

## Die Menschenrechte – ein Thema der Theologie?

*Das engagierte Eintreten der Kirche für die Menschenrechte ist nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Im Interesse seiner Glaubwürdigkeit muß es sich historischen (I.), systematischen (II.) und praktischen (III.) Schwierigkeiten stellen.*

### I. Die Herausforderung durch eine gegenläufige Tradition: Selbigkeit oder Veränderung?

Das Eintreten für die Menschenrechte ist sowohl der Eindringlichkeit als auch der Häufigkeit nach ein zentrales Anliegen der sozialetischen Verkündigung der Kirche in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten. Dieser Sachverhalt steht im grellen Kontrast zu der Tatsache, daß die kirchliche Soziallehre in früherer Zeit in dieser Angelegenheit einen eher distanzierten bis abwehrenden Standpunkt vertrat. Man machte sich jedoch einer Unterschlagung schuldig, würde man das kirchliche Sprechen zum Thema Menschenrechte erst mit den aufgeschlosseneren Stellungnahmen Leos XIII. oder gar mit den positiven Formulierungen der letzten Pius-Päpste beginnen lassen. Am Eingeständnis eines tiefgreifenden Wandels der kirchlichen Einstellung ist historisch nicht vorbeizukommen.

Wie muß dieser Wandel aber genauer verstanden werden? Am nächstliegenden scheint es, ihn als tiefgreifenden Bruch zwischen heutiger und früherer kirchlicher Lehre zu begreifen oder aber als Vereinnahmung durch Theologie und Kirche, die nach langem Sträuben die Vergeblichkeit ihres Widerstrebens eingesehen hätten und nun zur stärkeren Seite übergelaufen seien. Für das Selbstverständnis von Theologie wie kirchlicher Lehre freilich wären beide Weisen der Aneignung des Themas Menschenrechte äußerst fragwürdig. Innerhalb, aber auch außerhalb der Theologie trifft man folglich auf andere Weisen der Interpretation und der historischen Rekonstruktion,

die den positionellen Wandel in der Menschenrechts-Lehre berücksichtigen und dennoch die Kontinuität der Lehre feststellen. Wie mir scheint, lassen sie sich idealtypisch auf folgende drei Grundformen zurückführen, die freilich durchaus miteinander kombiniert werden können:

a) *Ursprungsthese*: Sie besagt, daß die Vorstellung von angeborenen und von keiner irdischen Macht zu schmälern den Rechten des Individuums auf dem Boden christlicher Gedanken erwachsen sei. N. Monzel verweist im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Demokratie darauf, daß „die im 18. und 19. Jahrhundert verkündeten demokratischen Ideale: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit [...] ihre von Jakobinern, Liberalen und katholischen Gegenrevolutionären verkannten Wurzeln im christlichen Evangelium [haben]“ und qualifiziert das historische Verhältnis zwischen Demokratie und katholischem Christentum als ein „tragisches Mißverständnis“.<sup>1</sup> Ihre wichtigste Ausprägung hat die Ursprungsthese in der vieldiskutierten Untersuchung des Heidelberger Juristen G. Jellinek<sup>2</sup> um die Jahrhundertwende gefunden, die zum Ergebnis kam, die historische Wurzel und zugleich das sachliche Muster aller staatlich verbürgten Grundrechte sei das der Religionsfreiheit. Deren ideelle Grundlage und faktischer Promotor aber seien die auf Druck der englischen Staatskirche zur Auswanderung nach Nordamerika gedrängten Independenten gewesen, in deren Wirkkreis in der Tat die erste rechtliche Verbriefung der Religionsfreiheit als unver-

äußerliches Menschenrecht zu finden ist (Verfassung von Rhode Island von 1647). Die ursprünglich mit dem Gedanken der Religionsfreiheit verknüpften weiteren Rechte seien während des folgenden Jahrhunderts vom politischen Bewußtsein des Volkes in weltliche Forderungen verwandelt bzw. generalisiert worden. Seinen rechtlichen Niederschlag habe diese Entwicklung zum ersten Mal in den Verfassungen einiger amerikanischer Staaten seit 1776 gefunden, von denen wiederum die französische Menschenrechts-Deklaration von 1789<sup>3</sup> sie übernommen habe. – Obschon diese These seit ihrem Erscheinen immer wieder heftig kritisiert wurde, hat sie durch die neueren historischen Forschungen zwar Einschränkungen hinnehmen müssen, ist aber nicht einfach obsolet geworden.<sup>4</sup>

b) *Wiedererkennungsthese*: Sie sieht in der durch Vorbehalte und Abwehr bestimmten Haltung der Kirche eine zeitweise Verschüttung von genuinen Bestandteilen ihres eigenen Menschenbildes, die sie sich nun wieder zu eigen gemacht habe. Für die Frage, wie es zu dieser Verschüttung kommen konnte, verweist man auf den kirchenfeindlichen und antiklerikalen Kontext, in dem die politische Forderung nach Menschenrechten in Europa auftrat und zum Zuge kam. In diesem Sinne stellte sich auch die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* der Vergangenheit: „Die grundlegenden Veränderungen, hervorgerufen durch die neuen Ideale der Freiheit, des Fortschritts und der Verteidigung der Menschenrechte in der Aufklärung und der Französischen Revolution, die Säkularisation der Gesellschaft gegen den Klerikalismus, die dringende Notwendigkeit, dem Indifferentismus, dem Naturalismus und vor allem dem totalitären und antiklerikalen Laizismus [...] zu widerstehen: all das bewog die Päpste oft zur Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar zur offenen Feindschaft und Verurteilung.“<sup>5</sup>

Je nachdem, welche zusätzlichen Faktoren benannt werden, fällt die Bewertung des Verschüttungsvorgangs entschuldigend

oder kritisierend aus. So weist etwa O. von Nell-Breuning<sup>6</sup> darauf hin, daß die Vorbehalte eine völlig individualistische Menschenrechts-Konzeption im Blick gehabt hätten, der gegenüber die Kirche die Sozialität stark betonen mußte, damit es überhaupt zu der „wohlverstandenen“ (das meint: zu der durch soziale Grundrechte, das Solidaritätsprinzip und den Rechten entsprechende Pflichten erweiterten) Menschenrechts-Auffassung kommen konnte, wie sie heute von der Kirche entschieden vertreten wird.<sup>7</sup> Anderen zufolge<sup>8</sup> handelt es sich um eine Blockierung und Entwicklung weg von der biblischen und christlichen Tradition, die durch das Interesse, bestehende Privilegien in der feudalen Gesellschaft zu sichern, durch die Angst vor einer Ausdehnung des Plausibilitätsverlustes auf innerkirchliche Strukturen, durch die jahrhundertlange Gewöhnung an politische Macht und durch eine statische Ordophilosophie, die nicht in der Lage gewesen sei, „die Geschichtlichkeit von Normen und Werten anzuerkennen und die Autonomie des Menschen als Schöpfer dieser Werte und Normen zu denken“<sup>9</sup>, bedingt gewesen sei.

c) *Implizitätsthese*: Sie billigt zwar zu, daß es faktisch kaum gelungen ist, den Geltungshorizont der eigenen kirchlichen Gemeinschaft zu überschreiten und sich von ihren spezifischen Interessen freizumachen, und sie bedauert dies, sieht aber die menschenrechtlichen Forderungen „dem Gehalt nach“ in der Naturrechtslehre der katholischen Tradition längst und vollständig enthalten. So kommt beispielsweise die jüngst von F. Furger und C. Strobel-Nepple verfaßte ausführliche Studie „Menschenrechte und katholische Soziallehre“ der Schweizerischen Nationalkommission „*Justitia et Pax*“ zum Ergebnis: „Wenngleich sich die Kirche erst relativ spät in lehramtlichen Äußerungen für die Menschenrechte in der Form, wie sie in der UNO-Deklaration von 1948 zusammengefaßt sind, einsetzt [...], so ist das Anliegen der Menschenrechte [...] in den Prinzipien der

katholischen Soziallehre doch immer schon thematisiert worden.“<sup>10</sup> Eine Distanz zwischen heutiger und damaliger Position gibt es so gut wie gar nicht auf der Ebene der Inhalte und Prinzipien, sondern nur auf der Ebene historischer Faktizität; sie besteht zum einen in der Horizonterweiterung im Blick auf die vielen, die nicht zur eigenen Kirche gehören (vielleicht sogar mehr noch im Blick auf das Zusammenleben der Kirche mit staatlichen Ordnungen, die bewußt das Fundament des Glaubens meiden), zum anderen in der Ausdrücklichmachung von situationsbezogenen Verwirklichungsformen der Synthese von Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl. – Ob diese These zutrifft, läßt sich nicht historisch ausmachen; es hängt davon ab, ob sich die inhaltliche Affinität zwischen katholischer Soziallehre und Menschenrechts-Denken aufweisen läßt.<sup>11</sup> Hingegen ist die Aussage, „mit der staatlichen und der internationalen Anerkennung der Menschenrechte [sei] die katholische Auffassung bestätigt [worden], daß der Mensch natürliche Rechte habe. Wenn es nötig wurde, [hätten] kirchliche Lehrer immer wieder darauf hingewiesen [es folgen Hinweise auf Dokumente seit Leo XIII.]“<sup>12</sup> zu einseitig und kann deshalb leicht den Verdacht apologetischer Schönfärberei auf sich ziehen.

d) Theologie, die das Eintreten für die Gerechtigkeit als ihre Sache ansieht und zugleich sich ihrer eigenen Geschichte stellt, stößt beim Thema Menschenrechte auf Spannungen, die sich nicht einfach aus dem Weg räumen lassen. Die Suche nach ihrer Kontinuität ist nicht bloß eine fruchtbare, sondern eine notwendige, wenn sie sich nicht von vornherein die Vorgabe macht, daß die eigene Position für Vergangenheit wie Gegenwart stets im Recht gewesen sein muß. Redlichkeit im Umgang mit der eigenen Vergangenheit schließt Kritik an ungener Tradition und Korrekturen nicht aus. Von solcher Redlichkeit profitiert letztendlich auch die Glaubwürdigkeit der heutigen Position. Es wäre deshalb zu

überlegen, ob der Wandel in der Beurteilung der Menschenrechte nicht viel deutlicher als eine Lerngeschichte dargestellt werden sollte.<sup>13</sup> Es handelte sich dann um einen echten Positionswechsel aufgrund eines Zuwachses an Einsicht und des Bewußtseins, daß das theologische Sprechen wie auch die Kirche selbst noch „auf der Pilgerschaft“ ist. Eine solche Sicht berechtigte dann durchaus auch dazu, nach den Einseitigkeiten und Schattenseiten der früher abgewehrten Position zu suchen, um auch diese fortzuentwickeln.

## **II. Die Herausforderung durch die Konkurrenz eines „humanistischen“ Ethos: Universalität oder Partikularität?**

Auch wenn christliches Gedankengut den Wurzelboden des Menschenrechts-Denkens gebildet hat und entscheidende Impulse von ihm ausgegangen sind, ist seine Verbreitung, Anerkennung und Durchsetzung in staatlichen Verfassungen nicht das Verdienst der Kirche oder ihrer Theologie. Seine ideellen Träger waren viel mehr aufklärerische Philosophie und neuzeitliches Freiheitsbewußtsein. Diese Tatsache nötigt die Theologie, über ihren eigenen Verstehenszugang zu den Menschenrechten Auskunft zu geben. Das ist um so dringlicher, als die Menschenrechts-Idee historisch sich ja zu einem nicht unbeträchtlichen Teil gegen als gottgewollt behauptete Ordnungen richtete und mit der Überzeugung einherging, in den Menschenrechten hätte man schlechthin allgemeingültige Rechte vor sich, die auch und gerade gegen Ansprüche geltend gemacht werden könnten, die von seiten der Kirche erhoben, vom Streit der Konfessionen betroffen oder auch nur religiös legitimiert wurden. Wenn die Menschenrechte ohne direkte Bezugnahme auf den christlichen Glauben vertreten worden sind, wie können sie dann zu einem systematischen Bestandteil christlicher Theologie werden? Muß die Aneignung durch die Theologie nicht sogar kontraproduktiv

wirken, insofern sie die als strikt allgemeingültig hingestellten Normen wieder von den spezifischen Erkenntnissen eines Teils abhängig sein läßt?

Nicht akzeptabel wäre die Auskunft, daß es sich bei der theologischen Bemühung um die Menschenrechte bloß um eine zusätzliche, für die Sache aber ohne weiteres verzichtbare Überhöhung handele. Verwehrt ist andererseits aber auch der Standpunkt, in den Menschenrechten erweise sich die universale Gültigkeit christlicher Sittlichkeit als bereits realisiert. Würde sich im ersten Fall die Theologie bloß instrumentell für irgendwelche fremden Zwecke in Anspruch nehmen lassen, verkennte sie im anderen die bestehenden Bestreitungen, die Verschiedenartigkeit der Interpretationen innerhalb ein und derselben Gesellschaft sowie die durch Kultur, Entwicklung oder politisch-ideologische Blöcke bedingten kontroversen Auffassungen weltweit. In der Theologie werden andere Wege beschritten, um den inneren Zusammenhang zwischen Menschenrechten und christlichem Glauben zu erschließen. Vor allem die folgenden grundlegenden Figuren lassen sich in den neueren theologischen Beiträgen<sup>14</sup> ausmachen; es handelt sich dabei weniger um sich ausschließende oder auch nur scharf voneinander abgegrenzte Positionen denn um schwerpunktmäßige Ansätze:

a) Der Glaube läßt den tiefsten und unbedingten Grund der für jedermann einsichtigen und verpflichtenden Menschenrechte sichtbar werden. Ausgehend von der Erkenntnis, daß sich die Menschenrechte von ihrer Entstehung her aus dem rationalen Naturrecht herausgebildet haben, verzichtet diese Position von vornherein darauf, sie nur als religiös ableit- und rechtfertigbar zu beanspruchen. Vielmehr erscheinen die Menschenrechte als Ausprägung eines allgemein menschlichen Ethos, dessen Bezugspunkt die vernünftige Einsicht in das Wesen des Menschen ist, dessen wichtigste Eigenschaften Begabtheit mit Vernunft und Freiheit sind und der infolgedessen Träger angeborener Rechte ist.<sup>15</sup>

Weil es in der Sicht des Glaubens keine prinzipielle Konkurrenz zwischen Gott und der Welt unter Einschluß des Menschen gibt, ist der Glaube von vornherein offen für die Sache der Menschenrechte. Theologisch sind die Menschenrechte nicht bloß die positiviertete Anerkennung der rational von jedem eingesehenen Verpflichtungen, sondern entsprechen auch der Freisetzung des Menschen zur Gestaltung seines Daseins in der Schöpfung durch Gott. Diese Qualität bedingt jedoch keine zusätzlichen Inhalte, sondern gibt den Menschenrechten lediglich eine Letztbegründung. Was eine solche Letztbegründung nicht nur sinnvoll erscheinen läßt (sie entspricht der Gott-Bezogenheit des Menschen in Erkenntnis, freiem Willen und sittlicher Lebensbestimmung), sondern auch unentbehrlich<sup>16</sup> macht, ist ihre Garantiefunktion angesichts der vielfachen Bedingtheit des Menschen, die fraglich sein läßt, ob der rationale Humanismus, „wäre eines Tages das anonym christliche Erbe in [ihm] vollends aufgezehrt, standzuhalten [vermag] – auf Dauer, in Grenzsituationen und ohne Fanatismus“.<sup>17</sup>

b) Die in den Menschenrechten kodifizierten Ansprüche haben sowohl dem Grundtenor nach wie auch im einzelnen Entsprechungen in den sittlichen Weisungen des Alten und Neuen Testaments; unterschiedlich ist nur die Art und Weise, wie die Verbindlichkeit zum Ausdruck gebracht ist. Zwar finden sich in der biblischen Tradition weder Begriff noch Argumentationsform „Menschenrechte“, doch wird die entscheidende, in der Geschichte des Christentums freilich oft in den Hintergrund geratene Übereinstimmung in der grundsätzlichen Ausrichtung der Gebote auf die Freiheit gesehen, wie sie biblisch an zentraler Stelle in der Präambel des Dekalogs explizit zu greifen ist. Israel hat die moralische Beanspruchung als Volk und als Glieder dieses Volks im Kontext seiner Rettungserfahrungen verstanden und von dorthin fortlaufend ausgestaltet. Die biblischen Einzelgebote erweisen sich als Ausdruck der Dankbarkeit für das rettend-

befreiende Wirken Jahwes und als Hilfen, die aufgrund ihres elementaren oder aber exemplarischen Charakters wirken, um den Grundbestand an geschenkter Freiheit angesichts menschlicher Schwäche vor Preisgabe zu schützen. In der biblischen Auffassung von Leben, von dem keiner im Volk ausgeschlossen werden darf, gewinnt diese Freiheitsdimension vielleicht die inhaltvollste Entsprechung zu dem, was in der politischen Kultur der europäischen Neuzeit mit Menschenrechten gemeint ist. Konkrete Auswirkungen dieses Freiheitsbezugs für das praktische Handeln zeigen sich in den zahlreichen Bestimmungen des Sklavenrechts, die sämtlich zugunsten der Sklaven ausfallen, im besonderen Schutz für die Schwachen, Benachteiligten und Armen durch das Gesetz, in der Verkündigung der Propheten, die gerade die Forderungen im zwischenmenschlichen Bereich anmahnt und eine aufs Kultisch-Rituelle reduzierte Frömmigkeit radikal kritisiert, im Zur-Reichenschaft-Ziehen der Völker – Israels eingeschlossen – wegen der Kriegsverbrechen, in der Zusage der Identifikation Gottes mit den Geringen und Geknechteten, schließlich im solidarischen Eintreten Jesu für die, die rechtlos, ungebildet, fremd, sündig, krank waren oder sonstwie als gering galten.<sup>18</sup> Aufgrund zahlreicher Einzelbeobachtungen dieser Art kommt beispielsweise J. Blank zu dem Schluß, daß es „in der Bibel ein Gefälle [gibt], einen Trend, der auf den Gedanken allgemeingültiger, universaler Menschenrechte hinausläuft“.<sup>19</sup>

Durch die Wörter „Gefälle“ und „Trend“ wird freilich mitgesagt, daß die Übereinstimmung keine völlige ist. Eine unübersehbare Differenz betrifft vor allem die Verbindlichkeitsart: Hat sie im einen Fall die Gestalt eines dem Subjekt zuerkannten Anspruchs, so hat sie im anderen die Form einer unbedingten Verpflichtung. Zwar ist R. Ginters zuzustimmen, daß sich die Pflichten, wie sie etwa im zweiten Teil des Dekalogs verzeichnet sind, „ohne wesentliche Abstriche in Menschenrechtsforderungen umformulieren“ lassen.<sup>20</sup> Doch

ist mit dem Hinweis, daß dabei „nur dieselbe Sache von zwei verschiedenen Seiten her“ formuliert sei, nämlich „einmal aus dem Blickwinkel dessen, der in die Pflicht genommen wird, und dann aus dem Blickwinkel dessen, dem das Geforderte zugute kommt“<sup>21</sup>, der Unterschied noch keineswegs erschöpft. Während Verpflichtungen willentliche Annahme und Ausführung im Handeln verlangen, begründen Menschenrechte Ansprüche, die durch die anderen, die dem Träger des Rechts gegenüber eine Pflicht anerkennen, erfüllt werden müssen, und bei denen es ganz wesentlich auch darum geht, daß sie in der staatlichen Ordnung rechtlich-institutionell positiviert und garantiert werden, so daß sie einen Vorrang vor allen anderen Gesetzen haben und zudem notfalls mit Hilfe von Sanktionen eingefordert werden können. Rechten korrespondieren stets Pflichten, aber nicht jeder Verpflichtung korrespondiert automatisch auch ein Recht. Insofern nimmt eine Verpflichtung den einzelnen unmittelbar in die Verantwortung, das Menschenrecht sozusagen immer nur auf dem Umweg über die von den anderen her notwendige Begrenzung des eigenen Freiheitsraums. Die Verbindlichkeitsart Menschenrecht setzt eine Sozialordnung voraus, die in ihrer Gestaltung moralischen Kriterien unterstellt wird und eine Optimierung der Freiheit für jeden auch im äußeren Handlungsspielraum verlangt („Befreiung“ im Unterschied zu einer nur moralischen Freiheit). Freiheit ist in dieser Logik nicht bloß eine subjektive Voraussetzung für die Befolgung oder Nicht-Befolgung einer Pflicht, sondern auch Ziel und Aufgabe für die Gestaltung der sozialen Ordnung, sie zu respektieren, zu sichern und zu vergrößern. Die Sicherung und Förderung der Freiheit durch Institutionalisierung und die Intention, ihre Respektierung wenigstens im Bereich des äußerlich wahrnehmbaren Handelns nachprüfbar und mit Hilfe von Sanktionen, die gleichermaßen für alle gelten, durchsetzbar zu machen, sind Elemente, die über die Pflichten- und Gebotsmoral der biblischen

und christlichen Tradition hinausgehen, aber von der Gnadenlehre her theologisch rezipiert werden können.<sup>22</sup> Enthielte die Verbindlichkeitsform Recht im Sinne von Menschenrecht keine neue Qualität gegenüber derjenigen der Verpflichtung, so wäre etwa kaum verständlich zu machen, weshalb im biblisch-christlichen Ethos die Sklaverei als Einrichtung nicht grundsätzlich verurteilt wurde, obschon die Stellung der Sklaven grundsätzlich relativiert, ihre Besitzer zu Achtung und brüderlicher Behandlung aufgefordert wurden und sie in der Gemeinde gleichberechtigt waren mit allen anderen.

c) Die Sorge um Gerechtigkeit, wie sie in den drei klassischen Formalprinzipien der kirchlichen Soziallehre Ausdruck gefunden hat, und die Menschenrechte haben ein und dasselbe Anliegen. Obschon nach Terminologie und Denkansatz verschieden, geht es beiden um die Aufgabe, daß der Mensch, der konstitutionell in die Spannung zwischen Individualität und Gemeinschaftsverwiesenheit eingelassen ist, in eigener Verantwortung das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft möglichst als Gleichgewicht gestaltet. Da Gerechtigkeit aber nicht ein fixierter Zustand ist, sondern bloß ein Maßstab und Ziel, „an [dem] sich das menschliche Verhalten wie die Ordnung der gemeinschaftlichen Belange je neu richtet bzw. überprüft“<sup>23</sup>, bedarf sie stets neuer Konkretisierung. Während die traditionelle katholische Soziallehre in ihren Prinzipien grundsätzliche Orientierung, „Erkenntnisshilfen und Richtlinien zur Findung und Überprüfung konkreter Normen und Regulative“<sup>24</sup> bietet, die jeweils neu in die Wirklichkeit übersetzt werden müssen, umschreiben die Menschenrechts-Kataloge aufgrund langer Erfahrungen präziser die grundlegenden inhaltlichen Forderungen, die den Freiraum garantieren, den der Einzelne braucht, um sich in der Gemeinschaft optimal entfalten zu können, ohne andere zu schädigen. Wenn man also sucht, was das Gemeinwohl in typischen Situationen gesellschaftlicher Auseinandersetzungen

erfordert, und dabei Subsidiarität und Solidarität als sich komplementär ergänzende Prinzipien zur Anwendung bringt, gelangt man zu denselben ethischen Forderungen, die in den diversen Katalogen der Menschenrechte aufgelistet sind. Wie diese der Trias der Sozialprinzipien die Ausdrücklichkeit konkreter, erfahrungshaltiger und zeitbezogener Forderungen voraushaben, so erweist sich andererseits der prinzipienorientierte Denkansatz der Soziallehre insofern als weitergehend, als er die „gleichzeitige soziale Verantwortung als Pflicht des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft“ von vornherein mitanspricht<sup>25</sup> und damit einem einseitigen Vorrang der Individualität vor der Gemeinschaftsbezogenheit wehrt, wie er sich von der geistesgeschichtlichen Herkunft der Menschenrechte nahelegt. Wollte man also katholische Soziallehre und Menschenrechte völlig deckungsgleich machen, müßte „die Liste der Rechte und Forderungen des Individuums [...] ergänzt werden durch eine Liste der Menschenpflichten“<sup>26</sup>, die der Einzelne gegenüber der Gemeinschaft hat.

d) Die Menschenrechte sind aufgrund historischer Verletzungserfahrungen zustande gekommene Konkretionen der Vorstellung einer dem Menschen als solchem schon immer eignenden Würde, die das normative Kernstück des christlichen Menschenbildes ausmacht.

Der gemeinsame Gehalt von christlichem Selbstverständnis und Menschenrechtsdenken besteht diesem Ansatz zufolge im Grundsatz der Unverfügbarkeit der menschlichen Person als solcher. Ohne die Anerkennung dieses fundamentalen Anspruchs verlören die Menschenrechte ihre innere Zusammengehörigkeit und ihre zu stets neuer Konkretisierung antreibende Dynamik; zugleich handelt es sich aber auch um jenes zentrale Element der Menschenrechts-Idee, das am unmittelbarsten christlicher Glaubensüberzeugung entspricht und obendrein in der Christentumsgeschichte durchgängig gegenwärtig ist.

Theologisch hat die Überzeugung von der

unverfügbaren Würde ihre entscheidende Basis im Glauben, daß der Mensch von Gott geschaffen und zur Erlösung durch Jesus Christus berufen ist.<sup>27</sup> Dieser Glaube bestimmt den Menschen als freien: er kann sein Handeln nach dem ausrichten, was er für richtig und gut erkennt, doch reichen seine Möglichkeiten weiter, so daß er die Freiheit seines Tuns und Lassens auch mißbrauchen kann. Daß der Mensch dieser Gefährdung auch immer wieder erliegt, hält der Glaube im Bewußtsein, so wie er auch die Hoffnung bezeugt, daß Gott trotzdem durch die Gewährung neuer Anfänge, durch Vergebung und durch rettendes Eingreifen den Menschen heilstiftend zugetan bleibt, um ihn vor dem gänzlichen Mißlingen und dem endgültigen Tod zu bewahren. Zu diesem Glauben gehört ferner die Überzeugung, daß von Gott im Dasein gehalten und zur Erlösung befähigt zu sein, eine Qualität ist, die unterschiedslos allen Menschen zukommt („Gottebenbildlichkeit“). Gleich welcher kulturellen, gesellschaftlichen oder rassischen Herkunft sie sein mögen, es gibt keinen Unterschied in dieser Würde. Schließlich gelten die Einzelnen in der Sicht des Glaubens nicht bloß als solche, die neben-, gegen- oder bestenfalls miteinander dazusein bestimmt sind, sondern als „Brüder und Schwestern“. Diese durch Jesus gestiftete und deshalb auch niemandem zur Disposition zustehende Beziehungshaftigkeit wird nicht durch jene Merkmale tangiert, die üblicherweise für die Taxierung unter Menschen eine Rolle spielen (sozialer Status, Vermögen, Ehre, Leistung, Aussehen, Gesundheit, Ehre u. a.). Die positive Kehrseite dieser Herausforderung ist solidarisches Handeln oder Nächstenliebe, die dort, wo sie sich dem Unterlegenen und Schwachen zuwendet, Barmherzigkeit heißt. Im Barmherzigsein wird das Handeln zum Bekenntnis zu dem Gott, der auch und gerade die Würde des scheinbar Würdelosen garantiert.

Freiheit in Verantwortung, Gleichwertigkeit vor Gott und Brüderlichkeit (besser: Geschwisterlichkeit) sind die entscheiden-

den Momente christlicher Anthropologie, die den im heutigen Menschenrechts-Denken implizierten Grundwerten Freiheit, Gleichheit und Teilhabe<sup>28</sup> weitgehend entsprechen. Die Hauptunterschiede bestehen erstens in der Verankerung in Gott, zweitens in der jeweils beanspruchten Handlungsebene. Um beim letzten zu beginnen, so nimmt das christliche Selbstverständnis sehr wohl die sozialen Beziehungen in die Pflicht, hat aber neben den primären und als gegeben vorausgesetzten Beziehungsgestalten Freundschaft, Ehe, Familie, Staat, Kirche usw. die Verantwortungsebene politisch-institutioneller Gestaltbarkeit und deren Einfluß auf Verantwortungsspielraum, -bewußtsein und -willigkeit der einzelnen, auf die es den Menschenrechten ankommt, so gut wie gar nicht im Blick. Daraus ist freilich dem christlichen Denken kaum ein Vorwurf zu machen, da die Erkenntnis dieser Handlungsebene eigentlich erst eine Errungenschaft der Neuzeit ist. Deshalb ist es sachgerechter zu überlegen, ob nicht die politisch-institutionelle Gerechtigkeit (im Gegensatz zu der als Tugend einzelner Handlungssubjekte verstandenen) theologisch als eine durch den neuzeitlichen Handlungszuwachs notwendig gewordene folgerichtige Ausweitung der Nächstenliebe begriffen werden müßte, wie dies übrigens ja auch der in der kirchlichen Sozialverkündigung bisweilen neben dem der „sozialen Gerechtigkeit“ verwendete Begriff der „sozialen Liebe“<sup>29</sup> nahelegt. Ohne solchen Anschluß bleibt die Forderung nach mehr Gerechtigkeit theologisch und kirchlich seltsam blaß und der steten Gefahr ausgesetzt, in falsche Frontstellungen (Barmherzigkeit vs. Gerechtigkeit, Caritas vs. strukturelle Hilfe, Glaube vs. soziales Engagement) hineingetrieben zu werden.

Die theologische Verankerung andererseits gibt einer möglichen philosophischen Begründung der Menschenwürde, wie sie etwa Kant geleistet hat, nicht einfach nur eine letzte Begründung. Sie bewahrt darüber hinaus im Gedächtnis, daß Menschen andauernd zur Sünde fähig sind und daß

deswegen auch eine noch so sehr auf Gerechtigkeit verpflichtete Sozialordnung ihre Zielgestalt schlechthin und gesichert nie schon erreicht hat; sie verhindert damit, daß der Staat oder politische Programme selbst in die Stelle des Würde gewährenden Absolutums einrücken. Andererseits dürfte nur die Bezugnahme auf Transzendenz davor bewahren können, daß der Anspruch auf Achtung der einzelnen Person nicht schon angesichts ihrer Endlichkeit, ihrer intellektuellen und moralischen Fehlbarkeit seine Plausibilität verliert. Dazu kommt, daß die theologische Begründung den Menschenrechten eine Dringlichkeit und eine Überzeugungskraft verleiht, die sie in einer weltanschaulich so pluralen, ja heterogenen Situation innerhalb der Gesellschaften und weltweit aus sich selber heraus nicht beziehen können. Das gilt um so mehr, als der Rekurs auf die Evidenz einer allgemeinen Menschenvernunft, der am Anfang der Entwicklung der Menschenrechts-Idee stand, angesichts ihrer faktischen historischen und regionalen Relativität ähnlich fragwürdig geworden ist<sup>30</sup> wie die Begründung auf Glaubensaussagen. Vermutlich hängt die Anerkennung der Unverfügbarkeit des Menschen und damit auch die Anerkennung unbedingt zu achtender Menschenrechte durch spätere Generationen und hinsichtlich neu zuwachsender Handlungspotentiale davon ab, wieweit es gelingt, die Vorstellung, daß der Mensch im letzten von einer unbedingten Macht gehalten und bejaht wird, in maßgeblichen sozialen Gruppen lebendig zu erhalten. Unverzichtbar ist der theologische Rekurs der Menschenrechte schließlich auch deshalb, weil er daran erinnert, daß die rechtlich-politische Gerechtigkeit nur die unumgängliche Minimalbedingung für ein gelingendes Leben in Gemeinschaft ist, daß es über sie hinaus aber auch eines jeden Anteilnahme, die Sorge füreinander, Annahme von Verantwortung auch dort, wo sie nicht erzwungen werden kann, Vertrauen, Hingabe, Vergebung und nicht geschuldete Zuwendung braucht.

### **III. Die Herausforderung durch die Glaubwürdigkeit: Gültigkeit außerhalb oder auch innerhalb der Kirche?**

Nachdrücklich und feierlich hat die Kirche in den letzten 20 Jahren die Menschenrechte zum Bestandteil der eigenen Lehre und ihre Förderung und Verteidigung zu einer zentralen Aufgabe ihres Dienstes erklärt. Ihre Mitverantwortung für die Durchsetzung der Menschenrechte soll in Predigt und Erziehung, aber auch in Stellungnahmen zu konkreten politischen Vorgängen, im Anprangern von Verletzungen, in Unterstützung aller Maßnahmen zugunsten der Menschenrechte und in Solidarisierung mit denen, die um ihre grundlegenden Rechte gebracht werden, Gestalt annehmen. Erklärungen auf der Ebene praxisbezogener Lehre oder pastoraler Programmatik sind freilich weitgehend nur in dem Maße glaubwürdig, wie sie in der konkreten gesellschaftlichen Realität ausgeführt werden; das wird vor allem dort sichtbar, wo der kirchliche Einsatz für die Menschenrechte nur mit einem Risiko für die Christen, die ihn tragen, oder sogar für den Status der Kirche in Öffentlichkeit und Staat geleistet werden kann.

Freilich ist das Zurückbleiben der Verwirklichung hinter dem gelehrten Inhalt nur eine mögliche Bedrohung seiner Glaubwürdigkeit. Die andere und gerade im Kontext freiheitlich orientierter Ordnungen artikulierte ist, ob und in welchem Maß die Kirche die Ansprüche, die sie gegenüber der Gesellschaft anmahnt, auch im eigenen Binnerraum theoretisch und praktisch anerkennt. Nur wenn die Kirche eine rein geistige Realität wäre, wäre sie dieser Herausforderung enthoben. Da sie aber eine sichtbare und erfahrbare soziale Außenseite hat und diese Seite ihrem Selbstverständnis zufolge wesentlich zu ihr gehört, kann sie den Glaubwürdigkeitstest nicht von vornherein abweisen. Dieser Zusammenhang ist denn auch in einigen der neueren kirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten ausgesprochen und als Selbstverpflichtung

angenommen worden. Besonders eindrücklich erklärte Paul VI. in seiner Botschaft zum Abschluß der Bischofssynode von 1974: „Aus Erfahrung weiß die Kirche, daß der Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zu dauernder Gewissenserforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen. Die Synode 1971 sagte: ‚Wer immer den Menschen von Gerechtigkeit sprechen will, muß erst in ihren Augen gerecht sein.‘ Im Bewußtsein unserer eigenen Grenzen, unserer Schwächen und Niederlagen können wir eher die Fehler der anderen, seien es Institutionen oder Personen, verstehen. [. . .].“<sup>31</sup> Das Dokument endet mit der Zusicherung: „Im Licht der uns auferlegten Pflicht der Evangelisierung und in Kraft unseres Auftrags, die Frohe Botschaft zu verkünden, bestärken wir unsere eigene Entschlossenheit, die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der Welt von heute zu fördern.“<sup>32</sup>

Die automatische Ausdehnung des Geltungsbereichs der Menschenrechte auf den Eigenbereich der Kirche sieht sich freilich dem Einwand gegenüber, die Kirche sei anderer Art als der Staat. Diese Andersartigkeit betrifft vor allem die Stiftung durch Christus und den dadurch grundgelegten hierarchischen Aufbau, den gemeinsam bekannten Glauben als Fundament und in zunehmendem Maße auch die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft. Aus diesen zentralen Elementen kirchlichen Selbstverständnisses ergeben sich tiefgreifende Spannungen zum menschenrechtlichen Denken, vor allem

– zwischen der Struktur von Ämtern, die kraft göttlicher Anordnung eingerichtet sind und denen die Lehr- und Leitungsgewalt vorbehalten ist, und dem Grundprinzip der Teilhabe,

– zwischen der grundsätzlichen und unaufgebbaren Verschiedenheit zweier (bzw. dreier) gliedschaftlicher Stellungen (Stände) der Gläubigen und dem Prinzip der Gleichheit sowie

– zwischen der Sorge für das Bleiben in der Wahrheit und dem Prinzip der Freiheit des einzelnen.

Trotz dieser Spannungen wäre es gar zu simpel, die Geltung der Menschenrechte für die Kirche grundsätzlich zu bestreiten. Das Postulat innerkirchlicher Geltung kann sich vor allem auf folgende Überlegungen gründen:

a) Weil die Menschenrechte heute zum Grundbestand der Rechtskultur und jener Gesellschaftsordnungen gehören, die von der überwiegenden Mehrheit der in ihnen Lebenden akzeptiert wird, darf Kirche, die dies bejaht und die Achtung der Menschenrechte auch von der nichtkirchlichen Öffentlichkeit verlangt, nicht grundsätzlich und aufs Ganze gesehen dahinter zurückbleiben. Dieses theologisch nicht unbedingt hinreichende, aber moralisch (im Sinne des Prinzips der Gegenseitigkeit) und vom gesellschaftlichen Kontext her, in dem die Glaubenden leben, äußerst gewichtige Argument<sup>33</sup> tritt oft in Verbindung mit einem anderen auf:

b) Als elementare sittliche Grundsätze, die sie auch sind, verpflichten die Menschenrechte auch die innerkirchliche Ordnung und Autorität. Ihre maßgeblichen Gehalte sind in der Personwürde begründet, die theologisch durch Gott selbst und nicht erst durch die Vermittlung der Kirche verliehen ist. Sie „sind somit auch in der Kirche unantastbar und unveräußerlich. In ihrem ethisch-rechtlichen Anspruch sind sie universell und fordern dort, wo Rechts Traditionen und -praktiken ihnen de facto entgegenstehen, deren Reform.“<sup>34</sup>

c) Nach ihrem Selbstverständnis, wie es sich etwa in der Dogmatischen Konstitution „*Lumen Gentium*“ des II. Vatikanum dokumentiert, begreift sich Kirche als Sakrament, d. h. als Zeichen und Werkzeug des Heils. Sie ist demnach nicht Selbstzweck, sondern in all ihren Vollzügen grundlegend ausgerichtet auf den versöhnend-rettend-befreienden Dienst am Menschen und an der Menschheit. In Raum und Zeit wirkend muß diese Bezogenheit auch in

ihrer sichtbaren Organisation, in ihrem Recht und ihrer Struktur maßgeblich sein, diese müssen ihr förderlich und auf sie hin unverstellt und deutlich erfahrbar sein. Was Kirche in ihrem menschenrechtlichen Engagement von der Gesellschaft fordert, dient auf der politisch-staatlichen Ebene genau demselben Menschen in seiner vorgegebenen Würde, dem auch ihr eigenes Bemühen sich verpflichtet weiß. Sie kann das Heil nicht an dem vorbei suchen, was sie als im Menschsein selbst begründet und von Gott gewollt einfordert.

d) Als Gemeinschaft von Menschen, die aufgrund von Gottes Heilstaten zusammengeführt wird, ist Kirche Zusage, aber auch gegenwärtig setzende Vorabbildung und Vorwegnahme einer Menschheit und einer Welt, in der Einheit und Gemeinschaft unter den Menschen gelingen, in der „jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen [. . .]; eine Welt, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann“.<sup>35</sup> Auch wenn in den Zukunftsbildern des Glaubens als Grundform aller erfüllten Beziehungen die Liebe vorgestellt wird, unterscheidet sich diese nicht prinzipiell von der Gerechtigkeit, sondern nur insoweit, als sie über die Gerechtigkeit hinausgeht. Auch wenn sie davon überzeugt ist, daß das Reich Gottes letztlich nicht durch menschliche Anstrengung herbeigeführt werden kann, sieht sich die Kirche aus der Erfahrung, daß dieses im Wirken Jesu und in der Gemeinschaft, die aus der Erinnerung an Jesus lebt, ermächtigt, die neue, gelingende Menschheit vorweg und anfänglich zu realisieren; indem sie Beispiel<sup>36</sup> und Vorbild<sup>37</sup> gerechter Beziehungen ist, erfüllt sie ihre Aufgabe, Zeichen zu sein. Diese exemplarische Funktion kommt auch in der anspruchsvollen Metapher zum Ausdruck, mit der Johannes Paul II. davon sprach, die Kirche solle „ein Spiegel der Gerechtigkeit“ sein.<sup>38</sup>

Die obengenannten Spannungen dürfen

also um der Sache der Kirche selbst willen nicht einfach zu Lasten der kirchlichen Geltung der Menschenrechte entspannt werden. Andererseits sind sie auch nicht ausweglos. Hinsichtlich der wohl stärksten Spannung, nämlich derjenigen zwischen objektiver Glaubenswahrheit und freier Wahrheitssuche des einzelnen hat sich die Kirche selbst auf dem II. Vatikanum zur Gewissensfreiheit und zum Verzicht, Irrtum durch Zwangsmaßnahmen auszuschließen, bekannt. Bezüglich eines Ausgleichs in den beiden anderen Spannungsfeldern: ‚Aufteilung der Mitglieder in Stände – Gleichheit‘ und ‚Ämter göttlichen Rechts – Teilhabe aller‘ können vor allem bestimmte ekklesiologische Akzente des II. Vatikanum weiterführen. Von Bedeutung ist vornehmlich, daß der endgültige Text von *Lumen Gentium* im Gegensatz zur ursprünglichen Vorlage vom Volk Gottes handelt, bevor er über die hierarchische Verfaßtheit der Kirche spricht.<sup>39</sup> Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß alle Glaubenden, auch wenn sie eine besondere Verantwortlichkeit in der Kirche innehaben, zunächst einmal Glieder des einen Volkes Gottes und als solche Träger des kirchlichen Lebens sind. Der Abstand zwischen Hierarchie und Laien darf weder in der Theorie noch in der Praxis so stark sein, daß der gläubige Laie nur noch durch seine Nichtzugehörigkeit zu den Ständen der Geistlichen und Ordensleute definiert werden kann, wie das im Codex von 1917 exzessiv der Fall war. Eine der hierarchischen Differenzierung vorgängige grundsätzliche Gleichheit erfordert, daß jeder auch als Subjekt des Glaubens und der Auferbauung von Kirche ernstgenommen und nicht auf die Rolle des Rezipienten beschränkt wird, der zwar Pflichten hat, aber kaum Rechte. Wichtig ist auch, daß in der Sicht des II. Vatikanum nicht bloß die Hierarchie, sondern das ganze Volk Gottes die Verantwortung für die lebendige Weitergabe des Glaubens trägt.<sup>40</sup> Auch wenn die Wege im einzelnen nicht beschrieben werden, auf denen diesem Sachverhalt in der konkreten Gestalt der Kirche Rechnung

getragen wird, ist hier eine grundsätzliche Übereinstimmung mit dem menschenrechtlichen Fundamentalpostulat der Mitwirkung aller ermöglicht, in diesem Falle also die Mitwirkung aller Gläubigen an den Grundfunktionen der Kirche, die nach einem klassischen Schema als Kerygma, Liturgie und Diakonie umschrieben werden.

Zweifellos hat es in den vergangenen Jahrzehnten Fortschritte in Richtung dieser Ziele gegeben. Es bleiben freilich noch Defizite, die zwar nicht in eine Reihe mit den gewalttätigen Menschenrechts-Verletzungen vielerorts in der Welt gestellt werden können und dürfen, die aber gerade für ein durch die kirchliche Verkündigung geschärftes Menschenrechts-Bewußtsein anstößig bleiben, zumal sie von den Betroffenen oft leidvoll erlebt werden. Einer kritischen Aufarbeitung bedürfen unter dem Gesichtspunkt der Freiheit besonders der verfahrensmäßige Umgang mit abweichenden theologischen Meinungen und die Verweigerung der Laisierung, unter dem Gesichtspunkt der Gleichheit der weitgehende Ausschluß der Frau von jedem kirchlichen Amt, unter dem Gesichtspunkt der Teilhabe die fehlenden oder äußerst geringen Mitsprachemöglichkeiten der Gläubigen am Zustandekommen von Stellungen, die für die ganze Kirche sprechen, bei der Festlegung von Prioritäten im seelsorglichen Bereich, bei der Verteilung von finanziellen Mitteln.<sup>41</sup>

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> N. Monzel, *Katholische Soziallehre*, 2 Bde., Köln 1965–67, II, 267f. In der sachlichen Aussage ähnlich, aber abgeschwächt, insofern kein Ausschließlichkeitsanspruch für das Christentum erhoben wird und zudem deutlich differenziert wird zwischen dem „offiziellen, gar behördlichen Kirchentum dieser oder jener christlichen Konfession“ und „dem ursprünglichen Christentum, [...] den vom Evangelium Jesu ausgehenden Impulsen“, die „auf eine unterschwellige, latente Weise“ wirksam geworden seien, auch W. Kern, *Menschenrechte und christlicher Glaube*, in: *Stimmen der Zeit* 197 (1979) 161–172, bes. 171. Vgl. ferner K. Demmer, *Christliches Ethos und Menschenrechte*, in: *Gregorianum* 60 (1979) 453–479, hier: 456f.

<sup>2</sup> G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, in: R. Schnur (Hrsg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964, 1–72, bes. 39–54.

<sup>3</sup> Jellinek wollte mit seiner Untersuchung der zu seiner Zeit verbreiteten Sicht entgegentreten. Rousseaus *Contrat social* sei die ideelle Grundlage dieser Erklärung gewesen.

<sup>4</sup> Über den derzeitigen Diskussionsstand informiert am ergiebigsten M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre*. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen <sup>2</sup>1981, 151–156. S. ferner E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 294; W. Huber/H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart/Berlin <sup>2</sup>1978, 124–130; M. Honecker, *Das Recht des Menschen*. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978, 70; W. Kern, *Menschenrechte in Gegenwart und Geschichte*, in: *Stimmen der Zeit* 197 (1979) 3–14, hier: 10–14; Demmer (s. Anm. 1), 456. Die Einschränkungen der Jellinek-These werden von diesen Autoren jeweils unterschiedlich gezogen.

Für die geschichtliche Herkunft der Menschenrechte stellvertretend für viele: G. Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, Berlin <sup>2</sup>1978; R. Kurzrock (Hrsg.), *Menschenrechte*, Bd. 1: *Historische Aspekte*, Berlin 1981; W. Ernst, *Ursprung und Entwicklung der Menschenrechte in Vergangenheit und Gegenwart*, in: *Theologie und Glaube* 73 (1983) 452–488. Zu den meist weniger bedachten antiken Grundlagen der Menschenrechte s. H. Cancik, *Gleichheit und Freiheit*, in: G. Kehrer (Hrsg.), „Vor Gott sind alle gleich“. *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf 1983, 190–211. Weniger die Entwicklung der Doktrin als die Geschichte faktischer Konflikte um die Menschenrechte im Lauf der Kirchengeschichte beschreibt M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*, in: J. Baur (Hrsg.), *zum Thema Menschenrechte*. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 39–96.

<sup>5</sup> Arbeitspapier *Die Kirche und die Menschenrechte* Nr. 18 (deutsch veröffentlicht in: *Dokumente, Berichte, Meinungen* 5, München/Mainz 1976). Ähnlich A. Langner, *Menschenrechte, Staat, Gesellschaft*, Köln 1975, 6.

<sup>6</sup> O. v. Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche*. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien <sup>2</sup>1978, 113.

<sup>7</sup> In der Tat liegt hier ein Grund des kirchlichen Einspruchs gegen das Freiheitsdenken. Vgl. etwa das Breve „*Quod Aliquantum*“ Pius' VI. von 1791, in: A.-F. Utz/B. v. Galen (Hrsg.), *Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1976, Kap. XXVI/Rd. Nr. 11).

<sup>8</sup> Z. B. E. Lewinger/H. Zingel, *Menschenrechte und christliche Soziallehre – ein Problemaufriß*, in: A. Staudt (Hrsg.), *Christliche Soziallehre auf dem Prüfstand*, Limburg 1982, 44–61, hier: 53–57.

<sup>9</sup> Lewinger/Zingel (s. Anm. 8), 56 unter Bezugnahme auf H. Ryffel, *Zur Begründung der Menschenrechte*, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Menschenrechte*. Aspekte ihrer

Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978, 55–75, bes. 59–65.

<sup>10</sup> F. Furger/C. Strobel-Nepple, Menschenrechte und katholische Soziallehre, Freiburg i. Ue. 1985, 69.

<sup>11</sup> S. dazu Abschnitt II c.

<sup>12</sup> Lexikon der christlichen Moral, hrsg. v. K. Hörmann, Innsbruck u. a. <sup>2</sup>1976, 1029–1035, hier: 1030.

<sup>13</sup> Ansätze, in diese Richtung zu denken, finden sich bei Furger/Strobel-Nepple (s. Anm. 10), 54 und Demmer (s. Anm. 1), 455f.

<sup>14</sup> Ich beziehe mich im folgenden nur auf katholische Autoren. Für die evangelische Theologie stellt sich die Problematik infolge der Rechtfertigungslehre und des Schriftprinzips etwas anders dar. Typisierende Überblicke bieten W. Huber/M. E. Tödt (s. Anm. 4), 64–73, sowie M. Honecker (s. Anm. 4), 128–166.

<sup>15</sup> So etwa bei W. Kern, Menschenrechte und christlicher Glaube (s. Anm. 1), 164–167.

<sup>16</sup> Kern stuft die Berufung auf die Menschenwürde als „weithin zureichende Basis“ der unveräußerlich-unverletzlichen Menschenrechte ein: ebd. 165 u. 166.

<sup>17</sup> Ebd. 167.

<sup>18</sup> Die einzelnen Punkte werden ausführlich dargestellt bei J. Blank, Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte in der Bibel, in: ders./G. Hasenhüttl (Hrsg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 140–162. Von evangelischer Seite bieten Ähnliches die Beiträge von C. Westermann und U. Luck, in: J. Baur (s. Anm. 4), 5–38. Vgl. ferner die Beiträge von B. M. Ahern und H. Schürmann für die Internationale Theologenkommission in: Gregorianum 65 (1984) 301–317 u. 327–336.

<sup>19</sup> Blank (s. Anm. 18), 141; ähnlich, aber auf Jesus bezogen, 160.

<sup>20</sup> Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 121.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Entsprechende Ausführungen finden sich bei W. Kasper, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte, in: J. Schwartländer (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, 285–302, hier: 294–302; O. H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg u. a. 1983, bes. 306–328; G. Greshake, Freiheit oder Gnade? Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses, in: J. Reikerstorfer (Hrsg.), Gesetz und Freiheit, Wien u. a. 1983, 21–47; F. Böckle/G. Höver, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: NHTG III, 95–104, hier: 99–103; P. Hünemann, Erlöste Freiheit. Dogmatische Reflexionen im Ausgang von den Menschenrechten, in: Theol. Quartalschrift 165 (1985) 1–14. – Hier liegt sicher ein zentraler Punkt, an dem das Gespräch mit den Befreiungstheologien wirklich fruchtbar sein könnte.

<sup>23</sup> Furger/Strobel-Nepple (s. Anm. 10), 69.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd. 74, vgl. 78.

<sup>26</sup> Ebd. 70.

<sup>27</sup> S. dazu ausführlicher K. Hilpert, Personwürde als ethischer Grundwert, in: Trierer Theol. Zeitschr. 93 (1984) 280–295, bes. 289–293.

<sup>28</sup> S. dazu Huber/Tödt (s. Anm. 4), 80–96; O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse: Philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik, Frankfurt 1981, 105–108. 124f; Ernst (s. Anm. 4), 484–486.

<sup>29</sup> Etwa Quadragesimo Anno: Utz/Galen (s. Anm. 7) IV/135. Redemptor Hominis: Nr. 16 (Herder-Korrespondenz 33 [1979] 186–209).

<sup>30</sup> Diese Verlegenheit wird – in der Absicht, nicht die Bemühung um die Durchsetzung der Menschenrechte zu destruieren, sondern die Begründungsmuster der für notwendig erachteten Universalität reflektierter zu gebrauchen – schonungslos offengelegt bei G. Picht, Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima, Bd. I, Stuttgart 1980, 116–135, z. B. 119f. Die Begründungsproblematik wird eingehend diskutiert in: J. Schwartländer, Menschenrechte (s. Anm. 9). S. darin bes. den Beitrag von H. Ryffel.

<sup>31</sup> Paul VI., Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluß der römischen Bischofssynode (in: Herder-Korrespondenz 28 [1974] 624f, hier: 624). Ähnlich: De Justitia in Mundo Nr. 41 (in: Texte zur Katholischen Soziallehre, hrsg. v. der Kath. Arbeitnehmer-Bewegung, Kevelaer 1975); Arbeitspapier Die Kirche und die Menschenrechte Nr. 62 (s. Anm. 5).

<sup>32</sup> Paul VI. (s. Anm. 31), 625.

<sup>33</sup> S. etwa St. H. Pfürtnner, Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche, in: Zeitschr. f. Evgl. Ethik 20 (1976) 35–63, hier: 37 (mit Berufung auf die Verhältnisbestimmung Kirche : Welt in der Pastoralconstitution des II. Vatikanum). 38.45; O. Höffe, Die Menschenrechte in der Kirche, in: HChrE III, 236–255, hier: 248.

<sup>34</sup> Pfürtnner (s. Anm. 33), 53; vgl. 37 u. 52.

<sup>35</sup> Paul VI., Enzyklika Populorum Progressio Nr. 47 (in: Utz/Galen [s. Anm. 7] VI/506).

<sup>36</sup> Arbeitspapier (s. Anm. 5), Nr. 60.70.81.

<sup>37</sup> Kasper (s. Anm. 22), 302; Böckle/Höver (s. Anm. 22), 103; Höffe (s. Anm. 33), 246f; vgl. Pfürtnner (s. Anm. 33), 59.

<sup>38</sup> Ansprache des Papstes an die Mitglieder der Rota Romana 1979 (referiert in: Herder-Korrespondenz 33 [1979] 220f, hier: 221).

<sup>39</sup> S. Kap. II und III (in: K. Rahner/H. Vorgrimler [Hrsg.], Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966).

<sup>40</sup> S. Lumen Gentium Nr. 12, 35 u. 37 unter Aufnahme der gewichtigen und traditionsreichen Topoi „sensus fidei“ und „consensus fidelium“.

<sup>41</sup> Spezielle Punkte werden erörtert bei Pfürtnner (s. Anm. 33), bes. 45–62; J. Neumann, Menschenrechte – auch in der Kirche?, Zürich u. a. 1976; J. A. Coriden, Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität, in: Concilium 15 (1979) 234–239; M. Pilfers/K. Walf (Hrsg.), Menschenrechte in der Kirche, Düsseldorf 1980; Höffe (s. Anm. 33), 248–254.