wort kommt⁹, schützen Menschenrechte nicht den nackten, kultur- und traditionslosen Menschen, sondern den Menschen in all den vielfältigen kulturellen Bezügen, die seine Biographie ausmachen und sein Leben prägen. Ohne substanzielle Berücksichtigung der Kulturalität des Menschen würden die Menschenrechte ihren humanen Sinnanspruch verfehlen. In diesem Sinne hält die Abschlusserklärung einer von der Deutschen Kommission Justitia et Pax in Kooperation mit tansanischen Partnern im November 2017 in Arusha durchgeführten Fachkonferenz zum Menschenrecht auf Gesundheit fest: „Human beings are relational and cultural be-

Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ im Dezember 2005 (Bonn: Deutsche Kommission Justitia et Pax, 2005).

⁹ Zu de Maistre vgl. Paul Valadier, Aktuelle Gefährdungen der Menschenrechte, in: Walter Odersky (Hg.), Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, Düsseldorf: Patmos, 1996, S. 23-37, hier S. 25.

ings. Respect for the dignity of every human beings thus implies respecting their various cultural concepts and contexts, practices and sensitivities".¹⁰

Zu den kulturellen Menschenrechten¹¹ im engeren Sinne zählen beispielsweise die (individuelle und gemeinschaftliche) Religionsfreiheit, die Sprachenrechte von Minderheiten, nicht zuletzt auch die Rechte indigener Völker auf Wahrung und Weiterentwicklung ihrer eigenen kulturellen Lebensformen. Wenn man davon ausgeht, dass der Mensch von Natur aus, gleichsam mit Haut und Haar, Kulturwesen ist, wie Helmuth Plessner in seinen anthropologischen Studien überzeugend herausgestellt hat¹², könnte man mit guten Gründen sogar die These aufstellen, dass letztlich sämtliche Menschenrechte im weiteren Sinne „kulturelle Rechte“ sind. Jedenfalls enthalten alle Menschenrechte – z.B. Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, Justizgrundrechte, Recht auf Bildung, Recht auf Gesundheit, Recht auf gewerkschaftliche Betätigung usw. – weitreichende kulturelle Bezüge.

Allerdings beziehen sich die Menschenrechte auf Kultur stets in indirekter Weise. Sie schützen nicht kulturelle Traditionen, Äußerungen oder Werte als solche, sondern stets die Menschen, die sich ihrerseits – affirmativ oder kritisch – zu ihren kulturellen Prägungen und Manifestationen positionieren können. Dies ist eine entscheidende Perspektivendifferenz. Subjekte der Menschenrechte sind zuletzt stets die Menschen; es geht immer um ihre Würde, Freiheit und Gleichberechtigung. So schützt beispielsweise die Religionsfreiheit nicht etwa Religionen als solche (z.B. religiöse Wahrheitsansprüche, Autoritäten, Identitäten, Praktiken und Strukturen), sondern die Menschen, denen es freisteht, sich zu ihren religiösen Überzeugungen und Orientierungen zu bekennen

¹⁰ Final Declaration from the Conference on "Respect for the Human Right to Health", 16.-18. November 2017 in Arusha, Tansania, Abschnitt 10. Diese Tagung war die bisher letzte größere Veranstaltung der Arbeitsgruppe und war gemeinsam mit der Gesundheitskommission der Tansanischen Bischofskonferenz in Tansania ausgerichtet worden.

¹¹ Der Begriff der kulturellen Rechte wird in der üblichen Nomenklatur mit den wirtschaftlichen und sozialen Rechten zusammenaufgeführt. Diese „wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“ (WSK-Rechte) werden dann unterschieden von den bürgerlichen und politischen Rechten. Aus mehreren Gründen halten wir diese Zuordnung für problematisch. Abgesehen davon, dass die Dimension der kulturellen Rechte im Rahmen der WSK-Rechte bislang kaum Beachtung, geschweige systematische Profilierung erfahren haben, scheint es uns auch fragwürdig zu sein, den bürgerlichen und politischen Rechten, zu denen Religionsfreiheit und kulturelle Minderheitenrechte gezählt werden, ihren Charakter als „kulturelle Rechte“ abzuspochen.

¹² Vgl. dazu grundlegend: Helmuth Plessner, Die Frage nach der *Conditio Humana* (Original: 1961), in: Gesammelte Schriften Band VIII, S. 136-217.

oder nicht zu bekennen, sie zu pflegen, weiterzuentwickeln oder zu ignorieren, ihre Religion zu praktizieren oder ihre Glaubensgemeinschaft auch zu wechseln bzw. zu verlassen. Die Religionsfreiheit ist kein Schutzrecht der Religionen, sondern ein Freiheitsrecht der Menschen im Hinblick auf die religiöse bzw. weltanschauliche Dimension menschlicher Existenz.¹³ Dieselbe Grundstruktur zeigt sich bei den Rechten kultureller (etwa sprachlicher) Minderheiten. Entscheidend ist, dass sie die Möglichkeit haben, ihre jeweiligen Traditionen in Freiheit zu entwickeln und sich beispielsweise gegen Tendenzen unfreiwilliger Assimilierung zu behaupten; ob und wie sie von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch machen, bleibt ihnen dabei freilich selbst überlassen. Auch Minderheitenrechte schützen also nicht kulturelle Traditionen und Identitäten als solche, sondern die Freiheit der Menschen, sich zu ihren Traditionen zu verhalten und ihre Identitäten selbstbestimmt auszubilden.¹⁴ Analoges gilt für die Rechte indigener Völker.¹⁵ Wiederum kann es nicht darum gehen, bestimmte gewachsene Traditionen im Namen der Menschenrechte gleichsam museal zu bewahren (um sie dann womöglich für touristische Zwecke nutzbar zu machen), sondern den Menschen reale Möglichkeiten freier individueller und gemeinschaftlicher Selbstbestimmung zu schaffen. Auch die Rechte indigener Völker sind – wie alle Menschenrechte – zuletzt Freiheitsrechte, die auf die Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt verweisen.

Bestimmte kulturelle Traditionen kommen nur insofern – eben indirekt – in den Fokus menschenrechtlicher Bearbeitung, als sie von Menschen in Freiheit als menschenrechtliche Anliegen vorgebracht werden. Es obliegt den jeweils betroffenen Menschen, konkret auszuformulieren, welchen Rechtsschutz und welche Förderung sie benötigen. Diese charakteristische Indirektheit im Verhältnis zwischen Menschenrechten und kulturellen Traditionen schafft Abstand und Raum. Es handelt sich dabei um eine raumgebende Indirektheit im Dienste menschlicher Freiheit. Diese Grundstruktur der

¹³ Vgl. Heiner Bielefeldt/ Michael Wiener, *Religious Freedom under Scrutiny*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, im Erscheinen, insbes. Kap. II.

¹⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, in: Gutmann/ Taylor (Hg.), *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: Fischer, 1993, S. 147-196. Habermas warnt in diesem Aufsatz vor möglichen freiheitsfeindlichen Implikationen des von Charles Taylor vertretenen identitätspolitischen Ansatzes.

¹⁵ Nach jahrzehntelangen Debatten verabschiedete die UN-Generalversammlung am 20. Dezember 2007 eine „Declaration on the Rights of Indigenous Peoples“. Derzeit gilt sie als das wichtigste einschlägige internationale Dokument. Die Arbeitsgruppe hatte zur näheren Auseinandersetzung unter dem Titel „Die Rechte indigener Völker und der Anspruch der Menschenrechte“ am 26./27. November 2015 in Berlin zu einem Workshop eingeladen.

indirekten und konditionalen Anerkennung kultureller Traditionen ist für das Verständnis der Menschenrechte von alles entscheidender Bedeutung. Ihre Verkennung führt zu zahllosen Missverständnissen, falschen Alternativstellungen, dichotomischen Konstruktionen und damit einhergehenden Polarisierungen. Die oben angesprochene, politisch vergiftete Debatte pro und contra „traditioneller Werte“ bietet dafür das derzeit prominenteste Beispiel. Während die eine Seite das Moment des Abstands vernachlässigt und Menschenrechte und „traditional values“ schlicht ineinander mengt, kann die berechtigte Kritik an solcher Amalgamierung im Gegenzug dazu führen, den Zusammenhang von Menschenrechten und kulturellen Traditionen überhaupt aufzulösen – was jedoch der *conditio humana* widerspräche.

Überwinden lässt sich die falsche Polarisierung nur durch die Konzentration auf den Menschen, der als Träger der Menschenrechte zugleich Träger und Getragener kultureller Traditionen ist. In Respekt vor der Würde des Menschen können die Menschenrechte kulturelle Traditionen deshalb nicht ausblenden, sondern müssen sie substantziell mit einbeziehen. Dies geschieht allerdings in solcher Weise, dass sich die Menschen selbst – als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen – in Freiheit zu ihren kulturellen Traditionen verhalten können. Mit anderen Worten: Menschenrechte und kulturelle Traditionen bilden einen Zusammenhang indirekter Vermittlung, bei dem die Menschen selbst als die vermittelnden Instanzen fungieren.

Aufgrund dieser Struktur raumgebender Indirektheit können Menschenrechte zum Faktor kultureller Pluralisierung werden. Wiederum geht es dabei jedoch letztlich immer um die Würde, Freiheit und Gleichberechtigung der Menschen. Mit einem vorbehaltlosen, unkritischen Kulturpluralismus oder Multikulturalismus sind die Menschenrechte daher unvereinbar. Sie können kulturelle „Andersheit“ nur unter der Bedingung ihrer freien und breiten Artikulation akzeptieren. Eine völlig abstrakte, gleichsam „stumme Andersheit“ kann hingegen schwerlich Gegenstand menschenrechtlicher Anerkennung sein; denn sie könnte ggf. autoritäre Verhältnisse bemänteln.¹⁶ Kulturelle „Diversity“ kann deshalb nur dann affirmativ in den Menschenrechten zur Geltung kommen, wenn sie sich als freiheitliche Praxis verstehen lässt – was im Einzelfall durchaus unklar und strittig sein mag. Nehmen wir als Beispiel das hierzulande seit Jahren kontrovers diskutierte Thema des islamischen Kopftuchs. Die entscheidende Frage ist gerade nicht, ob man das muslimische Kopftuch als solches akzeptiert oder ablehnt.

¹⁶ Vgl. Elisabeth Holzleithner, Multikulturalismus queer gelesen: Sexuelle Autonomie, kulturelle Diversität und gleichgeschlechtliche Ehe, in: Sabine Strasser/ Elisabeth Holzleithner (Hg.), Multikulturalismus queer gelesen. Zwangsheirat und gleichgeschlechtliche Ehe in pluralen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Campus, 2010, S. 301-320.

Vielmehr geht es darum, die betroffenen Menschen – also die das Kopftuch tragenden Frauen – als Subjekte zu achten und dazu beizutragen, ihre Optionen freier Lebensgestaltung zu verbreitern, wie immer diese Optionen im Ergebnis auch aussehen mögen.¹⁷ Das Eintreten für die gleiche Freiheit aller kann auch konkrete Kritik an kulturellen Vorstellungen und Praktiken beinhalten, setzt aber in jedem Fall voraus, das Selbstverständnis der betroffenen Personen ernst zu nehmen. Dies ist ein Gebot des Respekts vor Würde und Freiheit der Menschen. Für den afrikanischen Kontext ist diese Struktur indirekter Anerkennung kultureller Traditionen natürlich ebenfalls relevant. Sie erlaubt es, die klare Bejahung der kulturellen Dimensionen menschlicher Existenz mit kritischen Vorbehalten gegenüber bestimmten repressiven, diskriminierenden oder anders schädlichen Praktiken zu verbinden. So stellt die Abschlusserklärung der Fachkonferenz von Arusha klar: „While respect for human dignity is unconditional, respect for cultural practices can only be conditional and should not become a pretext for performing harmful practices, such as female genital mutilation, child marriage or hegemonic relations between doctors and patients“.¹⁸

3. Die Menschenrechte, die sich – um der menschlichen Freiheit willen – stets im Modus der Indirektheit auf kulturelle Traditionen beziehen, tragen ihrerseits kulturelle Prägungen. Um eine breite interkulturelle „Ownership“ zu ermöglichen, gilt das Gebot der Abstandnahme auch für das Verhältnis der Menschenrechte zu den sie historisch prägenden kulturellen Traditionen des Westens, die nicht länger als exklusive kulturelle Voraussetzungen für die Akzeptanz der Menschenrechtsidee gelten können, sondern für interkulturelle Übersetzungen offengehalten werden sollen.

Die Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und kulturellen Traditionen ist mit den bisherigen Klarstellungen keineswegs schon geleistet. Denn bislang haben wir lediglich die konsequente Fokussierung auf das Trägersubjekt der Menschenrechte – eben den Menschen – angemahnt und von dorthin einige Konsequenzen für den menschenrechtlichen Umgang mit Fragen der Kultur hergeleitet. Wie steht es aber mit der kulturellen Prägung der Menschenrechte selbst? Ihre historische Entwicklung fand ja keineswegs in einem kulturellen Vakuum statt, sondern weist vielseitige Prägungen auf, die bis heute nachwirken. Man denke etwa an die auf die Stoiker zurückgehende Tradition

¹⁷ Vgl. Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderergesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld: transcript, 2007, S. 139-153.

¹⁸ Final Declaration, a.a.O., Abschnitt 10.

des Naturrechts, die noch in den Beratungen zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte eine wichtige, wenn auch kontroverse, Rolle spielte.¹⁹ Die englische „Magna Charta“ ist bekanntlich international zum Paradigma all derjenigen Projekte geworden, die auf die Eindämmung von Willkürmacht durch verbindliche rechtliche Abkommen setzen. Abolitionisten beriefen sich seit dem 18. Jahrhundert auf die im biblischen Buch Exodus berichtete Befreiung aus der Sklaverei.²⁰ Der Refrain eines bekannten Gospel-Songs „Let My People Go“ bildet noch heute das Motto unterschiedlicher Befreiungsbewegungen. Und beim Begriff der Menschenwürde fühlen sich zahllose Menschen an die Schöpfungsgeschichte der Genesis erinnert, in der es heißt, Gott habe den Menschen – Mann und Frau – in seinem Bild und Gleichnis geschaffen.²¹

Den genannten Beispielen (die Liste ließe sich leicht erweitern) gemeinsam ist ihre Verortung in der im weitesten Sinne des Wortes europäischen Tradition – zu der man dann allerdings auch die im Nahen Osten entstandenen Bücher der Bibel zählen muss. Sind die Menschenrechte demnach, wie oft unterstellt, ein Bestandteil der „westlichen“ kulturellen Tradition? Stammen sie aus dem spannungsvollen Zusammenklang von biblischer Offenbarung, griechischer Spekulation und römischer Rechtsrationalität²²? Falls dem so sein sollte, was heißt das für die soeben dargestellte indirekte Vermittlung zwischen Menschenrechten und kulturellen Traditionen? Ist dieses Modell seinerseits in seiner Geltungschance auf eine bestimmte Kulturregion beschränkt? Handelt es sich bei den Menschen um ein „western construct with limited applicability“, wie es in einem vielzitierten Aufsatztitel heißt?²³

Diese Fragen zielen auf das Zentrum der Menschenrechtsidee, nämlich ihren Anspruch, für alle Menschen – über geographische, politische, kulturelle, religiöse, ideologische und andere Grenzen hinweg – gültig zu sein. Prägnant kommt dieser universalistische Anspruch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen zu Wort. Die Präambel setzt ein mit der „Anerkennung der inhärenten Würde [...] aller

¹⁹ Vgl. Johannes Morsink, *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

²⁰ Vgl. Hans Joas, *Sind die Menschenrechte westlich?*, München: Kösel, 2016.

²¹ Vgl. Gen. 1,27f.

²² So zuletzt Heinrich August Winkler, *Zerbricht der Westen? Über die gegenwärtige Krise in Europa und Amerika*, München: C.H. Beck, 2017.

²³ Vgl. Adamantia Pollis/ Peter Schwab, *Human Rights: A Western Concept with Limited Applicability*, in: diess., *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York: Praeger, 1979, S. 1-18.

Mitglieder der menschlichen Familie“.²⁴ Artikel 1 Satz 1 bekennt, dass „alle Menschen frei und an Würde und Rechten gleich geboren“ seien. Die meisten der folgenden Artikel beginnen mit dem Wort „everyone“ und führen somit die universalistische Struktur konsequent weiter. Im Falle von Verbotsnormen – etwa dem Verbot der Folter oder dem Verbot der Sklaverei – wird aus dem „everyone“ ein ebenso universalistisch gefasstes „no one“. Der Anspruch auf universale Geltung definiert die Idee der Menschenrechte im Ganzen. Udo di Fabio bringt es knapp und treffend auf die Formel: „Menschenrechte sind universal – oder sie sind nicht.“²⁵

Der Hinweis auf die historische Prägekraft bestimmter kultureller Motive für die Ausbildung der Menschenrechtsidee fungiert bis heute als das zentrale Argument derjenigen, die den Universalismus der Menschenrechte in Frage stellen oder offen bestreiten. Zu den Vertretern eines historisierenden Kulturrelativismus gehört etwa Samuel Huntington, der die Menschenrechte als exklusives Produkt der christlich geprägten westlichen Zivilisation auffasst.²⁶ Die weltweite Propagierung der Menschenrechte ist seiner Einschätzung nach nicht nur vergeblich, sondern sogar gefährlich, führt sie doch zur Überspannung der politischen Kräfte, die der Westen besser für interne Konsolidierung einsetzen sollte.²⁷ Huntingtons konservativ-isolationistische Sicht berührt sich paradoxerweise mit einer Kritik, die in jüngerer Zeit vor allem von links vorgebracht wird – etwa von Vertreterinnen und Vertretern des Postkolonialismus, die die modernen Menschenrechte als eine Fortsetzung der eurozentrischen „mission civilisatrice“ attackieren. Scharf geißelt etwa Makau Mutua eine arrogante Haltung, die unterstellt, die Opfer politischer Unterdrückung befänden sich stets im Süden, derweilen die heroischen Retter aus dem Norden und Westen kämen.²⁸

Eine mögliche Antwort auf die relativistischen Implikationen, die der Hinweis auf bestimmte – konkret: westliche – historische Prägungen der Menschenrechte birgt, besteht darin, streng zwischen Genesis und Geltung der Menschenrechte zu unterscheiden.

²⁴ Es ist unerfindlich, warum die Metapher der „human family“ in der offiziellen deutschen Übersetzung zur „menschlichen Gemeinschaft“ verblasst.

²⁵ Udo di Fabio, Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturräumen, in: Günter Nooke/ Georg Lohmann/ Gerhard Wahlers (Hg.), *Gelten Menschenrechte universal?*, Freiburg i.Br.: Herder, 2008, S. 63-97, hier S. 63.

²⁶ Vgl. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, S. 70-72.

²⁷ Vgl. ähnlich auch Eric A. Posner, *The Twilight of Human Rights Law*, Oxford: OUP, 2014.

²⁸ Vgl. Makau Mutua, *Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights*, in: *Harvard International Law Journal*, Vol. 42 (2001), S. 201-245.

Kants Warnung, jedes Grübeln über die kontingenten historischen Bedingungen rechtlicher Dokumente sei für das Rechtsbewusstsein schädlich²⁹, findet bis heute beträchtliche Gefolgschaft. Die strenge Unterscheidung oder gar Trennung von Genesis und Geltung lässt sich aber – angesichts existierender Anfragen und Debatten – nicht nur schwerlich durchhalten, sondern fordert auch einen hohen Preis.³⁰ Durch die Ausblendung, ja Verweigerung jeder affirmativen historischen Rückbindung an bestimmte kulturelle Traditionen könnten die Menschenrechte genau als jenes „abstrakte“ und lebensfremde Konstrukt erscheinen, auf das die Kritiker sich seit Edmund Burke Polemik gegen die Französische Revolution bis heute immer wieder polemisch eingeschossen haben. Die UN-Resolution zu „traditional values“ lässt diesen Antagonismus neu aufleben. Genau darin zeigt sich ihr gefährlicher Sprengstoff.

Deshalb schlagen wir einen anderen Weg vor. Er besteht darin, die historischen Bezüge, von denen die Menschenrechte nachhaltig geprägt worden sind, gerade nicht abzuschneiden, wohl aber kritisch zu öffnen. Dies geschieht dadurch, dass man sie als exemplarisch begreift. Nehmen wir das Beispiel der Magna Charta. Statt dieses Dokument zu einem der Ursprungsmythen moderner Menschenrechte zu stilisieren (was schon angesichts des feudalgesellschaftlichen Kontextes historisch fragwürdig wäre), ließe es sich schlicht als ein Beispiel für die vielfältigen geschichtlichen Versuche geben, politische Willkürherrschaft einzudämmen. Die Magna Charta verliert auf diese Weise die singuläre Stellung, die sie in vielen Lehrbüchern bis heute behauptet, und wird zum Anlass dafür, nach strukturellen Äquivalenten in anderen historischen Kontexten zu suchen. So gibt es auch in afrikanischen Gesellschaften seit jeher Methoden, etwaige Grenzüberschreitungen der Herrschenden zurückzuweisen und ggf. Widerstand dagegen zu üben, die – trotz offenkundiger Unterschiede – funktional mit der Magna Charta durchaus vergleichbar sind. Auch das europäische Naturrecht lässt sich interkulturell öffnen, insofern man es – wiederum exemplarisch – als eine Grundhaltung versteht, die darauf abzielt, das positive Recht auf überpositive, letztlich unveräußerliche Voraussetzungen hin zu verpflichten; die begrifflichen Besonderheiten des europäischen Naturrechtsdenkens – einschließlich der Fixierung auf eine teleologisch verstandene Natur – können dann hinter dieser zentralen Funktion zurücktreten, was interkulturelle Übersetzungen enorm erleichtert. Ähnlich ließe sich mit biblischen Referenzen, etwa der Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen umgehen. Der Schöpfungsbericht des Buches Genesis motiviert nach wie vor zahllose Menschen dafür, für die Würde des

²⁹ Vgl. Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, Akademie Ausgabe Bd. VI, S. 339.

³⁰ Vgl. auch die Kritik von Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011.

Menschen aktiv einzutreten. Ohne diesen Sinnzusammenhang zu zerschneiden, müsste man gleichwohl deutlich machen, dass es keine direkte, geschweige denn „notwendige“ historische Linie zwischen den biblischen Büchern und modernen Menschenrechten gibt und dass deshalb auch andere religiöse, philosophische und (im weitesten Wortsinne) kulturelle Grunddokumente Motive für ein Engagement zugunsten der Menschenwürde bergen können.³¹

Die Öffnung, für die wir hier plädieren, impliziert wiederum eine bewusste Abstandnahme zwischen Menschenrechten und kulturellen Traditionen – hier allerdings in anderer Wendung, nämlich im Rückbezug auf die Menschenrechte selbst. Oben haben wir darauf hingewiesen, dass die Menschenrechte sich nur indirekt auf kulturelle Traditionen beziehen, insofern sie zunächst stets auf die Menschen als die eigentlichen Rechtsträger fokussieren. Wir haben diese Indirektheit näherhin als eine raumgebende Abstandnahme im Dienst menschlicher Freiheit interpretiert. Diese Grundstruktur kann nun auch die Verhältnisbestimmung zwischen Menschenrechten und den sie selbst prägenden kulturellen Traditionen anleiten. Wiederum geht es darum, Raum zu schaffen und deshalb Abstand zu nehmen, was Kritik und Selbstkritik voraussetzt.

Die gebotene Abstandnahme richtet sich gegen die exklusive Vereinnahmung der Menschenrechte in einen bestimmten (westlichen) Traditionszusammenhang oder auch ihre Gleichsetzung mit weit gefassten „traditional values“, durch die ihr universalistischer Geltungsanspruch bzw. ihre emanzipatorische Orientierung verdunkelt werden würde. Diese Abstandnahme ist aber gerade nicht gleichbedeutend mit einer sterilen Trennung von Genesis und Geltung. Im Gegenteil: Die historischen Narrationen, Gleichnisse, Metaphern, Begriffe und Erfahrungen, die in der Genese der Menschenrechte wirksam geworden sind, bleiben allesamt erhalten und relevant. „Dekonstruiert“ wird stattdessen ihre etwaige singuläre Stellung, wie sie sich in den oft allzu linearen eurozentrischen Konstruktionen der Geschichte der Menschenrechte manifestiert.

Erst durch die gezielte „Dekonstruktion“ etwaiger westlicher kultureller Monopolansprüche wird es möglich, die Menschenrechtsidee – unter Wahrung ihrer universalistischen und emanzipatorischen Orientierung – für eine Vielfalt möglicher hermeneutischer Rückbeziehungen zu öffnen.³² Auf diese Weise wird es außerdem möglich, die

³¹ Vgl. Linda Hogan/ John D'Arcy May, Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog, in: Concilium 39 (2003), S. 201-212.

³² Ob solche hermeneutischen Brückenschläge überzeugend ausfallen, ist eine offene Frage, die sich nur je fallbezogen beantworten lässt. Zu den Negativbeispielen zählt die von der Organisation für Islamische Kooperation propagierte Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam (August 1990), die menschenrechtliche Begriffe unkritisch mit der islamischen Scharia amalgamiert.

Menschenrechtsdebatte um bislang eher vernachlässigte Unrechtsnarrationen zu erweitern. Dazu zählt beispielsweise die Entrechtung, Demütigung und teils Vernichtung ganzer Völker – insbesondere Afrikas – im Zuge des europäischen Kolonialismus, die in den üblichen Lehrbuchdarstellungen zur Geschichte der Menschenrechte nach wie vor nicht den Stellenwert einnehmen, der ihnen gebührt. An die Stelle einer imaginären „Linie“ der Menschenrechtsentwicklung (von den Stoikern zur UN-Erklärung) tritt so ein komplexes Gewebe unterschiedlicher historisch-kultureller Motive – mit dem Ziel eine breite, auch interkulturelle Aneignungen der Menschenrechtsidee zu ermöglichen. Um es auf eine Formel zu bringen: Es geht um weit verstandene interkulturelle „Ownership“ ohne exklusive kulturelle „Copyrights“. Wie Rigoberto Minani aus afrikanischer Sicht betont: „The debate should be on whether Western and African cultural values provide human beings with human dignity. We should pose the problem in this light. If we do this, then we can really begin to formulate authentic international human rights norms.“³³ Die für ein solches Projekt erforderliche kritische Neulektüre der Geschichte der Menschenrechte steht indes weithin noch aus.³⁴

4. Als grundlegende Freiheits- und Gleichheitsrechte aller Menschen bilden die Menschenrechte eine spezifisch moderne normative Matrix. Sie stehen allerdings nicht nur in Opposition zu autoritären Bestandteilen kultureller Traditionen, sondern auch zu dehumanisierenden Tendenzen der Moderne. Mit Blick auf die Würde des Menschen können die Menschenrechte dazu beitragen, dichotomische Konstruktionen des Verhältnisses von Tradition und Moderne aufzubrechen.

Trotz der möglichen Rückbindung an prägende Motive aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen bleibt es dabei, dass die Menschenrechte ihre spezifische normative Gestalt erst in der Moderne erhalten haben. Die Verbindung (1) ihres *universalistischen Anspruchs*, letztlich für alle Menschen weltweit zu gelten, mit (2) der *emanzipatori-*

³³ Rigoberto Minani, SJ, Cultural Motivation and Human Rights in Africa, in: Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.), Human Rights Under Pressure – Promoting Human Rights Through Cultural Traditions? Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 133, Redaktion: Daniel Legutke, Bonn, 2017, S. 17-19, hier S. 18f.

³⁴ Die jüngere kritische Schule der Menschenrechtshistoriographie ist vor allem geprägt von Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Boston: Harvard University Press, 2010. Moyn geht mit der Semantik der Menschenrechte indes völlig nominalistisch um und findet keinen Zugang zu den normativen Sinnansprüchen der Menschenrechte.

schen Ausrichtung auf gleichberechtigte solidarische Freiheit und (3) der Intention *politisch-rechtlicher Durchsetzung* über die Etablierung einer – sich sukzessive entwickelnden – Infrastruktur hat historisch erst in der Moderne ihre Prägung erhalten. Der internationale Durchbruch geschah dann mit der UN-Charta von 1945 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Die Modernität der Menschenrechte anzuerkennen, heißt indes nicht, sie in den Rahmen einer Modernitätsideologie oder Fortschrittsideologie einzuspannen. Menschenrechte fungieren immer auch als „Kontrapunkt der Moderne“³⁵, nämlich als kritische Instanz gegen dehumanisierende Tendenzen in der modernen Gesellschaft.

Wir haben oben herausgestellt, dass den Menschenrechten traditionskritisches Potenzial innewohnt. Insbesondere richten sie sich gegen bevormundende, diskriminierende und ausgrenzende Bestandteile kultureller Traditionen, die vielfach bis heute wirksam sind – man denke nur an beengende Vorstellungen von Geschlechterehre, aufgrund derer bestimmte sexuelle Minderheiten als „ehrlos“ stigmatisiert werden. Gefährdungen der Humanität entstehen jedoch auch durch manche Modernisierungsprozesse. Um ihnen gegenüber Kritik üben zu können, müssen die Menschenrechte auch gegenüber der Moderne Distanz wahren, der sie selbst gewissermaßen angehören. Gerade in dieser doppelten Abstandnahme können sie zugleich dazu beitragen, abstrakt-dichotomische Konstruktionen des Verhältnisses von Tradition und Moderne aufzubrechen.

Die Beispiele für Gefährdungen der Menschenwürde in der Moderne sind vielfältig. Man könnte zurückgehen bis zum Durchbruch des modernen Staatsapparates, der als „Leviathan“ in bis dato unbekanntem Ausmaß auf seine Untertanen übergriff. Die Idee „unveräußerlicher“ Rechte ist historisch zunächst im Kampf gegen die Anmaßungen des neuzeitlichen Staatsabsolutismus zu Wort gekommen.³⁶ Später war es der ungezügelte Kapitalismus, gegen dessen zerstörerische Dynamik gewerkschaftliche Freiheitsrechte und soziale Rechte gefordert wurden. Rassistische Ideologien weisen unverkennbar „moderne“ Züge auf, vor allem dann, wenn sie sich auf Motive des Sozialdarwinismus stützen. Sie gehören zu den zentralen ideologischen Mustern des europäischen Kolonialismus, der große Teile des globalen Südens mit Zwang einer „mission civilisatrice“ unterwarf. Die moderne Datenverarbeitung wirft heute völlig neuartige Fragen auf, wie die Integrität der Privatsphäre gesichert werden kann. Bezeichnenderweise adressieren neu-

³⁵ Diese Metapher stammt von Otfried Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

³⁶ Dass ausgerechnet Hobbes, der Ideologe des modernen Staatsabsolutismus, oft fälschlich zu den Begründern liberaler Menschenrechte gezählt wird, stellt eine besondere Ironie dar.

ere Menschenrechtsdokumente im Rahmen des Diskriminierungsverbots auch die Ungleichbehandlung von Menschen aufgrund genetischer Merkmale³⁷, was dies konkret bedeutet, muss allerdings weitgehend noch erarbeitet werden. Man könnte die Liste der Beispiele fortsetzen.

Viele ideengeschichtliche Darstellungen der Menschenrechte betonen einseitig die Rolle der traditionskritischen Aufklärungsphilosophie für den Durchbruch emanzipatorischen Rechtsdenkens in der Moderne. Die zugrundeliegende These ist zwar nicht rundum falsch, greift aber doch zu kurz. Menschenrechte sind nicht zuletzt auch eine Antwort auf das Bewusstsein der „Dialektik der Aufklärung“³⁸, das bereits im späten 18. Jahrhundert beispielsweise in den Schriften Moses Mendelssohns, Rousseaus und Kants klar zu Wort kommt.³⁹ So falsch es ist, die Genese der Menschenrechte – ungebrochen – als lineare Entfaltung abendländischer Kulturpotenziale zu konstruieren, so falsch ist es, sie – ähnlich ungebrochen – einer modernen, westlich geprägten Fortschrittsnarration zuzuschlagen. Vielmehr weisen die kritischen „Brechungen“, die im Menschenrechtsansatz angelegt sind, in unterschiedliche Richtungen, und zwar jeweils in Antwort auf öffentlich artikulierte Gefährdungen der Humanität.

Zu solchen Bedrohungen zählt nicht zuletzt der unfreiwillige Verlust kultureller Identitäten; in Antwort auf solche Unrechtserfahrungen sind – vergleichsweise spät – die Menschenrechte kultureller Minderheiten und die Rechte indigener Völker formuliert worden, nämlich in der UN-Erklärung über die Rechte von Angehörigen bestimmter Minderheiten (1992) und in der UN-Erklärung über die Rechte indigener Völker (2007). Technische Modernisierungsprojekte gehen häufig mit Enteignungen, Zwangsumsiedlungen, dem Verlust der Lebensgrundlagen und der Zerschlagung traditioneller Solidarstrukturen einher.⁴⁰ Proteste dagegen werden nicht selten massiv unterdrückt oder präventiv unterbunden. Die Rechte kultureller Minderheiten bzw. indigener Völker zielen

³⁷ Vgl. Artikel 21 der EU-Grundrechtecharta.

³⁸ Der Begriff stammt bekanntlich von Adorno und Horkheimer, die ihr berühmt gewordenes Gemeinschaftswerk entsprechend betitelten.

³⁹ Die genannten Philosophen sind gleichermaßen Aufklärer und Aufklärungskritiker. Mendelssohn spricht die Gefahr an, die Aufklärungsphilosophie könnte in ein Homogenisierungsprogramm auf Kosten religiöser Minderheiten abgleiten. Rousseau thematisiert die Arroganz der sich aufgeklärt dünkenden intellektuellen Eliten. Unter dem Einfluss Rousseaus unternimmt Kant eine systematische Selbstkritik der Vernunft, deren Geltungsansprüche er nicht nur reflexiv begründet, sondern auch begrenzt.

⁴⁰ Vgl. dazu die Berichte der UN-Sonderberichterstatterin über die Rechte indigener Völker, abrufbar auf der Website des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte: www.ohchr.org.

darauf ab, den betroffenen Menschen gegen solche Entrechtung Rückhalt zu geben und ihnen „Empowerment“ zu ermöglichen. Wie oben dargestellt, stellen sie dabei nicht traditionelle Lebensformen als solche unter Schutz. Rechtsträger sind vielmehr stets die Menschen – als Individuen und in Gemeinschaft mit anderen. Es geht um ihre Würde, Freiheit und Gleichberechtigung. Gerade am Beispiel der Rechte kultureller Minderheiten bzw. indigener Völker lässt sich indes exemplarisch demonstrieren, dass Menschenrechte – als eine spezifisch moderne Rechtsfigur – gegen humanitätsgefährdende Tendenzen auch der Moderne Schutz bieten wollen.

Die Menschenrechte können aufgrund ihrer komplexen kritischen Ausrichtung dazu beitragen, die oft sterile Entgegensetzung von Tradition und Moderne zu überwinden. Sie unterstützen die Menschen darin, im Blick sowohl auf kulturelle Traditionen als auch auf moderne Entwicklungen ihren je eigenen Weg – individuell und in Gemeinschaft mit anderen – in Freiheit zu finden und zu beschreiten. Wenn sie den Menschen als Kulturwesen begreifen, insistieren sie zugleich darauf, dass kulturelle Traditionen und Identitäten stets *frei artikuliert, entwickelt und verändert* werden können. Kulturelle Tradition darf nicht zum Fetisch oder gar zum Gefängnis verkommen. Als eine institutionelle Gestalt modernen Freiheitsdenkens sollen die Menschenrechte aber auch verhindern, dass die Moderne zu jenem „stahlharten Gehäuse“ instrumenteller Rationalität gerinnt, auf das Max Weber die historische Entwicklung hinlaufen sah.⁴¹ Indem sie Freiheitschancen in der Moderne sichern, ermöglichen die Menschenrechte auch eine erneute Vergewisserung humaner Gehalte aus unterschiedlichen Traditionen, die für viele Menschen wichtig sind.

II. Überlegungen zum Menschenrecht auf Gesundheit

- 5. Obwohl das Recht auf Gesundheit mittlerweile in zahlreichen internationalen und regionalen Menschenrechtsinstrumenten Anerkennung gefunden hat, besteht nach wie vor manche Unsicherheit hinsichtlich seiner Zielsetzung, seiner Gewährleistungen und seiner Durchsetzungsstruktur. In Übereinstimmung mit dem Menschenrechtsansatz insgesamt ist das Recht auf Gesundheit von den Prinzipien von Universalismus, Freiheit und Gleichheit her zu lesen; es nimmt den Staat (subsidiär: die Staatengemeinschaft) in komplexer Weise in die Pflicht.**

⁴¹ Vgl. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1, Tübingen (8): Mohr, 1986, S. 202f.

Die Grundsatzreflexion über das Verhältnis von modernen Menschenrechten und kulturellen Traditionen sollte, so der Auftrag der Kommission *Justitia et Pax* an die AG, im Blick auf das Recht auf Gesundheit näher exemplifiziert werden. Immer wieder ist gerade dieses Recht in den Verdacht geraten, Ausdruck einer modernistischen und szientistischen Heilsideologie zu sein. Wie sich zeigen wird, ist dieser Verdacht der Sache nach unbegründet. Die Beschäftigung mit dem Recht auf Gesundheit ist außerdem schon deshalb sinnvoll, weil dieses Recht nach wie vor eher wenig bekannt und zudem zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt ist. Bevor wir die Frage nach dem Verhältnis zu kulturellen Traditionen wiederaufnehmen und weiterführen können, sei das Recht auf Gesundheit daher zunächst in seinen Grundstrukturen kurz erläutert.

Völkerrechtlich ist dieses Menschenrecht solide verankert. In rudimentärer Form findet man das Recht auf Gesundheit bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948.⁴² Seine rechtsverbindliche Ausgestaltung geschah sodann im Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966⁴³; der für das Monitoring dieses Pakts zuständige UN-Ausschuss (WSK-Ausschuss) hat die normativen Konturen des Rechts in einem „General Comment“ aus dem Jahre 2000 sodann detailliert erläutert.⁴⁴ Die Konventionen zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau (1979), zu den Rechten des Kindes (1989), zu den Rechten der Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen (1990) sowie zu den Rechten von Menschen mit Behinderungen (2006) enthalten allesamt Garantien für den Bereich des Gesundheitswesens.⁴⁵ Seit 2002 gibt es außerdem das Mandat des UN-Sonderberichterstatters für das Recht auf Gesundheit.⁴⁶ Innerhalb des Europarats enthält die Europäische Sozial-

⁴² Vgl. Artikel 25 Absatz 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

⁴³ Vgl. Artikel 12 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

⁴⁴ Vgl. General Comment Nr. 14 des UN-Ausschusses für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 11. August 2000. Im Folgenden zitiert nach Deutsches Institut für Menschenrechte (Hg.), Die „General Comments“ zu den VN-Menschenrechtsverträgen. Deutsche Übersetzung und Kurzeinführungen, Baden-Baden: Nomos, 2005, S. 185-313.

⁴⁵ Vgl. Artikel 12 des Abkommens zur Abschaffung aller Formen der Diskriminierung der Frau (1979); Artikel 24 der Konvention über die Rechte des Kindes (1989); Artikel 28 der Konvention zum Schutz der Rechte aller Wanderarbeitnehmer und ihrer Familienangehörigen (1990); Artikel 25 der Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderungen (2006).

⁴⁶ Der erste Inhaber dieses Amtes war Paul Hunt, dem 2008 Anand Grover folgte. Seit 2014 obliegt die Funktion dem litauischen Arzt Dainius Puras. Die thematischen und länderbezogenen Berichte der

charta in ihrer revidierten Fassung von 1996 einen Artikel zum Recht auf Gesundheit.⁴⁷ Die EU-Grundrechtecharta, in Kraft getreten im Dezember 2009 im Rahmen des Lissabonner Vertrags, enthält dieses Recht ebenfalls.⁴⁸ Nicht zuletzt findet sich das Recht auf Gesundheit in einer Reihe nationaler Verfassungen, und Gerichte in vielen Ländern der Welt beschäftigen sich anhand konkreter Streitfälle mit seiner Anwendung in der Praxis wieder.⁴⁹

Ungeachtet dieser unzweideutigen rechtlichen Fundierung herrscht jedoch nach wie vor Unsicherheit über die Inhalte und den Rechtscharakter dieses Anspruchs. Kann Gesundheit überhaupt Gegenstand rechtlicher Gewährleistungen sein? Wie fügt sich das Recht auf Gesundheit in den Menschenrechtsansatz insgesamt ein? Passt es überhaupt in die Systematik universeller Freiheits- und Gleichheitsrechte? Welche Rolle kommt dem Staat bei der Umsetzung zu? Grundsätzliche Fragen ergeben sich ferner aus den Tatsachen, dass die konkreten Möglichkeiten des Staates im Bereich der Gesundheitsversorgung offenkundig vom ökonomischen und technischen Entwicklungsstand einer Gesellschaft und außerdem noch von der wechselnden Budget-Lage abhängen. Kommen damit nicht zwangsläufig allerlei sozioökonomische, technische, finanzpolitische und andere Vorbehalte mit ins Spiel? Heißt das in der Konsequenz dann aber nicht, dass Rechtsansprüche in diesem Feld – fernab von der für Menschenrechte üblichen Unbedingtheits-Semantik – zur Variable höchst kontingenter Faktoren geraten? Muss dies nicht auf Dauer zu einer Schwächung der Menschenrechte führen, die sich auf solch schwankenden Boden begeben? Solche – oft skeptisch intonierten – Fragen finden sich nicht nur im akademischen Schrifttum, sondern auch in der politischen Debatte.

In General Comment Nr. 14 sieht sich der WSK-Ausschuss angesichts bestehender Missverständnisse zunächst zu der Klarstellung genötigt, dass das Recht auf Gesundheit nicht mit einem Recht auf „Gesundsein“ verwechselt werden dürfe.⁵⁰ Ein solches Recht könnte es niemals geben. Menschenrechte sind keine Erlösungslehre, mit deren Hilfe man Leid und Krankheit aus der Welt schaffen könnte. Sie reagieren auf politisches Unrecht, d.h. auf ein „*menschengemachtes*“ Leid, das durch Tun oder Wegschauen, durch gesellschaftliche Strukturen und Barrieren, durch bewusste Diskriminierung oder struk-

Sonderberichtersteller sind auf der Website des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte verfügbar: <https://www.ohchr.org/EN/pages/home.aspx>

⁴⁷ Vgl. Artikel 11 der Europäischen Sozialcharta, revidierte Fassung von 1996.

⁴⁸ Vgl. Artikel 35 der EU-Grundrechtecharta.

⁴⁹ Vgl. Michael Krennerich, Soziale Menschenrechte. Zwischen Recht und Politik, Schwalbach/ Ts.: Wochenschau Verlag, 2013, S. 203-227.

⁵⁰ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 8.

turellen Ausschluss zustande kommt. Menschenrechte sind keine Utopie.⁵¹ Sie verlangen nichts Unmögliches, sondern sollen im Medium von Politik und Recht dazu beitragen, dass *das, was jeweils möglich ist, allen in fairer Weise zukommt*. In diesem Zusammenhang ist es sinnvoll, den vollständigen Titel des hier meist in Abkürzung aufgeführten Rechts ernst zu nehmen; er lautet: „das Recht eines jeden auf das *für ihn erreichbare* Höchstmaß an körperlicher und geistiger Gesundheit“.⁵² Kontingenzbewusstsein ist in die Formulierung des Rechts auf Gesundheit (wie auch anderer Menschenrechte) von vornherein eingeschrieben.

Als Anspruch „eines jeden“ (im Englischen heißt es geschlechtsneutral: „everyone“) spiegelt das Recht auf Gesundheit den Universalismus wider, der den Menschenrechtsansatz insgesamt definiert. Universale Rechtsansprüche lassen partikuläre Rechtstitel nicht verschwinden, stellen sie aber unter Vorbehalt. In diesem Sinne kommt dem *universalen* Recht auf Gesundheit ein systematischer *Vorrang gegenüber etwaigen partikulären Rechtsansprüchen* zu, die ein Mensch zum Beispiel aufgrund seiner Mitgliedschaft in einer Krankenversicherung besitzt. Die Würde des Menschen hat einen höheren normativen Rang als der Status eines Versicherungskunden. Im Ergebnis läuft dieses Vorrangverhältnis nicht etwa auf die Abschaffung der Krankenversicherungen oder auf die Beseitigung sämtlicher marktwirtschaftlichen Elemente im Gesundheitswesen hinaus. Vielmehr werden diese unter einschränkende Bedingungen gestellt. So verlangt das Recht auf Gesundheit laut General Comment Nr. 14 des WSK-Ausschusses angemessene Maßnahmen, die sicherstellen, dass Menschen, die aufgrund ihrer geringen Marktmacht keine „attraktiven Kunden“ für das Gesundheitssystem sind, gleichwohl angemessenen Zugang zur Gesundheitsversorgung haben.⁵³ Wie dies näherhin geschehen soll, wird nicht im Einzelnen normativ vorgegeben. Aus guten Gründen enthalten internationale Menschenrechte keine umfassenden Blaupausen für die konkrete Funktionsweise gesellschaftlicher Subsysteme. Hier können unterschiedliche Gesellschaften ihre je eigenen Wege beschreiten und über die angemessenen Maßnahmen kontrovers streiten. Wichtig ist aber, dass der Zugang zu Gesundheitsleistungen nicht als bloß caritative Hilfe gewährt, sondern von Staats wegen als Rechtsanspruch eines jeden/ einer jeden aus-

⁵¹ Vgl. Stephan Rixen, *The Right to Health. Contours of a Little-Known Human Right*, in Deutsche Kommission Justitia et Pax, a.a.O., S. 20-30, hier S. 20.

⁵² So der Wortlaut in Artikel 12 des Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte (Hervorhebung hinzugefügt).

⁵³ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 19 des WSK-Ausschusses: „Die Staaten haben eine besondere Verpflichtung, jenen, die nicht über ausreichende Mittel verfügen, Krankenversicherung und Gesundheitsfürsorge zur Verfügung zu stellen [...]“

gestaltet wird. Universalismus heißt in diesem Zusammenhang, dass niemand aufgrund geringer Finanzmöglichkeiten in die Situation geraten soll, um wichtige medizinische Unterstützung betteln zu müssen oder schlicht leer auszugehen. Ein anderes Beispiel betrifft Migrantinnen und Migranten ohne Papiere, also Menschen, deren Aufenthalt im Lande ordnungsrechtlich als „illegal“ gilt. Der Vorrang des Menschenrechts auf Gesundheit bedeutet hier, dass aufenthaltsrechtliche Statusfragen – trotz ihrer unbestrittenen ordnungsrechtlichen Relevanz für den Staat – kein Grund für den Ausschluss aus der Gesundheitsversorgung sein dürfen. Ob ein Mensch Staatsangehöriger ist oder nicht, ob er über einen legitimen Aufenthaltstitel verfügt oder nicht – das Recht auf Gesundheit kommt ihm vorgängig und vorrangig zu partikularen Statuspositionen zu; genau in diesem Vorrangverhältnis zeigt sich wiederum der normative Universalismus der Menschenrechte.

Der Universalismus der Menschenrechte gründet seinerseits in der unbedingt zu respektierenden Würde des Menschen, die den Menschenrechtsansatz insgesamt trägt. Allen Menschenrechten ist die Aufgabe gemeinsam, dem gebotenen Respekt der Menschenwürde institutionelle Rückendeckung zu geben. Dies leisten die Menschenrechte dadurch, dass sie die Menschen als *Subjekte freier Selbstbestimmung bzw. freier gemeinschaftlicher Mitbestimmung* stärken. Menschenrechte sind inhaltlich auf Freiheit bezogen. Diese freiheitliche Orientierung gilt nicht nur, wie oft fälschlich unterstellt wird, für die bürgerliche und politische Rechte (Gewissensfreiheit, Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit usw.), sondern auch für die wirtschaftlichen und sozialen Rechte (etwa die Rechte auf Bildung, auf Nahrung, auf Arbeit usw.).

Auch die wirtschaftlichen und sozialen Rechte sind wesentlich Freiheitsrechte.⁵⁴ Es geht in ihnen niemals nur um Versorgungsansprüche, sondern immer zugleich um den Respekt, der dem Menschen seiner Eigenschaft als Verantwortungssubjekt willen gebührt.⁵⁵ So lässt sich das Recht auf Nahrung keineswegs auf die Versorgung mit Kalorien und Proteinen reduzieren, sondern bezieht den Menschen immer als eigenständiges Subjekt mit ein. Er soll nicht bloß „gefüttert“ werden (frei nach dem zynischen Slogan „erst kommt das Fressen und dann die Moral“), sondern die Möglichkeit haben, sich nach

⁵⁴ Vgl. Michael Krennerich, Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freiheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte, in: Jahrbuch Menschenrechte 2006, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006, S. 57-66.

⁵⁵ Deshalb sind verabreichte Essenspakete für Flüchtlinge schikanös und mit dem Recht auf Nahrung unvereinbar – jedenfalls überall dort, wo auch die Möglichkeit bestünde, geflüchteten Menschen zum Beispiel finanzielle Unterstützung bei der Selbstversorgung und der freien Auswahl und eigenständigen Zubereitung von Nahrung zu geben.

seinen eigenen Vorstellungen zu ernähren, dabei ggf. religiösen Geboten Genüge zu tun, soziales Miteinander – etwa Gastfreundschaft – zu erfahren und an der Gestaltung der Nahrungsproduktion und Nahrungsmittelverteilung verantwortlich mitzuwirken. Analog dazu ist auch das Recht auf Gesundheit als Freiheitsrecht zu verstehen. Laut General Comment Nr. 14 des einschlägigen UN-Ausschusses schließt es „das Recht ein, über die eigene Gesundheit und den eigenen Körper zu bestimmen, einschließlich der sexuellen und reproduktiven Freiheit, das Recht, frei von Eingriffen zu sein und das Recht, nicht misshandelt, nicht medizinischer Behandlung oder medizinischen Versuchen ohne Einwilligung unterzogen zu werden“.⁵⁶ Patientenautonomie ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Rechts auf Gesundheit. Daraus resultiert das Prinzip des „informed consent“ als Voraussetzung der Legitimität medizinischer Eingriffe.⁵⁷ Die Freiheitsdimension des Rechts auf Gesundheit verlangt außerdem Respekt vor kulturellen oder religiösen Prägungen, die für einen Menschen wichtig sein können. Auf diesen Aspekt werden wir im folgenden Abschnitt noch näher eingehen.

Freiheit meint im Kontext der Menschenrechte zudem stets *gleichberechtigte* Freiheit. Daraus ergibt sich das *Diskriminierungsverbot*, das sich in sämtlichen umfassend angelegten Menschenrechtsdokumenten findet. Alle Menschenrechte – auch das Recht auf Gesundheit – sind im Lichte dieses Prinzips zu interpretieren. Dass der Zugang zu den Leistungen der Gesundheitsversorgung niemandem in diskriminierender Weise verwehrt werden darf, gehört denn auch zu den juristisch „gehärteten“ Kernverpflichtungen des Rechts auf Gesundheit. Selbst eine ökonomisch wenig entwickelte Gesellschaft, in der Armut und Mangel herrschen, kann die daraus resultierenden Verteilungskonflikte politisch nicht schlicht dadurch lösen, dass sie bestimmte Gruppen von Menschen aufgrund von Geschlecht, ethnischer Herkunft, religiöser Prägung, politischer Meinung, Behinderung, sexueller Orientierung etc. von Gesundheitsleistungen ausschließt oder sie hintanstellt. Auch die Infektion eines Menschen mit HIV/AIDS darf nicht zum Vorwand dafür werden, ihn beim Zugang zu Gesundheitsleistungen zu benachteiligen.⁵⁸ Gerade aus Sicht vieler Afrikaner und Afrikanerinnen stellt dies nach wie vor eine besondere Herausforderung dar. Die Fachkonferenz von Arusha zum Recht auf Gesundheit hält daher fest: „Discrimination and exclusion also derive from the stigmatization of certain groups

⁵⁶ General Comment Nr. 14, Abschnitt 8.

⁵⁷ Vgl. den thematischen Bericht des damaligen UN-Sonderberichterstatters für das Recht auf Gesundheit, Anan Grover, Report to the General Assembly (Main focus: right to health and informed consent), UN doc. A/64/272.

⁵⁸ Vgl. Rixen, *The Right to Health*, a.a.O., S. 26.

of people, for instance in the context of HIV/AIDS policies. This is a field where significant progress has been made, while many challenges lie ahead.”⁵⁹

Die meisten skeptischen Rückfragen an das Recht auf Gesundheit beziehen sich auf die Möglichkeiten seiner verlässlichen Gewährleistung. Verantwortlich ist hier primär der Staat, der durch Ratifizierung einschlägiger völkerrechtlicher Konventionen eine förmliche Garantienpflicht für die Menschenrechte übernimmt.⁶⁰ Ihm obliegt es, Menschenrechte zu achten – woraus sich Schranken legitimer Staatstätigkeit ergeben – und sie zugleich durch Schutz- und Infrastrukturmaßnahmen aktiv zur Geltung zu bringen.⁶¹ Genau besehen, kombiniert das Recht auf Gesundheit *unterschiedliche Dichtegrade positiv-rechtlicher Verpflichtung des Staates* und *unterschiedliche Modi rechtlicher Durchsetzung*.⁶² Während Staaten z.B. hinsichtlich der gebotenen diskriminierungsfreien Gewährleistung des Rechts auf Gesundheit keinen legitimen Ermessensspielraum haben, können sie der Verpflichtung zur Weiterentwicklung des Gesundheitssystems auf unterschiedliche Weise nachgehen; hier ist ihr Ermessensspielraum vergleichsweise groß. Und während bestimmte Kerngehalte des Rechts auf Gesundheit justiziabel sind, also von den betroffenen Menschen ggf. auch eingeklagt werden könnten⁶³, unterliegen andere Aspekte lediglich einem allgemeinen Monitoring nach Gesichtspunkten von Transparenz, angemessener Prioritätensetzung und „accountability“. Die unterschiedlichen Ebenen des Rechts auf Gesundheit gehören inhaltlich zusammen und müssen gleichwohl modal differenziert bleiben.⁶⁴ Sonst drohen die komplementären Gefahren einer

⁵⁹ Final Declaration a.a.O., Abschnitt 9.

⁶⁰ Dies bedeutet, dass dem Staat unterschiedliche Pflichten zukommen, die neuerdings gern als Pflichtentrias – nämlich als Achtungs-, Schutz- und Gewährleistungspflichten – ausdifferenziert werden. Vgl. ähnlich auch General Comment Nr. 14, Abschnitt 33.

⁶¹ Vgl. Paul Hunt/ Gunilla Backman, Health systems and the right to the highest attainable standard of health, in: Health and Human Rights, abgerufen unter www.hhrjournal.org/2013/98/13.

⁶² Grundsätzlich zu dieser Struktur vgl. Eibe H. Riedel, Theorie der Menschenrechtsstandards, Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

⁶³ Der Konjunktiv in diesem Satz ist bewusst gewählt. Mit „Justiziabilität“ ist zunächst die prinzipielle Eignung bestimmter Rechtsansprüche zur Durchsetzung auf dem Wege individueller Klage gemeint. Ob solche Klagewege in einem Staat tatsächlich vorliegen und wirksam sind, ist eine andere Frage. Vgl. Jakob Schneider, Die Justitiabilität wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Menschenrechte, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2004.

⁶⁴ Vgl. dazu grundsätzlich Eibe H. Riedel, Zur Durchsetzung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte im Völkerrecht, in: Thomas Giegerich/ Andreas Zimmermann (Hg.), Wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte im globalen Zeitalter, Berlin: Duncker & Humblot, 2008, S. 71-93.

utopischen Überspannung, durch die der Rechtsanspruch seine Anwendbarkeit einbüßen würde, oder einer bloßen Festschreibung des gesundheitspolitischen Status Quo, wodurch die im Recht auf Gesundheit angelegte Entwicklungsdynamik verloren ginge. Zu den derzeit kontrovers diskutierten Themen gehört die Frage, inwieweit Staaten auch außerhalb ihres Jurisdiktionsbereichs für die Gewährleistung der Menschenrechte verantwortlich sind. Klar ist, dass das, was außerhalb der je eigenen Staatsgrenzen vor sich geht, einem Staat, der sich von Menschenrechten her versteht, nicht gleichgültig sein kann. Es stellt sich aber die weitergehende Frage, ob und inwieweit die Verbindlichkeiten, die sich daraus für den Staat ergeben, „nur“ moralischer bzw. politischer Natur sind oder auch *genuin juristischen* Charakter haben. Diese Frage wird seit einigen Jahren unter dem Begriff der „extraterritorialen Staatenpflichten“ diskutiert. Dass es solche extraterritorialen Staatenpflichten juristischer Natur gibt, ist mittlerweile völkerrechtlich anerkannt. Auch General Comment Nr. 14 enthält diesbezüglich wichtige Hinweise. Der Ausschuss betont zunächst die „negative“ extraterritoriale Verpflichtung des Staates, in jedem Fall von solchen Maßnahmen Abstand zu nehmen, die sich auf die Gesundheitssysteme anderer Länder schädlich auswirken könnten. Der Staat ist darüber hinaus verpflichtet, das ihm Mögliche dafür zu leisten, die Verhinderung schädlicher Maßnahmen auch gegenüber Dritten – etwa transnationalen Konzernen – wirksam durchzusetzen.⁶⁵ Wirtschaftsembargos dürfen die Versorgung der Bevölkerung mit wichtigen medizinischen Gütern nicht beeinträchtigen.⁶⁶ Wieweit es darüber hinausgehende positive Staatenpflichten juristischer Natur im extraterritorialen Bereich gibt, ist jedoch nach wie vor stark umstritten. Der General Comment zum Recht auf Gesundheit belässt es diesbezüglich bei einem allgemeinen Appell in die Verantwortung insbesondere der wirtschaftlich entwickelten Staaten.⁶⁷ Damit eng zusammen hängt die Frage nach menschenrechtlichen Bindungen in der Entwicklungszusammenarbeit, und zwar näherhin auch solchen Bindungen, die sich an die Gebernationen richten. Obwohl wichtige juristische Klarstellungen in diesem Feld noch ausstehen, fordert die Fachkonferenz von Arusha mit guten Gründen Solidarität und eine klare Option für die Armen: „All commitments to the right to health in the Global North should always take into account the

⁶⁵ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 39: „Um ihren internationalen Verpflichtungen aus Artikel 12 nachzukommen, müssen die Vertragsstaaten das Recht auf Gesundheit in anderen Ländern achten und Dritte daran hindern, dieses Recht in anderen Ländern zu verletzen, falls es möglich ist, diese mit rechtlichen oder politischen Mitteln, in Übereinstimmung mit der Charta der Vereinten Nationen und einschlägigem Völkerrecht, zu beeinflussen.“

⁶⁶ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 41.

⁶⁷ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 40.

effects on the poor, including those in the Global South. The preferential option for the poor should foster a policy of full endorsement of access for poor people to new therapies and up-to-date medical treatment e.g. in the treatment of HIV/AIDS. Therefore – to mention only one of the various consequences – it will be necessary to address policy frameworks for pharmaceutical companies with regards to patents and prices.”⁶⁸

6. Wie alle Menschenrechte ist das Recht auf Gesundheit vom Staat zu achten, zu schützen und zu gewährleisten. Während sich die fachliche Aufmerksamkeit derzeit stark auf die Gewährleistungsdimension konzentriert, darf die Achtungsdimension nicht vernachlässigt werden. Achtung der Menschenrechte ist keine nur „negative“ Pflicht, sondern verlangt das Ernstnehmen der *conditio humana* in ihrer Komplexität. Die Achtungsverpflichtung kann daher auch dazu dienen, die „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte in das Recht auf Gesundheit einzuarbeiten.

Die internationale Menschenrechtsdiskussion wurde lange Zeit durch die schematische Gegenüberstellung von „Abwehrrechten“ und „Leistungsrechten“ blockiert. Unter den „Abwehrrechten“ fasste man typischerweise die bürgerlichen und politischen Rechte, die dem Staat, so hieß es, vor allem „Achtung“ abverlangen. Solche Achtung wurde weiterhin als eine „negative“ Verpflichtung konzipiert, die den Staat primär in Schranken weisen sollte. Es reiche aus, wenn der Staat auf bestimmte Übergriffe verzichte, also keine Folter ausübe, Oppositionelle nicht an öffentlichen Äußerungen hindere, religiöse Minderheiten nicht diskriminiere und das Justizsystem nicht manipulierte usw. Ganz anders, so die Unterstellung, funktionieren die wirtschaftlichen und sozialen Rechte, insofern sie dem Staat bestimmte positive Leistungen abverlangen, etwa die Einführung der allgemeinen Schulpflicht, den Aufbau einer Infrastruktur der Gesundheitsversorgung, eine funktionierende Arbeitsvermittlung usw. Im Unterschied zu den *negativen oder Enthaltungspflichten* des Staates, wie sie im Rahmen bürgerlicher und politischer Rechte anfallen, forderten die wirtschaftlichen und sozialen Rechte dem Staat *positive und ggf. auch kostenträchtige Maßnahmen* ab. In manchen Zuspitzungen wurde diese Differenz zu einem fundamentalen Antagonismus stilisiert, der den Gesamtzusammenhang der Menschenrechte ideologisch aufspaltete. Mit dem Hinweis darauf, dass die Erbringung bestimmter positiver sozialer Leistungen im Bildungs- oder Gesundheitsbereich von der Verfügbarkeit entsprechender Ressourcen abhängig sei, sprachen manche Kritiker den wirtschaftlichen und sozialen Rechten jene Unbedingtheit ab, die für den

⁶⁸ Final Declaration, a.a.O., Abschnitt 15.

Menschenrechtsansatz charakteristisch sei. Im Unterschied zu den „klassischen“ bürgerlichen und politischen Rechten, die für allen Staaten in der Welt gleichermaßen verbindlich seien, könnten die wirtschaftlichen und sozialen Rechten aufgrund ihrer Ressourcenabhängigkeit eine vergleichbar unbedingte Bindungswirkung von vornherein gar nicht entfalten. Ergo seien sie keine „echten“ Menschenrechte oder allenfalls Menschenrechte zweiter Ordnung.⁶⁹

In den späten 1990er Jahren hat sich demgegenüber auf internationaler Ebene sukzessive eine neue Sichtweise durchgesetzt. Sie ersetzt die schematische Gegenüberstellung von Achtungspflichten und Leistungspflichten durch eine staatliche Pflichtentrias – auf Englisch zusammengefasst in den „obligations to respect, to protect, to fulfil“. Neu ist nicht nur die Schutzpflicht („protect“), die den Dualismus von Achtungspflichten („respect“) und Gewährleistungspflichten („fulfil“) durchbricht. Wichtiger noch ist die Einsicht, dass diese unterschiedlichen Verpflichtungsdimensionen im Grunde *für jedes einzelne Menschenrecht* gelten. Darin besteht der eigentliche Durchbruch. Auch die bürgerlichen und politischen Rechte verlangen dem Staat also nicht lediglich den Verzicht auf Unterdrückung, sondern gleichzeitig auch positive Leistungen ab. Um beispielsweise die Meinungsfreiheit zu verwirklichen, reicht der Verzicht auf Zensur nicht aus. Es gilt außerdem, investigativ arbeitende Journalistinnen und Journalisten vor Morddrohungen Dritter zu schützen und ferner dafür zu sorgen, dass journalistische Standards nicht durch gnadenlosen ökonomischen Wettbewerb zerrieben werden. Ähnlich komplexe Aufgaben stellen sich für die Religionsfreiheit oder für die Sicherung fairer Gerichtsverfahren. Wie die bürgerlichen und politischen Rechte somit also keineswegs auf die Achtungskomponente reduziert werden können, so gilt im Gegenzug, dass die wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechte keineswegs nur Leistungsansprüche an den Staat stellen. Auch sie sind weitaus komplexer zu verstehen. So besteht das Recht auf Bildung nicht nur aus Infrastrukturentwicklung, sondern verlangt stets auch Achtung vor den religiösen oder weltanschaulichen Orientierungen von Schulkindern und ihren Familien. Das Recht auf Nahrung fordert vom Staat Respekt vor den Lebensgrundlagen indigener Völker und kann bestimmten Modernisierungsprojekten konkrete Grenzen setzen. Man könnte die Liste der Beispiele fortsetzen, an denen sich zeigen

⁶⁹ Diese skeptische Haltung gegenüber wirtschaftlichen und sozialen Rechten ist keineswegs verschwunden. Vgl. etwa die drastische Kritik bei Aaron Rhodes, *The Debasement of Human Rights. How Politics Sabotage the Ideal of Freedom*, New York: Encounter Books 2018. Vgl. auch Posner (a.a.O., S. 94), der behauptet, das Gesamtsystem der Menschenrechte sei durch die wirtschaftlichen und sozialen Rechte mittlerweile völlig überfrachtet und kollabiere „into an undifferentiated welfareism“.

lässt, dass die schematische Entgegensetzung von („negativen“) Achtungs- und („positiven“) Leistungspflichten weder den bürgerlichen und politischen noch den wirtschaftlichen und sozialen Menschenrechten gerecht werden kann. Die neue Systematik, die die staatliche Pflichtentrias auf das Gesamtspektrum der Menschenrechte – letztlich auf jedes einzelne Recht – bezieht, erweist sich demgegenüber als weitaus angemessener.

Auch für das Recht auf Gesundheit gilt, dass es nur *in der Synopse der unterschiedlichen Verpflichtungsebenen* Sinn ergibt. Genau diese Struktur wird im General Comment Nr. 14 des WSK-Ausschusses denn auch durchgängig herausgestellt. Das Recht auf Gesundheit beinhaltet demnach Verpflichtungen zur *Achtung*, zum *Schutz* und zur (inhaltlichen und infrastrukturellen) *Gewährleistung*.⁷⁰ Gleichwohl gewinnt man den Eindruck, dass die fachliche Debatte zum Recht auf Gesundheit nach wie vor stark auf die Klärung der Gewährleistungsdimension fokussiert ist.⁷¹ Dies ist durchaus nachvollziehbar. Denn die schwierigen Fragen der Ressourcenverteilung im Kontext der Gesundheitspolitik – national wie international – entscheiden sich vor allem an dieser Stelle. Was genau schuldet der Staat wem? Welche Leistungen hat er konkret zu erbringen? Was geschieht, wenn die Voraussetzungen dafür nicht gegeben sind? Wie lassen sich bestimmte Leistungen ggf. auch einklagen? Welche Unterstützungsmaßnahmen soll die internationale Gemeinschaft erbringen, und wer genau hat dafür aufzukommen? Verteilungsfragen sind bekanntlich stets konflikträftig. Die Konflikte manifestieren sich nicht nur innerstaatlich, sondern auch international, und sie betreffen nicht zuletzt die menschenrechtliche Kontrolle transnationaler Konzerne (etwa der Pharmaindustrie), deren normative Grundlagen und politische Durchsetzung nach wie vor massiv umkämpft sind.⁷² Die damit verbundenen Fragen sind nicht nur komplex, sondern zugleich hochgradig politisiert. Dies erklärt und rechtfertigt die besondere Aufmerksamkeit für die „obligation to fulfil“ innerhalb der Pflichtentrias zum Recht auf Gesundheit.

Allerdings darf die Achtungsdimension dabei nicht zu kurz kommen. Um sie ernst zu nehmen, bedarf es zunächst einmal der Klarstellung, dass Achtung letztlich nicht nur eine „negative“ Pflicht ist, wie oft fälschlich unterstellt wird⁷³; sie besteht nicht nur in der Absage an etwaige staatliche Grenzüberschreitungen. Achtung verlangt darüber hinaus „positive“ Zuwendung; sie kann nur entstehen in der Bereitschaft, sich auf Men-

⁷⁰ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitte 34-37.

⁷¹ Vgl. Sabine Klotz u.a. (Hg.), *Healthcare as a Human Rights Issue. Normative Profile, Conflicts and Implementation*, Bielefeld: transcript, 2017.

⁷² Hier sei an die Erfahrungen der GKKE im Dialog mit der Pharmaindustrie erinnert, vgl. GKKE (Hg.), *25 Jahre GKKE Pharmadialog. Auswertungsbericht* von PD Dr. Walter Bruchhausen, Bonn/Berlin, 2017.

⁷³ Auch aus diesem Grund ist die alte Schematik negativer und positiver Pflichten problematisch.

schen einzulassen und genau hinzuhören. Die Achtungspflicht innerhalb der Menschenrechte fordert eine Grundhaltung, die alle menschenrechtlichen Aktivitäten und Maßnahmen prägend durchzieht. Dazu zählt nicht zuletzt die Bereitschaft, die kulturellen Bezüge der Menschen ernst zu nehmen – und zwar so, wie sie von den Betroffenen selbst definiert, artikuliert und für wichtig erachtet werden. Dies wiederum hat Konsequenzen für die Konzeptualisierung des Rechts auf Gesundheit. So plädiert Stephan Rixen dafür, „to [...] re-accentuate the right to health of individuals and their cultural, religious and moral preferences“.⁷⁴ Wie auch bei anderen Rechten gilt: Das Recht auf Gesundheit beschränkt sich nicht nur auf den Menschen als biologisches Wesen, sondern auch als *kulturelles Wesen*. Naturalität und Kulturalität des Menschen stellen dabei nicht zwei voneinander ablösbare oder auch nur klar unterscheidbare Sphären dar, sondern sind unauflöslich ineinander verwoben. Konzepte von Gesundheit bzw. Krankheit, die primär auf den Erhalt bestimmter körperlicher Funktionen abstellen, können das Recht auf Gesundheit deshalb nicht angemessen einlösen, während sich die Kritik an einseitig naturalistischen bzw. szientistischen Konzepten in der Medizin ggf. durchaus auf das Menschenrecht auf Gesundheit stützen kann.

Ohne systematische Aufmerksamkeit für die Achtungsdimension droht außerdem die menschenrechtliche Praxis zu verflachen und womöglich gar in technokratisches „social engineering“ abzugleiten. Diese Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, und Großorganisationen wie die Vereinten Nationen mit ihren zahllosen spezialisierten Einheiten sind diesbezüglich vermutlich besonders anfällig.⁷⁵ Der oft sehr technisch klingende Menschenrechtsjargon – mit „tool kits“, „tool boxes“, „action plans“ und den vielen nur für Insider verständlichen Akronymen – sollte als Warnzeichen wahrgenommen werden. Auch die top-down-Semantik der „Implementierung“ darf sich nicht verselbständigen. Schon deshalb ist immer wieder daran zu erinnern, dass Menschenrechte in der Achtung der Würde jedes einzelnen Menschen gründen.

Die Achtungsdimension im Recht auf Gesundheit wird darüber hinaus zur Brücke zu anderen Menschenrechten. Im Rahmen des Rechts auf Gesundheit sollen die betroffenen Menschen einen Respekt erfahren, der sich notwendigerweise auch auf andere – letztlich auf alle – Dimensionen ihres Lebens erstreckt. Eine nach Lebensbereichen segmentierte Achtung wäre ein Widerspruch in sich. Daher ergibt sich eine Verweiskfunktion des Rechts auf Gesundheit auf andere Rechte. Nehmen wir zum Beispiel die

⁷⁴ Rixen, *The Right to Health*, a.a.O., S. 29.

⁷⁵ Solche Tendenzen kritisiert durchaus zu Recht Aaron Rhodes, a.a.O., auch wenn seine Kritik völlig überzogen ist und in die höchst problematische Schlussfolgerung mündet, das gesamte System des internationalen Menschenrechtsschutzes aufzugeben.

Achtung des Rechts auf Privatsphäre, die in die Ausgestaltung des Rechts auf Gesundheit systematisch hineingelesen werden muss. Dabei geht zum einen um den angemessenen Umgang mit sensiblen persönlichen Gesundheitsdaten, die vor Manipulation und Missbrauch zu schützen sind, zum anderen um den gebotenen Respekt vor Schamgrenzen etwa bei der leibnahen Krankenpflege. Die Berücksichtigung von Schamgrenzen verweist wiederum auf Gender-Sensibilität als auch Sensibilität für kulturelle und religiöse Prägungen.⁷⁶ Damit kommen also menschenrechtliche Gesichtspunkte von Gender-Gerechtigkeit und Religionsfreiheit in den Blick. Genau diese Verweisstruktur der Menschenrechte aufeinander ist mit dem Begriff der „Unteilbarkeit“ der Menschenrechte gemeint. Obwohl jedes einzelne Menschenrecht seinen je spezifischen Aufgaben- und Anwendungsbereich hat, setzen die Menschenrechte einander gleichzeitig wechselseitig voraus. Nur gemeinsam können sie die gebotene Achtung vor der Würde des Menschen angemessen institutionalisieren. Auch die Abschlusserklärung der Fachkonferenz in Arusha plädiert in diesem Sinne für einen ganzheitlichen Ansatz im Verständnis des Rechts auf Gesundheit und exemplifiziert dies durch die Auflistung einiger weiterer Menschenrechte: „For the right to health to flourish in a society, other human rights are also important, for example, freedom of expression (the precondition of a culture of public consultation), freedom of association (facilitating the formation of civil society organizations), freedom of religion or belief (including the establishment of charity organizations and FBOs), the right to education (providing health related information), gender equality (enhancing the status and opportunities for women and girls) and others.“⁷⁷

Das Recht auf Gesundheit wird aus nachvollziehbaren Gründen vor allem aus der Perspektive von Patientinnen und Patienten her formuliert; denn um ihre Gesundheit geht es ja. Im weiteren Sinne kommen aber auch die Menschenrechte der Dienstleistenden im Medizinbereich mit ins Spiel. Auch Ärztinnen und Ärzte sowie Pflegende sind in ihren Menschenrechten zu respektieren. Für kirchliche Aktivitäten in diesem Feld besonders interessant ist das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, in dessen Namen manche Beschäftigte im Gesundheitsbereich die Mitwirkung an bestimmten Dienstleistungen – etwa an Schwangerschaftsabbrüchen oder Maßnahmen der aktiven Sterbehilfe – verweigern. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, dass es weder ein generelles Recht auf Schwangerschaftsabbruch noch ein Recht auf assistierten Suizid im

⁷⁶ Dies verlangt u.a. auch einen sensiblen Umgang mit dem Thema religiös motivierter Knabenbeschneidung. Die teils erschreckend aggressive Diskussion in Deutschland anlässlich eines Gerichtsurteils vom Mai 2012 hat deutlich gemacht, dass es an der notwendigen Sensibilität oft fehlt.

⁷⁷ Final Declaration, a.a.O., Abschnitt 7.

Menschenrechtskontext gibt.⁷⁸ Die gewissensgestützte Verweigerung der Mitwirkung an regulär vorgesehenen medizinischen Dienstleistungen gilt zwar nicht ohne Wenn und Aber, sondern ist an bestimmte Bedingungen geknüpft⁷⁹; sie ist aber prinzipiell von verschiedenen UN-Instanzen, darunter dem UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Gesundheit akzeptiert worden.⁸⁰ Dennoch bestehen in diesem Feld zahlreiche, oft polemisch ausgetragene Kontroversen, die hier nicht dargestellt werden können. Sie münden gelegentlich in die Vorstellung, zwischen dem Recht auf Gesundheit einerseits und dem Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit andererseits bestünde ein wesenhafter Antagonismus. Dem ist zu widersprechen. Zwar lassen sich Spannungen, Wert- und Interessenkollisionen nicht leugnen. Das Recht auf Gesundheit würde aber in seinem Anspruch als *Menschenrecht* verdunkelt, wollte man den in der Medizin beschäftigten Menschen ihren Status als Verantwortungssubjekte absprechen. Es müsste letztlich auch im Interesse von Patientinnen und Patienten liegen, dass sie nicht nur irgendwie versorgt werden und die gewünschten Leistungen erhalten, sondern dass ihnen dabei Menschen begegnen, die ihre eigenen religiösen, weltanschaulichen oder moralischen Überzeugungen haben. Anders ist das Menschenrecht auf Gesundheit jedenfalls nicht denkbar.

7. Die ganzheitliche Orientierung des Menschenrechts auf Gesundheit impliziert die prinzipielle Offenheit für die Angebote sowohl der traditionellen als auch der modernen wissenschaftsbasierten Medizin. Deren jeweilige Leistungsfähigkeit bzw. Grenzen zu ermessen, verlangt eigene kritische Überprüfungen, die nicht unmittelbar vom Menschenrechtsansatz her geschehen können. Wohl aber kann der Menschenrechtsansatz dazu beitragen, die abstrakte Dichotomie

⁷⁸ Wenn der Staat die Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs gesetzlich gewährleistet, ist er allerdings daran gehindert, diese Option in diskriminierender Absicht bestimmten Menschen zu verweigern. Entsprechende gerichtliche Klarstellungen z.B. des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte sind indes nicht gleichbedeutend mit einem generellen „right to abortion“ als Menschenrechtsanspruch.

⁷⁹ Vgl. Stephan Rixen, Die Gewissensfreiheit der Gesundheitsberufe aus verfassungsrechtlicher Sicht, in: Franz Josef Bormann/ Verena Wetzstein (Hg.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin: De Gruyter, 2014, S. 65-88.

⁸⁰ Vgl. die Wortwahl des damaligen UN-Sonderberichterstatters zum Recht auf Gesundheit, Annan Grover im Rahmen seines Berichts über Polen (UN Doc. A/HRC/14/20/Add. 3 (20. Mai 2010), Abschnitt 55: “The Special Rapporteur considers that there is a need for decisive action in this regard: such action should reconcile the legitimate concerns of health providers exercising *their right to conscientious objection* with the legitimate and pressing interests of patients.”

im Verhältnis von Tradition und Moderne auch im Gesundheitsbereich aufzubrechen.

Das Nebeneinander – manchmal auch Gegeneinander – traditioneller und moderner Medizin findet sich in allen Gesellschaften, und zwar quer zu kulturellen und anderen Grenzen. Es wäre eine Fehlwahrnehmung, wollte man beispielsweise afrikanischen Gesellschaften eine exklusive Nähe zur traditionellen Medizin zuschreiben und das Medizinsystem der europäischen Länder im Kontrast dazu exklusiv durch die wissenschaftsbasierte Medizin definieren.⁸¹ Das Menschenrecht auf Gesundheit ist prinzipiell für unterschiedliche Angebote offen, kann also weder der einen noch der anderen Seite zugeschlagen werden. Im Idealfall können sich traditionelle und moderne Medizin wechselseitig ergänzen. Neben solcher Komplementarität bestehen faktisch aber auch wechselseitige Konkurrenzen, die bis dahin eskalieren können, dass die eine Richtung der anderen ihre Legitimität grundsätzlich abspricht. Die Bewertung der Leistungsfähigkeit bzw. der Grenzen der jeweiligen Angebote kann naturgemäß nicht aus der Perspektive des Menschenrechts auf Gesundheit erfolgen. Dazu bedarf es medizinischer und anderer Expertise.

Ohne die normative Reichweite des Menschenrechtsansatzes überzustrapazieren, lässt sich in jedem Fall sagen, dass der prinzipielle Ausschluss entweder der traditionellen oder der modernen Medizin aus dem Anwendungsbereich des Rechts auf Gesundheit nicht zu rechtfertigen wären. Was die moderne Medizin angeht, werden solche Forderungen allerdings sowieso nicht erhoben. Hinsichtlich der traditionellen Medizin weist Walter Bruchhausen auf manche Stärken hin, die nicht übersehen werden dürften.⁸² Im Unterschied zur oft engen Taktung in den Abläufen der modernen Medizin, erlauben traditionelle Praktiken eine intensive Hinwendung zur betroffenen Person und ihrem sozialen Umfeld, unter Einschluss auch relationaler und spiritueller Dimensionen. Auch Menschen, die selbst im Bereich der modernen Medizin berufstätig sind, nehmen daher gelegentlich die Angebote der traditionellen Medizin in Anspruch. Allerdings fordert Bruchhausen zugleich ein klares Bewusstsein der Leistungsgrenzen traditioneller Medizin, die präzise bestimmt und offen kommuniziert werden müssten.⁸³ Andernfalls drohe die Verschleppung von Krankheiten, die allenfalls durch die wissenschaftsbasierte Me-

⁸¹ Vgl. dazu grundsätzlich Walter Bruchhausen, *Medizin zwischen den Welten: Geschichte und Gegenwart des medizinischen Pluralismus im südöstlichen Tansania*, Göttingen: V & R Unipress [u.a.], 2006

⁸² Vgl. Walter Bruchhausen, *Necessity for Differentiation: Regaining Space for „Traditional Medicine“*, in: Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, a.a.O., S. 66-67.

⁸³ Vgl. Buchhausen, ebd.

dizin therapiert werden könnte. Die Empfehlungen der Fachkonferenz von Arusha fallen dementsprechend komplex aus. Zunächst betonen sie die Komplementarität der traditionellen und der modernen Medizin, die beide jeweils ihre eigenen kulturellen Grundlagen, Möglichkeiten, aber auch Grenzen haben: „Against a widespread misunderstanding, the modern bio-medical model, far from being ‚culturally neutral‘, is also based on certain cultural premises and traditions. Acknowledging this fact as well as the inherent limitations of the bio-medical model, is the precondition for accommodating alternatives, as they exist in all continents. In Africa, the contemporary heirs of ‘traditional’ healing practices, too, contribute to the existing infrastructure of health care. Among their specific advantages are close accessibility as well as attentiveness to the relational, emotional and spiritual needs of patients, which is often sadly missing in hospitals. At the same time, some healing practices may come into conflict with demands of medical treatment that can only be fulfilled in hospitals.“⁸⁴ Auf dem Hintergrund dieser Beschreibung plädiert die Arusha-Erklärung sodann für einen offenen Dialog: “Representatives of the various models should cherish a culture of reverential dialogue in order to develop a productive complementarity, always bearing in mind the limits that define any existing health care system.”⁸⁵

Wie oben (in den Abschnitten 3 und 4) dargestellt, weist der Menschenrechtsansatz eine kritische Distanz sowohl zu kulturellen Traditionen als auch zu Modernisierungsprozessen auf; damit kann er zugleich abstrakt-dichotomische Verhältnisbestimmungen zwischen Tradition und Moderne ausräumen. Während die Menschenrechte den Menschen als Kulturwesen auffassen und die vielfältigen kulturellen Dimensionen der *conditio humana* berücksichtigen, halten sie zugleich kritischen Abstand gegenüber kulturellen Traditionen, die *nicht um ihrer selbst willen*, sondern stets nur *als Manifestation menschlicher Freiheit* – und ergo unter Vorbehalt – anerkannt werden. Dies gilt auch für die Praktiken traditioneller Medizin. Sofern sie mit diskriminierenden oder bevormundenden Strukturen einhergehen oder bestimmte „harmful practices“ beinhalten, sind Kritik und ggf. staatliche Interventionen unverzichtbar. Eine analoge kritische Distanz wahren die Menschenrechte freilich auch gegenüber der modernen wissenschaftsbasierten Medizin, die gelegentlich darauf hinausläuft, den Menschen „szientistisch“ auf empirisch beschreibbare und bearbeitbare Funktionen zu reduzieren. Mit den Worten der Arusha-Erklärung: „The human person must never be reduced to his or her bodily functions only, but deserves to be treated as a subject endowed with fundamental dignity, rights,

⁸⁴ Final Declaration, Abschnitt 11.

⁸⁵ Ebd.

responsibility and freedom, in particular through fair, honest and sensitive recognition, respect and communication.“⁸⁶

III. Konsequenzen für kirchliches Handeln

- 8. Die Katholische Kirche versteht sich grundsätzlich als Verteidigerin der Menschenrechte – auch wenn selbstkritisch zu attestieren ist, dass sie sich dem Ethos der Menschenrechte noch keineswegs konsequent geöffnet hat. Zugleich verfügt sie über weltweite Erfahrungen und Infrastruktur im Bereich der Gesundheitsversorgung. Diese Doppelperspektive prädestiniert die Kirche dazu, wichtige Beiträge für die Bekanntmachung und normative Profilierung des Menschenrechts auf Gesundheit zu leisten. Eine Akzentsetzung in Richtung auf die Achtungsdimension könnte dazu dienen, die innere Verweisstruktur zwischen dem Recht auf Gesundheit und anderen Menschenrechten deutlich zu machen.**

Seit der umfassenden Neupositionierung im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht sich die Kirche als Anwältin der Menschenrechte, für deren weltweite Durchsetzung sie aktiv eintritt. Dabei spricht sie sich für ein ganzheitliches Menschenrechtskonzept aus, demgemäß bürgerliche, politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte „unteilbar“ zusammengehören und einander wechselseitig voraussetzen bzw. ergänzen.⁸⁷ Historisch sehr viel weiter zurück reicht das caritative Engagement der Kirche, nicht zuletzt in der Krankenpflege. Daraus hat sich im Laufe der Zeit eine umfangreiche Infrastruktur in der Gesundheitsvorsorge entwickelt, wodurch die Kirche zu einer wichtigen Akteurin in vielen Ländern und letztlich in globaler Perspektive geworden ist. In dieser Verbindung von menschenrechtlichem Engagement mit umfassenden Praxiserfahrungen im Bereich der Gesundheitsversorgung besteht ein enormes Potenzial, das die Kirche für eine systematische Förderung des Rechts auf Gesundheit nutzen könnte. Ein starker kirchlicher Beitrag wäre schon deshalb wünschenswert, weil das Recht auf Gesundheit bislang nur wenig bekannt ist. Umfragen zufolge haben selbst Ärztinnen

⁸⁶ Final Declaration, Abschnitt 8.

⁸⁷ Die Klarstellung der Unteilbarkeit der Menschenrechte – formelhaft verdichtet im Satz: “all human rights are universal, indivisible and interrelated and interdependent” – gehört zu den wichtigsten Errungenschaften der Wiener Weltmensenrechtskonferenz von 1993. Vgl. Vienna Declaration and Programme of Action, UN Doc. A/CONF.157/24 (Part I), chapter III, section I, paragraph 5.

und Ärzte oder andere Beschäftigte in der Medizin kaum Kenntnis von diesem Menschenrecht, und selbst diejenigen, die davon gehört haben, können sich oft nicht viel Konkretes darunter vorstellen. Mehr noch: Das Recht auf Gesundheit gerät gelegentlich in den Verdacht, den Menschenrechtsansatz zu überfordern, ihn der Kontingenz ökonomischer und finanzieller Planungen zu unterwerfen und damit absichtlich oder unabsichtlich auszuhöhlen. Um solche Befürchtungen zu zerstreuen, sind die jüngeren Klärungen des UN-Ausschusses für die WSK-Rechte – im General Comment Nr. 14 – hilfreich. Sie stellen darauf ab, dass das Recht auf Gesundheit inhaltlich vollumfänglich jenen Prinzipien verpflichtet ist, die den Menschenrechtsansatz insgesamt definieren, nämlich Menschenwürde, Freiheit und Gleichberechtigung aller Menschen. Den Staat nimmt das Recht auf Gesundheit in komplexer Weise in die Pflicht, indem es ihm Achtungs-, Schutz-, und Gewährleistungsaufträge stellt. Während einige Aspekte im Recht auf Gesundheit (vor allem infrastrukturelle Aspekte) tatsächlich unter Ressourcenvorbehalt stehen und dem Staat dementsprechend größere Ermessensräume belassen, gibt es andererseits menschenrechtliche Kernverpflichtungen, die hic et nunc umgesetzt werden – so beispielsweise die diskriminierungsfreie Verwirklichung.

Kirchliche Solidaritätsarbeit zum Recht auf Gesundheit sollte bei den vom WSK-Ausschuss vorgenommenen konzeptionellen Klarstellungen ansetzen und sie weiterführen. Dabei könnte kirchliches Handeln einen besonderen Akzent auf die Achtungsdimension legen. Gegen deren Trivialisierung als angeblich bloß „negative“ Pflicht (oder Enthaltungspflicht) gilt es herauszustellen, dass Achtung weit mehr als das Absehen von problematischen Übergriffen meint und die Bereitschaft zum Hinhören und Sich-Einlassen voraussetzt. Über die Achtungspflicht lässt sich vor allem auch die (weit zu verstehende) Kulturalität des Menschen in die Konzeptualisierung des Rechts auf Gesundheit einholen, hinsichtlich derer die Kirche als interkulturelle Akteurin besondere Erfahrungen mitbringt. Es geht demnach nie nur um Versorgungsansprüche, sondern immer zugleich um den Respekt vor dem Menschen als einem Subjekt mit je eigener Biographie, mit einem sozialen Umfeld, mit kulturellen Prägungen, religiösen, weltanschaulichen und moralischen Überzeugungen. Von dieser Perspektive her ist auch das schwierige Thema der religiös motivierten Knabenbeschneidung anzugehen. Sie verlangt, die verschiedenen menschenrechtlichen Gesichtspunkte – Recht auf physische und psychische Integrität des Kindes, Recht auf Gesundheit, Religionsfreiheit, ein-

schließlich des Elternrechts – zusammenzubringen, statt sie dichotomisch gegeneinander zu stellen.⁸⁸

Gerade über die Achtungspflicht lässt sich die innere Verweisstruktur der einander ergänzenden Menschenrechte – also ihre Unteilbarkeit – systematisch vergewissern. Nicht zuletzt deshalb verlangt die Achtungsdimension innerhalb des Rechts auf Gesundheit besondere Aufmerksamkeit. Angesichts von Fragmentierungstendenzen innerhalb des Menschenrechtsdiskurses, in dem unterschiedliche Menschenrechtsansprüche gelegentlich sogar gegeneinander ausgespielt werden, kann die Kirche so einen wichtigen Beitrag zur Wahrung eines ganzheitlichen Ansatzes leisten.

9. Menschenrechtliches Engagement der Kirche kann nur dann Glaubwürdigkeit beanspruchen, wenn die Kirche ihre eigene Praxis an menschenrechtlichen Prinzipien messen lässt und ggf. zu Reformen bereit ist. Im Kontext des Rechts auf Gesundheit ergeben sich besondere Herausforderungen durch die Komponente der sexuellen und reproduktiven Gesundheit, auf die hin kirchliches Handeln sich grundsätzlich affirmativ positionieren sollte.

Zwischen traditioneller kirchlicher Caritas und modernem Menschenrechtsengagement besteht kein abstrakter Gegensatz; denn beides gründet zuletzt in der Achtung der Würde des Menschen, der in biblischer Perspektive als Ebenbild Gottes verstanden wird. Dennoch darf die historische Zäsur, die die Menschenrechte bedeuten, nicht unterschätzt werden. Der systematische Ansatz bei Freiheit und Gleichheit, der die Menschenrechte definiert, steht in unverkennbarer Spannung zu etwaigen paternalistischen und klientelistischen Komponenten herkömmlicher kirchlich-caritativer Praxis. Die transformierende Kraft der Menschenrechte wird daher auch auf kirchliches Selbstverständnis und kirchliche Strukturen zurückwirken müssen. Andernfalls kann kirchliche Menschenrechtsarbeit nicht glaubwürdig sein. Diese Aufgabe stellt sich umso dringlicher, als die Kirche in den letzten Jahren – vor allem im Zusammenhang des Kindesmissbrauchs – enorm Vertrauen eingebüßt hat.

Besondere Herausforderungen im Kontext des Rechts auf Gesundheit ergeben sich aus der Komponente der sexuellen und reproduktiven Gesundheit, die nach breit geteilter Ansicht einen unverzichtbaren Bestandteil dieses Menschenrechts bilden. Im General Comment des WSK-Ausschusses wird diese Komponente denn auch *expressis verbis*

⁸⁸ Vgl. Michael Germann, Die grundrechtliche Freiheit zur religiös motivierten Beschneidung, in: Johannes Heil/ Stephan J. Kramer (Hg.), Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik, Berlin: Metropol-Verlag, 2012, S. 83-97.

angesprochen.⁸⁹ Nach wie vor ist dies für kirchliche Akteure ein schwieriges, teils sogar angstbesetztes Feld. Um bestehende Blockaden aufzubrechen, wäre zunächst einmal deutlich zu machen, dass Recht auf sexuelle und reproduktive Gesundheit nicht gleichbedeutend mit einem Recht auf Schwangerschaftsabbruch ist. Ein „right to abortion“ existiert im Kontext der Menschenrechte nicht, und kirchliche Akteure können gute Argumente dafür ins Feld führen, dass ein solcher Anspruch problematisch wäre – was keineswegs ausschließt, dass auch die Kirche für Situationen eines Schwangerschaftskonflikts eine differenzierte Umgangsweise entwickelt und betroffenen Frauen entgegenkommt.

Das Thema sexuelle und reproduktive Gesundheit zwingt die Kirche dazu, herkömmliche Positionen zur menschlichen Sexualität grundsätzlich auf den Prüfstand zu stellen. Dafür gibt es eine Reihe praktischer Gründe. Viele afrikanische Kirchengemeinden sind beispielsweise von der AIDS-Problematik massiv betroffen; in Pastoral und Caritas können sie diesem Thema gar nicht ausweichen. Infolgedessen gehen sie in der Praxis mit der AIDS-Problematik oft sehr viel offener um, als man dies von den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen her vermuten würde. Auch im Umgang mit sexuellen Minderheiten hat man – bei nach wie vor dominierend ambivalenter Grundhaltung – manche Berührungspunkte mittlerweile überwunden. Diese häufig weitreichenden innerkirchlichen Lernerfahrungen kommen in den Positionierungen der Kirche zum Recht auf Gesundheit viel zu wenig zu Wort. Hier hat sich aus der Praxis der Begegnungen mit Betroffenen eine Kompetenz entwickelt, die auch in die internationale Menschenrechtsdebatte offensiv eingebracht werden sollte.

Gerade die besonders herausfordernden Aspekte der sexuellen und reproduktiven Gesundheit bergen für die Kirche bei allen Schwierigkeiten deshalb auch Chancen. In der Auseinandersetzung mit diesem Thema können sie Inkonsistenzen der eigenen Praxis ausräumen, die Gesprächskultur mit kirchendistanzierten Gruppen ausbauen und mehr Glaubwürdigkeit für kirchliches Menschenrechtsengagement entwickeln. Dies setzt voraus, die Komponente der sexuellen und reproduktiven Gesundheit innerhalb des Rechts auf Gesundheit – ohne Preisgabe der Anwaltschaft für das ungeborene menschliche Leben – prinzipiell affirmativ anzugehen.

10. Die Menschenrechte erleben derzeit eine fundamentale Krise, die sowohl die menschenrechtliche Infrastruktur als auch die geistigen Grundlagen der Menschenrechte betrifft. Manche Beobachter und Beobachterinnen gehen davon aus, die „Ära der Menschenrechte“ neige sich dem Ende zu. Andere at-

⁸⁹ Vgl. General Comment Nr. 14, Abschnitt 8.

tackieren den Anspruch universaler Menschenrechte als Ausdruck von Hybris. Angesichts solch grundlegender Infragestellungen gewinnt die Aufgabe, das Verhältnis moderner Menschenrechte zu kulturellen Traditionen zu klären und Polarisierungen zu überwinden, noch einmal zusätzliche aktuelle Brisanz. Hier ist die Kirche gefordert, sich offensiv in die Menschenrechtsdebatte einzubringen.

Siebzig Jahre nach Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (am 10. Dezember 1948) befindet sich die internationale Menschenrechtspolitik in schwieriger Verfassung. Die aktuelle Krise multilateraler Kooperation und multilateraler Institutionen schlägt voll auf die Menschenrechte durch, wie der im Juni 2018 erklärte Ausstieg der USA aus dem UN-Menschenrechtsrat, dem Herzstück der internationalen Menschenrechtspolitik, schlaglichtartig verdeutlicht hat.⁹⁰ Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR), Vorzeigemodell eines funktionierenden regionalen Menschenrechtsschutzes, sieht sich neuerdings Versuchen gezielter Schwächung ausgesetzt.⁹¹ So fand in der Schweiz ein von der rechtskonservativen Schweizer Volkspartei initiiertes Referendum unter dem Motto „Schweizer Recht statt fremde Richter“ statt⁹², dessen Ziel darin bestand, das Land aus der Rechtsprechung des EGMR herauszulösen. Obwohl dieses Referendum klar gescheitert ist, sollte man es als Warnsignal zur Kenntnis nehmen. Einen massiven Verlust an Ansehen und Autorität musste in jüngster Zeit der Internationale Strafgerichtshof (International Criminal Court = ICC) mit Sitz in Den Haag hinnehmen. Gerade aus dem Kreise afrikanischer Staaten, die bei der Gründung große Hoffnungen in dieses Projekt investiert hatten, sind Vorwürfe laut geworden, der Gerichtshof fokussiere sich einseitig auf Menschenrechtsverbrechen in Afrika.⁹³ Burundi hat das Rom-Statut mittlerweile aufgekündigt; andere Staaten haben seine Aufkündigung

⁹⁰ Die Trump-Regierung hat ihren Rückzug aus dem UN-Menschenrechtsrat im Juni 2018 erklärt.

⁹¹ Der EGMR ist der mit Abstand stärkste Gerichtshof innerhalb der regionalen Menschenrechtssysteme, wie sie ähnlich auch im Rahmen der Organisation der Amerikanischen Staaten (OAS) und der Afrikanischen Union (AU) existieren.

⁹² www.ejpd.admin.ch/ejpd/de/home/aktuell/abstimmungen/selbstbestimmungsinitiative.html

⁹³ Dieses Thema war Gegenstand einer Konferenz, die Justitia et Pax im Jahre 2014 mit afrikanischen Partnerorganisationen in Den Haag durchführte. Dabei wurden erhebliche Differenzen in der Einschätzung des ICC auch innerhalb der afrikanischen Partner deutlich. Vgl. Justitia et Pax (Hg.), *Defending Human Dignity and Human Rights: A Challenge for International Cooperation*, Redaktion: Daniel Legutke, Bonn: 2015, Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, 129.

öffentlich in Erwägung gezogen. Dies ist eine Misstrauenserklärung mit weitreichenden Folgen; denn damit droht ein historisches Projekt im Kampf gegen die Straflosigkeit Gewicht, Einfluss und Ausstrahlung zu verlieren. Derweilen erfahren in vielen Teilen der Welt, gerade auch in Europa, politische Strömungen Rückenwind, die auf nationale Abschottung zielen und grenzüberschreitende Kooperation in Menschenrechtsfragen – insbesondere im Hinblick auf einen humanen Umgang mit Flüchtlingen – prinzipiell verweigern.

Mit der aktuellen Schwäche menschenrechtlicher Institutionen verbinden sich teils fundamental-skeptische Rückfragen an das Menschenrechtskonzept als solches. Seine inhaltliche Plausibilität, sein weltweiter Geltungsanspruch und seine Zukunftschancen stehen erneut auf dem Prüfstand. Zwar begleitet der Verdacht, dass die Menschenrechte keineswegs so „universal“ seien, wie der Begriff dies nahelegt, die Entwicklung der Menschenrechte von Anfang an. Alte Zweifel am universalen Geltungsanspruch der Menschenrechte gewinnen angesichts der aktuellen Krisenerscheinungen allerdings neue Schärfe.⁹⁴ Auch der Vorwurf der Hybris steht wieder im Raum.⁹⁵ Einige Beobachter werfen neuerdings sogar die Frage auf, ob die Ära der Menschenrechte womöglich insgesamt ihrem Ende entgegengehe. So hat Stephen Hopgood mit einem Buch Furore gemacht, das die provokante Botschaft schon im Titel trägt: „The Endtimes of Human Rights“.⁹⁶ Er spricht darin vom sich abzeichnenden Verfall der Menschenrechtsidee, die ihre hohe Zeit im späten 20. Jahrhundert gehabt habe; diese Phase sei aber definitiv vorüber: „What seemed like a dawn is in fact a sunset.“⁹⁷ Das internationale System entwickelt sich nach Hopgood unvermeidlich in Richtung einer Neuauflage des „Westfälischen Systems“, in dem souveräne Staaten ohne Rückbindung an anspruchsvolle internationaler Normen miteinander rivalisieren.⁹⁸ Hopgood steht mit dieser Krisendiagnose keineswegs isoliert dar.

Die im vorliegenden Papier erörterten Fragen stehen im weiteren Kontext der erneut aufgebrochenen Grundsatzdebatte über die Zukunftsfähigkeit der Menschenrechtsidee überhaupt. Dadurch gewinnen sie zusätzliche Brisanz. Dies gilt sowohl für die Frage nach der Unteilbarkeit der Menschenrechte, die wir hier am Beispiel des Rechts auf Gesundheit illustriert haben als auch für die – noch einmal fundamentaler ansetzende –

⁹⁴ Vgl. etwa die sehr aggressive Universalismuskritik bei David N. Stamos, *The Myth of Universal Human Rights, Its Origin, History, and Explanation*, London: Routledge, 2013.

⁹⁵ Vgl. Posner, *The Twilight of Human Rights Law*, a.a.O., S. 148.

⁹⁶ Stephen Hopgood, *The Endtimes of Human Rights*, Ithaka/London: Cornell University Press, 2013.

⁹⁷ Hopgood, a.a.O., S. 1.

⁹⁸ Vgl. Hopgood, a.a. O., S. 166-175.

Debatte über die Beziehung zwischen modernen Menschenrechten und kulturellen Traditionen. Zu beiden Diskussionslinien kann die Kirche klärend und werbend beitragen.

Zunächst zum Thema Unteilbarkeit der Menschenrechte. Angesichts alter und neuer Fragmentierungstendenzen, die den Menschenrechtsanspruch ideologisch zu zerreißen drohen, gilt es, die inhaltliche und infrastrukturelle Zusammengehörigkeit der jeweiligen Menschenrechtsansprüche stark zu machen. Die *Konzentration auf die Achtungsdimension*, die letztlich auf die Würde des Menschen als Verantwortungssubjekt zielt, bietet sich dafür besonders an. Dass auch das Recht auf Gesundheit – wie alle Menschenrechte – an Würde, Freiheit und Gleichberechtigung der Menschen Maß nimmt, kommt in vielen Darstellungen zu kurz. Hier wäre die Kirche berufen, sich weit offensiver als bisher in die Diskussion einzubringen. Mit ihrer Erfahrung als Akteurin im Gesundheitswesen, mit der Verankerung dieser Rolle in vielen Ländern der Welt und quer zu kulturellen und anderen Grenzen und mit ihrem Selbstverständnis als Anwältin der Menschenrechte könnte die Kirche manche Brücke bauen. Man kann nicht oft genug deutlich machen, dass die Leitidee der Menschenrechte sehr einfach ist: *Es geht um gleiche Würde und gleiche Freiheit aller*. Diese Grundidee darf im Kleingedruckten detaillierter rechtlicher und technischer Ausdifferenzierungen nicht verloren gehen.

Gewiss nicht weniger wichtig als die Unteilbarkeit der Menschenrechte ist die Klärung des Verhältnisses von Tradition und Moderne. Wie dargestellt, ist die Diskussion zum diesem Themenfeld politisch enorm belastet, darüber hinaus jüngst sogar gezielt vergiftet worden. Daraus entstehen große Gefahren für die Menschenrechtsidee. Einerseits besteht das Risiko, dass ihre universalistische und emanzipatorische Orientierung durch schlichte Amalgamierung mit „traditional values“ vernebelt würde. Andererseits könnten die Menschenrechte in eine abstrakte Entgegensetzung zu kulturellen und ethischen Traditionen geraten, was für ihre nachhaltigen Rezeptionschancen verheerend wäre. Alte und neue Vorwürfe elitärer Hybris würden dadurch zusätzliche Nahrung gewinnen.⁹⁹

Die Kirche verfügt in diesem Feld über vielfältige Erfahrungen – sowohl aufgrund ihrer eigenen reichen und intern pluralistischen Tradition als auch aufgrund des konflikthaften Lernprozesses, den sie auf dem Weg zur Anerkennung moderner Menschenrechte zurücklegen musste. Vor diesem Hintergrund kann sie erheblich dazu beitragen, die falsche Dichotomie von Tradition und Moderne auszuräumen, ohne dabei lediglich auf eine diffuse Mittelposition zu rekurrieren. Sie kann deutlich machen, dass Respekt vor dem Menschen stets auch dessen Kulturalität umfasst (die von der Naturalität des Men-

⁹⁹ Vgl. die Ausführungen oben zu These 1.

schen nur kategorial, nicht aber material unterscheidbar ist). Was das konkret bedeutet, muss allerdings von den betroffenen Menschen immer wieder neu in Freiheit definiert, artikuliert und politisch vorgebracht werden. Genau dieses systematische Insistieren auf freie und breite Artikulation macht die spezifische Modernität des Menschenrechtsansatzes aus. Menschenrechte akzeptieren keine stumme kulturelle „Andersheit“. Vor allem darf der Hinweis auf kulturelle oder sonstige „Andersheit“ nicht zum Vorwand dafür herhalten, hegemoniale Strukturen, Interpretationsmonopole oder gar Einparteiensysteme gegen Kritik zu immunisieren. Gegen solche Hermetik entfalten Menschenrechte weiterhin eine kritische und, wenn es sein muss, subversive Kraft.

Die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verweist auf „Akte der Barbarei, die das Gewissen der Menschheit mit Empörung erfüllen“. Menschenrechte sind kein theoretisches „Konstrukt“. Sie reagieren auf Erfahrungen himmelschreienden Unrechts. Unter dem Schock des Zweiten Weltkriegs, der Genozide an den europäischen Juden und den Sinti und Roma und anderer „Crimes Against Humanity“ entfaltet die Metapher des „Gewissens der Menschheit“ eine intuitive Plausibilität: Es kann einfach nicht sein, dass die Verhöhnung jeder Menschlichkeit in einer Politik systematischer Menschenverachtung ohne politisch-rechtliche Antwort bleibt. Für diese Einsicht steht die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Sie hat an Aktualität nichts verloren.

Personenverzeichnis der Arbeitsgruppe „Menschenrechte und kulturelle Traditionen“ der Deutschen Kommission Justitia et Pax

Vorsitzender der Arbeitsgruppe:

- Prof. Dr. Dr. h. c. Heiner Bielefeldt

Mitglieder:

- Prof. Dr. Daniel Bogner
- PD Dr. Walter Bruchhausen
- Prof. Dr. Herta Däubler-Gmelin
- Katrin Gerdsmeyer
- Mareike Haase
- Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins
- Dr. Bernhard Köhler
- Karin Kortmann
- Prof. Dr. Andreas Lob-Hüdepohl
- Prof. Dr. Christof Mandry
- Dr. Marco Moerschbacher
- Prof. Dr. Johannes Müller SJ
- Nicole Podlinski
- Prof. Dr. Stephan Rixen
- Jonas Wipfler