

KONRAD HILPERT, MÜNCHEN

Die Menschenrechte – ein christliches Erbe?

*Professor Frank W. Veauthier
zum Gedenken*

I. Kontexte der Ausbildung der Menschenrechte

Über den Ursprung der Menschenrechte hat es bekanntlich eine lange und heftige wissenschaftliche Kontroverse gegeben, die sich vom Ende des 19. Jahrhunderts bis in die 50er-Jahre des 20. hingezogen hat. Ausgelöst wurde sie durch den Heidelberger Juristen Georg Jellinek (1851–1911). Gegen die zu seiner Zeit herrschende Ansicht, die Menschenrechtsdeklaration von 1789 fuße *inhaltlich* auf Rousseaus „Contrat Social“ und *formal* auf der Unabhängigkeitserklärung der USA von 1776, versuchte er in einem aufwändigen Textvergleich zu beweisen, dass Vorbild und Anregung hauptsächlich in den Bills of Rights zu suchen seien, die die Verfassungen der neuenglischen Einzelstaaten feierlich einleiteten.¹ Auch wenn die Forschung der noch weitergehenden These von Jellinek, nämlich dass die Religionsfreiheit das Ursprungsrecht aller Menschenrechte gewesen sei, nicht gefolgt ist, hat diese Kontroverse die Rolle der diversen Gruppen von Independenten (Kongregationalisten, Dissenters, Levellers) für die Explikation der Menschenrechte freigelegt: Als Angehörige konfessioneller Minderheiten waren sie vor die Alternative gestellt worden, entweder ihr Bekenntnis preiszugeben oder ihre Heimat zu verlassen und in der neuen Welt ein neues Dasein anzufangen, das vom Regelungsanspruch des Staats in bestimmten Hinsichten freigehalten würde. *Ein* Impuls zur Ausbildung von Menschenrechten resultierte also aus der Erfahrung der Andersheit von Bekenntnis und Glaube gegenüber der Religion der Mehrheit bzw. gegenüber dem von der Regierung vorgeschriebenen Glauben.

Es gibt aber noch einen zweiten Entdeckungskontext, der zur Ausbildung der Menschenrechte beigetragen hat, nämlich die Diskussion über die Berechtigung der kolonialen Expansion, also der so genannten Entdeckungen neuer Erdregionen, Völker und Kulturen außerhalb Europas im Spanien des 16. und 17. Jahrhunderts. Wie bekannt, waren die christliche Religion, die Kirchen (besonders die katholische) und die Ordensgesellschaften in die verschiedenen Systeme der

¹ *Georg Jellinek*, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Wiederabdruck der 4. Auflage in: Roman Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung XI), 1–77.

Kolonialisierung eng eingebunden. Im Rahmen politischer Ordnungen, die selbst religiös legitimiert und mit Religion durch und durch verquickt waren, konnte die Praxis der Missionierung leicht zum Bündnispartner oder gar zu einem Werkzeug der Kolonialisierung geraten.

In Spanien gab es aber auch einige Theologen, die sich über die Berechtigung des ganzen Vorgangs „Eroberung“ Gedanken machten und sich über die Art, wie die Eroberer dabei voringen und die Menschen behandelten, empörten.² Zu ihnen gehörte neben anderen der Dominikaner Francisco de Vitoria, Theologieprofessor an der Universität von Salamanca (1483–1546), und Bartolomé de Las Casas, ebenfalls Dominikaner und über längere Zeit Bischof von Chiapas (1484–1566). Vitoria befasste sich 1538 oder 1539 in einer öffentlichen Vorlesung („*Relectio de Indis*“) mit der Legitimität der Inbesitznahme Amerikas durch die Spanier und unterwarf die gängigen Rechtfertigungen der spanischen Hofjuristen einer fundamentalen Kritik.³ Las Casas kritisierte in zahlreichen Petitionen an Karl V. und in dem großen Streitgespräch vor dem Kronrat in Valladolid 1550 und 1551, von dem wir ein von ihm selbst autorisiertes „*Summarium*“ besitzen, die im Gang befindliche Kolonialisierung, die er im Gegensatz zu Vitoria auch aus eigener Anschauung bestens kannte, als Unrecht.⁴ Was bei diesen Überlegungen herauskam, sind zwar nicht einfach schon die Menschenrechtskataloge von 1776 und 1789, aber doch etwas, was sich in der Substanz vielfach mit dem deckt, wofür das Stichwort „Menschenrechte“ in der Folgezeit steht:

Der *Begriff* Menschenrechte selbst („*derechos humanos*“) taucht in dieser Debatte zwar erst vereinzelt, und ohne dass ihm ein zentraler Stellenwert zugeschrieben würde, auf. Aber gleichwohl kommt er hier zum ersten Mal vor⁵, und

² Für eine Übersicht über diese Diskussion s. *Joseph Höffner*, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter, Trier 21969; *Alain Milhou*, Die Neue Welt als geistiges und moralisches Problem, in: Walther L. Bernecker u. a. (Hg.), *Handbuch der Geschichte Lateinamerikas*, 3 Bde., Stuttgart 1994–1996, Bd. I, 274–296; *Konrad Hilpert*, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Diskussion der Menschenrechte, Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 2001 (= *Studien zur theologischen Ethik* 85), 59–87.

Zur Bedeutung s. u. a. *Rainer Specht*, Spanisches Naturrecht – Klassik und Gegenwart, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 169–182; *Reyes Mate/Friedrich Niewöhner* (Hg.), Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600, Wiesbaden 1994; *Kurt Seelmann*, Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik, Baden-Baden 1997; *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002, 312–370.

³ Lateinischer Text und deutsche Übersetzung jetzt in *Francisco de Vitoria*, *Vorlesungen (Relectiones) Völkerrecht, Politik, Kirche*, hg. v. Ulrich Horst / Heinz-Gerhard Justenhoven / Joachim Stüben, 2 Bde., Stuttgart / Berlin / Köln 1995–1997 (= *Theologie und Frieden* 7–8).

⁴ Deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Disputation von Valladolid* in: *Bartolomé de Las Casas*, *Werkauswahl*, hg. v. Mariano Delgado, 3 Bde., Paderborn u. a. 1994–1997, Bd. I, 337–436.

⁵ So übereinstimmend *Michael Sievernich*, *Einleitung: Las Casas und die Sklavenfrage*, in: *Las Casas*, *Werkausgabe* (Anm. 4), Bd. III/1, 61–66, hier 64; *Daniel Deckers*, *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)*, Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1991, 147–188.

das in einer Verwendung, die auf die Freiheit des Individuums von politischer bzw. politisch legitimer Verfügung abhebt. Jene Institution, die diese Kategorie Menschenrechte, die dem Zugriff der Regierungsmacht entzogen ist, provozierte bzw. angesichts ihrer evidenten Zerstörungskraft „entdecken“ ließ, war die Sklaverei, als die Las Casas das System der ausbeuterischen Encomiendas und die Akquisition von Zwangsarbeitern ansah⁶. Für die Begründung von Menschenrechten berief sich Las Casas an der entscheidenden Stelle nicht nur auf das Gebot christlicher Liebe, sondern auf die Vernunft und das natürliche Sittengesetz. Damit ist bezüglich des Status dieser Rechte geklärt, dass sie auch jenseits der Grenzen zwischen Christen und Nichtchristen erkannt werden könnten und Geltung beanspruchen. Noch näher ist Vitoria der Figur der späteren Menschenrechte gekommen, wenn er Rechte rekonstruiert, deren Basis in der allgemeinen Vernunft und im ursprünglichen, d. h. durch keinen Akt der Zivilisation außer Kraft gesetzten Recht dieser Völker liege.

Deutlicher als in der Terminologie selbst bestehen hinsichtlich *einzelner Inhalte* eine Reihe von substanziellen Übereinstimmungen zwischen den sozial- und rechtsethischen Forderungen der Anwälte der Bewohner der neuen Welt in Europa und den späteren Menschenrechtserklärungen. Im Bezug auf die *Indios* werden vor allem folgende Ansprüche als nicht suspendierbar aufgezeigt: das Freisein von Sklaverei, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Respektierung der eigenen Ehe und Familie, das Recht auf Beibehaltung der eigenen politischen Organisation und die Freiheit von Gewaltanwendung bei der Missionierung sowie ein ihr entsprechendes Recht, die angestammte Religion und die damit zusammenhängenden Gebräuche beizubehalten. Im Bezug auf die erobernden *Spanier* werden folgende Ansprüche als von Natur gegeben und durch Vernunft erkennbar vorgestellt: das Recht, in jedes andere Land zu reisen, d. h. einzuwandern und sich niederzulassen, soweit dies nicht mit Schaden für die einheimische Bevölkerung einhergeht⁷, das Recht, Handel zu treiben, das Recht, an den Gütern des Bodens und der Gewässer teilzuhaben, das Recht der Einbürgerung für die im Gastland geborenen Kinder sowie das Recht, das Evangelium zu predigen und diejenigen, die dies wollen, zu bekehren.

Auch was die *tragenden Ideen* betrifft, besteht in zahlreichen Punkten Übereinstimmung. Entscheidend ist einerseits die Überzeugung von der Gleichheit der Menschen, andererseits die Überzeugung, dass alle Menschen und Völker eine Gemeinschaft bildeten, die von Austausch und Mitteilung lebt. Beide Vorstellungen stehen unter der Prämisse „von Natur“. Das bedeutet: De facto gibt es wohl Ungleichheiten unter den Menschen, nicht nur an Gütern, im Geschlecht und an sozialem Rang, sondern auch an Kultur und Sitten. Diese Ungleichheit ist aber keine prinzipielle und ursprünglich angeborne, sondern eine, die mit der Zivilisation und mit Gewohnheiten zu tun hat. Das Gemeinsame, worin die Menschen trotz aller faktischen Ungleichheit ähnlich sind, ist, dass sie vernunftbegabte und bildungsfähige Lebewesen sind. „... niemand wird bereits unterrichtet geboren; und daher haben wir alle es nötig, anfangs von anderen, die vor uns geboren

⁶ Las Casas, Traktat über die Indiosklaverei, deutsch in: Las Casas, Werkauswahl (Anm. 4), Bd. III/1, 59–114, hier: 82.

wurden, geführt und unterstützt zu werden. Wenn man deshalb einige derartige ungesittete Menschen auf der Welt findet, sind sie wie brachliegendes Land, das leicht Unkraut und unnützes Dornengestrüpp hervorbringt, das jedoch so viel natürliche Kraft birgt, dass es, wenn man es bearbeitet und bestellt, gesunde und ertragreiche Nutzpflanzen gedeihen lässt. Alle Völker der Welt haben Verstand und Willen und das, was sich beim Menschen aus diesen beiden ergibt, nämlich die Entscheidungsfreiheit, und demzufolge haben alle die innere Kraft und Befähigung oder Eignung und den natürlichen Hang zum Guten, um in Ordnung, Vernunft, Gesetzen, Tugend und allem Guten unterwiesen, für sie gewonnen und zu ihnen geführt zu werden.“⁸ Aus solchen Menschen wiederum setzten sich die Völker zusammen. Auch unter den Völkern gebe es faktisch Kriege und Eroberung; und dennoch bildeten alle Völker untereinander zugleich eine natürliche Gemeinschaft, in der Verkehr, Handel, Einreise und Austausch möglich sind.

Der Hauptgegner von Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, hatte die alte aristotelische Ansicht, dass die Barbaren von Natur aus Sklaven seien, die nur zu körperlicher Arbeit taugten und auf die Führung durch einen Herrn angewiesen seien, auf die indianischen Völker übertragen und damit ihre Bevormundung durch die Spanier als rechtmäßig und zivilisatorisch (Verzehr von Menschenfleisch), moralisch (unzüchtig und lasterhaft) und religiös („Götzendiener“) in ihrem ureigensten Interesse liegend dargestellt. Diesem Vorurteil widersprach Las Casas energisch. Eines seiner Argumente war: Man könne die Kategorie „Barbaren“ nicht auf ein ganzes Volk anwenden, sondern allenfalls auf einzelne Geistesgestörte, weil man sonst die Weisheit der Schöpfung Gottes in Zweifel ziehen müsse.⁹ Ein anderes Argument: Wenn man die Indios *darán* als Barbaren erkennen solle, dass sie nicht gut Spanisch sprächen bzw. die Spanier nicht verstünden, dann seien „wir ihnen gegenüber ebenso barbarisch, wie sie es uns gegenüber sind“¹⁰.

Diese kritischen Gedanken bildeten mit die Grundlage jener völkerrechtlichen Reflexionen, mit denen Hugo Grotius (1583–1645) die kriegerischen Auseinandersetzungen zu seiner Zeit einschränken und die Entdeckung neuer Länder in einen rechtlichen Rahmen (Völkerrecht als *vinculum societatis humanae*) einfügen wollte, der auch unter Absehung von religiösen Prämissen und jenseits des Streits der Konfessionen gelten sollte. Vom Protestanten Grotius führt eine direkte Linie zu Samuel Pufendorf (1632–1694), der den Menschen als von Natur freies Wesen und – zum ersten Mal in einem Rechtstext! – als Träger von Würde lehrte, und Christian Wolff (1679–1754), der ausgehend von dem Satz „Alle Menschen sind von Natur einander gleich“ eine Reihe von angeborenen Rechten des Individuums darlegte und sie von den erworbenen Rechten abgrenzte. Die Schriften beider waren in der juristischen Ausbildung des 18. Jahrhunderts weit verbreitete Lehrbücher (auch in Neuengland). Die Protagonisten der amerikani-

⁷ *Vitoria*, De Indis (Anm. 3), 461.

⁸ *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte, deutsch in Auszügen in: *Las Casas*, Werkauswahl (Anm. 4), Bd. II, 325–512, hier: 377.

⁹ *Las Casas*, Die Disputation von Valladolid (Anm. 4), 371.

¹⁰ *Las Casas*, Kurze apologetische Geschichte (Anm. 8), 512.

schen Revolution (Jefferson, Paine)¹¹ kannten sie ebenso wie die Vordenker der französischen Menschenrechtsdeklaration (Bosquillon, Servan, Lafayette)¹².

Auf welchem ideengeschichtlichen Boden konnten solche Gedanken und Inspirationen entwickelt und – wenn auch nur nach und nach – zur Anerkennung gebracht werden? Anhand von drei größeren Komplexen, nämlich: Menschenbild, Gesellschaftsauffassung und Rechtsverständnis, möchte ich im Folgenden den Anteil christlicher Ideen an dem Traditionszusammenhang, aus dem sich die Menschenrechte entwickelt haben, sichtbar machen.

II. Ideengeschichtliche Archäologie

1. Das Bild vom Menschen

Ein Strukturmerkmal aller Menschenrechtsdokumente besteht darin, dass sie ihre Forderungen auf ein generalisiertes Subjekt beziehen, also auf „den Menschen“, „alle Menschen“, „jedermann“ bzw. „niemand“. Alle diese Begriffe sind einerseits sehr umfassend, andererseits aber auch sehr abstrakt. Denn die Menschen sind in Wirklichkeit ja stets Frauen oder Männer, Kinder ganz bestimmter Eltern, Angehörige eines Volkes; sie haben eine bestimmte Hautfarbe, sind aufgewachsen in einer Muttersprache, verortet in einer Heimat. Zur Zeit der ersten Menschenrechtserklärungen waren sie darüber hinaus auch Bauern, Bürger, Adelige oder Dienstboten, also durch Geburt Angehörige eines Standes. Gegenüber diesen als vorgegeben verstandenen Unterschieden eröffnet der Gedanke der Menschenwürde eine andere Perspektive, nämlich: Alle diese vielen, so unterschiedlichen Wesen sind nicht nur und nicht primär Frauen oder Männer, Abkömmlinge von Individuum X und Individuum Y, Angehörige eines bestimmten Volkes, sondern Menschen. Als Menschen aber haben sie eine Würde, das heißt anders ausgedrückt einen Wert, den sie keinem anderen Menschen, nicht der Gesellschaft und keiner Rechtsordnung verdanken und den ihnen deshalb auch niemand entreißen oder durch Gegenleistungen abkaufen kann. Diese Eigenwertigkeit des Menschen hat auch Konsequenzen für den Umgang miteinander.

Diese Überzeugung von einer alle faktischen Ungleichheiten überschreitenden Gleichheit in der Würde findet sich in etwas anderer Fassung als in der römischen Stoa¹³ auch im biblisch-christlichen Glauben. Nach der ersten Schöpfungserzählung der Genesis ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen (Gen 1,26).

¹¹ S. *Gerhard Oestreich*, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin 1978, 50; *Hans Welzel*, Ein Kapitel aus der Geschichte der amerikanischen Erklärung der Menschenrechte, in: *Rechtsprobleme in Staat und Kirche*, FS R. Smend, Göttingen 1952, 387–411.

¹² *Sigmar-Jürgen Samwer*, *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/1791*, Hamburg 1970 (= Veröffentlichungen des Instituts für Internationales Recht an der Universität Kiel 63), 270.

¹³ S. dazu die gründliche Arbeit von *Viktor Pöschl*, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Heidelberg 1989.

Kein anderes Geschöpf, kein Ding und – wenn man das Verbot des Dekalogs, sich ein Bild von Gott zu machen (Ex 20,4 bzw. Dtn 5,8), hinzunimmt – nicht einmal ein Kultbild, kann demzufolge Gott *mehr* vertreten und gegenwärtig setzen als der Mensch. Das hat ethisch erhebliche Konsequenzen. Diese werden bereits in der Bibel greifbar, wenn etwa in Gen 9,6 das Verbot des Blutvergießens mit der Gottebenbildlichkeit begründet wird: Wer einen anderen Menschen hinhaltet oder fahrlässig zu Tode bringt, vergeht sich nicht bloß an irgendeinem Geschöpf, sondern an Gottes Abbild und darin an Gott selbst.

Zum Begriff der Gottebenbildlichkeit im biblischen Verständnis gehört, dass der Mensch für die Schöpfung verantwortlich ist, d. h. für das eigene Tun und Lassen Rechenschaft ablegen muss. Seine Möglichkeiten reichen nämlich über das hinaus, was schöpfungsmäßig gewollt und geboten ist; er kann seine Freiheit missbrauchen und gegenüber anderen schuldig werden.

Es findet sich also in der biblisch-christlichen Glaubens- und Theologiegeschichte die für die spätere Menschenrechtsentwicklung grundlegend gewordene Überzeugung, dass der Mensch Subjekt seiner Handlungen und seines Daseins sein könne. Diese Überzeugung wirkt sich auch in der Art und Weise aus, wie man mit dem anderen, der ja ebenfalls Träger dieser Würde ist, umgeht. Noch Immanuel Kant hat diese soziale Konsequenz der Würde „Achtung“ genannt.¹⁴

Unabhängig von ihrer jeweiligen Formulierung und ihrem historischen Kontext bauen die Menschenrechte stets auf dem Gedanken einer alle Völker und nationalen Zugehörigkeiten übersteigenden gemeinsamen Konstitution des Menschen auf. Dieser Gedanke hat eine Entsprechung und einen Vorläufer in der biblischen Überzeugung, dass die Gottebenbildlichkeit *jedem* Menschen zukommt. Es gibt nach Auffassung des christlichen wie auch bereits des jüdischen Glaubens unter Menschen keinen Unterschied in der jeweiligen schöpfungsmäßigen Qualität, welcher kulturellen oder ethnischen Herkunft und welchen gesellschaftlichen Standes sie auch immer sein mögen. Das drücken die biblischen Schöpfungstexte z. B. mit der universalen Konzeption des Schöpfungsgeschehens und der genealogischen Konzentration auf einen ersten Menschen bzw. auf ein erstes Menschenpaar bildhaft aus. Eigens hervorgehoben wird in der ersten Schöpfungserzählung die gleiche Würde im Blick auf das Mann- und Frau-Sein. Beide erscheinen hier als voll gültige Formen des Menschseins; Mann wie Frau werden als Ergebnis des göttlichen Vorsatzes, Menschen nach seinem Bild zu schaffen, präsentiert (Gen 1,27).

Auch dort, wo vom Eingreifen Gottes in die Geschichte erzählt wird, kommt immer wieder der Gedanke ins Spiel, dass es dabei weder eine Privilegierung noch eine automatische Fortschreibung der gesellschaftlichen Über- und Unterordnungsverhältnisse gibt, so wie sie sonst üblich sind. Besonders provokativ spricht Jesus das in den Worten über die Umkehrung der Rangordnung zwischen Dienenden und Herrschenden aus. Was dies praktisch heißt, zeigt Jesus durch

¹⁴ Zu Geschichte und Bedeutung des Begriffs „Achtung“ s. Aron Gurewitsch, *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Würzburg 1897; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1994, 178ff.

seinen Umgang mit Geächteten, Ausgestoßenen oder für unbedeutend gehaltenen, am stärksten vielleicht durch seine Würdigung der Kinder. Theologisch bringt Paulus diese Relativierung der gewohnten sozialen Unterschiede im Blick auf die Taufe auf die eindrucksvolle Formel: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,28, vgl. 1 Kor 12,13 und Kol 3,11).

Damit waren allerdings die de facto bestehenden rechtlichen und sozialen Ungleichheiten im Umfeld dieser biblisch-christlichen Sicht nicht einfach für ungültig erklärt, geschweige denn aufgehoben. Aber unerheblich und historisch folgenlos blieb diese Überzeugung auch nicht. Sie hielt immerhin fest, dass – anders als im ständischen Recht – *alle* den sittlichen Anforderungen und Maßstäben gleichermaßen unterliegen und dass beim Gericht von Gott alle „ohne Ansehen der Person“ (vgl. Jak 2,1.9 und 1 Petr 1,17) zur Rechenschaft gezogen werden, egal ob sie im irdischen Leben reich oder arm, mächtig oder ohnmächtig, wichtig oder bedeutungslos waren. Schließlich hatte diese Überzeugung historisch nach und nach auch zur Folge, dass die ungleichen Verhältnisse nicht einfach in ihrer Gegebenheit belassen wurden, sondern durch die Forderung nach Fürsorge, Aufmerksamkeit und Freundschaft gegenüber den jeweils Untergebenen ergänzt wurden. So wurde etwa die Sozialpflichtigkeit des Besitzes zu einem wichtigen Bestandteil christlicher Moral und ist es bis heute geblieben.

Selbst wenn von der religiösen Relativierung sozialer Ungleichheiten in der harten Wirklichkeit vieles über den Status eines bloßen Appells und der Hoffnung auf eine gerechtere Zukunft nicht hinausgekommen sein mag, wurden durch die genannten Elemente Ungleichheiten und die Ausübung von Macht immerhin kritisierbar.

Im Begriff der Brüderlichkeit hat das neuzeitliche Menschenrechtsdenken eine zentrale Idee der christlichen Tradition nicht nur dem Inhalt, sondern auch dem Wort nach übernommen. Denn bereits in Israel, aber auch bei Jesus und in der frühen Kirche, später dann auch bei den mittelalterlichen Ordensgemeinschaften und in Zünften galt die familiäre Beziehung unter Geschwistern als Muster und Ideal des Verhaltens untereinander. Dabei zielt „Brüderlichkeit“ auf die Aufhebung von Schranken zwischen Menschen, welche durch ihren rechtlichen Status oder durch ihre soziale Rolle voneinander getrennt bzw. hierarchisch abgehoben sind. In diesem Sinne führt der Gedanke der Brüderlichkeit die Idee der Gleichheit weiter, akzentuiert sie aber in Absetzung zu anderen Organisationsformen des Zusammenlebens, namentlich zu denjenigen, die nach den Schemata von Herr und Knecht, von Vater und Kind, von Lehrer und Schüler funktionieren. Jesus und auch die frühe Kirche plädierten dafür, dass die Beziehungen in der Gemeinde der Jünger gerade nicht diesen in der religiösen Tradition wie auch in der Politik gängigen Schemata folgen sollen (vgl. v. a. Mt 23). Der Maßstab des Hervorragens unter den anderen sollen nicht Ämter, Ehrentitel und Überlegenheitsansprüche sein, sondern der Dienst für die anderen (vgl. auch 1 Kor 4,9–13 u. a.).

2. Die Auffassung von Gesellschaft

Die meisten Dokumente, in denen die Menschenrechte inhaltlich umschrieben oder spezifiziert wurden, wurden so formuliert, als wären sie Verträge, mit denen Gesellschaftlichkeit ein Stück weit neu konstituiert wird. Das liegt ganz in der Linie der neuzeitlichen Sozialphilosophie, die den Staat nicht mehr wie viele Philosophen und Theologen der Antike und des Mittelalters als eine Konsequenz aus der sozialen Natur des Menschen begriff, sondern als freie Vereinbarung zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft.

Historisch war die Vorstellung eines gesellschaftsbegründenden Vertrags aber nicht erst eine Erfindung der Neuzeit, auch wenn sie erst in deren Verlauf zu grundlegender Bedeutung gelangte. Vielmehr reichen die Wurzeln dieser Vorstellung über die Vermittlung des schottischen Calvinismus und des amerikanischen Puritanismus¹⁵ bis zum biblischen Gedanken eines Bundes Gottes mit den Menschen zurück. Auch wenn sich die älteren Vorstellungen von den modernen dahingehend unterscheiden, dass sie kein symmetrisches Verhältnis zwischen den Vertragsparteien annehmen, sind bereits wesentliche Kennzeichen der neuzeitlichen politischen Theorie vorgebildet. Es sind dies:

1. die Festschreibung einer beiderseitigen Verpflichtung in der Figur eines Vertrags mit dem Inhalt „Leben in Sicherheit gegen Einhaltung elementarer Grundregeln“;
2. die Verankerung der einzelnen Verpflichtungen in der Zustimmung *aller* Einzelnen, auch wenn in Israel als Einzelne im Vollsinn nur die freien Männer zählten;
3. die entschlossene gemeinsame Abwendung von vorausgegangener, kollektiv erfahrener Ungerechtigkeit (in Altisrael war dies die Abwendung von der Knechtschaft in Ägypten, in der Französischen Revolution 1789 die Abkehr von der Willkür und Ausbeutung des absolutistischen Feudalsystems, bei der Erarbeitung und Verabschiedung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung 1948 die Abscheu vor der Barbarei und Tyrannei des einen Weltkrieg entfesselnden nationalsozialistischen Systems).

Allerdings trat in den Gesellschafts- und Regierungsverträgen seit dem 16. Jahrhundert im Gegensatz zu Altisrael als Vertragspartner das Volk an die Stelle Gottes, in den internationalen Dokumenten nach dem 2. Weltkrieg gar die Völkergemeinschaft. Aber auch in diesen neuzeitlichen Projekten einer Konstituierung von Gesellschaft bzw. friedlicher Staatengemeinschaft ist das Ziel im Grunde dasselbe, nämlich: Ermöglichung des Zusammenlebens über die Gegensätze der individuellen und der gruppenspezifischen Interessen hinweg, und zwar durch Einhaltung von fundamentalen Rechten, die staatlicher und politischer, aber auch persönlicher Disposition entzogen sind.

¹⁵ Zu den Zusammenhängen zwischen Vertragstheorie und der Idee des Bundes s. *Gerhard Oestreich*, Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag, in: Theodor Strohm / Heinz-Dieter Wendland (Hg.), Kirche und moderne Demokratie, Darmstadt 1973 (= Wege der Forschung 205), 157–185.

Von Menschenrechten zu reden setzt voraus, dass die Rechtsfähigkeit nicht zu allererst und auch nicht gänzlich an der faktischen Zugehörigkeit zu einem Staat, zu einem Volk oder – neuzeitlich – zu einer Nation festzumachen ist, sondern ursprünglicher an dem allen Menschen gemeinsamen Menschsein. Der Kern dieses Gedankens ist also die Relativierung aller bestehenden Mitgliedschaften durch die viel fundamentalere und kategorial andersartigen Qualität, ein Mensch zu sein.

Dieselbe Tendenz zur Relativierung der faktischen Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Ständen, zu Völkern, Sprachgemeinschaften, Traditionen und Herkunftskulturen ist auch für das Selbstverständnis und den historischen Erfolg des Christentums fundamental. Ohne sie wäre das Christentum eine jüdische Sekte geblieben und möglicherweise von der Bühne der Weltgeschichte wieder verschwunden. Was Paulus durch die Ausweitung seiner Missionspraxis auf die Nichtjuden frühzeitig zu grundsätzlicher Klärung brachte, nämlich dass das Heil in Jesus Christus *allen* Menschen gilt, vollzogen Ambrosius von Mailand und vor allem Augustinus von Hippo sowie später Thomas von Aquin für den Bereich der Sittlichkeit, indem sie die stoische Theorie vom sittlichen Naturgesetz als systematische Matrix des moralischen Sollens übernahmen.

Ethisch findet sich der Gedanke der Universalität sogar schon sehr viel früher, etwa bei dem Propheten Amos im 8. Jh. vor Chr. Dort wird nämlich einer Reihe von Nationen Bestrafung angekündigt wegen der Grausamkeit ihrer Kriegsführung, wegen Verschleppung von Gefangenen, wegen Vertragsbruch und unbarmherziger Verfolgung, wegen der Tötung Schwangerer und wegen Verbrennung der Gebeine eines Königs zu Kalk und der Verweigerung eines ehrenvollen Begräbnisses (1,3–2,2). Die Opfer dieser Gewalttaten sind hier in allen Fällen nicht israelitische Mitbürger, sondern Feinde und Fremde. Wir haben es also mit einer Art von frühem „Völkerrecht“ zu tun in dem Sinne, dass es einen Minimalkodex von Verbrechen gibt, der als für alle Nationen gültig vorausgesetzt wird.

3. Der Schutz der fundamentalen Lebensbedingungen durch Recht

Inhaltlich regeln die Menschenrechte *nicht irgendwelche* Angelegenheiten, sondern nur die wichtigsten Bedingungen eines gesellschaftlichen Zusammenlebens in Frieden und Sicherheit. Dessen wichtigste Regeln aber sind diejenigen, welche in der Geschichte am häufigsten und am schlimmsten missachtet wurden. Explizierte Menschenrechte wollen für die Gegenwart festhalten, was nach der Überzeugung derer, die sie kodifizieren, *nie mehr* zur Disposition gestellt werden darf.

Dieselbe Logik, nämlich das Elementare und Grundlegende des Zusammenlebens in der Gesellschaft zu fixieren, das aber zugleich auch das am meisten Verletzbare ist, charakterisiert auch den Dekalog. Denn auch bei ihm haben wir es nicht mit einem vollständigen Verzeichnis aller sittlichen Verpflichtungen zu tun, sondern lediglich mit einer Auswahl und Zusammenfassung des Allerwichtigsten, die von den biblischen Autoren und Redaktoren an prominenter Stelle des Erzählsammenhangs platziert wurde. Konkret sollen durch die Gebote und Verbote des Dekalogs die grundlegenden Lebensgüter geschützt werden, als da

sind: die Arbeitsfähigkeit durch regelmäßige Erholung, die Versorgung im Alter, das Leben, die Familie, die Rechtmäßigkeit der Abstammung, der ererbte Anteil am gelobten Land, die Gemeinschaft der Ehe sowie das soziale Ansehen, der Lebensraum, der Besitz und die ökonomische Selbständigkeit.

Für alle diese Güter, ausgenommen nur die Gebote der ersten Tafel, finden sich in den Menschenrechtskatalogen inhaltliche Entsprechungen. Sie sind in der folgenden Tabelle zusammengestellt.¹⁶

Dekalog nach Ex 20,2–17 (vgl. Dtn 5,6–21)		Menschenrechte nach: Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10.12.1948	
20,2	Überschrift		Präambel
20,3	Fremdgötterverbot		
20,4–6	Bilderverbot		
20,7	Verbot des Namensmissbrauchs		
20,8–11	Sabbatgebot	Art. 18 Art. 24	Recht auf private und öffentliche Ausübung der Religion Anspruch auf Erholung und Freizeit
20,12	Gebot der Elternachtung	Art. 25	Recht auf soziale Sicherheit und Fürsorge im Alter
20,13	Verbot von Mord	Art. 3	Recht auf Leben und Sicherheit
20,14	Verbot von Ehebruch	Art. 16	Freiheit der Eheschließung; Schutz von Ehe und Familie
20,15	Verbot von Diebstahl	Art. 4 Art. 17	Verbot der Sklaverei Gewährleistung des Eigentums
20,16	Verbot von Falschzeugnis	Art. 8 Art. 10 Art. 11	Anspruch auf gerichtlichen Rechtsschutz Anspruch auf rechtliches Gehör Verbot von Vorverurteilung
20,17	Verbot von Machenschaften, die den anderen um seinen Lebensraum bringen	Art. 2 Art. 9 Art. 12 Art. 22 Art. 23	Verbot der Diskriminierung Schutz vor Verhaftung und Ausweisung Verbot von willkürlichen Eingriffen in Privatleben, Familie, Wohnung, Briefwechsel, Ehre, Beruf Recht auf soziale Sicherheit Recht auf Arbeit und Schutz gegen Arbeitslosigkeit

¹⁶ Bei der folgenden Tabelle der Entsprechungen darf nicht übersehen werden, dass der Schutz der grundlegenden Güter in den Menschenrechtskatalogen die Gestalt von universell formulierten Rechten hat, im Dekalog hingegen die Gestalt von Geboten und Verboten, die sich

Außerhalb des Dekalogs gibt es in der Bibel noch eine Vielzahl weiterer Gebote und Verbote. Das Christentum hat diesen Teil des biblischen Ethos seit dem Hochmittelalter tendenziell weniger beachtet und ihn zum Teil unter Hinweis auf das Ende des Gesetzes in Jesus Christus für überholt erklärt. Das zog inhaltliche Verkürzungen der moralischen Aufmerksamkeit nach sich. Denn der Dekalog spricht einige Bereiche, die in der Thora ausführlich behandelt werden wie etwa die Schutz- und Fürsorgebestimmungen für die Armen, das Asylrecht und die Wirtschaftskriminalität gar nicht an. Gerade die Gruppen der Armen, der sozial Schwachen, der Minderberechtigten und Ausgelieferten spielen indessen im Ethos der Thora eine gewichtige Rolle. Sie sind geradezu so etwas wie Messgrößen für den Ernst des Anspruchs, als Volk des Bundes zu leben.¹⁷

Auf die gleiche Klientel bezieht sich aber auch eine wichtige Gruppe von Menschenrechten, nämlich die sozialen Menschenrechte. Viele sozial engagierte Strömungen haben deshalb gerade im Ethos der Thora eine besondere Nähe zu einzelnen sozialen Menschenrechten erkennen können. Stellvertretend für derartige Entsprechungen zwischen Bestimmungen der Thora und bestimmten Menschenrechten soll hier nur auf das Sklavenrecht hingewiesen werden:

Die *Sklaverei* wurde in der Bibel zwar nicht als Institution problematisiert. Aber das biblische Sklavenrecht besteht faktisch ausschließlich aus Bestimmungen *zugunsten* der Sklaven.¹⁸ So waren israelitische Sklaven, welche sich infolge wirtschaftlicher Not verkauft hatten, im siebten Jahr automatisch wieder frei (Ex 21,2–6). Verkaufte Töchter durften von ihrem Herrn nicht an Fremde weiterverkauft werden; vielmehr sollte ihr Besitzer, wenn er ihrer überdrüssig war, sie zurückkaufen lassen (Ex 21,7–11). Das Sabbatgebot in der Fassung des Deuteronomiums (5,14) betont, dass auch Sklave und Sklavin in den Genuss der Sabbatruhe kommen sollen. Nach Dtn 23,16 darf ein entlaufener Sklave von dem, bei dem er Zuflucht gesucht hat, nicht an den Besitzer ausgeliefert werden. Durch diese und ähnliche Bestimmungen erfuhren Eigentums- und Verfügungsrechte des Herrn immerhin deutliche Beschränkungen. Auf diesem Weg sorgte ein Mindestmaß an Rechten, welche zu beachten waren, dafür, dass nicht bezweifelt werden konnte, dass auch Sklaven Menschen waren.

an die einzelnen (männlichen und erwachsenen Voll-)Mitglieder des Volkes Israel bzw. an das Volk in seiner Gesamtheit richtete. Auch der Rahmen – hier die Völkergemeinschaft, dort ein Volk in seiner spezifischen Glaubensgeschichte (Damit ist die Frage der Universalität berührt, die erst in einem eigenen hermeneutischen Prozess der Entgrenzung der Stammesmoral nach und nach erreicht wird!) – ist ein beträchtlich anderer.

¹⁷ Vgl. *Erich Zenger*, Das Buch Exodus, Düsseldorf 1978, 199–215; *Eckart Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart / Berlin / Köln 1994.

¹⁸ Detailliertes hierzu bei *Innocenzo Cardellini*, Die biblischen „Sklaven“-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte, Königstein Ts. / Bonn 1981 (= Bonner Biblische Beiträge 55).

III. Eine hermeneutische Zwischenbilanz

Die Menschenrechte, wie sie sich in Nordamerika und Europa seit den bürgerlichen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts durchzusetzen begannen und 1948 in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen als normatives Fundament der internationalen politischen Nachkriegsordnung neu kodifiziert wurden, wurden nicht von einem auf den anderen Tag „erfunden“. Vielmehr waren sie das Produkt eines über Jahrhunderte sich erstreckenden Kultur-, Denk- und Traditionszusammenhangs. Der spezielle Kultur- und Traditionszusammenhang, aus dem sich die Menschenrechte historisch entwickelt haben, war intensiv und nachhaltig von den Ideen des Christentums durchdrungen und geprägt. Deren Energien wirkten auch dann weiter, als die dogmatischen Voraussetzungen zunehmend problematisiert und die institutionellen Absicherungen gelockert wurden. Den starken wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Ideenwelt des Christentums und der Herausbildung der Menschenrechte im heutigen Verständnis festzustellen, schließt allerdings keineswegs aus, dass diese Kultur nicht auch noch von anderen Traditionen beeinflusst worden wäre, insbesondere von der antiken Philosophie und vom römischen Recht.

Möglicherweise war es sogar erst diese Synthese, die eine so großartige Entdeckung wie die Menschenrechte möglich gemacht hat. Denn es dürfte sichtbar sein, wie viele Entsprechungen es zwischen Gottebenbildlichkeit und stoischer dignitas, zwischen dem Gedanken der Menschheit als einer Einheit und der antiken Idee der Weltbürgerschaft, zwischen dem Versuch, einen Minimalkatalog der elementaren Lebensgüter aufzustellen, und dem Projekt eines Lebens im Recht, wie es dem römischen Recht eigen war, gibt. Diese Synthese dürfte vor allem jenen theologischen Schriftstellern des Altertums zu verdanken sein, die in den ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderten versucht haben, die stoischen Morallehren für die christliche Ethik zu rezipieren bzw. christlich zu reformulieren.¹⁹ Zu diesen gehören namentlich Klemens von Alexandrien (~150–~215), Tertullian (~160–~220), Laktanz (~250–~325), Ambrosius von Mailand (~339–397), Augustinus von Hippo (354–430) und später Isidor von Sevilla (~560–636).

Aus den aufgezeigten ideengeschichtlichen Übereinstimmungen und Kontinuitäten ergibt sich also kein Besitz- oder gar Monopolanspruch, wie es aufgrund des Begriffs „Erbe“ in der Themenformulierung vermutet werden könnte. Wozu auch? Schließlich können in ein Erbe ja auch schon frühere Erbschaften miteingeflossen sein! Aber es ergibt sich aus dem Gesagten sehr wohl der plausible Hinweis, dass ein zentrales Stück heutiger politischer Ethik und Kultur seine Entdeckung auch der Religionsüberlieferung und dem Christentum im Besonderen verdankt.

Auch seine Geltung?

¹⁹ S. dazu noch immer unübertroffen: *Johannes Stelzenberger*, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Studie, München 1933 (Nachdruck Hildesheim / Zürich / New York 1989).

IV. Die Relevanz der Herkunft der Menschenrechte aus einem vom Christentum geprägten Kontext

Die vorgetragene Sicht wirft die Frage auf, ob die faktische Entstehung der Menschenrechte im Kontext einer vom Christentum geprägten Kultur nicht gegen deren universelle Gültigkeit spricht. Denn die Menschenrechte, so wie sie 1948 von der UNO verkündet und in den 50 Jahren seither durch Instrumente des Vertragsrechts und der Rechtsdurchsetzung verbindlich gemacht wurden, wollen ja weltweit gelten und wirksam werden. Dies gehört zu ihrem Selbstverständnis.

Ich bin allerdings fest davon überzeugt, dass es nicht nur einen einzigen Weg zur Anerkennung der Menschenrechte gibt. Die Tatsache, dass Idee und Ausformulierung der Menschenrechte in der von antiker Philosophie, römischem Recht und christlicher Religion geprägten europäisch-amerikanischen Kultur entwickelt wurden, schließt nicht aus, dass das Konzept der Menschenrechte auch in anderen geschichtlich-kulturellen Kontexten entdeckt bzw. beheimatet werden kann als in demjenigen, in dem es historisch zum ersten Mal aufgetreten ist.²⁰ Deswegen ist es von allergrößter Bedeutung, dass die Menschenrechte in den nationalen Verfassungen wie auch in den völkerrechtlichen Dokumenten begründungsoffen formuliert sind. Dadurch wird deutlich gemacht, dass sie nicht Ausdruck irgendeines spezifischen weltanschaulichen Interesses sind, sondern dass ihr Inhalt für Angehörige unterschiedlicher kultureller, weltanschaulicher und sogar sittlicher Standpunkte und Ansichten im Kern ein- und derselbe ist. Der zentrale Punkt, um den es dabei gehen muss, ist der Respekt vor der Person.²¹

„Begründungsoffen“ bedeutet allerdings nicht, dass Begründung einfach entbehrlich wäre. Vielmehr bedeutet es lediglich, dass die Menschenrechte ihre Begründung selbst nicht vorschreiben, sondern offen sind für unterschiedliche Begründungen. Mit dieser Offenheit beginnt aber nicht nur der Spielraum, sondern auch die Verpflichtung der Religionen und auch die der christlichen Theologie, diese Leerstelle zu füllen und mögliche Begründungen anzubieten.

Im Unterschied zu einer Position wie der von Richard Rorty, der die Suche nach einer Begründung der Menschenrechte für überflüssig, ja für gefährlich hält,²² könnte der mögliche Mehr-Wert einer solchen theologischen Begründung zum ersten im Wachhalten des Gedankens bestehen, dass alle Macht, die von Ideen, Ideologien und von Staaten, prinzipiell begrenzt ist. Zum zweiten könnte

²⁰ Zum Problem s. u. a. *Konrad Hilpert*, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 206–236; *ders.*, Menschenrechte und Theologie (Anm. 2), 281–331.

²¹ Dies betonen übereinstimmend die neueren und z. T. durchaus selbstkritischen Äußerungen der katholischen Kirche zu den Menschenrechten. S. etwa den Überblick in der Einführung zur Arbeitshilfe „In der Respektierung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens“ zum Welttag des Friedens 1999 von *Marianne Heimbach-Steins*, Bonn 1999, 9–20, hier: 14–18.

²² Z. B. *Richard Rorty*, Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: St. Shute / S. Hurley (Hg.), Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 1996, 144–170. Dazu kritisch: *Norbert Brieskorn*, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart / Berlin / Köln 1997, 138–143.

er in dem nüchternen Wissen bestehen, dass alle Anstrengungen, Unrecht zu verhindern, niemals die vollständige Gerechtigkeit herstellen können, weil die Leiden der vom Unrecht Betroffenen nicht ungeschehen gemacht und den Opfern nie angemessen Genugtuung verschafft werden kann. Schließlich kann ein dritter Mehr-Wert darin vermutet werden, dass eine theologische Begründung und die Identifikation der Menschenrechte als Bestandteil auch des im Kontext des Christentums gelebten Ethos zur Stabilisierung der Menschenrechte im Ablauf der Generationen beiträgt. Denn es könnte ja zumindest sein, dass auch moderne Gesellschaften, so säkular sie auch sein mögen, von den normativen Gehalten der religiösen Überlieferung zehren, wie Jürgen Habermas in Erinnerung gerufen hat.²³ Jedenfalls zeigt sich wie auch bei anderen zivilisatorischen Errungenschaften die Anerkennung und Wertschätzung der Menschenrechte als unaufhebbar prekär: Auf sie heute zu pochen bannt nicht die Sorge, dass sie morgen oder übermorgen in Vergessenheit geraten und sich ihre Verletzung wiederholen könnte.

²³ *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001. Habermas verbindet diese Einsicht mit der Forderung, es dürfe nicht nur von den Gläubigen erwartet werden, dass sie ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzten, sondern auch „die säkulare Seite“ müsse einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahren (23f.).