

Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie¹

Werner Wolbert, Salzburg

Auf einer Tagung der „Society of Christian Ethics“ vertrat der amerikanische (armenisch-apostolische) Theologe Vigen Guroian in einem statement die These: „I am persuaded that the human rights project has not only become an essentially secularistic scheme, but that its impetus is atheistic.“²

Dabei leugnet er nicht, dass Christen sich dies Projekt mit seiner Sprache zu Eigen gemacht haben, dass es Befreiungsbewegungen motiviert hat, dass die Idee mindestens auch einen christlichen Ursprung hat, dass der Glaube an Kreuz und Auferstehung für menschliches Leid in dieser Welt sensibilisieren kann. Aber dieses Projekt gebe letztlich nicht Gott die Ehre: „The denial of God permits the affirmation of humanity.“³

Diese Äußerung steht in starkem Kontrast zu der seit Johannes XXIII zu beobachtenden kirchlichen Rezeption der Menschenrechtsidee. Johannes Paul II sagt in der Weltfriedensbotschaft vom 1. Jänner 2000 (Nr. 7): „Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewusstsein *des Menschseins selbst*. Er verletzt die Menschheit als solche.“

Wenn das so ist, bedeutet dann nicht die „affirmation of humanity“ etwas Positives, etwas, das im Sinne Gottes ist? Dies ist zu bejahen angesichts der Tatsache, dass gerade auch die säkularisierte Welt mit der Idee der Menschenwürde und mit dem Projekt der Menschenrechte gewisse Schwierigkeiten hat. Da gibt es die kommunitaristische Kritik an den Menschenrechten als eines ethischen Esperanto, als Ausdruck eines westlichen kulturellen Imperialismus, und es gibt den Speziesismusvorwurf gegen die Idee der Menschenwürde.

1. Die Idee der Menschenwürde

Zentrale Bedeutung für die Formulierung der Idee der Menschenwürde hat Immanuel Kant, dem ich folgende zwei Hinweise entnehme:

1. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ findet sich folgende Unterscheidung:

- 1 Deutsche Fassung eines Vortrages bei der Fondazione Lanza in Padua. Vgl. Wolbert, Werner, *La dignità dell'uomo i diritti umani e la teologia*, in: *StPat* 49 (2002) 557-577.
- 2 Guroian, Vigen, *Human Rights and Christian Ethics. An Orthodox Critique*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997) 301-309, 305.
- 3 Ebd. 306.

„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.“⁴

Was kein *Äquivalent* verstattet, das kann nicht durch etwas anderes aufgewogen werden. Es ist nicht austauschbar im Gegensatz zu dem, was einen Preis hat. Was einen Preis hat, ist durchaus von Wert, entspricht einem Bedürfnis („Marktpreis“) oder Geschmack („Affektionspreis“) des Menschen. Aber der Mensch brauchte diese Dinge nicht zu beachten, wenn er kein entsprechendes Bedürfnis hätte oder kein Gefallen daran fände. Die Rede von einem *Preis* erinnert hier an die Institution Geld; diese Assoziation weist auch in die richtige Richtung. Tatsächlich dient ja die Institution Geld dazu, *Äquivalente* an die Hand zu geben, wie schon Aristoteles deutlich gemacht hat.⁵ Ein Schuhmacher, der ein Haus bauen will, kann dem Architekten schlecht die entsprechende Menge Schuhe als *Äquivalent* anbieten. Geld ist hier ein leicht handhabbares *Äquivalent*, das eine Güterabwägung erleichtert. So könnte jemand Interesse an einer Aufführung bei den Salzburger Festspielen haben. Wenn er die Preisliste sieht, kann er sich dann überlegen, ob er den entsprechenden *Preis* als *Äquivalent* zahlen will. Auch sonst sprechen wir von den „Kosten“ einer Handlung, von einem Preis, den wir zu zahlen haben, und meinen damit ein Übel, das wir in Kauf nehmen müssen, um ein bestimmtes Gut zu erhalten, was im konkreten Fall auf eine finanzielle Belastung hinausliefe. In einem andern Fall könnten etwa die Nebenwirkungen eines Medikaments gemeint sein. Nun gibt es aber etwas, was im dargelegten Sinn kein *Äquivalent* hat, das der Mensch nicht für etwas anderes eintauschen kann, dem er nichts vorziehen darf. Aber was ist das?

2. Eigenartigerweise wird in der gegenwärtigen Diskussion nur auf den Menschen als Träger der Würde Bezug genommen, obwohl Kant zunächst etwas anderes nennt, nämlich etwa Treue und Wohlwollen, also Tugenden, etwas, das der Mensch anstreben kann. Diese sind um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht um etwas anderem willen. Der Mensch kann es sich auch nicht erlauben, nicht danach zu streben. Allgemeiner gesagt, es geht um Moralität, sittliche Gesinnung überhaupt. Entsprechend lautet dann auch eine zentrale Formulierung: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“⁶

Die besagte Würde kommt also zunächst der sittlichen Gesinnung zu und dann sekundär dem Menschen, sofern ihm diese aufgegeben ist. Dieser Gedanke findet sich übrigens auch in der Begründung des Liebesgebots durch die katholische Moraltheologie, so etwa bei Noldin:

4 GMS BA 77 (Ak. Ausgabe IV 434). Vgl. etwa Seneca, Brief 71, 32f.

5 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133a 19ff; 1163b 31ff.

6 GMS BA 77 (IV 435).

„Unter dem ‘Nächsten’ versteht man jede rationale Kreatur, die die göttliche Gnade und die ewige Seligkeit erlangen kann: Die Engel und die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer und die Menschen, seien sie gut oder böse, Freunde oder Feinde; ausgenommen sind nur die Dämonen und die Verdammten.“⁷

Hier ist zwar nicht von der Fähigkeit zur Sittlichkeit die Rede, sondern von der Fähigkeit, die ewige Seligkeit zu erlangen. Aber letztere setzt natürlich die erstere voraus. Dass diese Fähigkeit nicht auf die Menschen eingeschränkt wird, entspricht übrigens dem kantischen Gedanken, dass die sittliche Forderung an jedes rationale Wesen ergeht. (Insofern kann man hier auch nicht von einem Speziesismus reden, wie das etwa P. Singer tut.)

2. Freiheit und Gleichheit

Was folgt nun aus dieser Würde? *Pacem in Terris* folgert daraus zunächst das Recht auf Leben und Unversehrtheit des Leibes.⁸ Dabei vergisst man oft eine andere fundamentale Konsequenz, nämlich, dass die Menschen in Bezug auf die Fähigkeit zur Moralität gleich sind. Die Würde hängt dabei nicht von der gelebten praktizierten Sittlichkeit ab; andernfalls wären die Menschen bezüglich ihrer Würde ungleich.⁹ Diese Gleichheit ist vorausgesetzt, wenn wir dem Menschen, nur weil er Mensch ist, bestimmte Rechte zuerkennen, und zwar jedem in gleicher Weise. Diese Einsicht hat sich in der Kirche aber nicht sofort durchgesetzt. Zwar ist spätestens die prinzipielle Gleichheit der Menschen vor Gott von Paulus etwa in Gal 3,28 ausgesprochen: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‘einer’ in Christus Jesus.“

7 Noldin, Hieronymus, *Summa Theologiae Moralis II*, Innsbruck ¹⁰1913, 84 (Nr. 71): „Nomine proximi intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, solis daemonibus et damnatis exceptis.“

8 Denzinger/Hünemann (= DH) 3958.

9 Es ist deshalb auch falsch, wenn Reiner Anselm sagt, beim Herausstellen der Sonderstellung des Menschen bestehe die Gefahr, „das Bewusstsein für die Unvollkommenheit und die Angewiesenheit auf das gnädige Handeln Gottes zu verdrängen“ (Anselm, Reiner, *Rechtfertigung und Menschenwürde*, in: Herms, Eilert [Hg.], *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001, 471-481, 474) oder wenn er von der „Bindung des Würdegedankens an bestimmte positive Eigenschaften des Menschen“ (475) spricht. Wenn für ihn dagegen die Menschenwürde „der gnädigen Zuschreibung Gottes“ korreliert (478), stellt sich die Frage, ob die Würde nur dem Christen bzw. dem Gerechtfertigten zukommt.

Wo aber diese Botschaft in eine ständische Welt ergeht, wird diese Gleichheit politisch nur wirksam innerhalb des jeweiligen Standes, der jeweiligen Korporation.¹⁰ In der Gesellschaft des Mittelalters kann nicht jeder in der Gesellschaft jeden Platz einnehmen, er kann nicht beliebig aus seinem Stand heraustreten. Uns ist die Vorstellung fremd, unser Leben werde allein von Geburt und Tradition bestimmt. Wo man dagegen die Gesellschaft in der Weise eines Organismus denkt, wird der Einzelne zunächst von seiner Funktion her als Glied in diesem Organismus verstanden. Entsprechend formuliert noch Leo XIII:

„Dem Menschen ist es von Natur aus angeboren, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; da er nämlich den notwendigen Unterhalt und die Zurüstung für das Leben und ebenso die Vervollkommnung des Geistes und des Herzens in der Einsamkeit nicht erlangen kann, wurde von Gott vorgesehen, daß er zur Verbindung und Gemeinschaft mit den Menschen geboren werde, sowohl der häuslichen als auch besonders der bürgerlichen, die allein *volles Genügen für das Leben* verschaffen kann.“¹¹

Nun sind zwar die hier vorausgesetzten Fakten kaum zu bestreiten; dennoch aber ist die Perspektive einseitig, insofern der Einzelne hier primär Glied eines sozialen Organismus ist.¹² Die Metapher vom Organismus ist jedenfalls abzulehnen, wenn man die Gesellschaft nach dem Modell eines *physischen* Organismus denkt (wie auch einige Vertreter der katholischen Soziallehre, die sog. Holisten). Wenn man die Metapher verwendet, ist sie im Sinn eines *moralischen* Organismus zu verstehen.¹³

Entsprechend beziehen sich auch die älteren Freiheitsgarantien zunächst auf einen bestimmten Stand, nämlich den Adel. Frühere Zeiten waren in die Diffe-

10 Vgl. Maier, Hans, *Wie universal sind Menschenrechte?* Freiburg 1997, 12ff.

11 *Immortale Dei* (DH 3165).

M. Westmoreland-White charakterisiert dagegen die Aussage eines Chors heutiger Stimmen so (Westmoreland-White, Michael L., *Setting the Record Strait. Christian Faith, Human Rights and the Enlightenment*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 1995, 75-96, 75): „Human Rights are a fiction stemming from the Enlightenment attempt to divorce morality from any living tradition, religious or otherwise, and to build a new morality on universal foundations accessible to anyone by means of reason. As such, they are nonsense from a non-foundationalist epistemology which realizes that there can be no non-perspectival reasoning. Further, the language of human rights contains the Enlightenment characteristic of hyper-individualism, undercutting all forms of particular moral community. They cause Christians to lose their biblical voice in speaking of the proper telos of society, and try to form the moral equivalent of Esperanto.“

12 Nach Stietencron gilt das in den von Hinduismus und Buddhismus geprägten Kulturen Südasiens: Stietencron, Heinrich von, *Menschenrechte? Sichtweisen südasiatischer Religionen*, in: Walter Odersky (Hg.), *Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung*, Düsseldorf 1994, 65-89, hier 74-76.

13 Vgl. Hagel, Joachim, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik. Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck 1999, 169ff.

renz geradezu verliebt, haben sie zelebriert.¹⁴ Und wenn man sich heute Formen kirchlicher Selbstdarstellung ansieht, kann man den Eindruck haben, diese Zeit sei noch nicht ganz vorbei.

Der Gedanke der fundamentalen Gleichheit aller Menschen, wie er den Menschenrechten zugrunde liegt, ist gerade in der Neuzeit und ihrer Philosophie, in den Menschenrechtserklärungen herausgestellt worden. Andererseits steckt in dieser Idee freilich auch ein der Neuzeit eher fremdes Element, nämlich dass jemandem Rechte zukommen ohne irgendein Verdienst. Solche Möglichkeit hat man gerade in der Polemik gegen die Privilegien des Adels bestritten, wie sehr schön deutlich wird in der Polemik Figaros gegen den Grafen im „Tollen Tag“ von Beaumarchais:

„Was haben Sie denn getan, um so viele Vorzüge zu verdienen? Sie machten sich die Mühe auf die Welt zu kommen, weiter nichts; im übrigen sind sie ein ganz gewöhnlicher Mensch; während ich, zum Teufel, ein Kind aus der obskuren Menge, nur um zu leben mehr Witz und Verstand aufbringen musste, als man seit hundert Jahren auf das Regieren ganz Spaniens und seiner Länder verwandt hat.“¹⁵

G. Vlastos hat darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft in gewisser Weise einer Kastengesellschaft mit nur einer einzigen Kaste gleicht, und nicht einer Gesellschaft, in der Verdienst zählt:

„The latter has no place for a rank of dignity which descends on an individual by the purely existential circumstance (the 'accidence') of birth and remains his unalterably for life.“¹⁶

Wenn es auf Verdienst ankommt, machen auch die Privilegien des Adels keinen Sinn mehr, in einer Zeit nämlich, als diesen Privilegien kein Dienst an der Allgemeinheit mehr entspricht. Wo die Sorge um die Sicherheit nur noch Sache der Zentralgewalt (des Königs) ist und nicht mehr des Adels (etwa der Ritter), entspricht den ständischen Rechten keine Gegenleistung mehr. Entsprechend „wurden sie von den bisherigen Schutzbefohlenen immer mehr als sinnlose und bedrückende Bürde, als verhasstes Privileg empfunden“¹⁷. Umgekehrt rücken die alten Dienststände (Bauern, dritter Stand) aus ihrer Abhängigkeit heraus und stellen ihrerseits Forderungen an die Gesellschaft.

14 Brieskorn, Norbert, Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart 1997, 50.

15 Akt V, Szene 3: „Qu'avez-vous fait pour tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître; et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire! tandis que moi, morbleu! perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calculs pour subsister seulement, q'on n'en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes“.

16 Vlastos, Gregory, Human Worth, Merit, and Equality, in: Joel Feinberg (Hg.), Moral Concepts, Oxford 1982 (= 1969), 141-152, 146.

17 H. Maier, Menschenrechte, 16.

Im heutigen Rechtsstaat gilt die Gleichheit sogar, wo ein Missverdienst (Schuld, Rechtsbruch) vorliegt. Auch ein Krimineller ist nicht Bürger zweiter Klasse; auch für ihn gilt z.B. die Unschuldsumutung. Dies hat Konsequenzen in der Straftheorie. In Deutschland haben in den 50-er Jahren einige Theologen für die Wiedereinführung der Todesstrafe plädiert mit dem Argument, der Mörder haben sein Lebensrecht verwirkt.¹⁸ Das ist kaum vereinbar mit der Annahme der unverlierbaren Würde auch des Straftäters; schließlich bleibt dieser Adressat der sittlichen Forderung (bleibt „der Sittlichkeit fähig“), insofern auch an ihn der Ruf zur Umkehr ergeht. So betont der Papst in *Evangelium Vitae* 9 mit Verweis auf Gen 4,15 (Kainszeichen): „Nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde, und Gott selbst leistet dafür Gewähr.“ Im Hintergrund des obigen Arguments für die Todesstrafe steht vermutlich immer noch die Organismusanalogie wie in dem von Thomas verwendeten Vergleich des Straftäters mit einem kranken Organ, das zum Wohle des Ganzen zu entfernen ist.¹⁹ Diese Organismusanalogie widerspricht, wie schon angedeutet, der Idee der gleichen Menschenwürde und der Selbstzwecklichkeit des einzelnen Menschen.

Um diese Würde und die darauf basierenden Menschenrechte zu besitzen, muss man, wie gesagt, nur auf die Welt kommen. In diesem Zusammenhang ist noch darauf zu verweisen, dass Würde in diesem Sinn kein negatives Gegenteil hat. In anderen Fällen bedeutet das Fehlen eines bestimmten Wertes ein Übel, das Fehlen sittlicher Gesinnung etwa bedeutet Bosheit, das Fehlen von Gesundheit Krankheit. Wo man aber anderen Wesen diese Würde abspricht, hat dies keinen negativen Charakter²⁰, sind diese nicht „würdelos“ in einem abwertenden Sinne²¹.

18 Vgl. Wolbert, Werner, Kann man ein Recht verwirken? in: Alberto Bondolfi/Hans J. Münk (Hg.), Theologische Ethik heute. Antworten für eine humane Zukunft, Zürich 1999, 157-172.

19 S.Th. II-II q .64 a.2. Hier wäre daran zu erinnern, dass Pius XII diese Analogie im Rahmen der Überlegungen zur Organspende ausdrücklich ausgeschlossen hat (Utz, Arthur-Fridolin/Groner, Joseph-Fulco, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII, III, Fribourg 1961, Nr. 5495): „Man übersieht hier den wesentlichen Unterschied zwischen physischem und moralischem Organismus ... Der physische Organismus des Menschen ist ein Ganzes hinsichtlich seines Seins; die Glieder ... sind derart in das Ganze einbezogen, daß sie keinerlei Unabhängigkeit besitzen ... Ganz anders verhält es sich bei dem moralischen Organismus, den die Menschheit darstellt: Dieser bildet ein Ganzes nur in bezug auf sein Handeln und seine Ziele ... Darum hat der Gesamtorganismus, den die Menschheit darstellt, keinerlei Recht, an den einzelnen Forderungen zu stellen auf dem Gebiet des physischen Seins auf Grund des natürlichen Rechts, das das 'Ganze' als Verfügungsgewalt über seine Teile besitzt.“

20 Darauf verweist Hildebrand, Dietrich von, Christliche Ethik, Düsseldorf 1959, 161f.

21 Gegen Wetz, Franz-Josef, Die Würde des Menschen ist antastbar, Stuttgart 1998, 21.

Dieses Verständnis von Menschenwürde findet in der heutigen Philosophie keine allgemeine Zustimmung. Eine non-kognitivistische Position betrachtet solche Würde nicht als etwas Vorgegebenes, sondern als etwas, das die Menschen sich gegenseitig verleihen, sich gegenseitig zusprechen, indem sie einander als ihresgleichen anerkennen. Typisch ist hier folgende Äußerung von Ernst Tugendhat:

„Können wir dann aber nicht genauso gut sagen: achte ihn als einen Zweck an sich, bzw. als ein Wesen, das einen absoluten Wert hat? Aber durch diese Ausdrücke wird das, was uns geboten wird, durch eine angebliche Qualität, die den Menschen schon an sich zukomme, scheinbar unterbaut und dadurch wird das Gebot fälschlich ontologisiert. Es ist nicht sinnvoll zu sagen: den Menschen kommt an und für sich zu, Zweck an sich zu sein oder einen absoluten Wert und das heißt Würde zu haben. Das bleiben leere Worte, deren Sinn nicht ausweisbar ist. Hingegen kann man sagen: indem wir einen Menschen als ein Rechtssubjekt achten und d. h. als ein Wesen, demgegenüber wir absolute Pflichten haben, *verleihen* wir ihm Würde und einen absoluten Wert. Dann sind absoluter Wert und Würde auf diese Weise definiert und nicht als etwas Vorhandenes vorausgesetzt. Und man kann nun natürlich auch den Ausdruck »Zweck an sich« so definieren, aber es ist gewiß besser, ihn ganz wegzulassen; von dem, was Kant sagen will, geht dadurch nichts verloren.“²²

Die fundamentale Gleichheit der Menschen ergibt sich dann nicht aus etwas Vorgegebenem, sondern aus einer Präsumtion für Gleichbehandlung (ähnlich R.M. Hare²³).

An dieser Stelle dürften Kirche und Theologie etwas einzubringen haben. Unter der Voraussetzung, dass Gott diese Würde dem Menschen verleiht, dass diese Würde in der Gottebenbildlichkeit wurzelt, dürfte das aristokratische Element, das in der Idee der Menschenwürde steckt, an Plausibilität gewinnen. Schließlich ist es ein zentraler Inhalt der christlichen Botschaft, dass Gott dem Menschen bestimmte Dinge gewährt ohne oder sogar gegen dessen Verdienst und auch unabhängig von den konkreten Bedingungen seiner Existenz (Gesundheit oder Krankheit, Armut oder Reichtum). Dies ist bewusst zu machen angesichts von Neuinterpretationen der Menschenwürde, die in ihr nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas zu Realisierendes sehen, besonders im Fall menschlicher Bedürftigkeit oder Unterdrückung, wenn es also bestimmten Subjekten an „Würde“, d.h. hier an einer menschenwürdigen Existenz fehlt. Ein provokanter neuerer Buchtitel lautet: „Die Menschenwürde ist antastbar“.²⁴ Damit meint er nicht, dass man sie antasten darf, sondern antasten kann. Wer Not leidet oder unterdrückt wird, hat sie nach dieser Sprachregelung verloren oder niemals be-

22 Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt (Main) 1994, 144.

23 Vgl. Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck*. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik, Münster 1987 (= Münsterische Beiträge zur Theologie Bd 53), Kap 5.

24 F.-J. Wetz, *Würde des Menschen*.

kommen. Hier bekommt die Rede vom Menschen als Selbstzweck einen anderen Sinn als bei Kant: *Zweck* wäre hier etwas zu Realisierendes, die Selbstzwecklichkeit des Menschen ist aber primär etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein „existierender Zweck“. So wäre etwa die Gesundheit eines Kranken ein zu realisierender Zweck, die Gesundheit eines Gesunden ein existierender Zweck, dem man nicht zuwiderhandeln soll. Bei Wetz ist die Würde nur ein zu realisierender Zweck; der Terminus steht für einen „Gestaltungsauftrag“²⁵, nämlich für ein würdiges Leben der Mitmenschen zu sorgen. Nach dieser Auffassung kann der Mensch ohne Würde aufwachsen oder diese verlieren. Würde im kantischen Sinn dagegen kann der Mensch als sittliches Wesen nicht verlieren. Dieser Würde und Selbstzwecklichkeit des Menschen im kantischen Sinne entspricht etwa die Forderung nach Gewissensfreiheit (auch wenn Kant diese Konsequenz nicht erwähnt). Wo ich den Menschen zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln, missachte ich seine moralische Berufung, behandle ich seine Moralität als bloßes Äquivalent für etwas, das nur einen Preis hat.²⁶

Von der Menschenwürde heißt es im deutschen Grundgesetz § 1: „Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Wenn ich recht sehe, gibt es gemäß der letzteren Interpretation nur noch den Schutz der Menschenwürde (im Sinne des Schutzes gegen Gewalt und der Hilfe zu einem menschenwürdigen Leben), aber nicht die Achtung von etwas, das vorgegeben ist. Müsste sich die Achtung des anderen nicht auf etwas beziehen, was diesem von sich aus zukommt? Wie könnte es nach dieser Auffassung außerdem so etwas wie eine Achtung vor sich selbst geben, der nach Kant etwa die Haltung der „Kriecherei“ (Servilität) widerspricht.

- 25 F.-J. Wetz, *Würde des Menschen* 181. Hierbei möchte ich die Aussage ausdrücklich bestreiten (181f), die Idee der Wesenswürde bedeute „auch für jene, die ihre Selbstachtung verloren haben, in erbärmlicher Not und menschenwürdigen Verhältnissen leben, keine echte Hilfe, da eine metaphysische Wesensbestimmung sicherlich niemanden über sein Leid hinwegtrösten kann“. Aber gibt es nicht Beispiele dafür, dass Menschen auch in Not und Bedrängnis ihre Selbstachtung gerade nicht verlieren. Man denke etwa an Dissidenten im früheren Ostblock. Würden sie nicht vielleicht getragen vom Bewusstsein der Würde ihrer Mitmenschen und der eigenen?
- 26 Vgl. W. Wolbert, *Mensch als Mittel und Zweck* 29-37; ders., „Niemals bloß als Mittel, immer zugleich als Zweck“. Die Idee der Menschenwürde und ihre Relevanz in Fragen der Moral, in: *ThGl* 76 (1986) 1-16.

3. Handlungsfreiheit

Bei der sogenannten ersten Generation der Menschenrechte handelt es sich um Freiheits- und Gestaltungs- oder Partizipationsrechte. Auf diese konzentriere ich mich hier, nicht weil ich die anderen für unwichtig halte, sondern weil die ersten in Kirche und Theologie zunächst umstritten waren. Aus der Würde des Menschen als sittlichen Wesens ergibt sich *prima facie* ein Recht auf Handlungsfreiheit. Wieso hatte man mit solchen Rechten Schwierigkeiten? Zu der Frage der Menschenwürde und der aus ihr zu ziehenden Konsequenzen beachte man die folgende Äußerung J. Messners über Thomas von Aquin:

„Kennzeichnend für die Langsamkeit der Entwicklung des menschlichen Rechtsbewußtseins und des wissenschaftlichen Verständnisses der Menschenrechte ist es, daß Thomas ... nie eingefallen wäre, 'auf Grund der Menschenwürde ein Freiheitsrecht des einzelnen' zu behaupten ... Zweckidee und Teleologie beherrschen sein Rechtsdenken. Von dieser Zweckidee her kommt er zu Menschenrechten, wie Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Ehe, Zeugung, Erziehung“.²⁷

Man könnte zunächst meinen, dass dem Theologen bestimmte Freiheitsrechte von der Bibel her nicht fremd sind.²⁸ So hat etwa das Richten ohne Ansehen der Person zu geschehen: Dt 1,17; Gal 2,6; Eph 6,9; Jak 2,9. Man denke etwa auch an das Wort des Nikodemus (Joh 7,50f): „Verurteilt unser Gesetz etwa einen Menschen, bevor man ihn verhört und festgestellt hat, was er tut?“ Und sind nicht die Forderungen des Mose an den Pharao, Israel zu einem Fest in die Wüste ziehen zu lassen (Ex 5,1-8), oder das Martyrium der Makkabäer (etwa 2 Makk 6,16 - 7,42) Belege für die Forderung nach Religionsfreiheit? Aber gerade mit diesem Recht hat sich die Kirche schwer getan, und die Erklärung über die Religionsfreiheit beschäftigte das Vaticanum II über alle 4 Sitzungsperioden. Der Standardeinwand dagegen lautete: „Der Irrtum hat kein Recht.“ In ähnlicher Weise könnte man gegen Presse- und Meinungsfreiheit argumentieren: Die Dummheit hat kein Recht. Die Inkompetenz hat kein Recht. Hier hat man zunächst übersehen, dass 'Recht' hier nicht eine positive Ermächtigung bedeutet, sondern ein Recht, nicht gehindert zu werden. In diesem Sinn mag ich etwa ein Recht haben, mich abends zu betrinken (sofern ich nicht andere dabei durch Lärm belästige), aber nicht im Sinn einer positiven Ermächtigung. Solche Rechte auf Nicht-Behinderung schützen die Privatsphäre. Bei der Religionsfreiheit ging

27 Messner, Johannes, Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft, in: ders., Ethik und Gesellschaft, Köln 1975, 13-30, 20.

28 Hier ist allerdings auch daran zu erinnern, dass seinerzeit Kardinal Seper bei der Vernehmung von Stephan Pfürtnier, als dieser sich auf die Menschenrechte als einer zentralen Forderung der Bibel berief, einwandte, er könne die Menschenrechte im Neuen Testament bzw. im Evangelium nicht finden (dokumentiert in Kaufmann, Ludwig [Hg.], Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtnier, Freiburg 1987, 434-436).

es aber um mehr, nämlich um das Recht, seinen Glauben *privat und öffentlich* zu bekennen. Der Einwand, der Irrtum habe kein Recht, bezog sich auf das öffentliche Bekenntnis zu einer nicht-katholischen Konfession oder Religion. Das Recht, nicht zu einer religiösen Überzeugung gezwungen zu werden (das ist ein Fall von Gewissensfreiheit) war nicht umstritten. Aber der Staat, so meinte man, ist auf die wahre Religion verpflichtet.

Zwar hatte schon Leo XIII in seiner 1885 erschienenen Enzyklika „Immortale Dei“ erklärt:

„Die Menschen zum Himmel führen ... soll nicht der Staat, sondern die Kirche. Ihr ist von Gott die Aufgabe gestellt, was die Religion angeht, wahrzunehmen und zu ordnen, alle Völker zu lehren, die Grenzen der Christenheit auszudehnen, soweit sie es vermag, kurz nach eigenem Ermessen frei und ungehindert die Sache Christi zu verwalten. Die Kirche hat nie aufgehört, diese in sich absolute ... Autorität für sich zu beanspruchen und öffentlich auszuüben.“²⁹

Für das ewige Heil des Menschen ist also allein die Kirche zuständig; daraus folgt aber doch, dass der Staat in Sachen Religion nicht zuständig ist, dass er über Wahrheit und Irrtum in religiösen Dingen sich jedes Urteils enthalten muss; andernfalls würde er auf einem Gebiet eine Kompetenz beanspruchen, auf dem, wie Leo XIII mit Recht betont, allein die Kirche zuständig ist. Der Staat soll den Bürgern auf dem Weg des Heiles kein Hindernis in den Weg legen, wie Leo ebenfalls betont. Wenn der Papst aber darüber hinaus erklärt, der Staat müsse sich auch offiziell zu einer Religion bekennen, er müsse untersuchen, welche unter den vielen Religionen die einzig wahre sei, um diese allen andern vorzuziehen und am meisten zu begünstigen, dann geht er einen Schritt weiter, dann spricht er dem Staat eine Kompetenz zu, die er ihm vorher faktisch abgesprochen hat, nämlich ein für seine Bürger irgendwie verbindliches Urteil zu fällen über wahre und falsche Religion. Ein Urteil über wahre und falsche Religion zu fällen, sich gegebenenfalls der Autorität der katholischen Kirche und ihres Lehramtes anzuvertrauen, ist aber allein Sache des Einzelnen, seines Gewissens. Natürlich ist auch ein Parlamentarier, ein Minister, ein Bundeskanzler aufgerufen, für sich ein solches Urteil zu fällen. Aber dies Urteil fällt er als Privatmann für sich selbst, er fällt es nicht als Parlamentarier, Minister, Bundeskanzler für andere. Murray formuliert:

„Die Regierung hat nicht das Amt eines ‘Defensor fidei’ ... Die Regierung hat eine weltliche Funktion, die sich darauf beschränkt, die freie Religionsausübung in der Gesellschaft zu ermöglichen und somit für die Freiheit der Kirche und die Freiheit der menschlichen Person in religiösen Angelegenheiten zu sorgen.“³⁰

29 DH 3168.

30 Murray, John Courtney, Die Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Conc(D) 2 (1966) 319-326, 322.

Dieser Sicht schließt sich auch die Konzilserklärung an, wenn sie feststellt (*Dignitatis Humanae* 3):

„dass die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich aufgrund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muss die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muss, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern.“

An der schwierigen Geschichte dieser Erklärung wird einiges Grundsätzliche deutlich. Solange man die Gesellschaft als Organismus versteht, steht die Funktion, die Aufgabe des Menschen im Dienst der Gesellschaft im Vordergrund und nicht etwa Möglichkeiten des Rückzugs, des Dissenses, der Verweigerung. Aber auch in einer modernen pluralistischen Gesellschaft könnte eine Institution, der es um die Bekehrung der Menschen, deren Wachstum im Guten, deren Leben gemäß einer Berufung geht, an liberalen Freiheitsrechten wenig gelegen sein. Vor einiger Zeit habe ich ein Referat über „Ethik in der russischen religiös-philosophischen Tradition“ gehört. Die Referentin nannte als zentrales Stichwort „Verklärung“ (*transfiguration*): Man interpretiert in Russland moralische Erfahrung in einem tragischen Sinne. Man kämpft nicht frontal gegen das Böse, sondern versucht es von innen her zu „transfigurieren“, was eine Art innerer Katharsis bedeutet. Das erinnerte mich an den Titel eines Ethiklehrbuchs eines orthodoxen Amerikaners: „*Toward transfigured life*“³¹.

Wo man Buße und Bekehrung predigt, schärft man die Pflichten des Menschen ein. Wo Unrecht von Seiten der Mächtigen an den Schwachen geschieht, kann man die Ersteren zur Umkehr oder zu pflichtgemäßem Verhalten mahnen etwa in der Weise von Fürstenspiegeln. Diese tragen schließlich die Verantwortung für das Wohlergehen aller. Aber solches Einschärfen der Verantwortung reicht oft nicht aus; das ist eine Erfahrung gerade auch des 20. Jahrhunderts. Die Erfahrung des Unrechts von Seiten totalitärer Machthaber im vergangenen Jahrhundert, die moralischen Appellen in keiner Weise zugänglich waren, dürfte das Umdenken in der Kirche bezüglich der Menschenrechte veranlasst oder beschleunigt haben. In solchen und anderen ausgeweglosen Situationen, in denen von Seiten der Verantwortlichen keine Hilfe und kein Schutz zu erwarten ist, ist die Reklamation von Rechten die vielleicht einzig verbleibende moralische Sprache. Wo Unterdrückte diese Sprache sprechen, übernehmen sie selbst die Initiative. Das zeigt sich gut an folgenden Äußerungen von Martin Luther King. In seinem Bericht über den einjährigen Busboykott der Schwarzen in Montgomery (Alabama) findet sich die folgende Äußerung:

31 Harakas, Stanley S., *Toward Transfigured Life. The Theoria of Eastern Orthodox Ethics*, Minneapolis (Minnesota) 1983.

„Etwas begann zu mir zu sagen: ‘Wer ein Übel passiv akzeptiert, ist ebenso in es involviert wie derjenige, der es mitanstiftet. Wer das Übel akzeptiert, ohne dagegen zu protestieren, kooperiert in Wirklichkeit mit ihm.’ Wenn unterdrückte Menschen bereitwillig ihre Unterdrückung annehmen, geben sie damit nur ihrem Unterdrücker eine bequeme Rechtfertigung für seine Taten. Oft ist dem Unterdrücker der üble Charakter der Unterdrückung gar nicht bewusst, solange die Unterdrückten sie akzeptieren. Wer dagegen treu zu seinem Gewissen und zu Gott sein will, hat keine andere Wahl als die Kooperation mit einem üblen System zu verweigern.“³²

In einer anderen Äußerung heißt es:

„Ein ungerechtes System passiv hinzunehmen heißt mit diesem System kooperieren; die Unterdrückten werden damit so übel wie der Unterdrücker. Nicht-Kooperation mit dem Übel ist ebenso eine moralische Verpflichtung wie die Kooperation mit dem Guten. Der Unterdrückte darf das Gewissen des Unterdrückers niemals schlummern lassen. Die Religion erinnert jeden Menschen, dass er seines Bruders Hüter ist. Unrecht oder Rassen-trennung passiv hinzunehmen heißt dem Unterdrücker sagen, dass seine Handlungen moralisch richtig sind. Es ist eine Weise, dessen Gewissen einzuschläfern. Die kritiklose Hinnahme ist zwar oft der leichtere Weg, aber nicht der moralische. Es ist der Weg des Feiglings.“³³

Hier wird gerade auch dem Schwächeren und Unterdrückten eine Verantwortung zugewiesen, nämlich den Unterdrücker auch um seinetwillen (um seiner Selbstzwecklichkeit willen) mit seinem Fehlverhalten zu konfrontieren. Durch das Bestehen der Schwarzen auf ihren gleichen Menschenrechten haben sie zum Bewusstseinswandel und zur Bekehrung der Weißen beigetragen.

Nun gibt es freilich nicht nur die grausamen und religionsfeindlichen Diktatoren, nicht nur die brutale Unterdrückung. Es hat auch katholische Diktatoren gegeben wie Dollfuß, Franco, Salazar, Pinochet, und es gibt oder sind denkbar Formen eines wohlwollenden Patriarchalismus oder Autoritarismus wie etwa in Singapur. Die Haltung der Kirche (hier speziell des Hl. Stuhls) ist

- 32 King Jr., Martin Luther (1958), *Stride toward Freedom. The Montgomery Story*, San Francisco 1958, 51. („Something began to say to me, ‘He who passively accepts evil is as much involved in it as he who helps to perpetrate it. He who accepts evil without protesting against it is really cooperating with it.’ When oppressed people willingly accept their oppression they only serve to give the oppressor a convenient justification for his acts. Often the oppressor goes along unaware of the evil involved in his oppression so long as the oppressed accepts it. So in order to be true to one’s conscience and true to God, a righteous man has no alternative but to refuse to cooperate with an evil system.“)
- 33 Ebd. 212. („To accept passively an unjust system is to cooperate with that system; thereby the oppressed become as evil as the oppressor. Noncooperation with evil is as much a moral obligation as is cooperation with good. The oppressed must never allow the conscience of the oppressor to slumber. Religion reminds every man that he is his brother’s keeper. To accept injustice or segregation passively is to say to the oppressor that his actions are morally right. It is a way of allowing his conscience to fall asleep. So acquiescence - while often the easier way - is not the moral way. It is the way of the coward.“)

hier auch heute keineswegs so unzweideutig, wie man es nach ihrem Bekenntnis zu den Menschenrechten erwarten sollte. (Man denke an den Glückwunsch des Papstes zur Goldenen Hochzeit von Pinochet.) Es geht ja bei den Freiheitsrechten nicht nur um die Freiheit, seinem Gewissen zu folgen, das Gute zu tun, das Recht, nicht gehindert zu werden. Menschenrechte bedeuten eben auch „the right to do wrong“. Diese Rechte sind natürlich nicht unbegrenzt. So darf etwa in Deutschland keine nationalsozialistische Propagandamaterial gedruckt und vertrieben werden. (Statt dessen wird es aus Dänemark oder den USA importiert.) Wo der Schaden für die Gemeinschaft nicht allzu groß ist, gibt es ein Recht, nicht an einer sittlich falschen Handlung gehindert zu werden (etwa dem Ansehen eines pornographischen Films). Solche Rechte dienen dem Schutz der Privatsphäre. Wo das Recht in dieser Weise eine Freiheitssphäre sichert, garantiert es nicht mehr eine vorgegebene Ordnung, sondern dient der Konfliktvermeidung.

Nun mag der Schutz der Privatsphäre kein so vordringliches Anliegen von Theologie und Kirche sein, wohl dagegen freilich das Anliegen der unnötigen Konfliktvermeidung. Es ist aber noch auf einen anderen Aspekt aufmerksam zu machen. Der Einzelne kann den Raum seiner Freiheit zum Guten und zum Schlechten nutzen. Positiv hat der Einzelne die Möglichkeit einer Wahl aus echten moralischen Motiven. Wo Menschen dagegen keine Wahlmöglichkeit haben, wo sie von einer starken Autorität geführt werden, wo die gesellschaftliche Ordnung ihren Lebensweg schon vorzeichnet, haben sie wenig Möglichkeiten, durch positive Entscheidungen im Guten gefestigt zu werden. Wo ein Mensch keinerlei sittliche Gefährdungen zu bewältigen hat, kann er auch nicht im Guten wachsen.³⁴ In dem Sinne hat Wilhelm Busch gespottet:

„So mancher kommt zur Heiligkeit
Aus Mangel an Gelegenheit.“

Und H. Rashdall sagt treffend (in einer kritischen Bemerkung zum Mönchtum): „Character is formed by acts of choice; consequently character cannot be developed when there is no occasion for the individual to choose at all.“³⁵

4. Menschenrechte und Menschenpflichten

Einen positiven Gebrauch von seiner Freiheit zu machen – das ist auch das Anliegen derer, die Menschenrechte durch Menschenpflichten ergänzen wollen. Die Notwendigkeit von Menschenpflichten als Ergänzung zu Menschenrechten

34 Vgl. Hick, John, *Evil and the God of Love*, Houndsmills u.a. 1985.

35 Rashdall, Hastings, *The Theory of Good and Evil*, I, New York 1971 (= Oxford/London²1924), 298.

ist lange ein Spezificum kirchlicher und theologischer Kommentare zu den Menschenrechten gewesen. So mahnt etwa „Pacem in Terris“, von den Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen. Es hänge

„das Recht des Menschen auf Leben mit seiner Pflicht zusammen, sein Leben zu erhalten, das Recht auf eine würdige Lebensweise mit der Pflicht zu einem ehrenhaften Lebenswandel, das Recht, frei nach der Wahrheit zu forschen, mit der Pflicht, Tag für Tag tiefer und umfassender nach der Wahrheit zu suchen“.³⁶

Aber auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 liest man (Artikel 29, 1):

„Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.“

Bei den kirchlichen Stellungnahmen mag hier noch eine gewisse Reserve gegen die Freiheitsrechte mitspielen. Aber auch die Verfasser der „Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten“ beklagen „rücksichtslos egoistische »Selbstverwirklichung«“, „Erziehung ohne Charakter“, „Geschäft ohne Moral“ etc.³⁷. Deshalb wollen sie den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten (human responsibilities) ergänzen. Was ist davon zu halten?

Hier ist zunächst die Unterschiedlichkeit der Relationen zu bedenken. Menschenrechte regeln das Verhältnis zwischen Individuum und Staat; der Staat wird zunächst durch sie in die Pflicht genommen, nicht der Träger der Menschenrechte. (Wo eine Privatperson einem andern Schaden zufügt, sprechen wir normalerweise nicht von einer Menschenrechtsverletzung.) Der Verpflichtete ist der Staat, der die Menschenrechte zugleich garantieren und bedrohen kann. Die Pflichten des Staates sind nun keine „Menschenpflichten“; sie lassen sich in drei Kategorien einteilen³⁸:

- a) Rechte sind zu achten (respect), indem Eingriffe in deren Ausübung unterlassen werden.
- b) Rechte sind zu schützen (protect), wenn deren Realisierung durch bestimmte gesellschaftliche Gruppen oder Institutionen stark beeinträchtigt oder verhindert wird.
- c) Wenn Menschen bestimmte Güter vorenthalten werden, auf die sie aufgrund bestimmter Rechte einen Anspruch haben, dann sind entweder die notwendigen strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, oder es ist durch aktives Handeln im Sinne direkter Leistungen entsprechende Sorge zu tragen (provide).

36 DH 3970.

37 Nach Hoppe, Thomas, Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“, in: HerKor 52 (1998) 293-298, 294.

38 Nach Witschen, Dieter, Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThG 42 (1999) 191-202, 193.

Diese Korrelation ist jeweils von logischer Art. Es ist nicht denkbar, dass jemand ein Recht hat, ohne dass eine andere Person oder Institution eine korrespondierende Pflicht hat.

Wenn nun einzelne Staaten diese Pflichten nicht erfüllen, ergeben sich Pflichten zunächst nicht unmittelbar für den einzelnen, sondern für bestimmte Organisationen (etwa NGO's), die Völkergemeinschaft (UNO) oder auch für die Kirche. Die Kirche kann hier wirken:

- a) durch ihren Beitrag zum Diskurs über Menschenrechte;
- b) durch Beiträge zur Realisierung der Menschenrechte, sei es durch Einzelfallhilfe (von kirchlichen Gruppen), sei es durch Informationen, sei es durch diplomatische Interventionen. Der einzelne Gläubige könnte sich verpflichtet fühlen, sich an diesen Organisationen zu beteiligen oder sie finanziell zu unterstützen.

Für die Individuen ergeben sich Pflichten zunächst qua Staatsbürger. Schließlich müssen Menschenrechte nicht nur von der Verfassung garantiert, sondern auch von einem entsprechenden Ethos getragen sein. Allein mit den Mitteln des Rechts, mit Sanktionen, ist ein Gemeinwesen nicht nach menschenrechtlichen Prinzipien zu ordnen. Wo Rassismus verbreitet ist oder Ausländerfeindlichkeit, kann der Staat nur schwer die Menschenrechte von Farbigen bzw. Ausländern sichern. Es muss also das Bewusstsein von der gleichen Freiheit geben; dieses Bewusstsein kann gerade von Theologie und Kirche gestärkt werden, wenn sie betonen, dass jeder Mensch Adressat der sittlichen Forderung, „Hörer des Wortes“ (Rahner) ist. Dies Bewusstsein ist gegebenenfalls auch öffentlich zu bezeugen, was zu bestimmten Gelegenheiten einige Zivilcourage erfordern kann. Damit ist angedeutet, dass es so etwas wie Menschentugenden braucht.³⁹ Darauf gibt schon die „Virginia Bill of Rights“ einen Hinweis, wenn sie in Art 16 formuliert: „Es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben.“

Im Einzelnen wird man hier u.a. folgende Haltungen als wünschenswert nennen können: Toleranz, Gerechtigkeit, Sensibilität für Unrecht. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass das Recht allein keine hinreichende Motivation schafft, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Das Institut der Menschenrechte bedarf der Stütze durch das moralische Potential der Individuen. Das gilt übrigens nicht nur für die Menschenrechte; das gilt für die Demokratie überhaupt, wie der in Deutschland schon klassische Ausspruch von Ernst-Wolfgang Böckenförde deutlich macht: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁴⁰ Er ist so-

39 Vgl. Witschen, Dieter, „Menschen-Tugenden“ – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos?, in: TThZ 108 (1999) 139-153.

40 Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt (Main) 1991, 112.

mit darauf angewiesen, dass die Menschen in den ihnen garantierten Spielräumen der Handlungsfreiheit einigermaßen ethisch gut leben.

Wo heute emphatisch Menschenrechte eingefordert werden, denkt man allerdings an die moralischen Pflichten des Rechtsträgers selbst. Man will ihn auffordern, von den gewährten Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen, wie es schon aus „Pacem in Terris“ demonstriert wurde. Solche Aussagen können allerdings den falschen Eindruck der Symmetrie von Rechten und Pflichten in diesem Sinn erwecken. Hier herrscht vielmehr Asymmetrie. Die Gewährung von Menschenrechten ist nicht von der Erfüllung von Pflichten abhängig, diese Rechte werden durch Fehlverhalten nicht verwirkt. Der Mensch muss sich nicht als würdig für die Gewährung von Menschenrechten erweisen. Anders verhält es sich, wenn ein Recht auf einer bestimmten Vereinbarung beruht. Hier kann, wer sich nicht daran hält, seine daraus resultierenden Rechte verlieren. Verstände man darüber hinaus die „Menschenpflichten“ als Rechtspflichten (und nicht als Tugendpflichten), würde durch deren Zwangscharakter gerade die persönliche Verantwortung und Freiheit eingeschränkt, die die Freiheitsrechte gewähren. Dem Recht auf Glaubensfreiheit entspricht keineswegs eine Pflicht, irgendeinen Glauben anzunehmen, das Recht auf Ehe verpflichtet nicht zur Heirat. Die Korrelation zwischen Rechten und Pflichten ist hier keine logische, sondern eine bloß moralische. Deshalb kann auch eine Erklärung der Menschenpflichten niemals dieselbe rechtliche Verbindlichkeit haben wie die der Menschenrechte. Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass Menschenrechte von ihrem Ursprung her den Schwächeren, den Ohnmächtigen schützen wollen vor der übermächtigen Staatsgewalt.⁴¹ Hier besteht eine Asymmetrie, die die Menschenrechte auszugleichen versuchen; insofern entsprechen sie einer „Option für die Armen“. Die Einforderung von Menschenpflichten könnte dagegen die Schwachen noch mehr schwächen, vor allem wenn solche Erklärungen von den Staaten selbst oder der Staatengemeinschaft verfasst werden.

Abschließend kann man zu diesem Punkt mit Hilpert formulieren:

„Die Pflichten, die im Zusammenhang der Menschenrechte bestehen, ergeben sich also nicht als Antwort auf die Frage: Was bin ich bestimmten einzelnen Personen dafür schuldig, dass ich selbst rechtlich gesicherte Ansprüche habe, sondern als Antwort auf die Frage: Was bin ich dem Gesamt des Gemeinwesens (das so geordnet ist, dass es jedem diese Ansprüche garantiert) dafür schuldig?“⁴²

- 41 Diesen Aspekt betont besonders Sander, Hans-Joachim, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte (Quaestiones Disputatae Bd. 178), Freiburg 1999. Vgl. auch: Hilpert, Konrad, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991.
- 42 Hilpert, Konrad, *Menschenrechte und Theologie*. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2001, 51.

Mit den bisherigen Überlegungen dürfte auch verständlich sein, wieso man in den Menschenrechten durchaus nicht einen atheistischen Impetus (Guroian) oder menschliche Selbstherrlichkeit am Werk sehen muss (wie das auch einige islamische Autoren tun). Richtig verstanden, wird ja durch sie den Menschen ein Raum für ein Leben im Dienst Gottes eröffnet. Im Übrigen sollte man hier die Aussage Nicolai Hartmanns bedenken:

„Es ist im Grunde eine falsche Gottesfurcht, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Menschen preisgibt. In Wahrheit degradiert man damit den Welterschöpfer zum Stümper, der nicht weiß, was er schafft“.⁴³

5. Menschenrechte in der Kirche

Otfried Höffe hat die Geschichte des Verhältnisses Kirche – Menschenrechte als Drama in 5 Akten geschildert.

1. Akt: „Das Christentum schafft – freilich nicht allein – jene Probleme, zu deren Lösung das Rechtsinstitut der Menschenrechte notwendig wird.“⁴⁴ Der Kampf um die Religionsfreiheit ist in der Tat ein entscheidendes Moment dieser Geschichte.

2. Akt: „Zwischen den Menschenrechten und dem Christentum – zumindest dessen dominierenden Stimmen – kommt es zu einem heftigen Zusammenstoß.“⁴⁵ Das zeigt sich vor allem in Frankreich.

3. Akt: Die christliche Sozialethik tritt ein in den Horizont der Menschenrechte. Das zeigt sich etwa bei Leo XIII.

4. Akt: Die Menschenrechte werden in die katholische Sozialethik inkorporiert. So seit Johannes XXIII und dem Vaticanum II.

5. Akt: Dieser bleibt noch zu schreiben (und zu spielen): Die Kirche als ein „speculum iustitiae“ (nach Johannes Paul II) wendet die Menschenrechtsidee auch auf den Innenbereich der Kirche an.

Natürlich ist in diesem Zusammenhang zu überlegen, inwiefern die Kirche sich hier von politischen Institutionen unterscheidet bzw. ihnen gleicht. Aber sind heute nicht oft die bequemen Ausreden zu schnell bei der Hand? Mit Hilpert nenne ich drei Problemfelder⁴⁶:

43 Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin 1962, 816.

44 Höffe, Otfried, *Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart*, zum Beispiel Menschenrechte, in: Franz Furger/Joachim Wiemeyer (Hg.), *Christliche Sozialethik im weltweiten Horizont* (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften Bd. 25), Münster 1992, 78-89, 79.

45 Ebd. 80.

46 K. Hilpert, *Menschenrechte und Theologie*, 395f.

1. Ein erstes Problem liegt im Umgang mit abweichenden Meinungen innerhalb der Kirche. Hier ist nicht nur an bekannte Namen wie Küng, Boff oder Drewermann zu denken, sondern auch an viele Namenlose oder nur der theologischen Öffentlichkeit bekannte Personen. Dabei ist nicht der Widerspruch gegen theologische Thesen zu kritisieren, sondern „das Geflecht aus anonymer Denunziation, aus geheimer Bearbeitung durch Behörden, ohne dass die Betroffenen eingeweiht sind, und aus Androhung von Sanktionen“⁴⁷.

2. Ob der Ausschluß der Frauen von den Weiheämtern ein menschenrechtliches Problem darstellt, darüber lässt sich streiten. Sollte eindeutig feststehen, dass dieser Ausschluss der gottgewollten Struktur der Kirche entspricht, würde den Frauen nichts vorenthalten, auf dass sie Anspruch hätten. Ein Verstoß gegen die Gleichheit läge nicht vor, da wir es hier mit einer relevanten Ungleichheit zu tun hätten. Freilich sind die Argumente für diesen Ausschluß wenigstens bis jetzt durchaus nicht befriedigend, und der Hinweis auf eine lange Tradition kann nur ein vorläufiger Grund sein. Die vom Papst verfügte Beendigung der Diskussion über dieses Thema ist deshalb aus menschenrechtlicher Sicht problematisch (um es vornehm auszudrücken).

3. Das Wort „Power corrupts and absolute power corrupts absolutely“ gilt nicht nur im weltlichen Bereich. Auch noch so erbauliche Worte über kirchliches Amt als *Dienst* sollten über solche Gefahr nicht hinwegtäuschen. Auch wenn es im Bereich von Autorität und Machtausübung in der Kirche Fortschritte gegeben hat, so sind doch die Defizite überdeutlich, etwa anlässlich des vom Papst verfüzten Ausstiegs der deutschen Kirche aus dem System der Schwangerenberatung. An sich soll ja das Prinzip der Subsidiarität auch in der Kirche Gültigkeit haben; nach diesem Prinzip hätte das Problem dann in Deutschland gelöst werden sollen, zumal die konkrete Konfliktlage so nur in Deutschland gegeben ist. Eine Kehrseite dieser Art von Machtausübung ist dann meist auch ein Mangel an Transparenz und offener Diskussion. Wo solche Diskussion dennoch stattfindet, wird sie oft durch Intrigen und direkte Interventionen zum Papst hintertrieben. Das sind Beispiele für die „Korruption“, die von absoluter Macht ausgeht. Wer sich ihr bedingungslos unterwirft, hat paradoxerweise gerade dadurch Anteil an ihrer Allmacht, hat aber gleichwohl die Möglichkeit, sein Verhalten im Sinn äußerster Demut und vollkommenen Gehorsams zu präsentieren und zu rechtfertigen. Was sich als Gehorsam präsentiert, ist nicht immer tugendhaft; es kann (gemäß einem französischen Kollegen) auch sein „un conformisme servile ou courtisan“.

Zum Schluss sei noch ein anderes Problem erwähnt, mit dem sich die Theologie zu beschäftigen hat: die kritischen Töne gegenüber der Demokratie, wie sie sich etwa in *Evangelium Vitae* finden. Hier wird vor allem vor der Ge-

fahr des Relativismus gewarnt (wobei man bisweilen den Eindruck haben kann, relativistisch sei alles, was nicht katholisch ist). Nun könnte man einwenden, hier handle es sich um ein anderes Problem, um Demokratie und nicht um Menschenrechte. Dies legt sich nahe, wenn man in den Menschenrechten ein von der Demokratie unabhängiges Prinzip sieht, eine Beschränkung der Demokratie, eine Begrenzung unumschränkter Volkssouveränität oder eine Schranke gegen eine Diktatur der Mehrheit. Aber in diesem Fall versteht man die demokratische Volkssouveränität analog zur absolutistischen Fürstensouveränität; das entspricht aber nicht dem Verständnis eines demokratischen Rechtsstaates. Anders stellt sich das Verhältnis dar, „wenn man beide als Repräsentation *eines und desselben* in der Menschenwürde zentrierten Freiheitsethos versteht“⁴⁸. Die materialen Menschenrechte finden ihre konkrete Gestalt erst im demokratischen Diskurs. Und auch das in einer Gesellschaft als Basis der Menschenrechte erforderliche Ethos setzt eine demokratische Gesellschaft voraus. Demokratie und Menschenrechte stehen beide im Dienst politisch-rechtlicher Freiheit. Das wäre gegenüber *Evangelium Vitae* und anderen Äußerungen herauszustellen.

Wie der fünfte Akt des Dramas ausgehen wird, wissen wir nicht. Es wäre zu hoffen, dass das Kirchenvolk dabei nicht nur Zuschauer sein muss, sondern als Akteur an ihm mitspielen und mitschreiben kann.

48 Bielefeldt, Heiner, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1988, 107; vgl. 102-111.