

**Päpstlicher Rat
Justitia et Pax**

Die Kirche und die Menschenrechte

Historische und theologische Reflexionen

3. Oktober 1991

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 5300 Bonn 1**

Inhalt

Vorwort	5
Den Frieden auf soliden Grundlagen aufbauen (Ansprache von Papst Johannes Paul II. anlässlich des Symposiums zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte“ in Rom vom 14.–16. November 1988).....	7
Die Kirche und die Menschenrechte – Historischer Abriss und Zukunftsperspektive (Vortrag von Prof. Pater Joseph Joblin S. J. auf einem internationalen Kolloquium der Päpstlichen Kommission ‚Justitia et Pax‘ in Rom vom 14.–16. November 1988)	13
Die theologische Begründung der Menschenrechte (Vortrag von Prof. Dr. Walter Kasper, Tübingen anlässlich des Kolloquiums zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte“ in Rom vom 14.–16. November 1988)	46

Vorwort

Die zwei Referate, die wir in diesem Heft vorstellen, bildeten die tragenden Säulen eines Kolloquiums über Menschenrechte, das im Jahre 1988 vom Päpstlichen Rat „Justitia et Pax“ veranstaltet wurde. Es war der 40. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen und der 25. Jahrestag der Enzyklika *Pacem in terris*, in der Johannes XXIII. eine echte „Charta“ der Rechte und Pflichten des Menschen für die Erbauung des Friedens auf Erden vorlegte. Die Originalität dieses Kolloquiums bestand darin, daß dort wachsame Hirten, qualifizierte Juristen und erfahrene Streiter auf diesem Gebiet zusammenkamen, die sich alle für die Förderung und Verteidigung der Menschenwürde an allen „Krisenherden“ der Welt einsetzen. Papst Johannes Paul II. richtete an die Teilnehmer eine Ansprache, deren Wortlaut wir zu Beginn dieses Heftes veröffentlichen möchten.

Pater Joseph Joblin schildert uns den langen, oft gewundenen Weg der Geschichte der Menschenrechte. Auch wenn die Kirche nicht immer die Spreu vom Weizen zu trennen vermochte, so verstand sie es doch, das Beste der menschlichen Bestrebungen festzuhalten und darüber hinaus darin ihr eigenes, auf dem Evangelium beruhendes Wesen zu erkennen.

Bischof Walter Kasper zeigt uns anhand seiner guten theologischen Beurteilung das Gedankengut der Kirche auf, dessen ganze innewohnende Kraft er auf einem Gebiet untersucht, wo menschliche Natur und göttliche Gnade untrennbar miteinander verwoben sind.

Die Kirche geht die Frage der Menschenrechte mit zweierlei Haltungen an: einerseits mit Sicherheit aufgrund ihrer Überzeugung, daß zwischen den Bestrebungen des Menschen und der Botschaft des Evangeliums Harmonie herrscht, ja sogar ein stillschweigendes Einverständnis; andererseits mit Zurückhaltung, da es ihr in bezug auf die Geschichte nicht immer leicht gefallen ist, ihren Blick und ihr Gehör zu schärfen.

Man kann sich nicht damit begnügen, die Menschenrechte in das Programm von Jahrmärkten oder kirchlichen Großveranstaltungen aufzunehmen, zu denen so viele Begegnungen von Menschen und Völkern auf der Suche nach Freiheit und Solidarität werden. Jetzt ist nicht die Zeit, Zauberformeln zu sprechen oder eine mehr oder weniger lange Litanei von

Menschenrechten herzusagen; es ist an der Zeit, die tägliche Ausübung des Glaubens, die niemals vollendet ist, in Demut zu erlernen. Und dabei ist die Sendung der Kirche als *Mater et Magistra*, als unermüdliche Mutter und Lehrmeisterin im Namen des Evangeliums, wesentlich.

Roger Kardinal Etchegaray

Den Frieden auf soliden Grundlagen aufbauen

(Ansprache von Papst Johannes Paul II. anlässlich des Symposiums zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte“ in Rom vom 14.–16. November 1988)

Hochwürdigste Herren Kardinäle, liebe Mitbrüder im Bischofsamt, meine Damen und Herren!

1. Im Lauf dieses Symposiums zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte“, an dem Sie zur Zeit teilnehmen, haben Sie den Wunsch geäußert, dem Bischof von Rom zu begegnen. Ich begrüße Sie hier mit Freude und danke Kardinal Etchegaray, daß er zu Beginn dieser Begegnung auf die Bedeutung dieser Tage hingewiesen hat. Ihre Arbeiten betreffen eine Problematik, welche die Ereignisse in zahlreichen Gegenden der Welt besonders aktuell machen. Da es sich um Rechte handelt, deren freie Ausübung den Frieden in der Achtung der menschlichen Person bedingt, schenkt ihnen die Kirche unablässig ihre Aufmerksamkeit und trägt zu ihrer Verteidigung bei. Schon die Existenz der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ – einer Dienststelle des Hl. Stuhles – ist dafür ein beredtes Zeichen.

Es ist mir daran gelegen, meine Zufriedenheit für die von dieser Kommission ergriffene Initiative zum Ausdruck zu bringen, und ich danke allen Persönlichkeiten, welche die an sie gerichtete Einladung annehmen wollten und ihren Austausch durch ihre hohe Qualifikation und ihre Erfahrung in den internationalen, direkt mit der Sicherung der Menschenrechte betrauten Behörden bereichert haben. Diese Tagung, welche die Mitglieder der Päpstlichen Kommission, Hirten, Theologen, Philosophen, Juristen und Vertreter der auf diesem Gebiet spezialisierten kirchlichen Organisationen aus den verschiedenen Teilen der Welt versammelt, garantiert Ihren Arbeiten den Weitblick, den Ihr Thema verdient.

2. Zwei bedeutsame Jubiläen haben diese Initiative ins Leben gerufen, und es ist mir eine Freude, Sie daran teilnehmen zu sehen und ihre Bedeutung zu vertiefen. Vor 25 Jahren veröffentlichte Papst Johannes XXIII. die Enzyklika *Pacem in terris*; vor 40 Jahren nahmen die Vereinten Nationen die universale Erklärung der Menschenrechte an. Wie Sie wissen, bestehen zwischen diesen beiden Ereignissen tatsächlich Beziehungen verschiedener Art.

Mein Vorgänger Johannes XXIII. wollte der Welt, nachdem er das II. Vatikanische Konzil eröffnet hatte, mit einem letzten Einsatz seines pastoralen Eifers nahelegen, wie dringend es sei, den Frieden auf soliden menschlichen Grundlagen aufzubauen, und wie sehr die katholische Kirche wünschte, an dieser die ganze Menschheit betreffenden Aufgabe mitzuarbeiten. Er erhob diesen Ruf in einem Augenblick, in dem die internationale Lage heftigen Spannungen ausgesetzt war: die Entwicklung der Kernwaffen gab bestimmten Krisen einen solchen Ernst, daß er als Bedrohung für die ganze Welt empfunden wurde. Gleichzeitig erlangten zahlreiche Nationen ihre Unabhängigkeit, das Wirtschaftswachstum schien vielversprechend zu sein und keine Grenzen zu kennen. Dennoch blieb eine himmelschreiende Ungleichheit in der Güterverteilung bestehen. Die Spaltung zwischen Ost und West vertiefte sich. Die Geister waren geteilt zwischen dem von der unerhörten technischen Entwicklung hervorgerufenen Optimismus und der Angst, weniger als zwanzig Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg den Ausbruch katastrophaler Konflikte zu erleben.

3. Mit klaren und überzeugenden Lehräußerungen sagte der Papst allen „Menschen guten Willens“, sie müßten Frieden schließen, einen Frieden, den man nur im Respekt vor den Menschenrechten, in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit verwirklichen kann. Er faßte die Bemühungen um Eintracht, die zur Gründung der Vereinten Nationen und zur universalen Erklärung der Menschenrechte geführt hatten, als positives Zeichen auf. Er gab der Zustimmung der Kirche zu den wesentlichen Punkten dieses Dokuments Ausdruck, sollte es doch einen echten Pakt im Interesse aller Menschen, insbesondere der schwächsten und der am meisten bedrohten, darstellen. Die Vereinten Nationen hatten ausdrücklich erklärt, daß „die Nichtachtung und die Mißachtung der Menschenrechte barbarische Handlungen zur Folge gehabt haben, die das Gewissen der Menschheit in Aufruhr versetzen“ (Vorwort zur Erklärung). Man wollte gegen die Entwürdigung des Menschen und die Mißachtung seiner Freiheit und seines Gewissens reagieren, die kurz zuvor ärgstes Unglück nach sich gezogen hatten.

Johannes XXIII. legte, indem er vor allem die großen Inspirationen Leos XIII. und die Appelle der Päpste der beiden Weltkriege aufgriff, eine bemerkenswerte Synthese der Grundlagen und der Bedingungen für den Frieden dar, die weit über die katholischen Kreise hinaus außergewöhnlich günstige Aufnahme fand. Das II. Vatikanische Konzil setzte die Analyse fort, um die Sorgen und Aufgaben der Kirche in der Welt unserer Zeit besser zum Ausdruck bringen zu können. Die auf diese

Weise geöffneten Wege erlaubten es den Christen, ihren Dialog mit allen zu vertiefen, die den Frieden in der Achtung der wesentlichen Wünsche und Ziele der Menschen zu festigen suchten.

4. Ein Vierteljahrhundert nach der Botschaft Johannes' XXIII., die Paul VI. so nachdrücklich bekräftigte, ist ihre Reflexion ein sehr nützlicher Beitrag zu einer immer weiter gehenden Klärung von Aussagen, deren Dringlichkeit der Kirche durchaus bewußt ist. Der Heilige Stuhl hat es nicht versäumt, sowohl mit seinem eigenen Lehramt als auch im internationalen Bereich seine Auffassungen hinsichtlich der Menschenrechte auszusprechen. Ich selbst konnte das bei zahlreichen Gelegenheiten tun, wie etwa vor den Vereinten Nationen in New York und vor einigen Wochen vor dem Europäischen Gerichtshof und der Europäischen Kommission für die Menschenrechte in Straßburg. Das Interesse, das der christlichen Reflexion über die Menschenrechte entgegengebracht wird, ist ein klares Zeichen für den bemerkenswerten Platz, den die internationalen Organisationen und die Staaten der Garantie dieser Rechte einräumen. Wir wissen jedoch sehr gut, daß noch ein langer Weg zurückzulegen bleibt.

Im Lauf dieser notwendigerweise kurzen Begegnung kann ich nicht alle Themen aufgreifen, die Sie im Rahmen dieses Symposiums behandeln. Ich möchte jedoch den universalen Charakter der Menschenrechte und ihren spirituellen Gehalt hervorheben, wofür auch die Verschiedenheit der hier anwesenden Teilnehmer Zeugnis gibt. In allen Kontinenten und allen kulturellen Milieus wird man sich des wertvollsten gemeinsamen Besitzes bewußt, den letzten Endes der Mensch selbst darstellt. Er ist Mensch, weil er der Freiheit fähig ist. Dank der allen Menschen gemeinsamen Natur können jede einzelne Gesellschaft und alle gemeinsam die Bedingungen für die Ausübung jenes fundamentalen Rechtes schaffen, das wir Religionsfreiheit nennen. Sie sind dazu verpflichtet, entspringt doch die Größe jedes Menschen der besonderen Liebe, die ihm Gott, sein Schöpfer, erwiesen hat, indem er ihn zu „seines Glückes Schmied (und) seines Versagens Ursache“ (Paul VI., Enzyklika *Populorum progressio*, Nr. 15) machte. Die Kirche ist der Auffassung, daß es wesentlich zu ihrer Sendung gehört, die Würde des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen zu verkündigen, den sie von Gott so sehr geliebt weiß, daß er durch Christus erlöst wurde. Deshalb müssen die Christen unablässig daran arbeiten, die Würde, die der Mensch von seinem Schöpfer empfängt, besser zur Geltung zu bringen. Sie müssen ihre Energien mit denen der anderen vereinen, um diese Würde zu verteidigen und zu fördern.

5. Während ich dies sage, denke ich an die noch so zahlreichen Menschen, die sich nicht frei und ihrem Gewissen entsprechend äußern dürfen, die sich zutiefst höheren Werten verpflichtet fühlen, denen es jedoch versagt ist, ihre Überzeugungen auszusprechen, sie zu fördern, frei an ihre Kinder weiterzugeben und öffentlich gemeinsam Gott die Verehrung zu zollen, die ihren Wünschen entspricht. Ich möchte die brüderliche Sorge des Papstes und der ganzen Kirche um jene Menschen zum Ausdruck bringen, die um ihres Glaubens willen zu leiden haben, ja härtesten Verfolgungen ausgesetzt sind. In der heutigen Welt gibt es heldenhafte Glaubenszeugen, die uns dank ihres rückhaltlosen Einsatzes auf den Preis der Religionsfreiheit hinweisen. Ihr Zeugnis ist für uns eine Aufforderung, uns darüber klar zu werden, wie wesentlich diese Freiheit der Kinder Gottes für die Erhaltung ihrer Würde ist, die in erster Linie der geistlichen Ordnung angehört. Sind nicht alle, die sich der Religionsfreiheit erfreuen können, verpflichtet, die Erstrangigkeit dieses Rechtes hervorzuheben? Wir sind nämlich fest davon überzeugt, daß die menschliche Person als solche in Gefahr ist, wenn ihr das Recht verweigert wird, sich frei zu geistlichen Werten zu bekennen und diese gemeinschaftlich zum Ausdruck zu bringen.
6. Im Lauf dieser letzten Jahrzehnte wurde glücklicherweise den Menschenrechten immer größere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie wurden genauer festgelegt. Sie werden gewissermaßen ein wichtiger Maßstab für die Einschätzung der Entscheidungen einer Regierung oder der Grundlagen von Abkommen unter den einzelnen Nationen. Wichtige Institutionen wurden ins Leben gerufen, um die Rechte der Personen und auch die immer klarer erkannten Rechte der Gemeinschaften zu gewährleisten. Die Kirche nimmt diese umfassende Bewegung gerne zur Kenntnis, wohl wissend, daß in vielen Gebieten die begrenzten Wirkungsmöglichkeiten dieser Bewegung schmerzlich zur Kenntnis genommen werden müssen, selbst innerhalb von Gesellschaften, die man vor jeder Gewaltanwendung gegen Einzelpersonen für geschützt halten könnte. Zahlreiche Christen leisten ihren Beitrag zur Verteidigung der Menschenrechte; sie sind oft in selbstlos arbeitenden Vereinigungen zusammengeschlossen und werden von der Lehrtätigkeit der Kirche und der Ermutigung ihrer Hirten unterstützt. In diesem Sinne haben Sie einen Teil Ihrer Arbeiten der Pastoral der Menschenrechte gewidmet. Es ist mir daran gelegen, mit Ihnen jene zu ermutigen, die sich für Dienste dieser Art einsetzen. Durch ihre Reflexion tragen sie dazu bei, Jugendliche und Erwachsene im Hinblick auf eine ausgewogene Auffassung von den Menschenrechten besser auszubilden; sie rückt die

Brennpunkte des gesellschaftlichen und politischen Lebens klar ins Licht. Ihr Wirken erlaubt es oft, Menschen, die lebenswichtiger Rechte beraubt sind, brüderliche Hilfe zu leisten und so eine geschwisterliche, dem Evangelium entsprechende Liebe in Taten umzusetzen, die sehr wohl über Staatsgrenzen hinausreichen. Diese Art von Engagement fördert auch die ökumenische Zusammenarbeit und den konstruktiven Dialog zwischen Personen und Gruppen, die verschiedenen Glaubens, aber bereit sind, überall für die Förderung der Menschenwürde zusammenzuarbeiten, wo diese bedroht ist.

Es ist mein Wunsch, daß diese Pastoral – von den Bischöfen und ihren Delegierten unterstützt – konkret, in Liebe die Lehren der Enzyklika *Pacem in terris* und des II. Vatikanischen Konzils sowie die aufgrund der Erklärung von 1948 allgemein anerkannten Prinzipien zur Anwendung bringe. Es möge sich dabei, so wünsche ich, nicht um Aktivitäten handeln, die besonderen Gruppen vorbehalten sind, sondern um ein allen gemeinsames, solidarisches Anliegen.

Ich rufe den Segen Gottes auf Sie herab und bete für die Männer und Frauen in aller Welt, die infolge der Verletzung ihrer Würde zu leiden haben.

(Dt. Übers. aus: O. R. dt., 9. 12. 1988, S. 819)

Die Kirche und die Menschenrechte

Historischer Abriß und Zukunftsperspektive

(Vortrag von Prof. Pater Joseph Joblin S. J. auf einem internationalen Kolloquium der Päpstlichen Kommission ‚Justitia et Pax‘ in Rom vom 14.–16. November 1988)

I. Einleitung

Welche Bedeutung unsere Zeit den Menschenrechten beimißt, bedarf keines Nachweises mehr, denn seit dem letzten Weltkrieg widmet ihnen fast jedes sozialpolitische Buch breiten Raum und ist die Mehrheit der Länder den feierlichen Menschenrechtserklärungen der internationalen Organisationen beigetreten. Dennoch bleibt das scheinbar einmütige Interesse der öffentlichen Meinung und der Staaten für die Menschenrechte wohl eher an der Oberfläche. Sie werden nicht zwangsläufig von allen im selben Sinne verstanden. Ist die Menschenrechtslehre für die mittelmeerisch geprägten Meinungsströmungen eine Selbstverständlichkeit, die sich aus einer stark individualistisch geprägten Philosophie rechtfertigt, so haben sich andere Kulturkreise diese im Abendland entstandene Idee keineswegs im selben Maße zu eigen gemacht. Schon die sozialistischen Länder betonten mehr die kollektiven als die individuellen Menschenrechte; vor allem aber fiel es anderen Staatengruppen, die nicht der europäischen Denktradition zugehören, äußerst schwer, sich über ihnen eigene Menschenrechtserklärungen zu verständigen (islamische und OAU-Staaten), ganz zu schweigen von den asiatischen Ländern, deren Juristen immer wieder behaupteten, derartige Erklärungen paßten nicht zu ihren Kulturtraditionen, denn dort beruhten „zahlreiche Rechts- und Gesellschaftssysteme auf der Grundidee von Pflicht und Verantwortung und nicht etwa von Rechten“ und werde die Achtung vor dem Gesetz völlig anders verstanden als im Westen, weil „zahlreiche außerjuristische Faktoren wie zum Beispiel soziale und sittliche Werte, religiöse Überzeugungen, örtliche Gebräuche, Achtung vor der Obrigkeit ... mitspielten“.¹

Daraus ergibt sich für die Menschenrechte eine große Unsicherheit, denn die verabschiedeten internationalen Texte bedeuten nicht zwangsläufig für alle Unterzeichner dasselbe. Man kann sich fragen, ob man hier nicht eine Art Attrappenlandschaft vor sich hat, die ein Sozialdasein der Völker in Würde und Einheit vorspiegelt, in Wirklichkeit jedoch nur einen tiefen

Zwist über die in den gemeinsamen Beziehungen obwaltenden Grundprinzipien verbirgt. Würde auch heute niemand wagen, die Grundrechte des Menschen zu bestreiten und zu leugnen, daß der Mensch ein einmaliges Wesen und eine verantwortliche „aktive Einheit“ in der Gesellschaft darstellt, so toleriert, ja rechtfertigt doch die Praxis in den einzelnen Ländern nur allzuoft Verletzungen des Rechts auf Leben, Religionsausübung, Freizügigkeit von Land zu Land oder auf Gemeinschaftsrechte wie etwa das Versammlungsrecht oder das Recht auf solidarische Entwicklung der Völker.

Das Gefälle zwischen den offiziellen Verlautbarungen und der Praxis der staatlichen Behörden zeigt, daß sich durchaus bezweifeln läßt, ob die Menschenrechte schon immer in allen Kulturen universelle und grundlegende Bedeutung genossen haben. Dieser Zweifel wird noch dadurch verstärkt, daß der Begriff selbst wohl erstmalig in seiner lateinischen Form *iura hominum* und im heute gebräuchlichen subjektiven Sinne in Spalte 4759 der 1537 von Volmerus veröffentlichten *Historia diplomatica regum Bataviarum* auftauchte.²

Die Kirche indessen scheint der Menschenrechtsidee seit etwa fünfzig Jahren besonderen Raum geben zu wollen. Handelt es sich dabei bloß um eine vorübergehende Schwärmerei oder geht es tiefer?

Die heutigen Äußerungen der Kirche über die Menschenrechte lassen keinen Zweifel aufkommen, welche Bedeutung die Soziallehre der Kirche dieser Frage beimißt; wir brauchen nur *Gaudium et Spes* zu zitieren:

„Gleichzeitig wächst auch das Bewußtsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie die ganze Dingwelt überragt und Träger allgemein gültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist. Es muß also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf geziemende Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen“ (Nr. 26).

„Doch jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (Nr. 29). „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums

verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. ... Wir sind nämlich der Versuchung ausgesetzt, unsere persönlichen Rechte nur dann für voll gewahrt zu halten, wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären“ (Nr. 41).

Aber trotz des Interesses, das die Kirche heute für die Menschenrechte an den Tag legt, fragt sich doch dieser oder jener, welche Gründe sie zu diesem Ideal „bekehrt“ hätten: „Es geht als Gemeinplatz um, die Kirche stehe jetzt im Kampf um die Menschenrechte in vorderster Front, nachdem sie ihnen lange Zeit feindselig gegenübergestanden habe. Dieser ‚Kurswechsel‘ wird sogar mit einem Datum versehen: Das Zweite Vatikanum.“³ Womit sich manchem die Frage nach der Geschlossenheit des Vorgehens der Kirche in diesem Bereich stellt:

„Ich freue mich über das Interesse, das die Kirche seit einiger Zeit für die Menschenrechte bezeugt. Ich hoffe, daß es sich nicht bloß um den Versuch eines Aufholens oder um eine modische Anpassung handelt.“⁴ Oder: „Zumindest läßt sich sagen, daß die Kirchen einst das, was wir heute die Menschenrechte nennen, kaum beachtet haben. Man braucht nur an die in den vergangenen Jahrhunderten im christlichen Namen auf Kreuzzügen, von der Inquisition und in den Religionskriegen begangenen Untaten zu denken, ganz zu schweigen von den christlichen Faktoren, die rassistische oder antisemitische Schübe begünstigt haben. Da sie in der Verteidigung dieser Rechte hinter vielen Ungläubigen herhinkten (man denke nur an die Liga zur Verteidigung der Menschenrechte, die lange Zeit hindurch gleichbedeutend mit Antiklerikalismus war), sollten die Christen heute Bescheidenheit üben und ihren Beitrag zu dieser Frage ohne jedes Triumphgeschrei leisten. Vor allem aber gilt es, wieder glaubwürdig zu werden in der Aufrichtigkeit, mit der diese Rechte verteidigt werden, und das sollte uns zu einer großen Anstrengung ohne jeden Hintergedanken veranlassen.“⁵

Die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* gab 1975 eine Broschüre heraus, die eine ausgewogene Bilanz der katholischen Position in dieser Frage enthält. Darin heißt es: „Es gab jedoch Zeiten in der Geschichte der Kirche, in denen die Menschenrechte in Wort und Tat nicht mit genügender Klarheit oder Energie gefördert oder verteidigt wurden.“⁶ Und weiter: „Wir sind uns dessen wohl bewußt, daß die Haltung der Kirche in den letzten zwei Jahrhunderten gegenüber den Menschenrechten nur zu oft durch Zögern, Einsprüche und Vorbehalte gekennzeichnet war. Gelegentlich kam es auf katholischer Seite sogar zu heftigen Reaktionen gegen je-

de Erklärung der Menschenrechte im Geiste des Liberalismus und Laizismus.“⁷ Hier denkt jeder an den Widerstand Pius' IX., Gregors XVI. und Pius' VI., wobei letzterer die Erklärung über die Rechte des Menschen und des Bürgers von 1789 verurteilte und als „Wahnwitz“ bezeichnete.

„In diesem Sinne etabliert man als Recht des Menschen in der Gesellschaft jene absolute Freiheit, die nicht nur das Recht gewährleistet, wegen seiner religiösen Meinungen nicht behelligt zu werden, sondern darüber hinaus die Zügellosigkeit einräumt, in Religionsfragen alles ungestraft zu denken, zu sagen, zu schreiben und sogar drucken zu lassen, was die aberwitzigste Phantasie einem eingeben mag: ein monströses Recht, das sich der Versammlung so darstellt, als ergebe es sich aus der natürlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen, ... ein Wahnrecht, ... im Widerspruch zu den Rechten des höchsten Schöpfers, dem wir das Dasein und allen Besitz verdanken...“.⁸

Noch Anfang dieses Jahrhunderts schrieb Dom Besse über die Erklärungen von 1791 und 1793:

„Sie sind das Credo und der Dekalog des Naturalismus und Liberalismus. In ihnen findet man alles für diese Systeme Bezeichnende: die Gottvergessenheit, das Verschweigen seiner Rechte, das Ende des aufs weltliche Glück reduzierten Menschen, seine Ungebundenheit gegenüber jeder Obrigkeit, die menschliche Gleichheit, die Gleichwertigkeit der Ideen... Auf diesen humanitären Messianismus läßt sich nur dann mit Aussicht auf Erfolg reagieren, wenn man unablässig auf die Idee Gottes, auf seine Rolle in der Welt und auf seine Rechte pocht.“⁹

Bei aller Vorliebe der öffentlichen Meinung für das Thema der Menschenrechte besteht also auf sie bezogen eine große Unsicherheit. Einerseits will man die universelle Auslegung der großen Menschenrechtserklärungen einer Überprüfung unterziehen, weil man der Meinung ist, bei der Formulierung ihrer Anwendungsregeln habe das Abendland ein zu großes Übergewicht besessen. Andererseits ist die Position der Kirche selbst nicht klar; war sie auch zwei Jahrtausende lang eng mit der philosophischen, geistigen und politischen Geschichte des Abendlandes verbunden, die sie weithin geprägt hat, so hat sie sich doch in der jüngsten Etappe – eben jener der Menschenrechte – wieder von ihr entfernt. Mit der Behauptung, sie habe die Menschenrechte ursprünglich bekämpft und sich ihnen dann letzten Endes angeschlossen, wird die historische Wirklichkeit unzulässig vereinfacht, denn zum einen sind die Gründe ihres Wi-

derstandes gegen gewisse Philosophien und politische Zielsetzungen der Menschenrechte bis heute noch nicht völlig entfallen, und zum andern hat sie nach treffenderer Würdigung der Problematik nunmehr die Absicht, ihre eigene Menschenrechtskonzeption vorzulegen, ohne sich mit irgendwelchen Ideologien zu verbünden, aus denen die verschiedenen politischen Systeme ihr Vorgehen zu rechtfertigen suchen.

Wer die vielschichtige Frage „Kirche und Menschenrechte“ näher beleuchten will, muß also zunächst einmal die christliche Kernaussage dazu ergründen, genauer: feststellen, wie die heutige Kernaussage zustande gekommen ist. Dies geschieht auf zwei Ebenen: Auf philosophisch-theologischer Ebene gilt es nachzuvollziehen, wie die mittelmeerische Konzeption der Rolle des Menschen in der Natur von den Theologen neu durchdacht und bereichert worden ist; die zweite Ebene befaßt sich mit der Frage, wie sich diese philosophische Konzeption in die Tat umsetzen oder, wie das Konzil sagt, in die Wirklichkeit „einschreiben“ läßt, und bedient sich dazu juristischer Vorgehensweisen. Eine weitere Dimension ergibt sich neuerdings aus der Erkenntnis, daß sich die verschiedenen Kulturen und die daraus erwachsenen Verfassungssysteme einander annähern müssen, wenn die Menschheit den geistigen und politischen Rahmen finden soll, in dem sie bei aller Wahrung der Vielfalt der Traditionen als lebendige Einheit bestehen kann.

Kurzum: Wie ist der Prozeß, der in der heutigen Bekräftigung der Menschenrechte gipfelt, entstanden und verlaufen? In welchem Stadium seiner Entwicklung begannen die heutigen Widersprüche zu keimen? Wie lassen sich diese Widersprüche überwinden?

Die Antwort ergibt dreierlei: 1. Ursprünglich bekräftigten zwei mittelmeerische Denkströmungen unabhängig voneinander den einmaligen Platz des Menschen in der Natur und wurden dann letzten Endes durch das Christentum vermittels einer philosophischen, theologischen und juristischen Synthese in einem gemeinsamen Stamm zusammengeführt. 2. Diese Synthese wurde von der Renaissance neu aufgegriffen; Theologen und Philosophen begannen von den subjektiven Rechten des einzelnen zu sprechen und bereiteten damit der jetzigen Menschenrechtsbewegung den Weg. 3. Unsere Gegenwart ist von der Bemühung gekennzeichnet, die Menschenrechte ohne jeglichen Bezug auf Gott zu verteidigen und zu fördern mit der Folge, daß sich die Gesellschaft in Verfechter unvereinbarer Positionen gespalten hat. In dieser Krise versucht nunmehr die Kirche, das Menschenrechtsproblem unter einem neuen Gesichtswinkel aufzugreifen, der die derzeitige Konfliktsituation aufzuheben erlauben soll.

Als letztes ist zu erwähnen, in welchem Geiste diese Untersuchung in Angriff genommen wurde. Den historischen Wurzeln der Menschenrechte soll nicht aus bloßer Neugier und Lust an dilettierender Betrachtung der Entwicklung des mittelmeerischen Gedankenguts nachgeforscht werden. Die Untersuchung versteht sich vielmehr praktisch; sie will zur Bemühung der Christen um ein besseres Verständnis und um mehr Achtung der Menschenrechte beitragen und die Reibungsflächen aufzeigen, wo die Menschenrechte trotz aller feierlicher Bekundungen immer wieder mit Füßen getreten werden, vergeht doch kaum eine Woche, ohne daß willkürlich oder legal Menschenleben geopfert und Kriege geführt werden, Hunger und Not ungestillt bleiben, Folter von den Behörden gedeckt oder toleriert wird, u. a. m.

Schon 1956 sagte Pius XII. in seiner Weihnachts-Rundfunkansprache besorgt:

„Zweifellos lastet der Druck eines offenkundigen Widerspruchs auf der Menschheit des 20. Jahrhunderts und verwundet sie gleichsam in ihrem Stolz: auf der einen Seite steht die zuversichtliche Erwartung des modernen Menschen, ... er könne eine Welt der Fülle an Gütern und Werken schaffen, in der es Armut und Unsicherheit nicht mehr gebe; auf der anderen Seite steht die bittere Wirklichkeit der langen Jahre von Leid und Zerstörung und in deren Gefolge die Angst... Etwas ist also im gesamten modernen Lebenssystem nicht in Ordnung, ein grundlegender Irrtum muß an seinen Wurzeln nagen. Aber wo verbirgt er sich? Wie und von wem kann er behoben werden?“

Seit Pius XII. haben sämtliche Päpste diese Sorge geäußert. Die nachstehenden Überlegungen sollen bei jener „ständigen Revision“ der Programme unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte behilflich sein, zu der uns vor allem Johannes Paul II. in *Redemptor Hominis* auffordert (Nr. 17):

„Wir hegen die tiefe Überzeugung, daß es in der Welt von heute kein Programm gibt, in dem nicht, nicht einmal auf der Ebene entgegengesetzter ideologischer Weltanschauungen, der Mensch immer an die erste Stelle gesetzt wird.

Wenn aber nun trotz dieser Voraussetzungen die Menschenrechte auf verschiedene Weise verletzt werden, wenn wir Zeugen von Konzentrationslagern, von Gewalt und Torturen, von Terrorismus und vielfältigen Diskriminierungen sind, so muß das eine Folge anderer Vorbedingungen sein, die die Wirksamkeit der humanistischen Voraussetzungen in

jenen modernen Programmen oder Systemen bedrohen oder oft auch zunichte machen. Somit drängt sich notwendig die Pflicht auf, diese Programme unter dem Gesichtspunkt der objektiven und unverletzlichen Menschenrechte einer ständigen Revision zu unterziehen.“

II. Am Ursprung des Menschenrechtsbegriffs

Es gibt eine Gruppe von Menschen, die sich dasselbe Weltbild, ein gleiches Verständnis vom Sinn des Lebens und des Verhältnisses zu Natur und Jenseits zu eigen gemacht hat und zudem soziale und politische Institutionen schuf, die im Familien-, Gemeinschafts- und Kulturleben lebendigen Niederschlag finden konnten. Diese Gruppe hat eine ganz bestimmte Zivilisation hervorgebracht.

Solches geschah in der mittelmeerischen Welt, wo zwei große Traditionen – die griechisch-lateinische und die christlich-jüdische – in einem zentralen Kern zusammenflossen, der von Originalität und Dynamik gekennzeichnet ist. Die Geschichte seines Entstehens und Werdens ist nichts anderes als die Geschichte des Begriffs von den „Menschenrechten“, fordert sie doch den Menschen auf, sich als eine von der umgebenden Welt abgehobene Macht zu begreifen, als Einzelperson, als selbständige „tätige Einheit“ (Perroux), als zur Selbstbetrachtung Befähigter, seiner spezifischen Individualität und Originalität Bewußter zu begreifen, mithin als einer, der sich zur Erfüllung eines persönlichen Schicksals berufen weiß. Diese Verankerung der Individualität ist der gemeinsame Stamm, dem verschiedene Denkfamilien ihre jeweiligen Begriffswelten aufgepfropft haben. Unbestritten besteht zwischen den Einzelpersonen ein „sozialer Verbund“¹⁰ und mithin die Notwendigkeit, zusammenzuarbeiten und sich miteinander zu organisieren, „ihre Propaganda- und Kampf Bemühungen zu solidarisieren“¹¹, diese natürliche Neigung zum Zusammengehen in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Indessen sind die einen der Meinung, es obliege einzig und allein dem Menschen, die – egalitären – Wesenszüge der künftigen Gesellschaft festzulegen und damit seine Unabhängigkeit von jeglichem „Herrn“ und jeglichem „Gott“ zu behaupten, während nach Meinung der anderen der Mensch aufgerufen ist, den Aufbau gemäß den Gesetzen der Natur zu vollziehen, die Gott uns zu erkennen gegeben hat. Insoweit hat die abendländische Zivilisation zwar ungeachtet der eingeschlagenen Richtung stets an den Unternehmungsgeist des einzelnen appelliert, schwankt jedoch zwischen zwei Strömungen, die dem Gewissen unterschiedliche Normen zur Beurteilung der Richtigkeit seines Vorgehens anbieten, je nachdem, ob sie einzig in der Vernunft oder aber in der Sicht des göttlichen Weltplanes wurzeln.

Verglichen mit allen anderen damaligen Kulturen lag die Eigentümlichkeit der griechischen, athenischen, Kultur darin, daß letztere den Menschen aus der magischen Weltvorstellung befreite und ihn als von seiner Umwelt abgehoben und ihr gegenüber mit sittlicher Autonomie begabt

begriff. Im griechischen Denken übten die Kräfte der Natur keine nur in einer Richtung wirkende Herrschaft auf den Menschen aus, sondern konnten von ihm her gemeistert werden, weil sie objektiven, erkennbaren und mithin beherrschbaren Gesetzen gehorchten. Aus der griechischen Literatur wird der phantastische Übergang erkennbar, den Athen von der bloß magischen zu einer positivistisch oder wissenschaftlich geprägten Vorstellung zustande gebracht hat.

Zwar hat der Mensch in allen Kulturen ein gewisses Bewußtsein seiner selbst und seiner Singularität, traut sich aber nicht zwangsläufig auch zu, sich als von der Welt unterschieden zu empfinden und diese Unterschiedenheit zu verinnerlichen.¹² Solange der Mensch gegenüber seinen eigenen Problemen nicht einen bestimmten Verantwortlichkeits-/Freiheitsgrad errungen hat¹³, empfindet er die Natur nicht als eine selbständige, von vernunftmäßig erkennbaren Gesetzen regierte Realität, sondern als Kräftebündel, das sich der Vernunft entzieht und dessen Gefangener er mithin ist. Der prähistorische Mensch, der ein von Pfeilen umgebenes Wisent oder eine verwundete Antilope an die Höhlenwände zeichnet, glaubt, sich zum Herrn und Besitzer aufschwingen zu können, indem er sich die ihn übersteigenden Kräfte geneigt macht.¹⁴ Er hält sich also für logisch und wissenschaftlich¹⁵, wenn er seine Vorgehensweise nach seiner Vorstellung von den Kräften der Natur und ihrer Entzifferung richtet¹⁶. „Nichts geschieht zufällig“, alles geschieht aufgrund von Gesetzmäßigkeiten, von denen die Geschichte der Menschen abhängt.¹⁷ Die Folge ist eine abhängige, gequälte, angstvolle Mentalität, die in der mittelmeeirischen Welt noch lange fortlebt, befürchtet man doch, vielleicht einen unbekanntem Gott vergessen oder wegen eines ihm zukommenden, aber übersehenen Rechtes beleidigt zu haben. Indes entwickelt sich unter dem christlichen Einfluß der vom griechischen Denken gelegte Keim und führt schließlich zu dem Selbstvertrauen, dank dessen der Mensch sich als von der Welt unterschieden entdeckt, auf die er einwirken kann und will.

Für Homer (9. Jh. v.Chr.) wird der Mensch noch von den unkontrollierbaren Kräften bestimmt, die die Welt lenken. Er sieht den Traum „in Agamemnons Kammer stehen“ als Ausdruck des launischen Willens der Götter, in diesem Falle des Zeus, „viele Männer an den Schiffen der Achäer zu verderben“. „So kommen die Initiativen der Menschen nicht von diesen. Seien sie nun beabsichtigt oder unbeabsichtigt, glücklich oder unselig: Immer durchqueren sie das Bewußtsein nur als Spuren des Ratschlusses der Götter und erzeugen im Menschen die von jenen gewünschte Wirkung.“¹⁸

In der sogenannten Welt der Griechen wird sich der Mensch seiner Kraft bewußt und stellt die Frage nach dem Grad seiner Abhängigkeit vom Göttlichen. Ein erstes Beispiel dafür bietet das Theater des Aischylos (525-456). In ihm wird erstmalig einem breiten Publikum das entscheidende Problem des Verhältnisses des Menschen zum Schicksal vorgestellt: Ist ihm der einzelne bedingungslos ausgeliefert, wie Homer meint, oder genießt er ihm gegenüber echte Unabhängigkeit, so daß er im Leben der Stadt eine ureigene Rolle spielen kann?

Die Eumeniden-Trilogie führt dem Publikum eine von Gegenkräften durchzogene Gesellschaft vor Augen, die die Welt in den Determinismus einspannen wollen und sich dem autonomiesüchtigen Willen des Menschen entgegenstellen. Bis dahin unterlag die Gesellschaft dem Gesetz der Vergeltung, wonach der Tod eines Unschuldigen nur durch einen neuen Tod gesühnt werden konnte. Die Erinnyen sorgten als Rachegöttinnen für Ordnung in der Stadt, indem sie den „Blutzoll“ forderten. An die Stelle ihrer Gerechtigkeit setzte die Zeus-Tochter Athene eine menschliche Gerechtigkeit: die der Stadt, deren Richter ein ausgewogenes Urteil „im Gewissen“ tragen. Diese Gerechtigkeit stellt neue Normen auf und befreit damit die Menschen vom Terror des blinden Schicksals.

Man muß die Vorstellung vom Menschen, die das Theater des Aischylos und später auch des Sophokles (495-406) impliziert, richtig sehen. Zum einen ist der Mensch nicht total von der Gottheit abhängig, denn er kann ausgewogen beurteilen, was der Stadt ziemt; zum andern aber unterliegt er auch nicht ausschließlich den menschlichen Gesetzen, denn es gibt höhere, die in der Weltordnung geschrieben stehen.

Diese beiden Grundanschauungen ordnen nun die griechischen Philosophen; sie wollen das Geheimnis lüften, welchen Grad der Freiheit der Mensch im Verhältnis zur Gottheit besitzt. So unterscheidet Aristoteles (384-322) nach einem „Naturgesetz“ – dem Gesetz der kosmischen Weltordnung, in der der Mensch seinen Platz als Krieger, Sklave, Händler... einnimmt – und den besonderen, positiven, Gesetzen, die dazu dienen, diese allgemeine Moral auf die Wirklichkeit anzuwenden.¹⁹ Während die Sophisten die Übereinstimmung der Ordnung der Stadt mit der des Kosmos nachprüfen, denkt Aristoteles über das Gesetz nach, das aus eigenem Recht besteht und zudem Werkzeug des Fortschritts ist, weil es jedem das Recht gewährt, sich selbst zu bleiben.²⁰

Die Römer haben diese Rechtsvorstellung am weitesten entwickelt; sie integrierten den philosophischen Ordnungsbegriff in ein juristisches System und in Institutionen, die dazu dienten, ihn in die Wirklichkeit einzuschreiben. Das Recht ist bei ihnen eine Technik, eine vom Magistrat geüb-

te Kunst, um die Harmonie in der Gesellschaft zu sichern. Das Rechtssystem ist nicht etwa als Lösung für die Forderungen gedacht, die aus den heute als Menschenrechte bezeichneten Vorstellungen hervorgehen, sondern geht davon aus, daß sich alle Welt in den Grundlagen der sozialen Beziehungen einig ist und nun innerhalb dieses allgemeinen Prinzips nach Anpassungen gesucht wird.

So also die erste Denkströmung, die zum kulturellen Gemeingut des Abendlandes beigetragen hat; sie räumt jedem eine ureigene Funktion im Sozialsystem ein, noch aber kein subjektives Recht gegenüber der Gesellschaft, denn diese existiert nur einem jeden zu Diensten.

Die zweite Denkströmung, in der die abendländische Kultur wurzelt, ist aus der Bibel hervorgegangen. Sie ist der griechisch-lateinischen sehr nahe verwandt, denn auch sie unterscheidet den Menschen radikal von den Kräften der Natur; er ist aus ihnen herausgehoben, steht über ihnen und ist auch seinerseits mit Autonomie und Verantwortlichkeit ausgestattet. An diesem Punkt aber löst sie sich von der griechisch-lateinischen Strömung, denn sie stattet den Menschen mit völlig neuer Reichweite und Tiefe aus. In der griechisch-lateinischen Welt war das Rechtssystem ein technischer Mechanismus, dank dessen jeder das ihm aufgrund der Gesetze der Stadt Zustehende bekommen konnte. Ein aus sich heraus funktionierendes hebräisches Rechtssystem gibt es indessen nicht; hier ist alles religiös, denn was einem jeden in der politischen Gesellschaft zusteht, die Beziehungen unter den Juden und zwischen Juden und Nichtjuden – das wird bestimmt vom Gesetz des Bundes.

Noch fundamentaler unterscheidet sich die griechische von der biblischen Auslegung der Menschenwürde. Sehen auch beide den Menschen in einer Konfliktsituation, deren gerechte Lösung die Zuerkennung einer spezifischen Würde verlangt, so neigt doch die eine dazu, in jeder von außen auferlegten Begrenzung ein unerträgliches Hindernis für die volle Entfaltung zu erblicken, auf die jeder Mensch Anspruch hat. Ganz anders die Perspektive der anderen. Für sie liegt der grundlegende Konflikt nicht in einem Gegensatz zwischen Gott und Mensch, sondern ist im Menschen selbst vorhanden; ihre Sicht ist historisch, geht vom Konflikt am Anfang der Menschheit aus und beginnt mit der Sünde. Gewiß ist Adam zum Gegner Gottes geworden, aber Gott bietet ihm aufgrund einer freien, im Laufe der Jahrhunderte immer wiederholten Initiative das Heil an; der Mensch muß frei entscheiden, ob er daran mitwirken oder sich ihm verweigern will, je nachdem, ob er bereit ist, den Sprung zu tun von einem mehr oder weniger konfliktuellen Gegeneinander zu einem neuen Leben, in dem die Freiheit darin besteht, mit Gott verkehren zu können. Dann

gibt es nicht mehr Konkurrenz zwischen Gott und Mensch, sondern der Mensch wird Mitwirkender Gottes. Die griechische Philosophie gebar eine überzeugende Erklärung der verantwortlichen Stellung des Menschen in der Stadt. Die Bibel schlägt eine Daseinsform vor, deren Annahme den Zugang zur ewigen Seligkeit garantiert; sie ist normativ; sie verlangt ein zwischenmenschliches Verhältnis von Versöhnung, Gleichheit und Freiheit aller in der Wahrheit.

Diesen beiden Denkströmungen ist gemeinsam, daß sie über drei unabhängige, aber doch untereinander verbundene Einheiten nachdenken: Individuum, Sozialkörper und Gott. Die eine betont die Unumgänglichkeit der Gesellschaft, ohne die der Mensch nicht leben und zu seinem Ziel gelangen kann, kommt aber nicht auf den Gedanken, der Mensch könne ihr gegenüber individuelle Rechte geltend machen. Die andere öffnet sich immer mehr auf die Eroberung der individuellen Freiheit durch den Menschen.

Sofort wird ersichtlich, welche Spannung aus dieser Vorstellungsdualität erwachsen kann. Entweder erklärt man die Weltordnung mit einem dem Menschen übergeordneten und damit zwingenden Weltprinzip, das der Mensch als organisches Element der politischen Gesellschaft in diese einzuschreiben hat, oder aber man geht von der nicht rückführbaren Originalität der Einzelpersonen aus und erblickt in der Einheit des Sozialkörpers das Resultat ihrer individuellen Entscheidungen, wobei die Quelle der Moral dann eher in der Vernunft zu liegen kommt. So stellt sich die Geschichte des Abendlandes als Ergebnis eines gewaltigen Nachdenkens der Gesellschaften über sich selbst dar, um das Geheimnis ihrer sozialen Existenz zu entziffern. Im selben Augenblick, da sie sich am Ende ihres Suchens angelangt wähnen mochten, finden sie sich zur Fortsetzung aufgefordert, um die Bedeutung ihrer Existenz im Verhältnis zur übrigen Welt zu ergründen, die ihre Kulturen von anderen Anliegen her aufgebaut hat.

III. Das christliche Mittelalter und die thomistische Revolution

Die Kultur des Mittelalters bildet ein wesentliches Kettenglied im Verständnis der heutigen Position der Kirche in der Menschenrechtsproblematik. Entstanden damals auch Einrichtungen zum Schutz des einmaligen Wertes der Person, so war doch die damals entwickelte politisch-religiöse Idee von der Universalität des Menschengeschlechts Anlaß zu Unstim-

migkeiten und Begrenzungen, die beträchtlich in die heutige Formulierung der Menschenrechtsfrage hineinwirken.

Schon im 6. Jahrhundert ging das römische System, das aus dem Recht eine eigenständige „Kunst“ zur Sicherung der Gleichheit der Mitglieder der Gesellschaft gemacht hatte, mit den letzten Überresten des Römischen Reiches unter. Europa tritt in eine chaotische Zeit ein, in der es keinen Staat und keine öffentliche Autorität mehr gibt; einzig die Kirche ist übriggeblieben als Kraft, die Frieden stiften kann, indem sie an die religiösen Gefühle der Bevölkerung appelliert. Es gereicht der Kirche zur Ehre, daß sie ihre geistliche Autorität dazu nützte, die Idee von Ordnung und Frieden als grundlegende religiöse Werte des Lebens in der Gesellschaft wieder einzuführen. Damit gelangte man zu jener Feudaltheokratie, in der sich Religion und Politik vermengen; genauer: in der das Politische im Religiösen aufgeht. Vollkommenen Ausdruck findet diese Machthierarchie, die die kanonistischen Theologen, als berühmtester von ihnen Ägidius von Rom (1247-1315), sogleich entwickeln, in der Zeremonie der Kaiserkrönung²¹.

Das heutige Denken tut sich mit dieser politisch-religiösen Sicht der gesellschaftlichen Organisation recht schwer, denn räumt es ihm auch die angeborene Würde jedes Menschen ein, weil er als „Abbild Gottes“ geschaffen ist, so vervollständigt es diese Würde nicht mit der Zuerkennung individueller Rechte, auf die er gegenüber allen Anspruch hat; sondern gibt ihm einen „Status“²², der ihn ins organische Gewebe einer politisch strukturierten Gesellschaft integriert, damit er auf dieser Welt sein übernatürliches Schicksal erfüllen kann. Das Recht ist nicht mehr eigenständig; es regelt nicht mehr die Beziehungen unter den Menschen aufgrund ihres sozialen Wesens; es setzt die Verhaltensweisen nach den Forderungen der Moral²³ fest und soll die Forderungen der den einzelnen übersteigenden Gerechtigkeit in Gesetze fassen: „Besteht das Gerechte darin, jedem das Seinige zu geben (suum cuique tribuere), was ist dann der Staat wert, der nicht Gott den ersten Platz gibt, der ihm gebührt?“²⁴ In dieser Gesamtheit haben die Heiden keine ihnen besonderen Rechte,²⁵ denn das Naturgesetz ist jedem Menschen ins Herz geschrieben²⁶; mithin unterliegen sie dem Papst als dem höchsten Interpreten auf Erden: „Der Rückgriff auf das Naturgesetz verschließt dem Recht die Tür. Nicht nur gegenüber den Heiden, sondern erst recht unter den Christen.“²⁷

Dieses System ist nicht ohne Größe. Es entspringt der Friedenssehnsucht von Bevölkerungen, die der Gewalt überdrüssig geworden sind; es stützt sich auf die nostalgische Erinnerung an das Römische Reich, das inmitten mörderischer Spaltungen eine universelle Harmonie einzurichten wußte.

Fand die Machtübernahme durch Augustus ihre Legitimierung im Frieden und Wohlstand, den seine Regierung den Bevölkerungen bescherte, so galt dasselbe auch für die Feudalherrschaft. Da diese jedoch ihre Autorität damit durchsetzte, daß sie bestimmte zivile und militärische Verpflichtungen mit der Annahme einer religiösen Wahrheit verknüpfte, wurden später die politisch-sozialen Zwänge des Systems mit denen der Religion gleichgesetzt.

Dieses System trug in der Weiterentwicklung den Keim der Selbstzerstörung in sich. Anfänglich mochte die Betonung der frei und nach Gottes Abbild geschaffenen menschlichen Person die Christen privilegieren, die die Frohbotschaft erhalten hatten und nach ihrer Lehre zu leben bestrebt waren. Dies zog aber zwangsläufig die Forderung an die politische Gesellschaft nach sich, alle Menschen ungeachtet ihres religiösen Glaubensbekenntnisses gleich zu behandeln. Diese Revolution trat in dem Augenblick ein, als neue philosophische und theologische Grundlagen der Einheit der menschlichen Gesellschaften trotz ihrer Vielfalt Rechnung zu tragen begannen. Das Verdienst Thomas von Aquins und mit ihm der Scholastiker liegt darin, daß er unter Nutzung der wiederentdeckten griechischen Philosophie die geistigen Grundlagen schuf, die es in den weiteren Jahrhunderten erlaubten, den exklusiven religiösen Griff um die Gesellschaft zu lockern; er legt die Basis für eine Bewegung, die schließlich in der Formulierung des Menschenrechtsbegriffs münden sollte, indem er in die Überlegung den Gedanken der Natur einfließen läßt, die gewiß geschaffen ist, geschaffen aber zum Zwecke der Selbstgenügsamkeit und des Strebens nach ihren eigenen Zielen. Um es mit E. Gilson zu sagen: „In der thomistischen Natur gibt es nichts, was nicht von Gott käme, aber ist sie erst einmal von Gott hergestellt und begleitet, so findet sie in sich selbst eine ausreichende Ursache für all ihr Tun.“²⁸

Drei Thesen gestatten einen Einblick in die Originalität des Hl. Thomas: a) Das Verhalten des Menschen läßt sich nicht allein religiös bestimmen, denn b) die Natur besitzt ihre eigene Konsistenz und ihre eigenen Zielsetzungen, die sie mit den ihrer Ordnung zugehörigen Mitteln zu erfüllen trachtet, und daraus folgt c), daß sich der Mensch als Naturwesen in allem, was die Ordnung der Natur betrifft, nach seiner Vernunftnatur verhalten muß.

An der Basis der thomistischen Konstruktion befindet sich eine Anthropologie, die den individuellen Wert des Menschen bezeugt. Der Mensch ist nicht ein in die Materie exiliertes Geist; gewiß ist er aufgrund seines Leibes Materie und so „mit dem Kosmos als Ort seiner Geburt und seines Wachstums solidarisch,“²⁹ aber kraft seiner Seele ist er auf eine „tran-

szendente, nur im Jenseits zu verwirklichende Zweckbestimmung³⁰ ausgerichtet. Somit ist der Mensch ein frei Wirkender, der sich selbst bestimmt; er erscheint als „sich selbst Kontrollierender und zugleich von sich Kontrollierter“³¹. Er kann als in der Naturordnung voll verantwortliche „tätige Einheit“ (Perroux) angesehen werden, denn er kann die Wahl treffen, ob er seinem Schicksal nachstreben will, indem er sich darein integriert oder indem er sich ihm widersetzt. So ist also der Mensch zwar sehr wohl ein Element der Welt, aber doch einzigartigen Wesens. Thomas von Aquin definiert dieses Wesen mit der Fähigkeit, sein eigenes Tun zu beherrschen und von sich aus tätig zu werden, wie es einem vernunftbegabten Individuum zukommt³²; die Person ist ein mit Bewußtsein begabtes Wesen; sie bestimmt sich selbst, wie es einem vernunftbegabten Freien geziemt, dessen Willen also frei und kritisch den besonderen Gütern gegenübersteht, die sich ihm bieten. So erscheint der Mensch als von seiner Freiheit strukturiert³³ und kraft seiner Freiheit mit der Welt in verantwortlicher Beziehung stehend³⁴. Jeder Mensch hat also grundlegende Forderungen, die sich aus seiner Struktur und seinen Neigungen ergeben.³⁵ Der Hl. Thomas stellt dabei eine Hierarchie heraus zwischen den individuellen Bedürfnissen (Recht auf Nahrung, auf Kleidung, auf Unversehrtheit des Leibes, auf Leben...) und den weiterreichenden Bedürfnissen (u.a. Recht auf Fortzeugung des Geschlechts oder auf Erziehung) und schließlich den Rechten, die das Gemeinschaftsleben berühren und daher mehr als die anderen den historischen Wechselfällen unterliegen.

Die von Thomas entwickelte Sicht der natürlichen Ordnung der Dinge steht nicht im Widerspruch zu der des Mittelalters; auch für sie ist Gott das Fundament der Weltordnung; ihre Originalität ergibt sich aus der neuen Verantwortung des Menschen gegenüber dem Realen; zwar ist er immer noch gehalten, „das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 43), nunmehr aber in Erkenntnis und Achtung der ihm eigenen Endbestimmung, denn deren Erfüllung ist Teil des Weltplanes Gottes. blieb auch in beiden Epochen die Sicht der Gesellschaft christlich durchdrungen, so enthält doch die scholastische Konzeption einen möglichen Stolperstein. Man braucht lediglich die Behauptung aufzustellen, der Mensch könne die Entwicklung der Welt ohne Gottesbezug denken, und schon öffnet sich im abendländischen Denken die Tür für das Prinzip der Trennung der beiden oder gar ihres Gegensatzes. In dieser Optik haben die subjektiven Menschenrechte im Abendland eine ganz eigene Aufmerksamkeit erfahren. Die Theologen unterscheiden zwar schärfer zwischen natürlicher Ordnung und Gnadenordnung, ziehen aber ihren Zusammenhang nicht in Zweifel, während die

Juristen und Philosophen die beiden gegeneinander stellen und daraus den Schluß ziehen, Religion sei Privatsache. So werden heute weithin die Menschenrechte gesehen, und in diese Perspektive muß die Kirche ihr eigenes Zeugnis einbringen, dabei zugleich offen bleiben für künftige Entwicklungen.

IV. Die Kirche und der moderne Menschenrechtsbegriff

Das Neue im Vergleich zum Mittelalter war, daß die Scholastik und insbesondere Thomas von Aquin die sozialen Phänomene nicht mehr als bloßes Anhängsel des religiösen Lebens behandelten, sondern ihnen eine eigenständige Wirklichkeit gaben. Das Leben in der Gesellschaft galt nun als natürlich und als „spontane Form der Entfaltung des menschlichen Lebens“³⁶. „Der Mensch ist von Natur aus ein soziales und politisches Wesen“³⁷, d.h. er kann das für ihn Notwendige erkennen und das zu dessen Erlangung notwendige Mittel schaffen; der Staat ist nicht mehr eine Konsequenz der Sünde, sondern eine Einrichtung der Natur; „das Heil zieht sich nicht vom Horizont zurück, sondern das Streben nach den ‚lebensnotwendigen Dingen‘ stellt ein Ziel an sich dar, das spezifische Mittel verlangt“³⁸. Die Schlußfolgerungen aus dieser Behauptung werden erst nach und nach gezogen, denn Naturordnung und Gnadenordnung sind so sehr ineinander verzahnt, daß es zu ihrer Entflechtung der Etappen bedarf. Die Bresche im Gebäude ist nicht so sehr die Folge der Reibereien zwischen Papst, Kaiser und Königen, sondern vielmehr ein allgemeiner Wille, die absolute Macht der Fürsten zu begrenzen, deren Lebensführung meist nicht gerade das Beispiel jener unparteiischen und uneigennütigen Autorität abgab, die eine wohlfunktionierende Feudalordnung verlangte. Wie die Könige gegenüber Kaiser und Papst politisch unabhängig sein möchten, suchen auch die Notabeln Schutz vor deren möglicher Willkür. Sie machen es sich zur Gewohnheit, ihre neuen Freiheiten in „Chartas“ aufnehmen zu lassen, die scheinbar von den alten Autoritäten „verhängt“, ihnen in Wirklichkeit aber abgerungen werden. Als berühmteste ist die Magna Charta libertatum von 1215 zu nennen; daß sie in fast allen Ländern Europas Nachahmung fand, beweist, daß es sich sehr wohl um eine die Gesellschaft zutiefst aufrührende Bewegung handelte und es notwendig geworden war, die Grundsätze, auf denen die sozialen Beziehungen beruhten, näher zu bestimmen. Die Initiatoren dieser Bewegungen wollten keineswegs die vorherrschende Idee der Einheit des Politischen und des Religiösen in Frage stellen. Die diversen Chartas zielten nicht etwa auf eine Verkündung indi-

vidueller und gleicher Rechte für alle im modernen Sinne ab. Sie erlaubten eine Unterscheidung nach „Ständen“, denen sie Privilegien gegen die nunmehr als abwegig angesehenen Eingriffe der vorgesetzten Obrigkeiten zusicherten. Eben damit aber brachten sie die Gewohnheit mit sich, Freiheit in Kategorien von Widerstand und Befreiung zu begreifen. Nahmen sie es auch noch hin, daß die juristische Zuerkennung von Rechten an jeden von seiner Stellung in der Gesellschaft abhängig war, so war dies doch lediglich ein Überbleibsel vergangenen Denkens. Man versteht ohne weiteres, daß es bis zur Zuerkennung individueller Rechte an jeden einzelnen, unabhängig von seinem Stand³⁹ oder seiner religiösen Zugehörigkeit, nur noch ein Schritt war. In Erkenntnis dieser Lage räumte Heinrich IV. mit dem Edikt von Nantes (1598) den Calvinisten einen politischen Status ein. Mit dieser offiziellen Legitimation war das individuelle und private Recht jeder Person auf die Religion ihrer Wahl endgültig abgesegnet mit der Folge, daß sich auch der Staatsbegriff änderte. Wenn dieser ohne Gefährdung seiner Einheit die Pluralität der Bekenntnisse ertragen konnte, dann ließ sich auch die politische Entscheidung von theologischen Erwägungen abtrennen und allein den Kriterien der Vernunft unterwerfen. Nun kam es zu einer wahren Aushöhlung des bislang zwangsläufig religiösen Denkens. Ein Zeichen für diesen Übergang findet sich bei Grotius (und weiteren Zeitgenossen), der mit der Hypothese „Wenn es Gott nicht gäbe“ argumentiert und zu dem Schluß gelangt: Die Vernunft wäre deshalb noch nicht ohnmächtig, denn sie könnte aus der Beobachtung der Natur Einblick in die sie regierenden Gesetze gewinnen.⁴⁰ Etwa zur selben Zeit schließlich bekräftigten die lateinamerikanischen Theologen im Gefolge von Las Casas die Rechte der – von Gott als Menschenwesen geschaffenen – Indianer gegenüber den spanischen und portugiesischen Eroberern.

Formuliert wurde die Forderung nach individuellen, jedem Menschenwesen als solchem ureigenen Rechten gegenüber der Gesellschaft, als man sich endgültig angewöhnt hatte, die soziale Ordnung von der Religion zu trennen und die Naturordnung in sich geschlossen zu denken. Die Theologen waren die ersten, die Europa zur Neubewertung der traditionell zur Erläuterung des Sinns des Lebens angeführten Gründe veranlaßten. Sie gelangten dazu durch die Betrachtung der neuen Probleme, die sich dem christlichen Gewissen mit der Entdeckung und Entwicklung der Neuen Welt stellten.⁴¹ Ihr Problem war, die Basis einer politischen Gemeinschaft mit diesen Eingeborenen zu definieren, denen sie das Recht zuerkannt hatten, nach ihren Gebräuchen und mit den Institutionen ihrer Wahl zu leben. Indem sie die Indianer für dazu bestimmt hielten, sich unter Annahme des Glaubens und einiger Gebräuche der Christenheit zu integrieren,

glaubten sie die religiöse Basis der politischen⁴² Einheit wahren zu können, da sie sich in fieri befand. Mit Eintreten der Reformation ließ sich diese Prämisse nicht mehr halten, denn mit dem Untergang des religiösen Fundaments der politischen europäischen Einheit setzte ein Prozeß der völligen Loslösung des Religiösen vom Politischen und Sozialen ein. Hielt sich auch noch eine Zeit lang das Prinzip der Konfessionalität der Staaten nach der berühmten Formel des Westfälischen Friedens (1648), *cujus regio, ejus religio*, so kam doch das Toleranzprinzip in Gang.

Als Folge dieser Entwicklung faßte sich der Staat in Form der politischen Gewalt als Garant der Toleranz auf, war es also seine Aufgabe, das Nebeneinander der Glaubensbekenntnisse und den politischen Zusammenhalt der Gemeinschaft zu verwirklichen. Hier haben wir das genaue Gegenstück zu den Prinzipien, die der Organisation der ganz um die Idee der Christenheit geordneten mittelalterlichen Gesellschaften zugrunde lagen und den Souverän zum Instrument der Verwirklichung der von der Kirche definierten Wahrheit machten.

Im Rahmen dieses Referates lassen sich die ausschlaggebenden Etappen dieser Entwicklung nicht einmal in Kürze darstellen. Den Kernpunkt bildet jedoch der Übergang von einer Sicht der Gesellschaft als organische Gemeinschaft und notwendige Voraussetzung für das Leben des Menschen zu einer Gesellschaft als Folge einer Wahrnehmung der Menschen im Hinblick auf ihren größtmöglichen Fortschritt. In diesem geistigen Rahmen fanden die subjektiven Rechte des einzelnen zwar in das moderne Denken Eingang, aber entstanden sind sie nicht in ihm. Es war Sache von Theologen wie Las Casas, Suárez, Lessius, den Menschen als Entscheidungsgewalt zu definieren, die aber der Sünde wegen erst durch die Gnade ihre volle Gültigkeit erlangte; danach kamen die Philosophen und Juristen und betrachteten den Menschen als autonomes Ganzes, das in sich selbst alle Mittel der Selbstverwirklichung trug. Insoweit stand bei den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts und der UNO der Individualismus Hobbes' und Lockes Pate. In diesem ideologischen Rahmen mußte die Kirche, deren bevorstehender Untergang verkündet wurde, gegenüber der Menschenrechtsbewegung Stellung beziehen.

V. Die Kirche und die Menschenrechte heute

Der Gegensatz zwischen den beiden abendländischen Denkrichtungen in Bezug auf die Menschenrechte war zunächst lehrmäßiger Natur, ging es doch um die Frage, ob der Gottesbezug die Menschenwürde zu wahren erlaubte. Aber neue Ideen ziehen immer auch soziale Revolutionen nach sich, die meist in Konfrontation ausarten. Zu dieser kam es in der Französischen Revolution. Gewiß hatten zuvor schon die Vereinigten Staaten im 18. Jahrhundert das erste Beispiel einer theoretischen und politischen Bewegung zugunsten der Menschenrechte gegeben und die ersten Erklärungen verabschiedet, zunächst 1776 die Erklärung über die Rechte des Staates Virginia und wenige Monate später die Unabhängigkeitserklärung. Fraglos übten sie einen Einfluß auf Frankreich aus, doch darf man diesen, auch wenn sich Benjamin Franklin 1789 in Paris befand, als relativ nebensächlich bewerten, denn die zugrundeliegende Strömung war durch und durch puritanisch.

In einen Konflikt, den die herrschenden Kreise lange Zeit lediglich als Gegenlehre ansahen, führte die Französische Revolution nun die sozialen Kräfte ein. Damit kommt ein Prozeß in Gang, der nun das Streben nach „Freiheit“ unter den Massen verbreitet, die darauf immer deutlicher reagieren. Unser Interesse gilt hier nicht der Frage, welche Absichten die beiden Seiten im einzelnen für den Umbau der Geschichte im Auge hatten, die ganz anders hätte verlaufen können, wenn sich die beiden Seiten verstanden hätten. Die Mißverständnisse und Kämpfe, die wir seit fast zwei Jahrhunderten erleben, waren die Folge der jeweiligen Auslegung der Absichten der einen Partei durch die andere, und daraus ergaben sich die Antworten auf die „bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 4). Hier geht es vielmehr darum, ob der Katholizismus, der in der Vorbereitung der Menschenrechtsbewegung eine so bedeutende Rolle gespielt hat, auch dann noch etwas einzubringen hat, wenn sie sich unabhängig von ihm entwickelt.

A) Die politisch-doktrinäre Blockierung

Das Verhältnis zwischen Kirche und moderner Welt ist seit der Französischen Revolution, vor allem in Europa, durch eine doktrinäre Blockierung gekennzeichnet. In der Öffentlichkeit wird die Lage gerne als Gegensatz zwischen den Kräften des Fortschritts und den Kräften der Reaktion dar-

gestellt, wobei die Kirche meist letzteren zugerechnet wird. Das gerät ersteren zum Schaden, denn diese Auffassung hat von den Sehnsüchten der modernen Bevölkerungen nichts begriffen; letzteren gerät es zum Nutzen, denn damit werden die Ordnungsprinzipien aufrechterhalten, auf denen jede friedliche Gesellschaft aufbauen muß. Doch damit ist lediglich der ideologische Streitgegenstand skizziert; über die Wurzeln des Gegensatzes zwischen Kirche und moderner Welt ist damit nichts ausgesagt.

1. Es ist richtig, daß sich die Menschenrechtsbewegung revolutionär gibt. Dem Ancien Régime wird immer radikaler Absage erteilt. Die Erklärung von 1789, die ja nicht im selben demokratischen Zusammenhang steht wie die der Vereinigten Staaten, will nur die „Rechte, die die natürliche Gerechtigkeit allen Personen einräumt“, bekräftigen. Noch weiß niemand, welche Richtung die sie Interpretierenden einschlagen werden, aber schon spürt man, daß der neue Kurs mit der Kirche in Konflikt geraten wird. Die Mehrheit der Deputierten lehnte – trotz der einmütigen Haltung der Geistlichen (minus 1) – die Anerkennung des Katholizismus als „vorwiegende“ Religion des französischen Volkes ab, willigte auch nicht in die Bitte von Abbé Grégoire ein, an den Anfang der Erklärung den Namen Gottes zu stellen, und setzte an dessen Stelle eine Anrufung des Höchsten Wesens.⁴³ Damit war der Weg frei für die Loslösung des Religiösen vom Politischen, die die Führer der Revolution nunmehr einleiteten, schon 1790 (27. Juli) mit der Verabschiedung der Zivilkonstitution der Geistlichkeit, dann mit der Verabschiedung der Verfassung von 1791 (3. September), deren Präambel mit den Worten endet: „Vor dem Gesetz gibt es künftig weder religiöse Gelübde noch irgendwelche andere Verpflichtungen, die den Rechten oder der Verfassung zuwiderlaufen.“

2. Die Religionsfeindlichkeit der Revolution stellte sich erst allmählich heraus, wie das Zögern Pius' VI. bezeugt, der lange zuwartete und erst im Konsistorium vom 19. März 1790 die Erklärung von 1789 verurteilte und zudem bei der Verurteilung der Zivilkonstitution der Geistlichkeit („constitution civile du clergé“) im Apostolischen Schreiben *Quod Aliquantum* vom 10. März 1791 erklärte, er beabsichtige „nicht, der Wiederherstellung des Ancien Régime in Frankreich Vorschub zu leisten“.⁴⁴

3. Allerdings finden sich im selben Breve recht harte Ausdrücke wie „monströse Rechte“ oder „Wahnrechte“ für die modernen Freiheiten. An ihnen wird im weiteren Verlauf der Streitpunkt zwischen Kirche und moderner Gesellschaft verdeutlicht.

4. Nach der Erklärung von 1789 und der Zivilkonstitution der Geistlichkeit erreicht die Bewegung für die Verwirklichung einer von jeder religiösen Basis losgelösten politischen Gesellschaft einen Punkt, von dem

aus es kein Zurück mehr gibt. Sie strebt eine Befreiung des Menschen von jeglicher Gottesbeziehung an, und zwar in dreifacher Hinsicht:

a) Zum einen soll der einzelne aus seiner Abhängigkeit vom Gesellschaftsgewebe befreit werden, indem in der Gedanken- und Ausdrucksfreiheit jeder für sich zur höchsten Autorität wird. So heißt es in Artikel 10 der Erklärung von 1789: „Niemand darf wegen seiner Meinungen, auch der religiösen, beunruhigt werden, solange deren Äußerung die gesetzliche Ordnung nicht stört“, und in Artikel 11: „Die freie Mitteilung von Gedanken und Meinungen gehört zu den wertvollsten Rechten des Menschen; jeder Bürger darf daher frei sprechen, schreiben und drucken, wobei er den Mißbrauch dieser Freiheit in den gesetzlich geregelten Fällen zu rechtfertigen hat.“ Vielleicht sollte mit diesen Texten lediglich der privilegierte Status der katholischen Kirche in Frankreich aufgehoben werden⁴⁵, aber der Papst ahnt hier sehr zu Recht bereits eine Hinwendung zum Positivistischen und Atheistischen voraus, die dann ja auch im folgenden Jahrhundert die Intelligenzija kennzeichnet.

b) Die zweite Befreiung gilt der Lehre: In der Gesellschaft darf kein Denken mehr als selbstverständlich gelten, weil es aus der Tradition übernommen ist. Die Revolution stülpt die bisherige philosophische und theologische Vorstellung der abendländischen Kulturen von der Legitimität der Herrschaft um; von alters her erblickten sie darin die Erfüllung eines geheiligten Auftrags durch den damit Betrauten. Jetzt aber ist der Inhaber der Gewalt nicht mehr Gott verantwortlich; die Gewalt ist nur noch ein-dimensional, der damit Beauftragte hat lediglich das Ziel zu erreichen, dessentwillen sie ihm anvertraut worden ist; er ist nur noch denen verantwortlich, die ihm den Auftrag übertragen.

c) Die dritte Befreiung stellt das Wesen der Kirche in Frage, die jetzt nur noch als eine die alte Ordnung verkörpernde Institution angesehen wird. Die Zivilkonstitution der Geistlichkeit (1790) greift, wie später die Verfassung von 1791 in der Frage der religiösen Gelübde, in Angelegenheiten ein, die in den Zuständigkeitsbereich der religiösen Autoritäten fallen; letztere bestreiten ersteren das Recht, das allein regeln zu können.

5. Der aus den Basistexten der Französischen Revolution hervorgehende Zwist zwischen der Kirche und der modernen Gesellschaft hat also einen doppelten Aspekt. In der Frage der Lehre kann ein Christ nicht nachgeben: Das politische, soziale, kulturelle, wirtschaftliche, familiäre und individuelle Leben liegt in Gottes Hand. Dazu Pius XII. in der Botschaft von 1944: „diese Hoheit des positiven menschlichen Gesetzes [ist] nur dann unanfechtbar, wenn es sich angleicht – oder wenigstens nicht widersetzt – der unbedingt gültigen Ordnung, die vom Schöpfer grundgelegt und

durch die Offenbarung der Frohbotschaft in ein neues Licht gerückt worden ist.“ Ein Konflikt mit der modernen Gesellschaft besteht also insofern, als diese unter Berufung auf eine „ungezügelter“ Freiheit die Autonomie der politischen Ordnung an die erste Stelle setzt, gefolgt von der Wirtschaft und schließlich der individuellen und familiären Moral.⁴⁶

Der Konflikt hat aber auch Vorsichtscharakter. Eine Doktrin verläuft, zumal, wenn sich Politiker auf sie berufen, stets über Institutionen, die sie in die Wirklichkeit „einschreiben“. Während des ganzen 19. und 20. Jahrhunderts schwankt die Kirche deshalb zwischen zwei Haltungen. Zum einen verurteilt sie die Absicht, eine gottlose Gesellschaft zu errichten, und betont den Wert der christlichen Kultur als „allein wahrhaft menschlicher ‚civitas‘“, wie Pius XI. sagt⁴⁷; zum andern bemüht sie sich, die Bestrebungen der Neuzeit in eine Richtung zu lenken, in der sie sie für erfüllbar hält. Hier finden wir eine Anwendung der berühmten Äußerung von Johannes XXIII. in *Pacem in Terris*, es sei durchaus angemessen,

„bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Fragen oder der Politik befassen, zu unterscheiden von falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen, auch wenn diese Bewegungen aus solchen Lehrmeinungen entstanden und von ihnen angeleitet sind. Während die in ein System gefaßte und endgültig niedergelegte Weltanschauung nicht mehr geändert werden kann, unterliegen diese Bewegungen dort, wo sie sich mit den je und je sich wandelnden Verhältnissen befassen, doch notwendigerweise diesen Veränderungen. Wer könnte übrigens leugnen, daß in solchen Bewegungen, soweit sie sich den Gesetzen einer ‚geordneten Vernunft anpassen und die gerechten Forderungen der menschlichen Person berücksichtigen, etwas Gutes und Anerkennenswertes sich finden kann?“ (Nr. 159)

Johannes XXIII. hat also in höchst knappen Worten die seit jeher gültige Lehre und Praxis der Kirche formuliert: Umspannt die christliche Offenbarung die gesamte menschliche Wirklichkeit, dann enthält ihre jede Bekundung einen Christusbezug und gilt es, von diesem gemeinsamen Punkt ausgehend die Wege der Einheit zu erforschen.

6. Eben darum bemühten sich während des ganzen 19. Jahrhunderts zahlreiche Theologen und Bischöfe; sie wollten die Christen lehren, die unter ihren Augen sich vollziehenden sozialen Umwandlungen objektiv zu betrachten.⁴⁸ Sinnfälligstes Beispiel hierfür ist Mgr. Wilhelm Ketteler (1811–1877). Er deckt nicht nur zeitlich den größten Teil des 19. Jahr-

hunderts ab, sondern übte als Bischof von Mainz den wohl beträchtlichsten Einfluß aus, sagte doch Leo XIII., von ihm habe er alles gelernt. Aus Kettelers Leben läßt sich als Lehre ziehen, daß man sich angelegen lassen soll, die Ereignisse nicht nach vorgefaßten Schemata zu beurteilen, die die politischen Gegner pauschal ins Reich des Bösen verweisen. Als er 1848 als Abgeordneter der Frankfurter Versammlung die Beisetzungsfeierlichkeiten für zwei Vertreter der öffentlichen Gewalt leitete, die bei einem Aufstand ums Leben gekommen waren, sagte er:⁴⁹

„Die Mörder ... [sind nicht etwa die Arbeiter] ... sind die Menschen, die Christus, das Christentum und die Kirche verhöhnen; es sind jene Menschen, die die Frohbotschaft der Erlösung der Menschheit aus dem Herzen des Volkes reißen wollen. ... Gibt sich [das Volk] der Gewalt hin, so, weil ihr es verdorben habt; vergißt es auf seine Pflicht, dann, weil ihr es fehlgeleitet habt; achtet es die menschlichen Gesetze nicht mehr, so, weil ihr ihm die Achtung des göttlichen Gesetzes aus dem Herzen gerissen habt.“

Zur Analyse der sozialen Gegebenheiten tritt eine richtige Einschätzung der Lehren, deren Ausbreitung auf die neuen Bestrebungen des Volkes hinweist. Schon 1848 wurde Mgr. Ketteler gebeten, in Mainz (dessen Bischof er einige Zeit später wurde) die Adventspredigten zu halten. Er nimmt die Begriffe zum Thema, in denen sich die sittlichen Prioritäten der Stunde niederschlagen, mithin den Gedanken der Freiheit, der Brüderlichkeit, der Gleichheit, der Würde, und zeigt, wie das Christentum der von den Menschen in sie gesetzten Erwartungen entspricht.

Kettelers Haltung war alles andere als neu; es überrascht nicht, daß die konstitutionellen Geistlichen sie sich zu eigen machen,⁵⁰ doch findet sie sich auch bei anderen, denen sich kaum revolutionäre Sympathien nachsagen lassen. So hielt Kardinal Chiaramonti (der spätere Pius VII.) 1797 eine Weihnachtspredigt, in der er die politische Unterordnung unter die Republik rechtfertigte und hinzufügte, die Kirche lehne keineswegs die demokratische Regierungsform ab.⁵¹

Es ließen sich weitere Beispiele für die christliche Sozialströmung anführen, die sich seit Le Mennais gegen viele Widerstände bemüht, aus den neuen, die Massen bewegenden Gedanken den der Wahrheit entsprechenden Teil herauszufiltern.

Doch trotz all dieser Beispiele fände das Christentum aus seiner Blockierung gegenüber der modernen Gesellschaft nicht heraus. Mit deren Annahme durch die europäischen Christen ging keinerlei philosophische Grundlage für eine Zusammenarbeit einher. Vielmehr begegnete man ihr

methodologisch: Die neuen Forderungen der Bevölkerung hielt man für einen Gewissensprotest gegen die durch Gottlosigkeit eingeleitete Unordnung und schloß daraus, das Volk sehne sich, noch unbewußt, nach einer Wiederherstellung der gottgewollten Ordnung als *conditio sine qua non* der Erfüllung seiner Sehnsüchte. Pius XII. bekräftigt in seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 die „Grundsätze einer gesunden, mit den Normen des Rechts und der Gerechtigkeit übereinstimmenden politischen und gesellschaftlichen Ordnung“ und meint: „Eine gesunde Demokratie“ baue „auf den unveränderlichen Grundsätzen des Naturgesetzes und der geoffenbarten Wahrheiten“ auf. Diese Feststellungen gehen immer noch von der doktrinbezogenen Analyse eines Gegensatzes zwischen Kirche und Revolution aus. Ähnliches ließe sich für die Äußerungen von Johannes XXIII. sagen, die vier Pfeiler, auf denen er den Frieden zu errichten vorschlägt – Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Solidarität –, erhielten ihre letzte Bedeutung (und anders kann man es sich nicht vorstellen) aus der christlichen Offenbarung. Es stellt sich also die Frage, wie sich dieses Hindernis für einen wahren Dialog über die Menschenrechte überwinden läßt, wo doch der Begriff, den sich ein jeder davon macht, zwangsläufig mit seinen eigenen philosophischen und religiösen Vorstellungen befrachtet ist, die die der anderen wiederum ausschließen.

B) Auf dem Weg zur Auflösung des Gegensatzes

Es war das Verdienst Johannes' XXIII., daß er die Kategorien des – durchaus nicht unerheblichen – lehrmäßigen Gegensatzes überwand und den Weg wies, auf dem sich der Konflikt zwischen Gläubigen und Laizisten lösen ließ, der die abendländische Welt zutiefst spaltet. Er leugnet keineswegs das Vorhandensein eines grundlegenden Lehrunterschieds zwischen dem Christentum und der vorgeschlagenen Auslegung gewisser Werte der modernen Welt, meint aber, dieser Gegensatz brauche nicht das gesamte öffentliche Leben in einem Maße zu überschatten, daß sich die Soziallehre der Kirche dafür entschuldigen müsse, Entwurf einer politischen Gesellschaft zu sein. Johannes XXIII. sieht deutlich die Vorteile, die für alle Beteiligten darin liegen, wenn jeder bereit ist, zum Wohle aller mitzuarbeiten und dabei die Gewißheiten und Sperren neuzubewerten, die ihn in Gegensatz zu den Bestrebungen der anderen setzen. Anstatt von der Feststellung abstrakter Ideen auszugehen, deren Wahrheit sich jedem Menschen guten Willens aufzwingen, schlägt er vor, die politische Gesellschaft der Menschen auf der Tatsache aufzubauen, daß heute – wie Paul

VI. später sagt – jedermann weiß, daß er eine unantastbare, gleiche, verantwortliche Person ist, die nach der Wahrheit sucht, auf die allein sich der Friede gründen läßt. Diese Suche erscheint Johannes XXIII. als das Gesetz des Gewissens; ihm zu gehorchen zwingt sich jedem als Pflicht auf, weshalb er der zivilen Gesellschaft das Recht abfordern muß, ihm zu folgen, und die andern seine Entscheidung, wie er sich dieser Pflicht erledigt, respektieren müssen. So ergibt sich aus der Vorstellung, die ein jeder – gläubig oder nicht – vom Menschen und von der Persönlichkeitsstruktur hat, ein allen Menschen gemeinsamer und in allen Systemen vorhandener Ausgangspunkt, nämlich die Existenz der verantwortlichen Freiheit, und jeder Staat muß sich, ungeachtet der Formen ihrer Ausübung, deren Stärkung zum Ziel setzen. Diese neuartige Problemstellung schlug die Enzyklika *Pacem in Terris* vor, die betont, alle Menschen seien mit einem Gewissen begabt und gewissermaßen darauf programmiert, sich in ihrem Verhalten nach dem zu richten, was sie als Wahrheit ansehen; hier handele es sich um eine allen Menschen inhärente Struktur und, da sie sich daraus als solche konstituieren, um eine Quelle von Rechten:

„Von Natur aus hat der Mensch außerdem das Recht, daß er gebührend geehrt und sein guter Ruf gewahrt wird, daß er frei nach der Wahrheit suchen und unter Wahrung der moralischen Ordnung und des Allgemeinwohls seine Meinung äußern, verbreiten und jedweden Beruf ausüben darf; daß er schließlich der Wahrheit entsprechend über die öffentlichen Ereignisse in Kenntnis gesetzt wird“ (*Pacem in Terris*, Nr. 12).

Dieses auf dem angeborenen Verhalten des Menschen beruhende Prinzip führt sodann zur Bekräftigung des Rechts auf religiöse Freiheit:

„Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“ (*Pacem in Terris*, Nr. 14). So liegt allem sozialen Leben die Pflicht des einzelnen zugrunde, nach seiner Wahrheit zu handeln. Daraus folgt, daß er nicht zu einer gegenteiligen Haltung gezwungen werden darf, aber auch, daß „diese Freiheit und Autonomie respektiert wird“ (Kardinal Bea).

Dagegen ließe sich einwenden, dies führe die Gesellschaften in die Anarchie, denn es fehlt ja nicht an Personen, die sozialfeindliche Ideen durchzusetzen versuchen. Hierzu bringt die Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* die unerläßlichen Präzisierungen an, indem sie das Gewissensgebot zum Bestandteil der menschlichen Natur erhebt; nicht völlige Bindungslosigkeit herrscht also, sondern Treue zu dieser Struktur, die das

Menschengebilde als solches vernunft- und freiheitsbegabt macht: Kardinal Pietro Pavan kommentiert dies so: „Die Freiheit ist die dem Menschen als Person eigene Handlungsmethode.“⁵² Sodann schließt er daraus auf das Wesen des Bandes zwischen einem System religiöser Freiheit und der juristischen Struktur des Staates im derzeit herrschenden Pluralismus. Über den philosophischen oder religiösen Wert der Meinungen seiner Bürger hat der Staat nicht mehr zu befinden als über den künstlerischen Wert einer Skulptur oder einer Musikpartitur; hingegen ist er verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die Urteilsfreiheit eines jeden gewährleistet bleibt. Diese Problemstellung, die die traditionelle Spaltung des Abendlandes in Konfessions- und antiklerikale Staaten überwindet, findet ihr confirmatur in den amerikanischen Experimenten, die es verstanden haben, das gesellschaftspolitische Leben jenseits dieses Gegensatzes zu organisieren. Die Verhandlungen im Rahmen des Helsinkiprozesses sind dazu angetan, die Grundlage für die Koexistenz von Völkern unterschiedlicher Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme zu legen.⁵³ Die von der UNO 1981 verabschiedete sogenannte Erklärung über die religiöse Freiheit ist eine erste Anstrengung der Völkergemeinschaft, einen Rechtsrahmen vorzulegen, innerhalb dessen die Völker ihre gegenseitigen Glaubensbekenntnisse respektieren können.⁵⁴ Sie spricht für die große Höhe, auf die sich das Menschheitsgewissen in diesem Bereich mittlerweile geschwungen hat, und eröffnet neue Perspektiven.

VI. Schlußbemerkung

Den Vorschlägen Johannes' XXIII. und des Konzils zur eingehenden Lösung des Lehrproblems, ja -konflikts, von der die Menschenrechtsfrage bis heute geprägt ist, wohnt eine doppelte Dimension inne. Ihre philosophische Dimension will jedes Nachdenken über das soziale Leben von der Veranlagung jedes einzelnen zur Erkenntnis der Wahrheit und zum folgerichtigen Handeln ausgehen lassen; ihre politisch-rechtliche Dimension macht es dem Staat zur Auflage, in der Verwirklichung dieser Konzeption die Voraussetzungen für die Übung der Freiheit zu schaffen, nicht aber die Vorstellung einer bestimmten Gruppe durchzusetzen. In den kommenden Jahrzehnten wird vermutlich das Verhältnis zwischen öffentlicher Gewalt und Gewissensfreiheit zu den delikatesten Bereichen der Förderung der Menschenrechte gehören, und hier ist mit einer vertieften Erkenntnis des Menschen und seiner Berufung zu rechnen.

Der vorstehende historische Aufriß hat die Schritte zutage gefördert, die zur Entwicklung der Menschenrechtstheorie führten, und zudem deren Inhalt im Rahmen des Konfessionsstaates näher erläutert. Das große Novum anfangs der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts bestand darin, daß dies alles im Rahmen des pluralistischen und demokratischen Staates untersucht wurde. Ist das als geschichtlicher Zufall oder aber als erstes Zeichen einer tiefgreifenden Veränderung der Lebensbedingungen der Kirche in der Welt zu werten? Es steht außer Zweifel, daß die Kirche nach Anerkennung der theoretischen Legitimität einer solchen Situation (hier ist an die Weihnachtspredigt des Kardinals Chiaramonti und späteren Pius VII. im Jahre 1797 zu erinnern) auf den Pluralismus gesetzt hat. Die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. von 1944 kann als erster Akt eines Papstes gewertet werden, der aus der Analyse der herrschenden Bedingungen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens auf die Verallgemeinerung dieser Tendenz schließt. Einige Jahre später sagt Pius XII., die Kirche verhehle nicht, „daß sie die Einheit des Volkes in der wahren Religion und das einmütige Handeln von Kirche und Staat als einen idealen Zustand ansieht. Sie weiß aber auch, daß sich die Dinge seit einiger Zeit eher in einem anderen Sinne entwickeln, d.h. nach einer Vielgestaltigkeit der religiösen Bekenntnisse und Lebensauffassungen innerhalb derselben staatlichen Gemeinschaft hin, wobei die Katholiken eine mehr oder weniger große Minderheit darstellen“.⁵⁵ Johannes XXIII. und das Konzil haben die Option bekräftigt, daß heute zwischen Gesellschaften, in denen verschiedene geistliche Familien zusammenleben, der Friede möglich ist. Das Bewußtsein der Menschenwürde ist so lebendig geworden, daß die politisch-rechtlichen Strukturen dem neuen Verlangen des einzelnen nachkommen müssen, der seine Gewissenswahl durch die Gesellschaft akzeptiert sehen will.⁵⁶

Die zeitgenössische Gesellschaft betraut die politische Gewalt mit einer zweifachen Rolle, deren gegenseitige Verträglichkeit nicht immer leicht herzustellen sein dürfte. Einerseits soll sie gewährleisten, daß die denkbar größte Zahl von Menschen an der Gestaltung des Lebens der politischen Gemeinschaft verantwortlich teilnimmt.⁵⁷ Andererseits hat sie auch den Auftrag, ihr „Auseinanderfallen“ aufgrund von Meinungsvielfalt und fehlender Lenkung zu verhindern. Wesentliche Funktion der politischen Gewalt ist also die Wertung der Forderungen der öffentlichen Ordnung und die Festsetzung des Rahmens, innerhalb dessen sich die Freiheiten bewegen. Die öffentliche Gewalt muß folglich ein schwieriges Gleichgewicht zwischen zwei widerstrebenden Zwängen finden: Sie darf nicht zum weltlichen Arm einer Ideologie werden; andererseits muß sie zum

gegebenen Zeitpunkt den Inhalt des Gemeinwohls zu präzisieren trachten.

Damit ist die Funktion der Autorität in den kommenden Jahren abgesteckt; sie ist auszuüben „nicht bloß durch die Automatismen des Institutionellen oder durch brutale Gewalt, sondern vor allem als moralische Macht, die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Verantwortung“ (*Gaudium et Spes*, Nr. 74). Als moralische Macht muß sie die freie Zustimmung derer erlangen, auf die sie wirkt:

„Denn da die Autorität hauptsächlich in einer geistigen Gewalt besteht, müssen die Staatslenker an das Gewissen, d.h. an die Pflicht eines jeden appellieren, sich bereitwillig für das gemeinsame Wohl aller einzusetzen. Weil aber alle Menschen in der natürlichen Würde unter sich gleich sind, besitzt keiner von ihnen die Macht, einen anderen innerlich zu einem Tun zu bestimmen. Gott allein kann das tun, der ja als einziger die geheimen Ratschlüsse des Herzens durchforscht und richtet“ (*Pacem in Terris*, Nr. 48).

Die in den kommenden Jahren sich immer weiter ausbreitenden Debatten sind nicht nur lehrmäßiger Art. Die Menschen werden konkrete Fragen zu lösen haben, indem sie entscheiden, wie sie in ihrem Leben die Berücksichtigung des Gemeinwohls und die Unabhängigkeit ihrer Entschlüsse auf einen Nenner bringen. Zwei Beispiele mögen hier beleuchten, wozu viele Stellung werden nehmen müssen.

Die genetische Manipulation eröffnet viele Möglichkeiten. Schon 1981 fragte der künftige Kardinal O'Connor in einem Vortrag:⁵⁸

„Werden eines Tages Menschen ‚produziert‘ werden können, die dem Druck im Weltraum standhalten oder anstelle der Arme Flügel haben? ... Die bewußte Züchtung ‚menschlicher Wesen‘, die wie Rüstungssysteme funktionieren, läßt sich nicht mehr als bloßes Phantasiegebilde vom Tisch wischen.“

Nicht alle Forschungen der Bioethik stellen auf militärische Zwecke ab. Die Forscher verlangen Freiheit der Forschung. Namens welcher Autorität soll ihre Aktivität reglementiert werden, die ihnen ihr Gewissen erlaubt und zu denen es sie geradezu verpflichtet, wenn man das Prinzip der Gewissensfreiheit einräumt?

Die Richtung, in der wohl nach einer Lösung dieses Problems gesucht werden muß, wirft weitere Fragen auf:

a) Hier ist an die Bedeutung des Dialogs zu erinnern; es geht darum, zwischen denen, die anfänglich die Grundinteressen des Menschen unterschiedlich sehen, gegenseitiges Vertrauen zu schaffen.

b) Die Lösung der Probleme von Freiheit und Menschenrechten erschöpft sich nicht im Philosophischen; sie hat auch eine politisch-rechtliche Dimension. Die Einrichtungen des Staates oder die Mechanismen der Völkergesellschaft müssen für den Ausgleich zwischen den verschiedenen Positionen sorgen.

c) Hier stößt man sich häufig an der Tatsache, daß die öffentliche Meinung das für moralisch hält, was die öffentliche Gewalt erlaubt. Dies stört den Ablauf des Dialogs sehr, denn um dieser Abweichung zu entgehen, sind die Beteiligten versucht, sich auf eine doktrinale Position zurückzuziehen und sich den anderen Gesprächspartnern zu widersetzen, anstatt nach dem zu suchen, was sie einander näher bringen könnte.

d) Liegt nicht ein tieferer Grund für dieses Verhalten darin, daß die Bevölkerungen gewohnt sind, von seiten der Kirche und der zivilen Behörden Verhaltensregeln entgegenzunehmen, während diese doch eigentlich nur die von jenen empfangenen Leitlinien zur Anwendung zu bringen hätten? Abhilfe hierfür läßt sich durch verantwortliche Mitwirkung der Mitglieder einer politischen Gesellschaft erreichen. In seiner Rundfunkansprache zu Weihnachten 1944 stellte Pius XII. eben das Volk, das „lebt und sich bewegt durch Eigenleben“ der Masse entgegen, die „in sich träge ist und nur von außen bewegt werden kann“; in letzterer sah er den „Hauptfeind der wahren Demokratie und ihres Ideals von Freiheit und Gleichheit“. Ist die verantwortliche Mitwirkung der Weg zur erkennenden und festigenden Stärkung der Menschenrechte, so muß jeder einzelne den Punkt bestimmen, jenseits dessen sein Glaube ihm die Billigung einer Politik untersagt oder an dem er sich entweder der Mitwirkung enthalten oder dem Staat widersetzen und die dazu geeigneten Mittel auswählen muß.

Man wirft gelegentlich den Christen vor, sie faßten die Möglichkeit ins Auge, sich von der offiziellen Politik, die die öffentliche Meinung und die Öffentlichkeit für richtig halten, zu distanzieren; dabei klingt an, ihre Öffnung für den Dialog und die modernen Freiheiten sei reine Taktik. Wer erinnert sich nicht an Louis Veuillots Schlagwort: „Von euch verlangen wir die Freiheit namens eurer Prinzipien; euch verweigern wir sie namens der unsrigen.“

Hierauf ist zu erwidern:

- Weigert sich der Katholik, sich einem Konsens anzuschließen, so wird ihm die Freiheit der eigenen Meinung verweigert und versucht ihn die Mehrheit nicht zu überzeugen, sondern will ihm ihre Wahrheit aufzwingen.
- Die gesamte Politik der auf die Achtung des andern und gegenseitige Toleranz gegründeten Menschenrechte verlangt eine bessere Definierung der Regeln des Dialogs. Wesentlich ist dabei, daß nicht endgültig verurteilt, sondern die Bemängelung, zu der eine Situation Anlaß gibt, zum Ausgangspunkt für die gemeinsame Suche nach befriedigenden Lösungen gemacht wird. Eine internationale Gesellschaft kann es nur geben, wenn die gemeinsamen Regeln von allen anerkannt werden.

Die Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte führt zu folgenden Thesen:

1. Den roten Faden der Ideengeschichte im Abendland bildet die Vertiefung des Konzepts von der Würde der menschlichen Person.
2. Die Verwirklichung dieses Konzepts setzt heute den Pluralismus voraus, denn wir haben es mit einer gegenseitigen Durchdringung der verschiedenen Kulturen und Gesellschaftssysteme zu tun.
3. Der Staat ist nicht mehr damit beauftragt, die Menschenrechtsvorstellung eines bestimmten ideologischen oder religiösen Systems durchzusetzen.
4. Die Kirche muß Zeichen des Sehns der Menschen nach Einheit trotz aller Verschiedenheiten sein. Den Christen obliegt es, diese Forderung im Alltag zu verwirklichen, nicht indem sie ihre Auffassung aufzuerlegen suchen, sondern indem sie sich – ungeachtet aller Konsequenzen – nicht zu Aktionen hergeben, die sie als mit den wahren Interessen des Menschen im Widerspruch stehend betrachten.

Anmerkungen

¹ N. Singh, „L'Asie et les droits de l'homme“, in K. Vasak: Les dimensions internationales des droits de l'homme. UNESCO, Paris 1978, S. 704–705.

² M. Villey: Le droit et les droits de l'homme. Puf, Paris 1983, S. 174.

³ E. Poulat: Liberté – Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité. Cerf/Cujas, 1987, S. 95.

⁴ P. Leuprecht, „Actualité de la question“, in: Droits de l'homme, défi pour la charité? Vorwort von Kardinal Marty. Darlegung von P. Huot-Pleuroux, SOS Editions, Paris 1983, S. 53.

⁵ J.M. Aubert, „Eglise et droits de l'homme“, in: Droits de l'homme, défi pour la Charité. A.a.O., S. 165–166.

- ⁶ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*. Chr. Kaiser Verlag, München 1976, Nr. 17.
- ⁷ Ebda., Nr. 18.
- ⁸ Pius VI.: Brief an Kardinal de la Rochefoucauld, zitiert von E. Germain, „Droits de Dieu“, in: *Droits de l'homme, défi pour la charité?* A.a.O., S. 226.
- ⁹ Dom Besse: *L'Eglise et les libertés*. Paris 1913, S. 124–126.
- ¹⁰ E. Malatesta, „L'Anarchie“, in: D. Guérin: *Ni Dieu, ni Maître*. Anthologie de l'anarchisme. FM/petite collection Maspero, 1980, S. 17.
- ¹¹ Amedée Dubois, zitiert ebda., S. 42. Die Formel „Ni Dieu, ni Maître“ („Weder Gott noch Herr“) wurde von dem Anarchisten Edouard Vaillant geprägt.
- ¹² R. Lenoble: *Histoire de l'idée de nature*. Albin Michel, Paris 1969, S. 53.
- ¹³ Ebda., S. 42.
- ¹⁴ Ebda., S. 35.
- ¹⁵ Ebda., S. 39.
- ¹⁶ Ebda., S. 42.
- ¹⁷ Ebda., S. 43.
- ¹⁸ Ebda., S. 57.
- ¹⁹ M. Villey, a.a.O., S. 42.
- ²⁰ R. Lenoble, a.a.O., S. 60.
- ²¹ Widukind de Corvey, „*Histoire des Saxons*“, in: R. Folz: *La naissance du Saint Empire*. Albin Michel, Paris 1967, S. 206.
- ²² M. Villey, zitiert von D. Composta, „*I diritti umani dal Medioevo all'età moderna*“, in: G. Concetti: *I diritti umani. Dottrina e prassi*. A.V.E., Rom 1982, S. 167, Anm. 4.
- ²³ F. Moreau, „*Du coeur gravé au coeur mystique*“, in: F. Chatelet: *Les idéologies*. Marabout, 1978, II, S. 162f.
- ²⁴ Augustinus: *Der Gottesstaat*. XIX, 21; F. Moreau, a.a.O., S. 161.
- ²⁵ Hostiensis: *Summa aurea*. V. Buch, Rubric. 6, „*de Sarracenis*“, zitiert von A. Vanderpol: *Le droit de guerre d'après les théologiens et les canonistes du Moyen Age*. Paris 1911, S. 154.
- ²⁶ Röm 2,14–15.
- ²⁷ F. Moreau, a.a.O., S. 163.
- ²⁸ E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure*. 3. Aufl., Vrin, Paris 1953, S. 345, zitiert von F. Moreau, a.a.O., S. 165, Anm. 1.
- ²⁹ M.D. Chenu, „*St Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau*“, in: *Il pensiero di Tommaso d'Aquino e i problemi fondamentali del nostro tempo*. Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 4, Herder, Roma 1974, S. 32.
- ³⁰ S. van Steenberghen, „*Thomas d'Aquin devant la crise du XIII^e siècle*“, ebda., S. 40.
- ³¹ Kardinal K. Wojtyła: „*The personal structure of self-determination*“, ebda., S. 387.
- ³² Vgl. H. Gouhier: *L'Antihumanisme au XVII^e siècle*. Vrin, Paris 1987, S. 33–37.
- ³³ S. Verges: *Comunicación y realización de la persona*. Universidad de Deusto, 1987, S. 210.
- ³⁴ So D. Composta, a.a.O., S. 169–171.
- ³⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologiae*. Ia IIae, 94,2.
- ³⁶ F. Moreau, a.a.O., S. 165.
- ³⁷ Thomas von Aquin: *De Regno*. I, 1.
- ³⁸ F. Moreau, a.a.O., S. 166.
- ³⁹ W. Ernst: „*Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart*“, in: *Gregorianum*. 1984, 65/2–3, S. 238.
- ⁴⁰ P. Haggenmacher: *Grotius et la doctrine de la juste guerre*. Puf, Paris 1983, S. 500ff.
- ⁴¹ J. Joblin: *L'Eglise et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*. DDB, Paris 1988, 4. Kap.; B. de Las Casas: *Apología*. Obras completas 9, Übs. A. Losada, lateinischer und spanischer Text, Alianza edit., Madrid 1988, S. 750.
- ⁴² Anm.d.Übs: Im Original „*religiöse Basis der religiösen Einheit*“; vermutlich Druckfehler.

- ⁴³ E. Germain, a.a.O., S. 225.
- ⁴⁴ B. Plongeron: „L'Eglise et les déclarations des droits de l'homme au XVIII^e siècle“, in: Nouvelle Revue Théologique. 1979/3, S. 363. Zum Thema Kirche und Französische Revolution s. auch Mgr. C. Dagens, J.B. D'Ontario et al.: L'Eglise à l'épreuve de la Révolution. Tequi, Paris 1989, S. 117; J. Godechaut et al.: „L'Eglise et la Révolution française“. Kolloquium im Institut catholique von Toulouse, 27.–29. Januar 1989, in: Bulletin d'histoire ecclésiastique. Toulouse, 1989/3, S. 188; Droits de Dieu et droits de l'homme. Mit einem Vorwort von Kardinal A. Stickler. Protokoll des IX. Internationalen Kolloquiums katholischer Juristen, Paris, 11.–12. November 1988, Tequi, Paris 1989, S. 215.
- ⁴⁵ B. Plongeron, a.a.O., S. 363.
- ⁴⁶ J. Joblin, „Diritto, morale, consenso sociale“ in: Civiltà Cattolica. 1987, Nr. 3293, III, S. 369–381.
- ⁴⁷ Divini Redemptoris, 7.
- ⁴⁸ J. Joblin, „Doctrine et action sociale: Réflexion sur l'évolution du Mouvement social chrétien, avant et après ‚Rerum Novarum‘“, in: De ‚Rerum Novarum‘ à ‚Laborem Exercens‘: vers l'an 2000. Symposium, Rom, 3.–5. April 1982. Päpstliche Kommission Justitia et Pax, Rom 1983, S. 89–114; P. Droulers, „L'épiscopat devant la question ouvrière en France sous la Monarchie de Juillet“, in: Revue historique. CCXXIX, 1963, S. 335–362.
- ⁴⁹ Kannengiesser: Ketteler et l'organisation sociale. Paris 1894, S. 24–25.
- ⁵⁰ Vgl. B. Plongeron, a.a.O., mit dem Zitat des Abbé Grégoire, S. 366, oder „L'évêque constitutionnel de la Somme“, ebda., S. 367.
- ⁵¹ H. Jedin: Handbuch der Kirchengeschichte. IV, I, S. 52 s, 65; J. Punt: Die Idee der Menschenrechte. München 1987, S. 178, Anm. 12.
- ⁵² Kardinal Pietro Pavan, „Il momento storico di Giovanni XXIII e dell' Enciclica ‚Pacem in Terris‘“, in: I diritti umani della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico, 8.–10. März 1984, Ed. Vaticana, 1985, S. 153.
- ⁵³ J. Joblin, „La liberté religieuse et l'Acte final d'Helsinki“ (Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa), in: Revue de l'Institut des droits de l'homme. Katholische Universität Lyon, 1989/3, S. 20–41.
- ⁵⁴ Vgl. L. Bressan: Libertà religiosa nel diritto internazionale. Cedam, Padua 1989.
- ⁵⁵ Pius XII., Ansprache vom 7. September 1955, zitiert nach Groner: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Band III, Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1961.
- ⁵⁶ Gaudium et Spes, 73,2.
- ⁵⁷ Ebda, 73,3.
- ⁵⁸ J. O'Connor, „The Technologies of Warfare in the Next Decades“, in: Itest: Warfare in the 1990s. 9.–11. Oktober 1981, S. 9.

Die theologische Begründung der Menschenrechte

(Vortrag von Prof. Dr. Walter Kasper, Tübingen anlässlich des Kolloquiums zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte“ in Rom vom 14.–16. November 1988)

I. Notwendigkeit einer normativen Begründung

Die Menschenrechte bilden heute ein neues Weltethos. Daß der Mensch ein Recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes und die Mittel angemessener Lebensführung hat, daß die Freiheit des Gewissens, der Religion und der Meinungsäußerung respektiert werden, daß vor dem Gesetz alle gleich sind und alle ein Recht zur Mitwirkung an den alle betreffenden öffentlichen Angelegenheiten haben und jede Art von Diskriminierung zu verwerfen ist – das alles und vieles andere mehr begegnet heute weltweit einem breiten Konsens. Die Verpflichtung auf solche unveräußerlichen Menschenrechte wurde seit der Menschenrechtserklärung der UNO von 1948¹ von fast allen Staaten übernommen. Zwar entspricht die Wirklichkeit oft genug weder dem Buchstaben und noch weniger dem Geist dieser feierlichen Verpflichtung. Der Menschenrechtserklärung stehen in unserem Jahrhundert ungeheuerliche Menschenrechtsverletzungen gegenüber. Aber in einer Epoche, die voll ist von Ungerechtigkeit und Greueln, ist schon die Anerkennung einer gemeinsamen moralischen Instanz ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft².

Dennoch stellt sich die Frage, wie tragfähig diese gemeinsame Basis ist. Aus einer Kommission für die Erarbeitung der Menschenrechtserklärung der UNO wird die Anekdote erzählt, eines ihrer Mitglieder habe geäußert: „Wir sind einig über diese Rechte unter der Bedingung, daß man nicht fragt, warum“³. Dieses Begründungsvakuum stellt auch ein Geltungsdefizit der Menschenrechte dar. Ja, die Begründungskrise kann leicht zum Geltungsverfall führen.

Aus den deutschen Konzentrationslagern während des Dritten Reiches weiß man zwar, daß Juden, Christen und Marxisten aus sehr unterschiedlichen Motiven einig waren im Widerstand gegen ein unmenschliches totalitäres System. Es gibt so etwas wie eine *anthropologia negativa*, welche der unmittelbaren moralischen Evidenz des „Du sollst nicht“ entspringt, ohne daß sie den tieferen metaphysischen Grund theoretisch positiv zu formulieren vermöchte. In der Wucht des „Du sollst nicht“ vernimmt der Mensch in seinem Gewissen, auch wenn er sich dessen nicht

bewußt ist, das Echo der Stimme Gottes, vernimmt er das Gesetz, das Gott allen Menschen ins Herz geschrieben hat (vgl. *Röm 2,15*).

Dennoch ist die Frage nach der ausdrücklichen Begründung der Menschenrechte kein bloßes akademisches Glasperlenspiel. Sowenig wie die *theologia negativa* ist die *anthropologia negativa* ohne wenigstens implizite positive Einsichten und Aussagen möglich. Man kann deshalb nicht einwenden: „Es geht nicht um die abstrakte Begründung, sondern um die konkrete Verwirklichung der Menschenrechte.“ Die konkrete Verwirklichung setzt die gemeinsame Überzeugung von der universalen und unbedingten Geltung der Menschenrechte voraus. Diese Überzeugung ist aus verschiedenen Gründen keineswegs selbstverständlich:

Denn erstens sind die Menschenrechte in ihrer heutigen Form das Ergebnis einer vielschichtigen historischen Entwicklung. Eine Reihe von situationsbedingten religiösen, weltanschaulichen, politischen, kulturellen, sozialen und ökonomischen Ursachen und Erfahrungen haben zu ihrer Ausformulierung beigetragen. Ihr historischer Ursprung ist also partikulär, ihre universale Geltung deshalb begründungsbedürftig. Ohne solche normative Begründung verfallen die Menschenrechte dem Verdacht der Ideologie.

Zweitens: Aus dem partikularen historischen Ursprung folgt, daß das konkrete Verständnis und erst recht die konkrete Verwirklichung der Menschenrechte je nach dem historischen Kontext, in dem sie geltend gemacht werden, unterschiedlich interpretiert werden. Es gibt die liberale Menschenrechtstradition des Westens, die sozialen Menschenrechte marxistischer Herkunft und das Menschenrechtsverständnis der Dritten Welt. Diese unterschiedlichen Deutungen und Begründungen machen die an sich alle verbindenden Menschenrechte zu einer hochexplosiven Sprengladung; ihr impliziter Absolutheitsanspruch führt zur ideologischen Aufladung und damit zur Verhärtung der ohnedies bestehenden Konflikte und kann sie unversöhnbar machen.

So gibt es drittens auch den interessenbedingten Mißbrauch und eine Hypertrophie der Menschenrechte. Oft werden sie bedenkenlos der Staats- oder Parteiraison unterworfen; sie dienen der ideologischen Absicherung von Interessen und Privilegien und der Begründung von allen möglichen Bedürfnissen; sie werden als publizistische Waffe in der Auseinandersetzung der Systeme oder persönlicher Interessen eingesetzt. Solcher Zynismus und solche opportunistische Windbeutelei bringen die Menschenrechte in Mißkredit. Dem kann nur durch Aufweis ihres normativen Charakters begegnet werden.

Die Frage nach der Begründung der Menschenrechte dient also ihrer Verwirklichung. Diese Begründungsproblematik ist der Menschenrechtsproblematik sogar zutiefst immanent. Denn in ihrer Unabdingbarkeit meldet sich implizit etwas Unbedingtes und Absolutes. So sind die Menschenrechte für die Kirche und für die Theologie ein Anknüpfungspunkt und eine Hoffnung, aber auch eine Herausforderung und eine Verpflichtung. Sie stellen uns vor eine Aufgabe, bei deren Lösung nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch noch viel zu tun bleibt⁴.

II. Die Begründung der Menschenrechte in der Menschenwürde

Sobald man sich als Theologe an die Begründung der Menschenrechte macht, gerät man alsbald in eine aporetisch erscheinende Situation. Historisch gesehen sind die modernen Menschenrechte nämlich Krisenphänomene⁵. Sie sind historisch aus dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Ordo entstanden. Die dadurch ausgelöste Krise war sowohl eine politische Krise (Ende des politischen Universalismus im Sacrum Imperium und Zusammenbruch der ständischen Ordnung des Mittelalters), eine kirchliche Krise (Kirchenspaltung im Gefolge der Reformation), eine wissenschaftliche Krise (Zusammenbruch des antik-mittelalterlichen Weltbilds durch das Aufkommen der modernen Wissenschaften) wie eine geistige Krise (Infragestellung allgemein-gültiger Ideen und Werte im Nominalismus und Bewußtwerden der geschichtlichen Relativität aller Ideen und Wertvorstellungen). Diese alle Bereiche umfassende Krise bewirkte die Freisetzung des Menschen aus den bisherigen vorgegebenen sozialen wie religiös-metaphysischen Ordnungen; andererseits lieferte sie den Menschen in bisher nicht dagewesener Weise der Willkür aus und stellte ihn der Gewalt zur Verfügung. Es gab nun keine höhere, alle verpflichtende Instanz mehr, an die man appellieren konnte. Absolutismus und erst recht Totalitarismus sind ja nicht umsonst erst in der Neuzeit auftretende Phänomene.

Die modernen Menschenrechte sind also Ausdruck sowohl der Freisetzung aus vorgegebenen Ordnungen wie des Protests gegen neue, unfreimachende und entwürdigende Verhältnisse. Sie sind kritisch, revolutionär und emanzipatorisch. In ihnen drückt sich ein tiefgreifender Wandel der Normativität aus, ein Übergang von einer vorgegebenen zu einer aufgegebenen Normativität⁶.

Von vorgegebener Normativität ist die Rede, wenn Normen von absoluter Dignität angenommen werden, die mit dem Anspruch auf Allgemeingül-

tigkeit und Unwandelbarkeit ausgestattet sind. Das Absolute ist gleichsam in eine gegliederte Ordnung ausgefaltet. Im Rahmen dieser Ordnung ist die glückliche Entfaltung, die eudaimonia bzw. beatitudo – heute würden wir sagen: die Sinnbestimmung –, des einzelnen wie der Gesellschaft verbindlich festgelegt. Aufgegebene Normativität bedeutet demgegenüber nicht einfach Willkür und Beliebigkeit. Sie anerkennt, daß die Normativität wesentlich zum Menschen gehört, so wesentlich, daß sie in ihm selbst liegt und aus ihm selbst kommt. Eine andere als eine solche autonome Begründung schien im Zusammenbruch aller Ordnungen gar nicht mehr möglich.

Diese Auto-nomie ist der Kern der neuzeitlichen Menschenrechte; sie ist das ihnen eigene Ethos. Sie ist nicht Emanzipation vom Ethischen, sondern Emanzipation des Ethischen. Im Zusammenbruch aller vorgegebenen Ordnungen begründet sie die rechte sittliche Ordnung im Menschen selbst. Näherhin begründet sie diese in der dem Menschen eigenen Würde, die darin besteht, nicht höheren Zwecken untertan, vielmehr Selbstzweck zu sein und deshalb selbstgesetzlich über sich und sein Schicksal entscheiden zu können.

Ihren prägnantesten Ausdruck hat diese Konzeption bekanntlich in Kants Philosophie gefunden. Kant lehnt jede Heteronomie ab und begründet die Sittlichkeit ausschließlich in der Pflicht, d. h. in der Achtung für das Gesetz⁷. Diese Unabhängigkeit des sittlichen Handelns ist für Kant letztlich darin begründet, daß der Mensch niemals bloß Mittel, sondern jederzeit zugleich „Zweck an sich selbst“ ist⁸. Das macht seine gegenüber allen anderen Werten inkommensurable Würde aus. Der Begriff Menschenwürde ist also „Ausdruck des In-sich-selbst-Ruhens, der inneren Unabhängigkeit“, „Würde hat es zu tun mit Seinsmächtigkeit; sie ist deren Darstellung“⁹. In ihr zeigt sich etwas Unbedingtes und Absolutes. Deshalb kann man auch sagen: „Weil der Mensch als sittliches Wesen Repräsentation des Absoluten ist, darum und nur darum kommt ihm das zu, was wir ‚menschliche Würde‘ nennen“¹⁰.

Man wird diesem Konzept nicht seine Großartigkeit absprechen wollen. Es macht aber auch deutlich, weshalb sich die katholische Kirche (wie übrigens auch die reformatorischen Kirchen) gegenüber dem Konzept der modernen Menschenrechte so lange reserviert, ja kritisch und geradezu feindselig verhalten hat¹¹. Die kritischen Stellungnahmen, angefangen von Pius VI., Gregor XVI., Pius IX. bis – trotz aller beginnenden Öffnung – Leo XIII., sind bekannt und brauchen nicht wiederholt zu werden¹². Der kritische Punkt war die Autonomie und der antikirchlich laizistische Charakter, mit dem sie in der Praxis vorgetragen wurde. Darin sahen die Pöp-

ste des 18. und 19. Jahrhunderts einen Widerspruch zur Theonomie und zu einer von Gott gegebenen Wertordnung. Es gelang damals nicht, die zeitbedingten Ursachen des Entstehens und der Ausformulierung der Menschenrechte von deren grundsätzlichen sachlichen Anliegen zu unterscheiden. Die dadurch verursachte Zurückhaltung, ja teilweise Feindschaft gegenüber den modernen Menschenrechten brachte die Kirche in eine bedenkliche Defensivposition und in eine gefährliche Isolierung. Erst relativ spät, vorbereitet seit Leo XIII. und besonders durch Pius XII., wurde die Idee der in der Menschenwürde begründeten Menschenrechte durch die Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris* (1963) kirchlich aufgegriffen¹³. Das II. Vatikanische Konzil erkannte in den Menschenrechten sogar ausdrücklich einen Fortschritt an Humanität. Bekanntlich beginnt die konziliare Erklärung über die Religionsfreiheit mit den Worten: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein“¹⁴. So erklärt dieses Dokument in feierlicher Weise, „das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet“¹⁵. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* sieht auch alle anderen Menschenrechte in der von Gott selbst dem Menschen verliehenen Würde begründet¹⁶. Man hat diese Wende schon als einen Bruch mit der Tradition bezeichnet; man hat sogar von einem Einbruch der Ideen der Französischen Revolution in die Kirche gesprochen. Diese These verkennt das wahre Wesen der Tradition als einer lebendigen Tradition¹⁷. Sie besteht nicht in der Wiederholung derselben Sätze, wohl aber in der lebendigen, den Fragen der jeweiligen Zeit entsprechenden Vergegenwärtigung ein und desselben Depositum fidei. Aus seinem unerschöpflichen Reichtum holt die Kirche „immer Neues hervor, das mit dem Alten in Einklang steht“¹⁸. In diesem Sinn hat die Kirche schon längst vor dem letzten Konzil eine legitime Dogmenentwicklung anerkannt¹⁹, und in diesem Sinn ist die Erklärung *Dignitatis humanae* in der Tat die wohl wichtigste dogmengeschichtliche Entwicklung, welche sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ereignet hat. Diese Entwicklung hat gute Grundlagen in Schrift und Tradition. Denn sosehr die ausdrückliche Formulierung angeborener und deshalb unabdingbarer Rechte des Menschen ein spezifisch neuzeitliches Phänomen ist und sosehr ihr konkretes Verständnis neuzeitlich geprägt ist, die Sache selbst ist so alt wie das Christentum und die Kirche. Sie wurzelt letztlich in der Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (*Gen* 1,26 f). Dies ist eine gerade revolutionäre Aussage. Denn Abbild Gottes war in der altorientalischen Königsideologie allein der König. Die Unantastbarkeit seiner Würde wird in der Genesis „demokratisiert“ und erstmals in

der Geschichte der Menschheit jedem Menschen als Menschen, unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse, zu einem Volk, einem Geschlecht oder einer Kultur, zugesprochen²⁰. Diese biblische Tradition verband sich schon bald mit der antiken Naturrechtslehre. Schon Thomas von Aquin sprach von der Würde des Menschen, die nach ihm darin besteht, daß der Mensch frei ist und um seiner selbst willen existiert²¹. Damit hat bereits Thomas die neuzeitliche Formulierung der Menschenwürde vorweggenommen. Seit Beginn der Neuzeit hat die Theologie diese Naturrechtslehre weiterentwickelt und begonnen, aus ihr politische Konsequenzen zu ziehen. Bartholomäus de Las Casas, Franz Vittoria u. a. haben die Lehre vom Naturrecht des Menschen gegen die spanische Kolonialpolitik gewandt²². Ebenso haben viele neuzeitliche Päpste das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum der Eingeborenen nachdrücklich herausgestellt²³.

Es gibt also eine von der neuzeitlichen Menschenrechtstradition relativ unabhängige christliche Tradition der Personenrechte. Sie findet sich wieder bei den Päpsten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, bei Pius XI. und Pius XII.²⁴ Das Problem war jetzt nicht mehr der Rationalismus und Liberalismus, sondern der Totalitarismus. In dieser Bedrohung der menschlichen Freiheit durch die totalitären Systeme des Kommunismus, Nationalsozialismus und Faschismus stellte sich die Kirche entschlossen auf die Seite der Freiheit und verteidigte die Würde der menschlichen Person.

Anders als bei den Menschenrechten aus der aufklärerischen und liberalen Tradition geht es der christlichen Tradition nicht um den abstrakten Menschen, losgelöst von der konkreten Lebenslage und von der sozialen Stellung, sondern um den konkreten Menschen, um sein Recht auf Eigentum, Lebensunterhalt, Arbeit, soziale Sicherheit, kulturelle Identität und verantwortliche Mitgestaltung²⁵. Die Personenrechte sind also sowohl individueller wie sozio-kultureller Art. Diese Personenrechte stehen auch nicht im Gegensatz zu den Rechten Gottes; vielmehr begründete man die Freiheitsrechte des Menschen im Anschluß an Thomas in der Teilhabe der menschlichen Vernunft am Gesetz Gottes²⁶. Die konziliare Wende bedeutet folglich alles andere als einen Bruch mit der Tradition; sie erweist sich vielmehr als deren Weiterentwicklung angesichts der neuzeitlichen Herausforderung.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir uns genauer in die Textgeschichte der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ vertiefen²⁷. Diese Textgeschichte ist leider viel zu wenig bekannt. Das dürfte mit ein Grund dafür sein, daß die Interpretation dieser Erklärung oft genug so einseitig ist und entsprechend so kontrovers geführt wird.

Schon in einer frühen Phase der Konzilsdebatten fiel die Entscheidung, vom neuzeitlichen Begriff der Religionsfreiheit auszugehen und diese dann in der Würde der menschlichen Person zu begründen. Doch schon bald äußerten sich Stimmen, welche die Wahrung der eigenen Tradition und die Verpflichtung der Person auf die Wahrheit nicht den Vertretern der Minorität, welche gegen die Anerkennung der Religionsfreiheit opponierten, überlassen wollten. Diese Stimmen insistierten auf einer ontologischen Vertiefung. Der erste, welcher auf den Zusammenhang von Freiheit und Wahrheit verwies, war Kardinal Karol Wojtyła. In seiner Intervention schon während der 3. Sitzungsperiode am 25. September 1964 zitierte er *Joh 8,32* „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Er zeigte auf, daß die Wahrheit nur in Freiheit erkannt und anerkannt werden kann, daß also gerade die Anerkennung der Wahrheit die Anerkennung der Religionsfreiheit voraussetzt. Andererseits ist aber die Freiheit in der ihr vorgegebenen Wahrheit begründet; die Freiheit ist um der Wahrheit willen da, und sie findet in der Anerkennung der Wahrheit ihre Erfüllung²⁸. Am gleichen Tag verlangte Weihbischof Carlo Colombo, der Vertrauenstheologe von Paul VI., ebenfalls eine ontologische Vertiefung²⁹; er verwies auf die Aussage des damaligen Kardinals Giovanni Battista Montini, der bereits am Ende der 1. Sitzungsperiode von einem „*ius accedendi ad veritatem*“ gesprochen hatte³⁰. Nach einer Reihe weiterer Interventionen in derselben Richtung stellte der Relator der zuständigen Subkommission, Bischof Emil de Smedt von Brügge, klar, es sei die Intention der Kommission, den subjektiven Aspekt, die Wahrung der Freiheit, mit dem objektiven Aspekt, der Anerkennung der Wahrheit, zu einer Synthese zu führen³¹. Mit dieser programmatischen Aussage ist uns der hermeneutische Schlüssel für die Interpretation des Konzilstextes in die Hand gegeben.

Aus dieser Vorgeschichte der Konzilserklärung ergibt sich: Das Konzil hat die neuzeitliche Konzeption der Menschenrechte und der Würde des Menschen positiv aufgegriffen; aber es hat sie keineswegs einfachhin übernommen. Die Methode des Konzils kann als Anknüpfung im Widerspruch charakterisiert werden. Es ging von der neuzeitlichen Konzeption der Menschenrechte aus, suchte diese aber im Licht seiner eigenen Tradition zu beurteilen. Dabei konnte es das positive Anliegen der Menschenrechte anerkennen und von zeitbedingten polemischen antikirchlichen Spitzen unterscheiden. Das wiederum führte zur Auflösung von innerkirchlichen Fixierungen und Traumatisierungen und zur Erneuerung der älteren und größeren kirchlichen Tradition; sie konnte in der Begegnung mit der neuzeitlichen Entwicklung weiter entfaltet und vertieft werden. Vom substantiellen Anliegen der Lehre der Päpste des 19. Jahrhunderts

wurde dabei nichts aufgegeben. Das Konzil hat vielmehr in Kontinuität mit der Tradition eine eigenständige, spezifisch theologische Begründung gegeben. Es hat im Anschluß an Thomas von Aquin die Würde des Menschen an der Teilhabe an der Wahrheit Gottes begründet und die konstitutive Ausrichtung des Menschen auf diese Wahrheit als Grund seiner Würde herausgestellt. So konnte das Konzil mit Recht feststellen, „daß die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde in Gott selbst gründet und vollendet wird“³².

Mit dieser theologischen Begründung soll gesagt werden: Die Menschenrechte sind nicht nur Ansprüche, welche Menschen sich gegenseitig einräumen; sie werden dem einzelnen auch nicht vom Staat oder von der Gesellschaft gegeben. Sie sind mit dem Sein des Menschen gegebene angeborene Rechte, welche dem Staat und der Gesellschaft vorausliegen, von ihnen anerkannt und in positives Recht übertragen werden müssen. Weil sie im von Gott gegebenen Sein des Menschen selbst gründen, sind sie allem Belieben entzogen. Die Anerkennung der Transzendenz Gottes begründet also die Transzendenz der menschlichen Person³³.

III. Naturrechtliche und theologische Begründung der Menschenwürde

Mit dem bisher Gesagten haben wir nur den ersten Schritt einer theologischen Begründung der Menschenrechte getan. In verschiedenen Veröffentlichungen wird nämlich zu Recht immer wieder darauf hingewiesen, daß sich in der theologischen Einzelbegründung der Menschenrechte zwei Traditionen gegenüberstehen: eine „von unten“ aufsteigende naturrechtliche Begründung und eine „von oben“ absteigende theologische, näherhin: heilsgeschichtlich christologische Begründung³⁴.

Die aufsteigende naturrechtliche Begründung findet sich vor allem in den vorkonziliaren lehramtlichen Texten³⁵. Diese Dokumente begründen die Würde des Menschen aus der Natur des Menschen, näherhin aus seiner Begabung mit Vernunft und freiem Willen. Durch beides überschreitet und überragt die menschliche Person die Welt der Dinge. Durch seine Vernunft kann der Mensch eindringen in das tiefere Wesen der Welt und nach deren letztem Grund fragen; durch seine Freiheit ist er in seinem Handeln letztlich unabhängig von innerweltlichen Determinanten. Beides begründet den Vorrang und d. h. die Würde des Menschen. Sie ist mit der Natur des Menschen gegeben und kann deshalb aufgrund der menschlichen Erfahrung und mit Hilfe der allen Menschen gemeinsamen Vernunft

allgemein einsichtig aufgewiesen werden. Denn auch den Heiden ist das Gesetz Gottes ins Herz geschrieben; auch sie vernehmen den Willen Gottes, indem sie auf die Stimme ihres Gewissens hören (*Röm 2,14 f*). So kann die naturrechtliche Begründung die universale Geltung der Menschenrechte begründen. Sie erlaubt es der Kirche, sich über den Bereich der katholischen Christenheit hinaus an die Stimme des Gewissens aller Menschen guten Willens zu wenden und mit ihnen zusammenzuarbeiten. Die „aufsteigende“ naturrechtliche Argumentation ist in den Konzilstexten keineswegs aufgegeben; im Gegenteil, sie findet sich dort an vielen Stellen³⁶. Aber sie wird ergänzt von einer „absteigenden“ spezifisch theologischen Argumentation, welche sich dann in den nachkonziliaren Dokumenten immer mehr in den Vordergrund drängt.

Die theologische Begründung³⁷ beginnt gewöhnlich mit der Schöpfungstheologie und sieht die Würde des Menschen darin begründet, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (*Gen 1,26 f*). So liegt auf allem, was Menschenantlitz trägt, etwas vom Glanz göttlicher Hoheit. Die theologische Begründung schreitet dann fort, indem sie erklärt, daß die in der Gottebenbildlichkeit begründete Würde durch die Sünde zwar tief verwundet, aber keineswegs ganz zerstört und aufgehoben wird. Auch der Sünder, ja der schwerste Verbrecher hat noch Anspruch auf die Respektierung seiner fundamentalen Rechte als Mensch. Er darf nicht entwürdigenden Strafen, etwa der Folter, unterworfen werden.

Die eigentliche theologische Begründung geschieht christologisch. Schon die Kirchenväter, allen voran Papst Leo d. Gr., sagten immer wieder, in Jesus Christus habe Gott alles Menschliche endgültig angenommen und so dem Menschen eine einmalige Würde verliehen³⁸. Das Konzil geht noch einen Schritt weiter; es hebt die essentielle Aussage der Tradition auf eine existentielle Ebene und spricht nicht nur von der Würde der menschlichen Natur, sondern von der Würde jedes einzelnen Menschen. Papst Johannes Paul II. verweist immer wieder auf die Aussage von „*Gaudium et Spes*“, in Jesus Christus habe sich der Sohn Gottes „gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“³⁹. Durch seine Kenosis bis zum Tod am Kreuz hat Jesus selbst die Option für die Armen und Ausgestoßenen vollzogen. Da uns das Heil Jesu Christi durch den Heiligen Geist vermittelt wird, kann man dieselbe Wahrheit auch pneumatologisch fassen und von der vom Heiligen Geist geschenkten Würde des neuen Menschen und der Freiheit der Kinder Gottes her argumentieren. In Jesus Christus verlieren ja alle natürlichen Unterschiede, die zwischen den Menschen bestehen, ihren entfremdenden und diskriminierenden Charakter. Hier gilt

nicht mehr Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau (*Gal* 3,28; *1 Kor* 12,13; *Kol* 3,11). Zu dieser allen gemeinsamen Würde der Kinder Gottes sind grundsätzlich alle Menschen berufen. So ist auch die eschatologische Berufung aller Menschen ein gewichtiges Argument für die Begründung der Würde und der daraus sich ergebenden Rechte aller Menschen⁴⁰.

Aus der theologischen Begründung der Menschenrechte folgt, daß der Einsatz für die Würde und die Rechte des Menschen konstitutiv zum Zeugnis des Evangeliums gehört⁴¹. Ja, Johannes Paul II. kann erstaunlicherweise sogar sagen: „Dieses tiefe Staunen über Wert und Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft“⁴².

Die theologische Begründung hat gegenüber der naturrechtlichen vor allem zwei Vorteile. Einmal: Sie ist der naturrechtlichen Begründung unter ökumenischem Gesichtspunkt überlegen. Denn die naturrechtliche Argumentation stößt bekanntlich oft auf die Kritik der protestantischen Theologie. Die neuere theologische Argumentation ermöglicht ein gemeinsames Eintreten der gesamten Christenheit für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden in der Welt; sie verstärkt damit die Stimme des christlichen Gewissens in der Welt von heute. Zum andern: Der Bedrohung des Humanums in der Welt von heute können wir als Christen nicht allein durch den Rückzug auf einen naturrechtlichen Minimalkonsens begegnen; wir müssen mit der ganzen konkreten Fülle und mit der geballten Kraft unseres christlichen Glaubens antworten und sie gegen die Mächte des Unrechts, der Gewalt und des Todes mobilisieren.

Auch aus einem weiteren Grund ist es nicht überraschend, daß die spezifisch theologisch-christologische Begründung in den letzten 20 Jahren gegenüber der naturrechtlichen Begründung immer mehr in den Vordergrund getreten ist. Mehr oder weniger deutlich war auch die naturrechtliche Argumentation eine Argumentation, die von einer vom Glauben erleuchteten Vernunft getragen ist. Die ältere Theologie konnte freilich im Unterschied zu heute darauf bauen, daß die vom Glauben erleuchtete Einsicht einem allgemeinen Konsens entspricht. Sie bewegte sich innerhalb der vom Christentum geprägten europäischen Kultur. Seit sich die Kirche in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts immer mehr den nichteuropäischen Kulturen geöffnet hat und dort einheimisch geworden ist, und seit umgekehrt in der europäischen Kultur ein Erosionsprozeß in Gang gekommen ist, in dem diese sich von ihrer eigenen antikchristlichen, humanistischen Tradition emanzipiert, seit dort die Abschaffung der alteuropäischen Menschenwürde offen proklamiert wird – seither ist ein solcher Konsens immer weniger gegeben. Angesichts des erheblich gewachsenen Pluralis-

mus der Sinnangebote muß die Kirche heute ausdrücklicher als bisher auf die theologischen Voraussetzungen ihres Sprechens reflektieren und sie mehr als bisher explizit machen⁴³.

Das heißt ganz und gar nicht, daß wir heute einem christologischen und ekklesiologischen Positivismus und einer neuen Form von Fideismus und Traditionalismus verfallen dürften und die Geltung und Deutung des Naturrechts ausschließlich zu einer Sache des Glaubensgehorsams machen könnten. Wenn die Kirche zu Recht beansprucht, im Licht des Glaubens das Naturrecht – für Katholiken verbindlich – erklären zu können⁴⁴, dann schließt dies ein, daß eine solche Erklärung grundsätzlich argumentativ einsichtig gemacht werden kann und muß. Gerade in den Fragen der Menschenrechte gilt: „Credo ut intelligam“. Deshalb läßt sich das bekannte Axiom des hl. Anselm „fides quaerens intellectum“ folgendermaßen durch eine Formel des II. Vatikanischen Konzils erweitern: „Fides moribus applicanda quaerens intellectum“⁴⁵. Oder mehr im Sinn heutiger Theologie formuliert: Es gilt, Jesus Christus als den konkreten kategorischen Imperativ und als *concretum universale* aufzuweisen⁴⁶. Denn nach wie vor kann die Kirche darauf vertrauen: „Das Christliche bringt das Humane in Sicht, wie die Gnade die Natur in Sicht bringt, sie nicht zerstört, sondern vollendet“⁴⁷. Mehr als bisher muß die Kirche heute freilich wissen, daß diese Evidenz sich nicht durch naive Harmonisierungsversuche, sondern nur im Konflikt mit anderen Sinndeutungen und in einer bis zum Martyrium reichen könnenden Auseinandersetzung einstellen kann⁴⁸. Die Auseinandersetzung reicht heute bis in die Kirche hinein. Doch nicht liberal ermäßigtes, sondern radikal bezeugtes und gelebtes Christsein hat die Chance, auch Nichtchristen zu überzeugen. Der von einem radikalen Christusglauben motivierte humane Einsatz einer Mutter Teresa leuchtet auch Ungläubigen ein.

Es wäre deshalb völlig falsch, die „aufsteigende“ und die „absteigende“ Argumentation in Gegensatz miteinander zu bringen und sie gegeneinander auszuspielen. Nicht nur in den Dokumenten des Konzils, auch bei Johannes Paul II. finden sich beide Traditionsstränge. Man sollte deshalb nicht von einer Umfundierung der christlichen Soziallehre oder gar von deren Verabschiedung und Ersetzung durch eine rein christologisch argumentierende politische Theologie sprechen⁴⁹.

Das Konzil stellt demgegenüber sehr deutlich den inneren Zusammenhang beider Begründungsstränge heraus. Es stellt fest, die Würde der Person werde mit Hilfe der menschlichen Vernunft aufgrund der Erfahrung der Jahrhunderte erkannt, jedoch durch die göttliche Offenbarung in ihrem vollen Umfang ins Licht gehoben⁵⁰. So klärt sich im Geheimnis

Jesu Christi das Geheimnis des Menschen **wahrhaft** auf; in Jesus Christus macht Gott dem Menschen den Menschen **voll** kund⁵¹. Im Grunde ist damit der alte Grundsatz bestätigt, nach dem die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern sie voraussetzt, sie reinigt und vollendet.

Das Verhältnis von Natur und Gnade ist nun freilich eines der schwierigsten Probleme der gegenwärtigen systematischen Theologie, und es kann nicht verwundern, daß diese ungelösten Fragen sich auch auf die Menschenrechtsproblematik auswirken. Die unterschiedlichen Ansätze in der Menschenrechtsbegründung zwischen der orthodoxen, katholischen, lutherischen und reformierten Tradition haben mit den Unterschieden in der Antwort auf diese Frage unmittelbar zu tun⁵². Innerhalb der katholischen Theologie wurde dieses Problem in der Mitte unseres Jahrhunderts durch die drei „Kirchenlehrer“ der neueren katholischen Theologie, durch Henri de Lubac, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, neu aufgeworfen. Eine extrinsezistische und dualistische Verhältnisbestimmung wurde damals zu Recht überwunden, ohne daß ein voller Konsens über eine differenzierte Verhältnisbestimmung erreicht worden wäre. Man ließ das Problem schon bald mehr oder weniger unerledigt liegen. Aber dann kehrte es in der Frage nach dem Verhältnis von innerweltlicher und eschatologischer Befreiung, von menschlichem Wohl und christlichem Heil wieder. Nun ist manchmal die Gefahr, daß an die Stelle des alten Dualismus ein Monismus tritt, als ob die politische, ökonomische und kulturelle Befreiung unmittelbar mit der christlichen Freiheit identisch wäre.

Eine sachgemäße Lösung, für die sich heute teilweise auch ein ökumenischer Konsens abzeichnet, will jenseits von Dualismus und Monismus die Dualität der beiden Ordnungen anerkennen⁵³. Sie bestimmt ihr Verhältnis im Sinn der Analogie, also einer wechselseitigen Entsprechung, welche Einheit und Verschiedenheit zugleich umschließt⁵⁴. Das Evangelium ist demnach keine innerweltliche Utopie. Aber es ist doch Licht und Kraft für den Einsatz in der Welt. Die durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkte Freiheit hilft uns, den Sinn der durch die Sünde gestörten Schöpfungsordnung zu interpretieren; sie motiviert und inspiriert zugleich, ihn nach Kräften auch zu verwirklichen. Insofern gehört der Einsatz für die Würde und die Rechte des Menschen konstitutiv zum Zeugnis des Evangeliums. Gerade heute ist die Bezeugung des Evangeliums in glaubwürdiger Weise nur möglich durch den Einsatz für die Rechte des Menschen.

IV. Folgerungen aus der theologischen Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte

Die theologische Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten ist keineswegs nur ein anderer und neuer ideologischer Überbau über die allgemein anerkannten neuzeitlichen Menschenrechte. Sie ist kein Nachholunterricht, keine Eselsbrücke für Katholiken, die man in Sachen Freiheit schon als Legastheniker bezeichnet hat. Sie will nicht nur in feierlichen theologischen Worten wiederholen, was andere in harten Auseinandersetzungen erkämpft haben und was ihnen auch ohne solche theologische Einkleidung einleuchtet. Die theologische Begründung hat Konsequenzen als Interpretationshilfe für ein authentisches Verständnis der Menschenrechte; sie hilft uns, deren wahre Bedeutung zu entschlüsseln und damit deren ideologischer Instrumentalisierung zu wehren. In der gebotenen Kürze seien im folgenden drei Konsequenzen genannt.

1. Mit der theologischen Begründung der Menschenwürde verteidigt die Theologie den antiken wie den christlichen Humanismus gegenüber dessen Infragestellung durch den modernen Humanitarismus⁵⁵. Der Humanismus erkennt das Glück (eudaimonia, beatitudo) des Menschen in der Tugend, d. h. der sittlichen Verwirklichung des Guten, das einen unbedingten Anspruch an den Menschen und seine Freiheit stellt. Die unverletzlichen Menschenrechte sind ein moderner Ausdruck dieses abendländischen Humanismus. Der Humanitarismus dagegen sieht das Glück in der größtmöglichen Bedürfnisbefriedigung der größtmöglichen Zahl von Menschen; er erstrebt eine Minimierung von Unlust, Leid und Verzicht bei einer Maximierung von Lust und unmittelbarer Lebenserfüllung (sogenannte Lebensqualität). An die Stelle des guten Lebens treten Wohlleben und langes Leben. Diese Aufblähung der Menschenrechte im Sinn eines Sozialeudämonismus höhlt diese innerlich aus, zerstört sie und degradiert sie zur ideologischen Waffe im Kampf um Interessen. Denn hier gibt es keine unbedingten Werte mehr, sondern nur noch ein Glückskalkül, das – wie vor allem die traurige Debatte um die Abtreibung zeigt – am Ende selbst die humanistische Idee vom unbedingten Wert jedes Menschen preisgibt.

Der Unbedingtheitscharakter der menschlichen Würde und die universale Gültigkeit der Menschenrechte wird auch durch eine materialistische, sensualistische, behavioristische Philosophie in Frage gestellt⁵⁶. In der jüngsten sogenannten postmodernistischen Philosophie kann man sogar von einem emotional gefärbten Aufstand gegen die Zumutung universaler Moralprinzipien sprechen⁵⁷. Gegenüber dieser Totalkritik am Vernunftbegriff

der abendländischen Philosophie ist es der christliche Gottesglaube, der – wie schon beim Kulturbruch am Ende der Antike – das Erbe des abendländischen Humanismus weitertradiert und durch eine theologische Letztbegründung sanktioniert. Denn die eine, alles umgreifende und übersteigende Wirklichkeit Gottes macht alle Menschen zu Brüdern und Schwestern; sie verbürgt die unbedingte Würde jedes einzelnen Menschen wie sie die Solidarität aller Menschen letztlich begründet. Im Licht des Glaubens sind die Menschenrechte deshalb mehr als geschichtlich gewordene und grundsätzlich revisionsfähige und -bedürftige Postulate.

So wird heute am Ende der Neuzeit deutlich, daß die neuzeitliche Idee und Forderung der Menschenrechte von religiösen Voraussetzungen lebt, welche die säkularisierte moderne Zivilisation selbst gar nicht garantieren kann. Die moderne Gesellschaft ist darum um ihrer selbst willen auf von ihr unterschiedene Legitimationsinstanzen angewiesen. Die Kirche gehört deshalb zu den Überlebensbedingungen des positiven kulturellen Erbes auch der Neuzeit⁵⁸.

2. Indem die Theologie die Menschenrechte in der Wahrheit Gottes begründet, letztlich in der Wahrheit, die Jesus Christus in Person ist (*Joh* 14,6), gibt sie ihnen eine spezifisch christliche Interpretation; welche die Forderung der bloßen Gerechtigkeit durch die der Barmherzigkeit und der Liebe überbietet.

Der Gott des christlichen Glaubens ist nicht wie der Gott der Aufklärung eine vage, inhaltsleere Transzendenz, ein offener, aber leerer Horizont. In Jesus Christus hat das unbestimmt offene Geheimnis, in das der Mensch hineinweist, seine eschatologisch endgültige inhaltliche Bestimmung erfahren⁵⁹. In Jesus Christus hat Gott sich als Geheimnis einer sich selbst mitteilenden Liebe geoffenbart (*1 Joh* 4,8.16)⁶⁰. Damit hat auch die menschliche Freiheit ihre letzte Sinnbestimmung erhalten. In Jesus Christus, dem neuen Adam, hat Gott nicht nur sich selbst geoffenbart, er hat auch dem Menschen den Menschen geoffenbart⁶¹ und den Sinn der menschlichen Existenz als Proexistenz, als Sein für die anderen erschlossen⁶². Deshalb gilt es, die Menschenrechte im Licht der christlichen Nächstenliebe zu interpretieren. Konsequenterweise wird im Neuen Testament die allgemein-menschlich gültige „goldene Regel“, die besagt, man müsse dem anderen all das tun, was man selbst von ihm erwartet, im Zusammenhang der Bergpredigt zum Verzicht auf ausgleichende Gerechtigkeit, zum Gebot der Feindesliebe und zur Forderung, barmherzig zu sein wie der Vater im Himmel (*Mt* 7,12; *Lk* 6,31)⁶³.

Das Dokument der Päpstlichen Kommission „*Justitia et Pax*“ stellt diese christliche Interpretation der Menschenrechte heraus; im Anschluß an die

Bischofssynode von 1971 bestimmt es das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe präzise: „Aber die christliche Liebe schließt die radikale Forderung nach Gerechtigkeit ein. Die Gerechtigkeit aber erreicht ihre inhaltliche Fülle allein in der Liebe“⁶⁴. Vor allem ist es das Verdienst der Enzyklika von Papst Johannes Paul II. *Dives in misericordia* (1980), das Verständnis für den inneren Zusammenhang von Gerechtigkeit und Liebe bzw. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wesentlich vertieft zu haben. Der Papst hat gezeigt, daß eine Gerechtigkeit, die dem anderen nur sachlich gibt, was ihm zusteht, der personalen Würde des Menschen nicht voll gerecht wird. Der Mensch ist nur dann in seiner menschlichen Würde voll anerkannt, wenn man ihn selbst um seiner selbst anerkennt und annimmt; erst die Liebe und das Erbarmen geben dem Menschen, was ihm gebührt. Recht und Gerechtigkeit allein bleiben kalt; das höchste Recht kann sogar zum höchsten Unrecht werden (*summum ius, summa iniuria*). So ist die Liebe die Erfüllung der Gerechtigkeit⁶⁵. Nur eine Zivilisation der Liebe ist deshalb eine wahrhaft menschliche Zivilisation⁶⁶.

Um deutlich zu machen, daß die gegenseitige Anerkennung und Annahme nicht nur ein vages Gefühl oder eine oberflächliche Rührung ist, sondern eine feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Wohl aller und jedes einzelnen einzusetzen, spricht der Papst in seiner jüngsten Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) von der spezifisch christlichen Tugend der Solidarität als Antwort auf das Elend in der heutigen Welt⁶⁷. Mir scheint, daß mit diesen Aussagen Themen vorgegeben sind, welche in der allgemeinen Menschenrechtslehre wie in der katholischen Soziallehre noch längst nicht hinreichend aufgegriffen und ausgewertet worden sind. Zwar kann man Liebe und Erbarmen nicht positiv-rechtlich kodifizieren. Liebe und Erbarmen müssen aber Recht und Gerechtigkeit inspirieren. So müßte es ein wesentlicher theologischer Beitrag zur Menschenrechtsproblematik sein, aufzuzeigen, daß Erbarmen und Solidarität unabdingbar zur Menschlichkeit der menschlichen Gesellschaft gehören⁶⁸.

3. Ein dritter und letzter Gesichtspunkt kann nur noch angedeutet werden. Es handelt sich um ein Thema, das eigens ausführlich behandelt werden müßte: Menschenrechte in der Kirche⁶⁹.

Der Mensch ist ein soziales Wesen. Die konkrete Verwirklichung der Menschenwürde ist deshalb an institutionelle Bedingungen gebunden. Analoges gilt von der Freiheit, zu der Jesus Christus uns frei gemacht hat (*Gal 5,1*). Sie hat in der Kirche ihren Ort; die Kirche ist gleichsam Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der christlichen Freiheit. So wie die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern voraussetzt und vollendet, so hebt

auch der übernatürliche Charakter der Kirche als mysterium und als sakramental begründete *communio* ihren Sozialcharakter, ihr Wesen als menschliche *societas*, nicht auf⁷⁰. Das Konzil hat es absichtlich vermieden, den Begriff *societas* bei der Beschreibung der Kirche aufzugeben. Es hat festgehalten, daß die Kirche eine einzige komplexe Wirklichkeit ist, die aus einem menschlichen und einem göttlichen Element zusammenwächst⁷¹.

Daraus folgt, daß in der Kirche alle Menschenrechte in analoger Weise Gültigkeit haben⁷². Zumal heute wird man die Kirche an ihrer eigenen Praxis messen. Ihr prophetisches Eintreten für die Menschenrechte ist nur in dem Maß glaubwürdig, als die Kirche in den Augen anderer als gerecht und als barmherzig dasteht⁷³. Ihr Dienst an den Menschenrechten verpflichtet sie deshalb zu einer dauernden Gewissensforschung und zu einer fortwährenden Reinigung und Erneuerung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, Institutionen und Handlungsweisen⁷⁴.

Die Kirche sei Expertin in Sachen der Menschlichkeit, hat Papst Paul VI. mit Recht gesagt⁷⁵. Solcher Adel verpflichtet. Die Kirche muß ein Spiegel der Gerechtigkeit sein⁷⁶. Es muß in ihr im Verhältnis zwischen den Gläubigen, zwischen den verschiedenen Dienstämtern und den Gläubigen wie zwischen dem Lehramt und den Theologen eine Atmosphäre der Freiheit, des Vertrauens und auch der Barmherzigkeit herrschen. Sie muß eine Kirche mit einem menschlichen Antlitz sein. Der Dienst, den die Kirche für die Verwirklichung der Menschenrechte tun kann, besteht darum nicht allein in beschwörenden Worten, so wichtig sie sind, sondern auch darin, selbst beispielhaft etwas Richtiges zu tun. Die Kirche ist nicht allein durch ihr Wort, sondern noch mehr durch ihr Tun und ihr Leben zur Begründung, zur Auslegung und zur Verteidigung der Würde und der Rechte des Menschen in Dienst genommen. Wenigstens durch sie sollen der Durst nach Gerechtigkeit und die Sehnsucht nach Menschlichkeit nicht enttäuscht werden.

Anmerkungen

¹ Quellentexte (in Auswahl und mit Einleitung): F. Hartung, Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte von 1776 bis zur Gegenwart, Göttingen 4. Aufl. 1972; W. Heidelmeier (Hrsg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 2. Aufl. 1972; F. Ermacora (Hrsg.), Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, Stuttgart 2. Aufl. 1977. – Zur Geschichte und Theorie der Menschenrechte allgemein: G. Oesterreich, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Düsseldorf 1951; ders., Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Grundriß, Berlin 1968; R. Schnur (Hrsg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1974; F. Ermacora, Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, 2 Bde., Wien

1974–1983; J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978; ders. (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München–Mainz 1981; K. W. Hempfer – A. Schwan (Hrsg.), Grundlagen der politischen Kultur des Westens, Berlin 1987; E. W. Böckenförde – R. Spaemann, Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987.

² Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“ (1979) 17.

³ Bericht bei G. Thils, *Les droits de l'homme* (Anm. 4), 51. Man kann selbstverständlich fragen, was „Begründung“ in diesem Zusammenhang überhaupt bedeutet. Ohne auf diese Frage in diesem Zusammenhang im einzelnen eingehen zu können, sei hier lediglich bemerkt, daß die folgenden Überlegungen von der These ausgehen, daß eine solche Begründung weder deduktiv, d. h. durch apriorische Ableitung aus vorgegebenen theologischen Prämissen, und noch weniger induktiv, d. h. rein positivistisch und aposteriorisch, möglich ist. Die eingeschlagene Methode kann als reduktiv bzw. transzendental bezeichnet werden. Sie geht aus von den Menschenrechten, so wie sie sich geschichtlich herausgebildet haben, um sie auf die in der Würde des Menschen begründete Freiheit zurückzuführen, so wie diese in der Offenbarung bezeugt ist. Eine solche legitimierende Reflexion hat selbstverständlich zugleich eine kritische Funktion, indem sie vom Geltungsgrund der Menschenrechte her sozusagen, rückläufig deren konkrete geschichtliche Ausformungen beurteilt.

⁴ Zur theologischen Diskussion um die Menschenrechte (in Auswahl): 1. Katholische Stellungnahmen: Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, München–Mainz 1976; D. A. Seeber, Menschenrechte – eine neue Moralität: *Herderkorrespondenz* 31 (1977) 217–221; K. J. Rivinius, Kirche und Menschenrechte: *StdZ* 196 (1978) 314–324; W. Kern, Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart: *StdZ* 197 (1979) 3–14; ders., Menschenrechte und christlicher Glaube: ebd. 161–172; *Concilium* 15 (1979) Heft 4; J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte – eine Herausforderung der Kirche, München 1979; D. Hollenbach, *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition*, New York–Toronto 1979; O. Höffe, Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus; *IKZ (Communio)* 10 (1981) 97–106; H. Maier, Die Kirche und die Menschenrechte – eine Leidensgeschichte: ebd. 501–516; K. Forster, Die Menschenrechte – aus katholischer Sicht: ebd. 517–525; H. U. von Balthasar, Die „Seligkeiten“ und die Menschenrechte: ebd. 526–537; G. Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes*, Louvain-la-Neuve 1981; W. Kasper, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte: J. Schwartländer (Hrsg.), *Modernes Freiheitsethos* (Anm. 1), 285–302; F. Böckle, Theonome Autonomie in der Begründung der Menschenrechte: ebd. 303–321; G. Luf, Die Autonomie des religiösen Subjekts: ebd. 322–343; G. Höver, „Die Kirche und die Menschenrechte“: ebd. 344–358; *Human Dignity and Human Rights* (Int.Theol. Commission Working Papers): *Gregorianum* 65 (1984) Heft 2/3; *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine* (Comm. théol. int. 1–7 décembre 1983), Vatikanstadt 1985; L. Honnefelder, Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates: K. W. Hempfer – A. Schwan (Hrsg.), a.a.O. (Anm. 1) 239–264. – G. Luf, Der Begriff der Freiheit als Grundlage der Menschenrechte in ihrem christlich-theologischen Verständnis, in: E. W. Böckenförde – R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte* (Anm. 1), 119–137; J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten: ebd. 138–174.

2. Protestantische Stellungnahmen: U. Scheuner, Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion: *Ökum. Rundschau* 24 (1975) 152–162; J. M. Lochmann – J. Moltmann (Hrsg.), *Gottes Recht und Menschenrechte*, Neukirchen 1976; J. Baur (Hrsg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe*, Stuttgart 1977; W. Huber – H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977; M. Honecker, *Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik*, Gütersloh 1978; E. Voss, *Kirchen – Menschenrech-*

- te – KSZE: IKZ (Communio) 10 (1981) 538–554; H. E. Tödt, Menschenrechte – Grundrechte (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 27), Freiburg i. Br. 1982, 5–57; E. Weingärtner, Human Rights on the Ecumenical Agenda, Genf 1983; T. Rendtorff, Menschenrechte als Bürgerrechte: E. W. Böckenförde – R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte (Anm. 1), 93–118.
- ⁵ So J. Schwartländer, Menschenrechte – eine Herausforderung (Anm. 4), 65; ders., Staatsbürgerliche und sittlich-institutionelle Menschenrechte. Aspekte zur Begründung und Bestimmung der Menschenrechte: J. Schwartländer (Hrsg.), Menschenrechte (Anm. 1), 84 ff.
- ⁶ So H. Ryffel, Zur Begründung der Menschenrechte: ebd. 56 ff.
- ⁷ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AB 14.
- ⁸ Ebd. 75; vgl. 82; Kritik der praktischen Vernunft, A 156.
- ⁹ Ebd. 79.
- ¹⁰ R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde: E. W. Böckenförde – R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde (Anm. 1), 299 f. 303 f. Vgl. außerdem K. Rahner, Würde und Freiheit des Menschen: Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1954, 247–278; J. Messmer, Was ist Menschenwürde?: IKZ (Communio) 6 (1977) 233–240; R. P. Horstmann, Art. Menschenwürde: Hist. Wb. d. Philos. V (1980) 1124–27.
- ¹¹ Vgl. Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 4), 8.
- ¹² Vgl. dazu R. Aubert, Der Syllabus von 1864: StZ 175 (1965) 1–24; ders., Die Religionsfreiheit von „Mirari vos“ bis zum „Syllabus“: Concilium 1 (1965) 584–591; J. C. Murray, Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit: J. Hamer – Y. Congar (Hrsg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967, 125–166; W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss.), Heidelberg 1988 (im Druck).
- ¹³ Johannes XXIII., Enz. „Pacem in terris“ (1963), 37.
- ¹⁴ „Dignitatis humanae“ (zit. DH), 1.
- ¹⁵ Ebd. 2.
- ¹⁶ „Gaudium et spes“ (zit GS), 27; 41 u.a.; vgl. „Gravissimum educationis“, praefatio; „Nostra aetate“, 5.
- ¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., Motu proprio „Ecclesia Dei“ (1988) 4 (zit. Oss. Rom./Dt. Ausg. 15. Juli 1988, 1).
- ¹⁸ DH I.
- ¹⁹ Vatikanum I: Denz.-Sch. 3020. Vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln-Opladen 1966; W. Kasper, Art. Dogma/Dogmenentwicklung: Neues Handb. theol. Grundbegriffe I (1984) 187–193.
- ²⁰ Vgl. C. Westermann, Genesis (Bibl. Kommentar Altes Testament, Bd. I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 210 ff.
- ²¹ Thomas von Aquin, Summa theol. II/II q.64 a.2 ad 3.
- ²² Vgl. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter, Trier 1947.
- ²³ Vgl. Eugen IV. (1435): Utz-Galen, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, Bd. i, 398–405; Paul III. (1537): ebd. 381; Urban VIII. (1639): ebd. 382–387; Benedikt XIV. (1741): ebd. 389–397; Gregor XVI. (1831): ebd. 406–411.
- ²⁴ Wichtig sind vor allem die Enzykliken Pius' XI. gegen den italienischen Faschismus „Non abbiamo bisogno“ (1931), die mexikanische Revolution „Firmissimam constantiam“ (1937), den deutschen Nationalsozialismus „Mit brennender Sorge“ (1937), gegen den sowjetrussischen Kommunismus „Divini Redemptoris“ (1937) sowie die Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1942 (Utz-Groner, Bd. 1, 98–122, bes. 112).
- ²⁵ Vgl. H. Maier, Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 4) 502 ff.
- ²⁶ Thomas von Aquin, Summa theol. I/II, q.91 a.1; q.93 a.1–2. Die Partizipationsstruktur der menschlichen Vernunft an der göttlichen Vernunft und damit die konstitutive Ausrichtung der menschlichen Vernunft auf die Wahrheit wird in der Thomasauslegung in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie manchmal unterbewertet, so daß sich die Konzeption einer autono-

- men Moral etwas vorschnell auf Thomas beruft. Charakteristisch für die dadurch ungelösten Mißverständnisse B. Schüller, *Die Personwürde des Menschen als Beweisgrund in der normativen Ethik: Theol. Phil.* 53 (1978) 538–555, wo ein von der Begründung in der Wahrheit isoliertes Verständnis der Personwürde konsequent kein zureichender inhaltlicher Bestimmungsgrund für die Ethik sein kann.
- ²⁷ Dazu ausführlich W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit* (Anm. 12) (mit Lit.)
- ²⁸ *Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Vatikanstadt 1974, Bd. III/2, 530–532; vgl. IV/1, 11–13. Die philosophischen Grundlagen dieser Interventionen sind ausführlich entfaltet in: K. Wojtyła, *Person und Tat*, Freiburg i. Br. 1981, 154 ff; 174 ff. Vgl. J. Y. Lacoste, *Vérité et liberté. Sur la Philosophie de la Personne chez K. Wojtyła: Rev. thom.* 81 (1981) 586–599.
- ²⁹ *Acta synodalia III/2*, 554–557.
- ³⁰ *Acta synodalia I/4*, 294.
- ³¹ *Acta synodalia IV/5*, 100–102.
- ³² GS 21; vgl. 41.
- ³³ GS 76.
- ³⁴ Diese zweistufige Argumentation wird schon in dem Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“ (Anm. 4), 14–21 herausgestellt. Vgl. J. C. Pinto de Oliveira, *Die theologische Originalität von Johannes Paul II.: O. Höffe u. a., Johannes Paul II. (Anm. 49) 71–83; G. Thils, a.a.O. (Anm. 4) 49 ff; E. Hamel, L’Eglise et les droits d’homme. Jalons d’histoire: Gregorianum 65 (1984) 271–299; Les chrétiens d’aujourd’hui (Anm. 4), 39 ff.*
- ³⁵ So nochmals zusammenfassend in der Enzyklika „Pacem in terris“, 1.
- ³⁶ GS 14 f; DH 2 f. Die naturrechtliche Begründung ist wie das Naturrecht allgemein nach dem Konzil in eine Krise geraten, welche den Naturbegriff wie die Rolle der naturrechtlichen Argumentation insgesamt betrifft. Die ungelöste Nebeneinanderstellung von naturrechtlicher und theologischer Begründung der Menschenrechte ist dafür nur ein Indiz. Letztlich geht es dabei um die m. E. unverzichtbare Rolle der Metaphysik in der Theologie. Dieses metaphysisch-naturrechtliche Denken kann neuzeitlich wohl nur noch ausgehend von der Freiheit des Menschen, also im Sinn einer personalistischen Metaphysik, entwickelt werden. Ein Versuch in dieser Richtung: W. Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte* (Anm. 4); J. H. Walgrave, *Personalisme et anthropologie chrétienne: Gregorianum 65 (1984) 445–472*. Zur Diskussion um das Naturrecht: F. Böckle (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; L. Oeing-Hanhoff u.a., *Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae vitae*, München 1970; F. Böckle – E. W. Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; F. Böckle (Hrsg.), *Der umstrittene Naturbegriff*, Düsseldorf 1987.
- ³⁷ Eine ausführliche Darlegung der verschiedenen Aspekte der theologischen Begründung in den Beiträgen von Ch. Schönborn, H. Schürmann, C. Pozo, W. Principe: *Gregorianum 65 (1984) Heft 2/3; Les chrétiens d’aujourd’hui (Anm. 4) 60–98*.
- ³⁸ W. Dürig, *Art. Dignitas: RAC III (1957) 1028 f.*
- ³⁹ GS 22. Die zwei Dimensionen, eine essentialistische und eine personalistische, stellt G. Thils, a.a.O. (Anm. 4) 68–74 heraus.
- ⁴⁰ GS 12.
- ⁴¹ Bischofssynode 1971, „Gerechtigkeit in der Welt“, Einleitung (hrsg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1972, 86). Inwiefern der Einsatz für Gerechtigkeit wesentlich ist, hat Paul VI. in dem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) 30 ff. mit Hilfe des Begriffs der integralen Befreiung zu klären unternommen.
- ⁴² Johannes Paul II., Enzyklika „*Redemptor hominis*“, 10. Vgl. G. Höver u.a. (Hrsg.), *Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II.*, Mainz–München 1986 (bes. die Beiträge von A. Szostek und H. J. Pottmeyer). Vgl. u. Anm. 49.
- ⁴³ Dies wurde überzeugend von D. Hollenbach, *Claims in Conflict* (Anm. 4) 108 ff. herausgestellt.

- ⁴⁴ DH 14. Zu der Kontroverse um diese Lehre vgl. F. A. Sullivan, *Teaching Authority in the Catholic Church*, Dublin 1983, 131–152.
- ⁴⁵ So Ph. Delhaye: *Commission théol. internationale. Textes et documents (1969–1985)*, Paris 1988, 108.
- ⁴⁶ H. U. von Balthasar, *Die „Seligkeiten“ und die Menschenrechte* (Anm. 4) 536.
- ⁴⁷ Ders., *Neun Sätze zur christlichen Ethik*: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 73 ff.
- ⁴⁸ Ders., *Die „Seligkeiten“*, 530–535; ähnlich O. Hollenbach, a.a.O. (Anm. 43).
- ⁴⁹ So E. W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II.*: *StdZ* 198 (1980) 219–234; anders O. von Nell-Breuning, *Politische Theologie Papst Johannes Pauls II.*: ebd. 675–686 und O. Höffe u.a. (Hrsg.), *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, Freiburg/Schw. 1981.
- ⁵⁰ DH 9.
- ⁵¹ GS 22.
- ⁵² Vgl. o. Anm. 4.
- ⁵³ So die außerordentliche Bischofssynode 1985, *Schlußbericht II* 0 6.
- ⁵⁴ So übereinstimmend G. Thils, *Droits de l’homme* (Anm. 4), 31 ff. und W. Huber – H. E. Tödt, *Menschenrechte* (Anm. 4), 158 ff. Anders die reformierte Position bei J. M. Lochman und J. Moltmann (Hrsg.), *Gottes Recht* (Anm. 4).
- ⁵⁵ Der Humanitarismus wurde grundgelegt von J. Bentham und J. S. Mill; er ist teilweise zu einer Art Ersatzreligion geworden. Kritisiert wird er u. a. von M. Scheler, A. Gehlen und H. Arendt. Vgl. dazu K. Delekostantis, *Der moderne Humanitarismus. Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee*, Mainz 1982. Eine problematische Synthese zwischen Naturrecht und Sozialutopie versucht auch E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a. M. 1961, dessen Verdienst es freilich ist, die Frage des Naturrechts innerhalb des marxistischen Denkens neu gestellt zu haben.
- ⁵⁶ Vgl. B. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek 1973.
- ⁵⁷ Dazu K. O. Apel, *Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse*: K. W. Hempfer – A. Schwan (Hrsg.), *Grundlagen* (Anm. 1) 280–300.
- ⁵⁸ E. W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation: Säkularisation und Utopie* (Ebracher Studien), Stuttgart 1967, 93; ders., *Staat – Gesellschaft – Kirche* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15), Freiburg i. Br. 1982, 67. Diese These wurde übernommen u. a. von K. Lehmann, *Die Funktion von Glaube und Kirche angesichts der Sinnproblematik in Gesellschaft und Staat heute* (Essener Gespräche, Bd. 11), Münster 1977, 14 f. und J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 184 f. Von anderen Voraussetzungen her: H. Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 322.
- ⁵⁹ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 61, 292 f.
- ⁶⁰ Ebd. 216 ff.; ders., *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 196 ff., 302 f., 364, 372 ff. (s. Register: *Gott als Freiheit in der Liebe*).
- ⁶¹ GS 22.
- ⁶² H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*: J. Ratzinger, *Prinzipien* (Anm. 47), 18 ff.
- ⁶³ H. U. von Balthasar, *Neun Sätze zur Christlichen Ethik*: ebd. 76 f.
- ⁶⁴ „Die Kirche und die Menschenrechte“ (Anm. 4), 25.
- ⁶⁵ Johannes Paul II., *Enzyklika „Dives in misericordia“* (1980), 12.14. Dazu die Beiträge von W. Swierzawski und B. Sutor: G. Höver u. a. (Hrsg.), *Die Würde des Menschen* (Anm. 49); A. Schwan, *Genügt Gerechtigkeit? Gerechtigkeit und Liebe im Licht der Enzykliken Johannes Pauls II.*: *StdZ* 200 (1982) 75–88.
- ⁶⁶ Paul VI., *Schlußwort zum Heiligen Jahr 1975: Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. 13 (1975), 1568.
- ⁶⁷ Johannes Paul II., *Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“* (1987), 38–40.

- ⁶⁸ Der allgemein-philosophische Ansatzpunkt für den Aufweis des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist der Begriff der kommunikativen Freiheit, wonach Freiheit nicht individualistisch verstanden werden kann, sondern wesensmäßig auf Anerkennung durch andere Freiheit angewiesen ist.
- ⁶⁹ J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche?, Einsiedeln 1976; P. Hinder, Die Grundrechte in der Kirche, Freiburg/Schw. 1977; G. Luf, Überlegungen zur Begründung von Menschenrechten in der Kirche: J. Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos (Anm. 1) 322–343. Weitere Lit. bei J. Listl u. a. (Hrsg.), Handb. d. kath. Kirchenrechts, Regensburg 1983, 174.
- ⁷⁰ Dies habe ich bezüglich des Prinzips der Subsidiarität aufzuzeigen versucht: Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche: Herderkorrespondenz 41 (1987) 232–236.
- ⁷¹ „Lumen gentium“, 8.
- ⁷² Die Analogie ist darin begründet, daß die kirchlichen Grundrechte, anders die allgemeinen Menschenrechte, der Kirche nicht vorhergehen. Denn es gibt zwar den Menschen vor dem Staat, aber nicht den Christen vor und unabhängig von der Kirche. Die Kirche ist der dem einzelnen Christen vorgegebene Raum des Heils. Das Menschenrecht der Religionsfreiheit kann deshalb in der Kirche, die ja die Gemeinschaft der Gläubigen und so die Gemeinschaft im einen Glauben ist, nicht gelten; wohl aber ist das Menschenrecht der Religionsfreiheit insofern für die Kirche einschlägig, als der Eintritt in die Kirche frei von jeder Art von Zwang sein muß. Vgl. W. Kasper, Art. Kirche und Freiheit: Staatslexikon II (1986) 715 f.
- ⁷³ Bischofssynode 1971: Gerechtigkeit in der Welt (Anm. 41), 96.
- ⁷⁴ So Paul VI. beim Abschluß der Bischofssynode 1974 (zit. Herderkorrespondenz 28 [1974] 624 f.).
- ⁷⁵ Paul VI., Message to the United Nations General Assembly (4. Oktober 1965), in Acta Apostolicae Sedis (1965), 878.
- ⁷⁶ Johannes Paul II., An die Mitglieder der Sacra Romana Rota (17.2.1979): AAS 71 (1979) 422 (zit. O. Höffe u.a. [Hrsg.], Johannes Paul II. [Anm. 49], 113 f.).