

Menschenrechte und christlicher Glaube

Die Erklärungen der menschlichen Freiheitsrechte 1776 in Nordamerika und 1789 in der Französischen Revolution¹ sind das Ergebnis einer langen Entwicklung, die von der griechisch-römischen Antike, vor allem der stoischen Philosophie, über das Christentum bis zur Aufklärung reicht. Jede Frage nach den Antriebskräften, die zur Formulierung und Durchsetzung der Menschenrechte führten, muß daher zuerst das Verhältnis der Menschenrechtsidee zur antiken Philosophie klären. Dann erst kann die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Menschenrechte erörtert werden.

Zuerst ein Blick hinter die stoische Philosophie noch zurück. Im 4. Jahrhundert v. Chr. hielt der Sophist *Lykophron* Adel für etwas Unwesentliches, er beruhe nur auf dem bloßen Wort (zum bloßen Namensunterschied wurden Adelsprädikate in Deutschland im Jahr 1919 n. Chr.!). Und der Sophist *Alkidamas* erklärte entschieden: Gott hat alle frei entlassen, die Natur hat niemand zum Sklaven gemacht. Der Durchbruch zur Humanität bei diesen und anderen „Sophisten“ hebt sich vorteilhaft ab von der Einstellung der großen zeitgenössischen Philosophen Platon und Aristoteles, die die Zustände der sklavenhaltenden Gesellschaft, in der sie lebten, als naturbegründet verteidigten. Zum sozioökonomischen Unterschied von Herren und Sklaven trat der politische Gegensatz zwischen Hellenen, Bürgern der Polis, und ausländischen, fremdstämmigen Barbaren. Der Kyniker *Diogenes*, bekannt als Diogenes im Faß, hat sich, nach seiner Nationalität befragt, bezeichnet als Kosmopolit, indem er dieses Wort, wie es scheint, erfand.

Das Erbe der stoischen Humanitätsidee und das Christentum

Vor allem hat die *Stoa* seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. den Menschen als Menschen, über die Schranken (wie wir heute sagen:) von Klassen und Rassen hinweg, sehen gelehrt. Nach *Chrysipp* ist kein Mensch von Natur aus Sklave. *Seneca* nannte den Menschen ein Ebenbild Gottes und ein Heiligtum für seine Mitmenschen. Ähnlich begründet *Epiktet*, selber Sklave: „Alle Menschen sind Brüder, denn sie alle haben Gott zum Vater.“ Die universalen humanitären Ideen zumal der späteren *Stoa* der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte gingen in das römische Recht, das *Corpus iuris* des Kaisers Justinian ein, in dem

Sätze stehen wie diese (von Ulpianus): daß „kraft natürlichen Rechts alle frei geboren werden“ und daß, „was das natürliche Recht betrifft, alle Menschen gleich sind“.

Nicht nur auf das römische Recht, auch auf das Ethos des Christentums hat die Stoa den stärksten Einfluß ausgeübt. Ihre fundamentalen Ideen wurden von den frühen christlichen Schriftstellern übernommen. Schon die Tugend- und Lasterkataloge des Neuen Testaments sind geprägt von den stoischen Tafeln sittlicher Werte. Wie läßt sich schließlich die Berufung der Stoa auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, auf Gott als Vater aller Menschenbrüder inhaltlich überbieten?

Ich versuche, das Verhältnis Christentum–Stoa thesenhaft schematisierend auf diese dreifache Weise zu umschreiben: 1. Das Christentum hat für das humanitäre Gedankengut der Stoa zunächst einmal eine *bewahrende* Funktion ausgeübt. 2. Die stoische Idee der Humanität fand im Christentum den ihr gemäßen Boden realer *Entfaltung und Wirkung*. 3. Der christliche Glaube *begründet* letztgültig die Würde des Menschen und die sich auf sie berufenden Freiheitsrechte.

Es ist ein schlichtes Faktum, daß das Christentum nach dem Kulturbruch am Ende der Antike über ein bis eineinhalb Jahrtausend hinweg das stoische Denken, wie überhaupt das kulturelle Erbe Griechenlands und Roms Europa und der Welt vermittelte, auch ganz banal durch die konservierende Abschreibearbeit seiner Dom- und Klosterschulen. So konnte die Stoa wiederaufleben in dem Renaissancephilosophen Justus Lipsius und im 17. Jahrhundert beitragen zu den natur- und völkerrechtlichen Werken von Johannes Althusius, Hugo Grotius und Samuel Pufendorf.

Tiefer lotet die Frage, ob denn das Christentum die angesprochene bewahrende Funktion wirksam, und zwar mit der tatsächlich eingetretenen geschichtlichen Wirksamkeit, hätte ausüben können, wenn die natur- und menschenrechtlichen Gedanken, die erstmals die Stoiker formulierten, nicht zutiefst seiner eigenen Wesensbestimmung entsprochen hätten. Dies war in so eminentem Maß der Fall, daß man sich weithin fragt, ob denn christliches Ethos überhaupt eigene Norminhalte zu entwickeln habe über das hinaus, was naturgemäß-vernünftiges Denken, etwa einer stoisch orientierten Anthropologie, vermitteln kann. Das ist jedenfalls der allgemein geltende *Modus procedendi*, die Vorgangsweise, in der das Evangelium Jesu Christi sich in Welt, in Menschengeschichte „inkarniert“: die von ihm ausgehenden Impulse ergreifen und erfüllen vorgefundene Formen, die ihr Überleben, ihre Entfaltung und Wirkung eben der christlichen Dynamik verdanken, die sich in ihnen ausdrückte. Das Christentum entfaltete sich selber, indem es stoische Ideen zu einer welt- und geistesgeschichtlichen Wirksamkeit entfaltete, die der Stoa selber, aus eigenen Kräften, nicht zugekommen war und ansonsten wohl nie zugefallen wäre.

Wir können hier nicht im einzelnen den *geschichtlichen Etappen* christlichen Einsatzes für die Menschenrechte nachgehen, die auf theoretischer Reflexionsstufe auch Etappen des christlichen Beitrags zur Entstehung der Menschenrechtserklärungen sind. Zu nennen wären etwa:

1. Die vom römischen Imperium verfolgte junge christliche Kirche verteidigte, natürlich auch im Interesse der Selbsterhaltung, die Freiheit des Gewissens gegen die Übermacht der Staatsreligion (bis nach der Konstantinischen Wende der späte Augustinus, im berühmten „Compelle intrare“, staatskirchliche Gewaltanwendung bei der Bekehrung für rechtens erklärte).

2. Im *Hochmittelalter* förderte das sich durchsetzende aristotelische Denken naturrechtliche Begründungen; Thomas von Aquin erkannte die letztentscheidende Instanz des subjektiven Gewissens an. (Das schloß Inkonssequenzen in der Anwendung der Grundgedanken nicht aus: auch nach den Bills of Rights von 1776 brauchte es in den USA noch fast hundert Jahre bis zur Abschaffung der Sklaverei.)

3. In den Konflikten zwischen Papsttum und weltlicher Macht von Kaiser/Königen entwickelten fortschrittliche Staatstheoretiker demokratische Vorstellungen, so Marsilius von Padua im 14. Jahrhundert die Idee der Volkssouveränität.

4. Daß die *Reformation* durch die (Neu-)Entdeckung der evangelischen Gewissensfreiheit des einzelnen Gläubigen eine wichtige Etappe in der Bewußtwerdung menschlicher Freiheitsrechte darstellt, bleibt aus der Untersuchung Georg Jellineks trotz der Kritik, die sie gefunden hat, festzuhalten; ebenso daß besonders das reformierte, kalvinistische Kirchenwesen und die sich von ihm herleitenden puritanischen Independenten in Holland, England, Nordamerika zur praktischen Durchsetzung der Religionsfreiheit – wiederum: trotz Inkonssequenzen – beitrugen.

5. Auf katholischer Seite haben *spanische Theologen* wie Franz von Vitoria und Franz Suarez, die die moderne Völkerrechtslehre begründeten, die Menschenrechte der amerikanischen Indios gegen die Conquistadores vertreten. Ihre Denkansätze wurden aufgenommen und ausgebaut von den Völkerrechtlern reformierten Glaubens J. Althusius, H. Grotius und S. Pufendorf.

6. Die *Aufklärung* hat diese Rechtsauffassungen, die englische Juristen (E. Coke, J. Milton, W. Blackstone) aufgrund der alten Rechtstradition ihres Landes noch in ausgesprochen christlichen Denkbezügen grundlegten, vollends säkularisiert zu einem (wie man sagt) „rein rationalen“ Natur- und Menschenrechtssystem. John Locke in England, die französischen Enzyklopädisten nebst Montesquieu, Voltaire und Rousseau sowie der deutsche Popularphilosoph Christian Wolff sind Exponenten dieser Entwicklung, die an die Schwelle der Menschenrechtserklärungen von 1776 und 1789 heranführt.

Religiöse und rationale Begründung der Menschenrechte – ein Gegensatz?

Bei dieser letzten Etappe der Christentumsgeschichte in Sachen Menschenrechte wollen wir einen Moment einhalten, um das Grundverhältnis des christlichen Glaubens zum menschheitlichen Denken zu erörtern. Wie steht es um den Gegensatz zwischen religiöser und rein rationaler Begründung der Menschenrechte? Gemeint ist damit, daß man sich vormals berief auf den Gott Jesu Christi, der als Schöpfer und Erlöser aller Menschen auch der ewige Gesetzgeber und Richter und so der Schützer des menschlichen Rechts sei, daß man sich danach aber, nicht zuletzt infolge der heillosen Zerspaltenheit der christlichen Konfessionen, begnügte mit der allgemein menschlichen, rationalen Einsicht in das Wesen des Menschen, der mit Vernunft und Freiheit begabt und so Träger unveräußerlicher, angeborener Rechte sei.

Dieses vermeintliche Neben- und Gegeneinander von „religiös“ und „rational“ beruht letztlich auf einer zu vordergründigen und kurzschlüssigen dualistischen Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, wie sie auch dem Konkurrenzschema der marxistischen Religionskritik zugrunde liegt. Danach muß man, was man Gott gibt, dem Menschen nehmen; und um dem Menschen seinen Reichtum und seine Rechte wieder zurückzugeben, müsse man Gott berauben bzw. gleich ganz abschaffen. Nach christlicher Schöpfungsmetaphysik dagegen hat Gott den Menschen als vernünftig-freien erschaffen mit eigenem menschlichen Sein und eigenem Wirken, eigener menschlicher Würde und eigenem Recht. Und Gott will sich in nichts an die Stelle des Menschen und dessen setzen, was der Mensch selber zu sein, zu wirken und zu begründen vermag; er kann es nicht wollen, er würde sich sonst selbst zum bloßen weltimmanenten Wirkfaktor, zum Weltmoment herabsetzen, und so wäre Gott nicht Gott. Der Schöpfer-Gott gibt vielmehr den Menschen *frei*, er übergibt ihm die Welt, er überantwortet ihm die Gestaltung seines Lebens. Die Säkularisierung der modernen Kultur, ihrer diversen empirischen Wissens- und Schaffensbereiche, einschließlich – bis zu einem gewissen Grad – der Politik und sogar der Ethik, muß nicht fortschreitenden Abfall von Gott, Religion, Christentum bedeuten: Sie entspricht vielmehr dem tiefer, gemäßer verstandenen Wesen und Wirken Gottes. Gott will – und muß wollen –, daß das, was kraft seiner gottgeschaffenen Natur säkular *ist*, auch säkular *sei*, so betrachtet, gewertet, verwirklicht werde.

Was für die Säkularisierung überhaupt gilt, das gilt auch speziell für die säkularisierten, „rein rationalen“ Menschenrechte, für die Wahrung und Förderung säkularer Humanität. Als deren Begründungsbasis gilt gemeinhin und zu Recht die Würde des Menschen – des Menschen, der vernunftbegabt und frei ist und auf die „Stimme“ seines Gewissens zu hören vermag. Sich auf diese unveräußerlich-angeborene Würde des Menschen zu berufen, wie dies in modernen Menschenrechtserklärungen geschieht, besagt an sich keineswegs einen antireli-

giösen Affront (auch wenn jemand tatsächlich dieses sein Vorgehen als anti-religiös verstehen würde, wie die französischen Enzyklopädisten); es besagt nur eine legitime Beschränkung auf die Nächstbegründung der Menschenrechte, die für jedermann, der Menschenantlitz trägt und zum Vernunftgebrauch gelangt ist, zugänglich und tragfähig ist, intellektuell einsichtig und sittlich verpflichtend. Die Menschenwürde ist die gemeinsame Basis der Menschenrechte für Christen und für Nichtchristen, für an Gott Glaubende oder (philosophisch-theistisch) von seinem Dasein Überzeugte und für Atheisten. Diese Basis ermöglicht ein weithin zureichendes Verständnis der Menschenrechte sowie praktische Zusammenarbeit zu deren aktiver Förderung von seiten der Menschen verschiedener Weltanschauungen, solange und soweit diese überhaupt – human sind. Für den Christen allerdings ist diese Basis eine anonym christliche, weil der Gott, zu dem er sich bekennt, den Menschen und seine Würde geschaffen hat. Für ihn ist deshalb auch die radikale Aufklärung trotz des von ihr proklamierten religionskämpferischen Selbstverständnisses mitnichten so unchristlich. Wir sehen in ihr eine von unterschwellig, unterströmig christlichen Impulsen getragene und gespeiste Etappe der Menschenrechtsgeschichte des Christentums.

Daß die soeben angestellten Überlegungen nicht ganz unaktuell sind, kann die gegensätzliche Stellungnahme eines reformierten Theologen von 1976 zeigen: „Recht Gottes impliziert Nicht-Recht des Nicht-Göttlichen, sei dies die Natur oder der Mensch . . . Wenn dem so ist, wenn das biblische Zeugnis und das Predigen das absolute Recht Gottes verkündigen, so findet jede Auseinandersetzung mit den ‚Menschenrechten‘ ihre *erste und einzige* Basis im Hinweis auf das absolute Recht, im Hinweis auf Gott.“ „Nach christlichem Verständnis leiten sich die Menschenrechte *nicht* aus der Tatsache des Menschseins ab, *sondern* aus der Tatsache, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit dem Vater und in Jesus Christus mit den anderen Menschen ist.“² Der Grund für solches (pseudo-)theologisches Alternativdenken dürfte darin liegen, daß der Mensch in ihm nur als Säugetier einerseits und als der „zum Menschen nach dem Bild des neuen Menschen Jesus Christus“ Befreite andererseits vorkommt: die philosophisch-anthropologische Ebene fällt aus (auf der der vielgeschmähte Heide Aristoteles den Menschen als das Vernunft und Sprache besitzende ‚politische‘ Wesen erkannte und bestimmte).

Schließlich hat nach einem noch zaghaften Vorstoß Pius' XII. erst Papst Paul VI.³ entschiedener sich unterfangen, die Parole der Französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ christlich zu verstehen und zu bejahen; wie schon 1889, anläßlich des ersten Jahrhundertgedächtnisses derselben, der französische Philosoph Maurice Blondel – ein großer Christ –, der sagte: „Gott wird von einer gläubigen *und aufgeklärten* Gesellschaft mehr verherrlicht als von einer ausschließlich gläubigen Gesellschaft, wie es die des Mittelalters war.“⁴

Gott-Bezug des Menschen – tiefster Grund der Menschenrechte

Eine gläubige und aufgeklärte Gesellschaft ist besser als eine ausschließlich gläubige. Aber auch umgekehrt gilt: Eine aufgeklärte *und gläubige* Gesellschaft ist „besser“ als eine ausschließlich aufgeklärte. „Besser“, das will hier sagen: sie ist das gemäßigere, festere Fundament der Menschenrechte. Das zu erläutern und zu erweisen, ist unsere wichtigste Aufgabe.

Die Würde des Menschen, sagten wir, ist eine weithin zureichende Basis der unveräußerlichen und unverletzlichen Menschenrechte – manchmal spricht man ausdrücklich von absoluten oder von absolut zu achtenden Rechten. Die Würde des Menschen kann dieses Fundament so lange und insoweit sein, als ihr auch selber ein Absolutheitscharakter zuerkannt wird, solange niemand die unbedingte Geltung der personalen Würde des Menschen in Frage stellt. Das tut jedoch durchaus die eine und andere materialistische, sensualistische oder deterministische Philosophie. Offensichtlich ist der Mensch in seinem leiblich-geistigen Leben, in seinem sehr endlichen Schicksal zwischen Geburt und Tod mit all den ungezählten Bedürfnissen und Gefährdungen ein höchst *bedingtes* Stück Welt.

Unbedingtheit kommt dem Menschen nur zu kraft seines ursprünglichen, wesenhaften Bezugs zu dem allein in sich und durch sich selbst unbedingt-unendlichen, überweltlich-transzendenten Gott. Dadurch, daß der Mensch durch seinen erkennenden Geist, seinen freien Willen und seine sittliche Lebensbestimmung auf Gott angelegt ist, und dadurch, daß er in Gott – und nur in Gott – die letzte und volle Erfüllung seines Wesens und Lebens findet, nimmt er auf die Weise des Bezugs teil an Gottes Absolutheit. Deshalb letztlich muß der Mensch stets auch als Zweck an sich, als Selbstzweck, und darf nie bloß als Mittel betrachtet und behandelt werden, um mit Kant zu sprechen. Sein Gott-Bezug ist der letzte Grund der unveräußerlichen und unverletzlichen personalen Würde jedes Menschen. Das gilt auch für jene Menschen, die um diesen ihren Bezug zu Gott nicht wissen, ja die Gott verneinen zu müssen meinen. In Gott liegt die Letztbegründung wie der Personwürde des Menschen so aller angeborenen, natürlichen Menschenrechte. Das hat das Christentum einst den Menschen im werdenden Europa gesagt. Das hat es heute allen Menschen neu zu sagen.

Auch die Stoa, besonders die späte Stoa der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte, hatte sich auf Gott berufen, um die Gleichheit aller Erdenbürger und ihre Freiheit zu begründen. Und noch die Unabhängigkeitserklärung der USA vom 4. Juli 1776 wußte, daß alle Menschen „von ihrem Schöpfer“ mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet wurden; ja sogar die französische Nationalversammlung erklärte am 26. August 1789 die Menschen- und Bürgerrechte „in Gegenwart und unter dem Schutz des höchsten Wesens“. Aber der Gott der Stoa war im Grund die ewige Weltvernunft, an der der Mensch Anteil habe; er war das unpersönliche Gesetz, das Sterne und Menschen lenkt. Die Freiheit

des Menschen lag in dessen Innerem beschlossen, und bot das äußere Dasein viel Beschwer, durfte er ihm in den Tod entfliehen: Weltengagement war wie schon für den bedürfnislosen Kyniker Diogenes so für die Stoiker nicht von Gewicht.

Es liegt uns nichts daran, den Umstand, daß in modernen Menschenrechts-erklärungen Gott – noch – aufscheint, zu minimalisieren. Aber der deistische Gott der Aufklärung wäre nur eine Erinnerungsstaffage, ein müßiger Zuschauer „von oben“, der das Weltgeschehen und Menschengetriebe endgültig sich selber überläßt (als ein „deus otiosus“) – er wäre eben nur das „höchste Wesen“. Mit dem „humanitären Rationalismus“ (G. Ritter) in Sachen Menschenrechte dürfte es, so ist zu fürchten, bestellt sein wie mit allen noch so edlen und schönen Humanismen unserer Gegenwart überhaupt: Die bange Frage bleibt, ob sie, wäre eines Tages das anonym christliche Erbe in ihnen vollends aufgezehrt, standzuhalten vermögen – auf Dauer, in Grenzsituationen und ohne Fanatismus.

Anders als die Gottheiten der Stoa oder des modernen Rationalismus verhält sich der *Gott des christlichen Glaubens* zum Menschen. Er ist der wahrhaft lebendige Gott, der an der Welt interessiert und für den Menschen engagiert ist. Von ihm gibt die Bibel Zeugnis. Ihr Grundwort über den Menschen ist: daß Gott ihn nach Gottes „Bild und Gleichnis“ geschaffen hat (Gen 1,26), um ihm die Welt zu pfeglichem Eigentum zu übergeben (Gen 1,28). Sosehr die ältere Schöpfungserzählung (Gen 2) in Bildern spricht und sosehr anderseits heute der Entwicklungszusammenhang des Menschen mit der ganzen Welt des Lebendigen bekannt ist: Die paar Verse auf den ersten Seiten der Bibel sind das gewaltige, keineswegs nur bildhaft-metaphorische Siegel des Schöpfergottes auf Eigenart und Sonderstellung, auf das „ewige“ Recht des Menschen. In der von Gott selbst erwirkten Gottebenbildlichkeit des Menschen ist die menschliche Würde zutiefst und aufs festeste verankert. Die Menschenrechte sind so Gottesrecht.

Die christliche Verkündigung von der Würde jedes Menschen

Nicht nur die Erfahrung des alten Volkes Israel mit dem Gott, der es aus Ägypten befreite, steht hinter dem Bekenntnis zum allmächtigen Schöpfer der Welt und des Menschen: Durch Jesus Christus erhielt dieses Bekenntnis neue, unüberbietbare Dringlichkeit und Verbindlichkeit. Es schließt auch jene ein, in denen das Ebenbild Gottes verzerrt oder zerstört scheint. Der Schöpfer des Menschen ist zum einen Vater aller geworden – seit Jesus seine Jünger zu Gott Vater sagen lehrte. In Jesus von Nazaret hat Gott uns Menschen angenommen zu Söhnen und Töchtern: weil Jesus der erstgeborene Bruder „unter vielen Brüdern“ (Röm 8, 29) ist. Das Pathos der neuen Einheit inspiriert den Epheserbrief (4, 4–6) zu der Aufzählung: „... ein Leib und ein Geist ... in einer Hoffnung ... – ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott, der Vater aller, der über

allen ist und durch alle und in allen wirkt.“ Irenäus von Lyon hat gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Linie ausgezogen: „Es gibt nur einen Gott und Vater und nur einen Logos-Sohn und nur einen Geist und nur ein Heil für alle, die an ihn glauben . . . Es gibt nur ein Heil, wie es nur einen Gott gibt . . . Es gibt nur einen Sohn, der den Willen des Vaters vollbringt, und *nur ein Menschengeschlecht*, in dem sich die Geheimnisse Gottes vollenden.“⁵

Schon Paulus, der Apostel der (Heiden-)Völker, zog den nun für immer gültigen Schluß universalen Humanität aus Sendung und Geschick Jesu: „Jetzt gilt nicht mehr ‚Jude oder Heide‘, nicht mehr ‚Sklave oder Freier‘, nicht mehr ‚Mann oder Frau‘: denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13). Und Eph 2,11–22 führt aus, daß all die vormals Feindlich-Fernen, die ausgeschlossen waren aus dem auserwählten Volk, nun nahe herbeigebracht und zu Vollbürgern eingesetzt wurden: durch Christi Blut – als Jesus am Kreuz die Feindschaft zwischen Menschen und Völkern tötete. Mit Worten, die jede Messe, jede Abendmahlsfeier von neuem sagt, sieht Jesus den neuen Bund geschlossen, der alle Menschen umfaßt: „Das ist mein Blut, das für euch und für alle vergossen wird.“ „Ihr seid teuer erkauft – so werdet nicht Knechte von Menschen!“: auf dieses Wort des 1. Korintherbriefs (7,23) haben sich zum Beispiel die zwölf Programmartikel der aufständischen Bauern 1525 berufen, um die Aufhebung der Leibeigenschaft zu fordern. Auf eben diese Erlösungstat Jesu, die alle Menschen zu Söhnen und Freunden Gottes frei „kaufte“, beruft sich auch die Enzyklika Johannes’ XXIII. „Pacem in terris“ (Nr. 9–10), die man „geradezu eine Menschenrechtserklärung der Kirche“ genannt hat.

So kann denn ein altes Gebet der Meßliturgie sprechen von der „Würde der menschlichen Natur“, die Gott „wunderbar begründet hat“ in der Schöpfung und „noch wunderbarer erneuert“ in der Erlösung. Es mag nicht mehr ganz unser Zungenschlag sein, aber man mag verstehen und würdigen, daß sich aus dem Dasein Jesu in Leben und Sterben für die anderen Menschen das Bewußtsein vom „unendlichen Wert der menschlichen Seele“, jedes einzelnen Individuums Mensch nährte und durch die Jahrhunderte fortpflanzte.

Vielleicht sollten wir, um uns die weltverändernde Wirkung des Mannes aus Nazaret überzeugend zu Bewußtsein zu bringen, diese nicht zu schnell im Brennsiegel der hochkarätigen theologischen Reflexion des Paulus betrachten; vielleicht sollten wir uns viel mehr dem unmittelbaren Eindruck des Verhaltens Jesu überlassen: „In seinen Worten preist er die Armen und Taurigen selig, er ruft die Mühseligen und Beladenen ins Reich, spricht den Rechtlosen (Sündern und Zöllnern) das Gottesrecht der Freiheit zu. In seinen Wundern verschafft er Kranken und Gebundenen leibliche Freiheit. In seiner Tischgemeinschaft mit Ausgeschlossenen feiert er mit ihnen das Mahl der Gerechten im kommenden Reich. In seiner Leidens- und Todesgemeinschaft mit den Verfluchten und Sterbenden bringt er Zuversicht des ewigen Lebens zu diesen.“⁶ So hat nach Jesu

Beispiel das Christentum „die einfachen Menschen und ihr Heil in den Mittelpunkt des Weltgeschehens gestellt, damit aber ihren Wert über den des Staates erhoben“. „Damit ist die Grundidee des neuen Humanismus umschrieben. Es ist nicht mehr der Humanismus der Künstler und Gelehrten wie in der Renaissance, es ist nicht mehr der Humanismus der Auserlesenen und Auserwählten . . .“⁷

Für den Philosophen *Hegel* gehören die Seligpreisungen der Bergpredigt zum Größten, das je gesprochen wurde: „sie sind ein letzter Mittelpunkt, der . . . alle Unfreiheit des Menschen aufhebt“. Er sieht darin „eine völlige Abstraktion von dem, was in der Welt als Großes gilt, eine Erhebung in den inneren Himmel, zu dem der Zutritt jedem offensteht und vor dem alles andere keine Gültigkeit hat“. Jesu Verkündigung des Gottesreichs ist „mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie (Freimütigkeit) ausgesprochen“, mit „Tönen, die die Seele durchbohren, die sie aus den leiblichen Interessen hinausziehen“. Es handelt sich, so schlicht wie schwer, um die umfassende Lehre Christi von der Liebe, die selbst die Feinde einschließt. Sie richtet sich gegen alles Bestehende; sie ist „sozusagen Sansculotterie, orientalisch revolutionär“. Insgesamt ist Jesu Schicksal bis zum „entehrendsten Tod am Kreuz“ „die göttliche Geschichte als die eines einzelnen Selbstbewußtseins“, zugleich „der unmittelbare Ausdruck der vollkommenen Revolution gegen das Bestehende, in der Meinung Geltende“. Dieser Revolution *des Christentums* ist es zu verdanken, daß, wie Jesus der „Menschensohn“ „ein Mensch überhaupt als Mensch“ war, so nun „Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *alle* identisch sind“: „Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist – dies Bewußtsein . . . ist von unendlicher Wichtigkeit.“

Idee und Wirklichkeit der wesenhaften *Gleichheit* aller Menschen werden für Hegel letztlich dem Christentum und dessen Begründer verdankt. Dasselbe gilt für die Idee der *Freiheit*: „Ganze Weltteile, Asien und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegenteil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer usf. Bürger) oder durch Charakterstärke, Bildung, Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sei. Diese Idee ist durch das Christentum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum als solches einen unendlichen Wert hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes und somit dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist ein absolutes Verhältnis, diesen Gott als Geist in sich wohnen zu haben.“⁸

Vermutlich hat *Friedrich Nietzsche*, der erbitterte Gegner des Christentums, noch schärfer als Hegel gewittert, daß die Lehre Jesu dem Individuum Mensch unabdingbare Rechte zuspricht: „Es hat ja ewige Rechte gegen alles Zeitliche und Bedingte geltend zu machen! Was Staat! Was Gesellschaft! Was historische

Gesetze! Was Physiologie! Hier redet ein Jenseits des Werdens, ein Unwandelbares in aller Historie, hier redet etwas Unsterbliches, etwas Göttliches: eine Seele!“ Mit der Gleichheit der Menschen vor Gott „ist der Prototyp aller Theorien der gleichen Rechte gegeben: Man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit der Seelen erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht, was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen! – will sagen politisch, demokratisch, sozialistisch.“⁹

Freund-Feind in eins gegenüber der christlichen Tradition, ist auch *Ernst Bloch* der Überzeugung: Das in der Französischen Revolution durchschlagende „Pathos der Person war weit älter, stammte aus dem Christentum, aus dessen metaphysischer Schätzung der Einzelseele“¹⁰. In der Spätschrift „Naturrecht und menschliche Würde“ (Frankfurt 1961, 181 f., 191 f.) läßt die Revolutions-„Trikolore“ Freiheit–Gleichheit–Brüderlichkeit ihre jesuanisch-christliche Grundtönung durchscheinen: Das Christentum „drängte danach, das Heil einer besseren Welt zu gewinnen . . . Die Gebundenen sollten durch Jesus gelöst werden, die Geschlagenen aufstehen – ,wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit‘ (nach 2 Kor 3,17)“. Die Gleichheit deutet Bloch nach dem Gleichnis Jesu vom Weinstock und den Reben (Joh 15,1–5) gegen Vermassung und Nivellierung als Ausdruck des Reichtums des menschlichen Leben, als „unbeschränkte Polyphonie eines Unisono“. Schließlich „die dritte Farbe der Trikolore“: die Brüderlichkeit entsprang ebenfalls christlicher Quelle, sie ist das „wahrhaft praktische Christentum“. – Auch ein anderer Neomarxist unserer Gegenwart, *Leszek Kolakowski*¹¹, schreibt: „Daß die fundamentalen Werte der Menschheit ein Eigentum aller sind und daß die Menschheit ein Volk bildet – diese Idee ist dank der Lehre Jesu ein unveräußerlicher Teil unserer geistigen Welt geworden.“

Es sollte hier nicht ein Autoritätsbeweis für die Theorie geführt werden, daß die modernen Menschenrechte wesentlich und mit-entscheidend christlichen Ursprungs sind. Dennoch können die Zeugnisse der – unverdächtigen – Zeugen zu denken geben. War zuletzt mehrfach von der Programmparole der Französischen Revolution die Rede – nun, sie findet sich deutlich genug in Artikel 1 der Menschenrechte-Erklärung der UN vom 10. Dezember 1948: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der Brüderlichkeit begegnen.“

Den Menschenrechten Wirkung verschaffen

Unsere Theorie über das Ursprungsverhältnis des christlichen Glaubens zu den heutigen Menschenrechte-Erklärungen wird durch drei Abgrenzungen nicht sosehr eingeschränkt als vielmehr verdeutlicht:

1. Nicht auf das offizielle, gar behördliche Kirchentum dieser oder jener christlichen Konfession haben wir uns berufen, sondern auf das ursprüngliche Christentum, auf die vom Evangelium Jesu ausgehenden Impulse.

2. Auch jene ursprünglichen Impulse kamen weithin, ja entscheidend nicht unter der ausdrücklichen Namensfirma Jesu Christi zur geschichtlichen Wirkung in der Neuzeit, sondern auf eine unterschwellige, latente Weise: ihr anonymes Christentum vertritt die Belange des volleren, freieren, glücklicheren Menschseins – und sonst nichts.

3. Schließlich soll für diese anonym-christlichen Impulse des Evangeliums Jesu nicht ein Monopol in der Entstehungsgeschichte der Menschenrechte in Anspruch genommen werden; sie sind vielmehr ein, allerdings entscheidender Faktor neben anderen, etwa neben dem griechisch-stoischen Naturrechtsdenken und dessen Wiederaufleben in der Renaissance.

Aller durch das Christentum miterwirkte Erkenntnisfortschritt in Sachen Menschenrechte wäre unnützes Wortgeklingel, würde er nicht zu ernstlich-tätig ergriffenen und verwirklichten praktischen Konsequenzen führen. Nach F. Ermacora¹² zeigen die Dokumente von 1955 bis 1970 (wir müssen hinzufügen: und auch bis 1979) die Schwierigkeit, den Menschenrechten praktische Wirkung zu verschaffen. Das Bekenntnis zu ihnen sei noch nie so universell gewesen wie heute, aber ihre Realisierung sei heute „schwieriger denn je“. Hier nun liegt die letztlich, vor Gott und vor den Menschen, einzig entscheidende Aufgabe des Christen. Ihm wird durch das von Jesus von Nazaret begründete oder bestätigte, nicht nur verkündete, sondern vorgelebte und vorgestorbene Ethos deutlich klargemacht, daß Rechte Hand in Hand gehen mit Pflichten; daß dem Anspruch an andere die Einforderung meiner selbst entspricht. Erst dadurch entsteht unter Menschen konkrete Freiheit oder, dasselbe mit andern Worten: Freiheit in Solidarität. Nicht nur für Ernst Bloch, auch und gerade für uns „liegt die Quintessenz der Naturrechtsträume der Menschheit in der geschichtlich-revolutionären Leidenschaft für die noch nicht gelungene Verwirklichung der Menschenwürde“¹³.

Die katholisch-kirchlichen Dokumente tragen diesem Aspekt der Sache von jeher Rechnung. Ihre Glaubwürdigkeit allerdings wird nicht zuletzt davon abhängen, daß die katholische Kirche – und jede andere auch – die Grundrechte, die sie für alle Menschen fordert, freimütig und „ganzherzig“ jenen Menschen einräumt, die in ihrem eigenen Dienst stehen. Dafür gibt es mancherlei Vorschläge aus den letzten Jahren, auf die wir hier nicht einzugehen haben¹⁴. Die Bischofssynode von 1974 hat verlangt: „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.“

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. W. Kern, Menschenrechte in Geschichte und Gegenwart, in dieser Zschr. 197 (1979) 3–14.
- ² Prof. Dr. Daniel Vidal (Dekan des Reformierten Seminars in Madrid und Präsident der Spanischen Evangelischen Kirche): Theologische Basis der Menschenrechte, in: Gottes Recht und Menschenrechte, hrsg. von J. M. Lochman und J. Moltmann (Neukirchen 1976) 25–37, Zitate: 28, 31 f.
- ³ Vgl. W. Kern, a. a. O. 3–5.
- ⁴ Tagebuch vor Gott (1883–1894), hrsg. von H. U. v. Balthasar und P. Henrici (Einsiedeln 1964) 229; vgl. dazu W. Kern, Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 77–84.
- ⁵ Adv. Haereses 4, 6, 7; 4, 9, 3; 5 (PG 7, 990, 998, 1224).
- ⁶ J. Moltmann, Christentum als Religion der Freiheit, in: Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle – Gespräche der Paulus-Gesellschaft (Wien 1969) 153.
- ⁷ A. Verdross, Die internationale Anerkennung der Menschenrechte, in: Um die Erklärung der Menschenrechte (Zürich 1951) 335–341; 336, 339.
- ⁸ Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Bd. II/2, 144, 145, 152, 146, 161, 149, 161, 148; Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 209; Enzyklopädie der philos. Wissenschaften (1830) § 382 Z.
- ⁹ Aus dem Nachlaß („Der Wille zur Macht“); nach Verdross (s. Anm. 7) 336.
- ¹⁰ Das Prinzip Hoffnung (Frankfurt 1959) 627.
- ¹¹ Geist und Ungeist christlicher Tradition (Stuttgart 1971) 39.
- ¹² Menschenrechte in der sich wandelnden Welt, Bd. 1 (Wien 1974) 444.
- ¹³ J. Moltmann, Im Gespräch mit Ernst Bloch (München 1976) 33.
- ¹⁴ Vgl. H. W. Daigeler, Heutiges Menschenrechtsbewußtsein und Kirche (Einsiedeln 1973); J. Neumann, Menschenrechte auch in der Kirche? (Einsiedeln 1976); P. Hinder, Grundrechte in der Kirche (Freiburg/Schweiz 1977).