

logische Sätze, denen universale Geltung unterstellt wird. Es handelt sich vielmehr um eine nach vorn gerichtete Universalität, um eine Universalität der Hoffnung. In den Menschenrechten kommt die Hoffnung

auf eine universale Rechtsgemeinschaft zum Ausdruck; für Christen ist diese Rechtsgemeinschaft ein Gleichnis jener universalen Gemeinschaft, die sie Reich Gottes nennen.

¹ Die im Folgenden genannten Texte sind vielfach abgedruckt; als deutschsprachige Sammlung vgl. W. Heidemeyer (Hg.), *Die Menschenrechte* (Paderborn 1972).

² Vgl. Chr. Tomuschat, *Die Bundesrepublik Deutschland und die Menschenrechtspakte der Vereinten Nationen. Neue Perspektiven weltweiter Verwirklichung der Menschenrechte*: Vereinte Nationen 26, 1978, 1–10 (2).

³ Vgl. G. Picht, *Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten: Recht im Dienst des Friedens*. Festschrift für E. Menzel (Berlin 1975) 289–305.

⁴ G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*: R. Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte* (Darmstadt 1964) 1–77.

⁵ Vgl. zu diesen Fragen zuletzt M. Brecht, *Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche*: J. Baur (Hg.), *Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe* (Stuttgart 1977) 39–96.

⁶ Vgl. M. Kriele, *Die Menschenrechte zwischen Ost und West* (Köln 1977) 9 ff.

⁷ Vgl. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* (Oxford 1962); deutsch: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus* (Frankfurt 1973).

⁸ Diese These ist ausführlicher entwickelt in: W. Huber/H.E. Tödt, *Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt* (Stuttgart 1978).

⁹ In der Bundesrepublik Deutschland berufen sich sowohl die SPD als auch die CDU auf diese drei Grundwerte. Von diesem Begriff der «Grundwerte» ist ein anderer zu unterscheiden, der fundamentale Rechtsgüter und rechtliche Institutionen – z.B. Leben, Ehe, Staat – als «Grundwerte» bezeichnet. Diese zweifache Verwendung des Wortes «Grundwerte» hat in der deutschen Diskussion der letzten Jahre erhebliche Verwirrung gestiftet.

¹⁰ Vgl. zu diesen Fragen ausführlicher die Kapitel V und VI des in Anm. 8 genannten Buchs.

WOLFGANG HUBER

1942 geboren. Stellvertretender Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft und Privatdozent an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Wichtigste Veröffentlichungen: *Passa und Ostern* (1969); *Was heißt Friedensforschung?* (1971) (zus. mit Georg Picht); *Kirche und Öffentlichkeit* (1973); *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert* (Band I 1973, Band II 1976) (zus. mit E.R. Huber); *Menschenrechte – Perspektiven einer menschlichen Welt* (1977) (zus. mit H.E. Tödt). Anschrift: F.E.S.T., Schmeilweg 5, D-6900 Heidelberg 1.

Jan Milič Lochman

Ideologie oder Theologie der Menschenrechte: Die Problematik des Menschenrechtsbegriffs heute

I. Menschenrechte in einer gespaltenen Welt

Einem aufmerksamen Beobachter der ökumenisch-theologischen Szene kann es kaum entgehen: die Menschenrechte rücken ins Zentrum des ökumenischen Interesses. Der Ökumenische Rat der Kirchen beschäftigt sich seit Jahren mit der praktischen und theoretischen Problematik der Menschenrechte und erfährt gerade an diesem Punkt immer wieder seine Zerreißproben. Die päpstliche Kommission *Iustitia et pax* wandte sich der gleichen Problematik zu und legte Ergebnisse ihrer Arbeit vor¹. Konfessionelle Weltbünde sind seit

Jahren an der Arbeit, wobei die Reformierten zum vorläufigen Abschluß ihrer Studien gelangt sind². Es scheint, daß kirchliche Kreise die Menschenrechte tatsächlich «als *kairos* für die Kirche» erkannt haben. Folgerichtig wächst die theologische Literatur zum Thema ins Unübersehbare.

Diese auffallende ökumenische Übereinstimmung bedeutet allerdings keinen automatischen Konsensus in der Frage, wie dieser aktuelle Fragenkomplex zu behandeln, wo seine Schwerpunkte und Prioritäten zu setzen, ja wie Menschenrechte überhaupt zu vertreten und zu verstehen seien. Die Frage nach den Menschenrechten stellt sich uns in einer gespaltenen Welt. Dementsprechend «gespalten» zeigt sich auch der zeitgenössische Menschenrechtsbegriff. Man spricht heute oft von den «drei Welten»: der westlich-kapitalistischen, der östlich-sozialistischen und der Dritten Welt der Entwicklungsländer. Diese Unterscheidung ist in mancher Hinsicht zu allgemein und zu vereinfachend. In unserem Zusammenhang kann man jedoch ohne Zweifel sagen: in jeder dieser drei Welten werden die Menschenrechte anders verstanden.

In der traditionsreichen *westlichen Perspektive* der Menschenrechte stehen die Rechte des menschlichen

Individuums, seine unveräußerliche Würde und deren klassische Prärogative im Vordergrund: Glaubens- und Gewissensfreiheit, Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, Rechtsschutz des Bürgers allen Übergriffen des Staates gegenüber, Recht auf Eigentum... Die nachdrückliche Betonung dieser Rechte ist aus der Geschichte verständlich. Sie entstanden im Ringen um die Rechte der Bürger angesichts der überlieferten politischen und kirchlichen Institutionen; im Kampf also, der sehr tief in der Geschichte der abendländischen Gesellschaft verankert ist, der jedoch vor allem in der Epoche des sich durchsetzenden Bürgertums – in der amerikanischen und in der französischen Revolution – zum entscheidenden Erfolg gelangte. Die klassischen Erklärungen der Menschenrechte tragen die Spuren dieses Ursprungs: sie verteidigen die Interessen der Bürger als freie Individuen, freie Produzenten, freie Eigentümer.

Sozialistisch-kommunistische Konzepte der Menschenrechte setzen sich von diesem individualistischen Ansatz und von dessen bürgerlich-kapitalistischer Durchführung ab. Wohl wird die Intention, der Schutz der menschlichen Würde, in der sozialistischen Perspektive keineswegs bestritten. Sie soll jedoch realer gefaßt und wirksamer verwirklicht werden, nämlich durch Schaffung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die es jedermann, vor allem den bisher Unterprivilegierten, ermöglichen, ihre persönlichen, politischen, kulturellen, aber auch wirtschaftlichen und sozialen Rechte zu praktizieren. Dies wird erst in der sozialistischen Gesellschaft möglich. Darum bestimmt das Ziel dieser Gesellschaft die sozialistische Perspektive der Menschenrechte. Die Rechte der Gesellschaft sind den Interessen der Privatpersonen übergeordnet.

Wie stellt sich die Frage der Menschenrechte in der Sicht der *Dritten Welt*? Von einer einheitlichen Menschenrechtsdoktrin kann man dort heute noch kaum sprechen. Doch werden die Prioritäten dieser Länder klar sichtbar. Das Interesse gilt der elementaren Not des Überlebens angesichts der Hungersnöte, die so viele bedrohen; dem Abbau kolonialistischer Strukturen; der Überwindung rassistischer Diskriminierung; dem Ziel kultureller Authentizität... Im Vergleich mit diesen kollektiven Nöten verblissen die Rechte der einzelnen, deren Hervorhebung der sozialen und kulturellen Tradition der meisten Bereiche der Dritten Welt ohnehin relativ fremd ist. Das Menschenrecht wird in solchen Verhältnissen primär zur Forderung nach lebenserhaltenden Bedingungen für Arbeit und Ernährung, nach größerem Gleichgewicht der Lebenschancen zwischen arm und reich, nach Beseitigung der Ausbeutung im nationalen und internationalen Rahmen.

Die verschiedenen Menschenrechtskonzepte schließen sich, grundsätzlich verstanden, nicht gegenseitig aus. In der konkreten weltpolitischen Situation ist jedoch ihre Komplementarität oft keine leicht erkennbare und keine harmonische, sondern eine spannungsgeladene und konfliktreiche. Die verschiedenen Positionen prallen in der Weltöffentlichkeit und in den internationalen Gremien aufeinander.

II. Pure Ideologie?

Der «gespaltene Menschenrechtsbegriff» und die Tatsache, daß man sich in verschiedenen Bereichen unter dem gleichen Begriff auf ganz unterschiedliche Bedürfnisse und Interessen berufen kann, werfen eine grundsätzliche Frage auf: Ist dieser Begriff überhaupt brauchbar? Gibt es einen gemeinsamen Sinn und Grund des Menschenrechtsgedankens? Ist er nicht in seiner Dehnbarkeit vielmehr ein typisch ideologisches Instrument, eine scheinbar erhabene Verschleierung handfester Interessen? Wäre diese letzte Frage zu bejahen, so müßte sich die Betonung der Menschenrechte heute angesichts der wirklich gemeinsamen Nöte der Zeitgenossen – der Nöte der Verständigung und Zusammenarbeit – eigentlich kontraproduktiv auswirken. Die von uns anfangs konstatierte wachsende Beschäftigung der Kirchen mit diesen Fragen wäre dann eine theologische Fehlleistung, ein Holzweg.

Am stärksten werden solche skeptischen Anfragen an zeitgenössische Menschenrechtsdebatten seitens der politischen und ideologischen Repräsentanten der «Zweiten Welt» geäußert. Die ablehnenden Reaktionen der offiziellen sowjetischen Kirchenpolitik auf die Menschenrechtsdiskussionen in der Ökumene und die geradezu dogmatische Tabuisierung des Begriffes Menschenrechte bei der Helsinki-Nachfolgekonzferenz in Belgrad illustrieren diesen Sachverhalt. Es geht dabei nicht bloß um aktuell bedingte realpolitische Positionen. Die kritische Einstellung den Menschenrechten gegenüber hat im marxistisch-sozialistischen Erbe eine tiefere historische Dimension.

Bereits der junge *Karl Marx* sah im Menschenrechtsideal der bürgerlichen Gesellschaft ein falsch verklares Interesse der Besitzer, das dubiose «Recht der Starken» innerhalb der Klassengesellschaft, also eine ideologische Operation des bürgerlichen Mammonismus: «Keines der sogenannten Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist...» Ein so abstraktes Ideal könne die wirkliche Not der Men-

schen nicht in Bewegung bringen oder gar überwinden, sondern eher verschleiern. «Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die Religionsfreiheit. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die Freiheit des Eigentums.»³ Hinter dem hehren Ideal der Menschenrechte stecke zuletzt das einzige Interesse: das des Besitzers.

Daß Marx selbst von einem ideologisch verengten Standpunkt her argumentiert, wird an seiner undifferenzierten Identifizierung der Religion mit dem klassenbedingten Egoismus sichtbar. Doch bleibt sein kritischer Hinweis auf die heimlich-unheimliche Präsenz des egoistischen Menschen im Hintergrund der Menschenrechtsproblematik kritisch relevant und aktuell. Hier müßten gerade die Christen selbstkritisch aufhören, und zwar sowohl im Blick auf die Kirchengeschichte wie auch unsere Gegenwart. Man überlege bloß: Wie oft wurden die Kirchen in ihrem Einsatz für Menschenrechte erst dort aktiv und erfinderisch, wenn ihre eigenen Macht- und Ohnmachtinteressen tangiert wurden. Wie schwer taten sich die Kirchenmänner etwa auf dem Gebiet der Religionsfreiheit, sobald es sich nicht um die Freiheit der eigenen, sondern der anderen Konfessionen handelte. So tut es uns allen gut, die marxistische Kritik zu reflektieren und auf uns selbst anzuwenden – um der Glaubwürdigkeit und also der Wirksamkeit unseres heutigen Interesses für Menschenrechte willen.

Dabei ist auch für eine positive Beantwortung der Frage, ob es sich in einem Menschenrechtsprogramm um mehr als um eine Ideologie handle, von Marx zu lernen. Er drängt uns zu überprüfen, ob jeweiliges Menschenrechtsengagement nicht bloß um eigene Interessen kreist, sondern das Recht der Mitmenschen berücksichtigt und sich dafür einsetzt; ob es «über den egoistischen Menschen hinausgeht.» Dieses «Hinausgehen» – christlich verstanden im konkret verbindlichen Sinne Jesu Christi – wird zum Kriterium und markiert den Schritt vom ideologischen zum theologischen Ringen um die Menschenrechte.

III. Ein ökumenischer Lernprozeß

Auf dieser Linie entwickelte sich in den letzten Jahren, schrittweise, mit Rückschlägen, ein ökumenischer Lernprozeß, der einige positive Ergebnisse gezeitigt hat. Zwar ist die ökumenische Verständigung unter den Christen auf diesem Gebiet keineswegs leicht. Nicht nur weltpolitische, auch ökumenische Debatten werden von verschiedenen Konzepten und Interessen der «drei Welten» mitgeprägt und auch belastet. Die Leidenschaft, welche anläßlich der Menschenrechts-

diskussionen in der Ökumene immer wieder entbrannte, illustriert diesen Sachverhalt. Der gemeinsame Glaube erlöst die Christen nicht von der Verstrickung in Konflikte ihrer Welt; vielmehr wird er gerade inmitten dieser Konflikte auf die Probe gestellt. Aber eben: in diesen Spannungen lebt trotz allem der *gemeinsame* Glaube. Hier liegt die Chance ökumenischer Christenheit. Die Konflikte verschwinden nicht und werden nicht weggewischt; sie werden aber auf ein gemeinsames Fundament und auf ein gemeinsames Ziel bezogen. Von daher werden die starren Positionen in Bewegung gebracht. Dies erschließt in aller menschlichen Verstrickung Möglichkeiten ökumenischer Verständigung und Zusammenarbeit, die auch im weltpolitischen Kontext nicht zu unterschätzen sind.

Die kurze Geschichte ökumenischer Menschenrechtsauseinandersetzungen veranschaulicht diese Möglichkeit. Ihr Verlauf zeigt manche Wendungen und Wandlungen. Die auffallendste könnte man als Bewegung von der fast selbstverständlichen Dominanz der westlich-liberalen Doktrin der Anfänge zur Aufnahme sozialistischer Kritik und der Lebensinteressen der Dritten Welt bezeichnen. Dieser Prozeß ging nicht immer friedlich-evolutionär vor sich, sondern oft auch in ruckartigen Akzentverschiebungen. So fragten sich etwa angesichts der Debatten im Ökumenischen Rat der Kirchen in der Periode zwischen den Vollversammlungen in Uppsala und Nairobi manche Teilnehmer aus westlichen Ländern, ob der Pendelschlag nicht zu einseitig in Richtung auf sozialistische und Dritte-Welt-Konzepte ausschläge? Kam nicht in der Hitze des Kampfes gegen den Rassismus in der Ersten und Dritten Welt das klassische Anliegen der Religionsfreiheit in der Zweiten Welt zu kurz?

Der Ökumenische Rat stellte sich diesen Anfragen. Der Dialog über die Menschenrechte wurde intensiviert. Und der ökumenische Kontext half, falsche Alternativen zu überwinden. Ich weise etwa auf die Konsultation «Menschenrechte und christliche Verantwortung» hin, die nach jahrelanger Vorbereitung 1974 in St. Pölten, Österreich, stattfand. Sie verlief recht spannungsreich, brachte jedoch auch positive Ergebnisse, etwa im Versuch, einen erweiterten Menschenrechtsbegriff auszuarbeiten. Dies zeigt zum Beispiel die folgende «Bestimmung grundlegender Menschenrechte»:

a. Es gibt ein grundlegendes Recht des Menschen auf Leben – einschließlich der gesamten Frage des Überlebens, der Bedrohungen und Verletzungen, die aus ungerechten wirtschaftlichen, sozialen und politischen Systemen resultieren, und der Lebensqualität.

b. Es gibt ein Recht, sich kultureller Identität zu erfreuen und diese zu erhalten – das schließt Fragen wie

nationale Selbstbestimmung, Rechte von Minderheiten und so fort ein.

c. Es gibt ein Recht, an Entscheidungsprozessen innerhalb der Gemeinschaft teilzuhaben – das umfaßt die ganze Frage effektiver Demokratie.

d. Es gibt ein Recht auf unterschiedliche Meinung – das bewahrt eine Gemeinschaft oder ein System davor, sich in autoritärer Unbeweglichkeit zu verhärten.

e. Es gibt ein Recht auf persönliche Würde – das umfaßt die Verurteilung beispielsweise der Folter und fortgesetzt verlängerter Haft ohne Gerichtsverfahren.

f. Es gibt ein Recht, frei einen Glauben und eine Religion zu wählen – das umfaßt die Freiheit, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen in der Öffentlichkeit oder privat seinen Glauben oder seine Religion durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollzug von Riten zu bekunden.»⁴

Die Konsultation sprach in bezug auf diese «Definition» von «gemeinsamer Basis». Dies ist insofern berechtigt, als im ökumenischen Katalog der Menschenrechte ein nicht zu unterschätzender Konsensus über die verschiedenen und doch aufeinander bezogenen Menschenrechte erzielt wurde. Ihn zu festigen und womöglich auszubauen ist für die Zukunft eine der vordringlichsten Aufgaben des ökumenischen Ringens um die Menschenrechte. Auf zwei Dimensionen dieser Aufgabe (die «horizontale» und die «vertikale») möchte ich im folgenden noch konkretisierend hinweisen.

IV. Komplementarität, Ganzheitlichkeit, Perichorese

Der ökumenische Konsensus über die Vielschichtigkeit des Menschenrechtsbegriffes wäre mißverstanden, würde man ihn bloß im Sinne einer pluralistischen Komplementarität auffassen: Jede «Welt», ja jeder Mensch haben ihre Nöte und Interessen, sie sollen sie nun ruhig zum Ausdruck bringen und nach «eigener façon» selig werden. Ein solcher Standpunkt entspräche der Ideologie des «egoistischen Menschen». Mit ihm darf aber eine theologische – also auf das maßgebende Wort und Ereignis Jesu Christi ausgerichtete – Theorie und Praxis der Menschenrechte keineswegs verwechselt werden. Der neutestamentlich bezeugte Jesus von Nazaret ist in seiner vorbehaltlosen Hingabe an Gott und die Mitmenschen geradezu der Antipode des egoistischen Menschen; im Unterschied zum «ersten», selbstsüchtigen, ist er der «zweite Adam», der gekommen ist, «das Verlorene zu suchen und zu retten» (Lk 19,10), unterwegs zu «Mühseligen und Beladenen», zu «Beleidigten und Entrechteten»: der Wiederhersteller menschlicher Rechte im umfassenden, ganzheitlichen Sinne. Sein Heil trifft Seele und Leib,

den einzelnen und die Gemeinschaft, die Menschheit und die «seufzende Kreatur» (Röm 8,19).

Im Lichte dieser Christusgeschichte ist die Vielschichtigkeit des Menschenrechtsbegriffes in der Welt von heute theologisch zu vertreten: nicht im Sinne einer stabilisierenden Spaltung gegenseitiger Interessen, sondern in deren dynamischem Bezug aufeinander. Wohl dürfen und müssen Menschen in verschiedenen «Welten» ihre Prioritäten setzen und sie auch an den Punkten, wo ihr Menschsein besonders bedroht und bedrückt wird, protektiv und produktiv vertreten. So sind in einer bürgerlich-kapitalistischen Welt die oft unterschätzten sozial-ökonomischen Rechte immer wieder in Erinnerung zu bringen (Mitbestimmung in der Industrie, das Recht auf Arbeit u.a.). Demgegenüber ist in einer marxistisch-kommunistischen Gesellschaft für die unterentwickelten Rechte der Gewissens- und Glaubensfreiheit einzutreten. Doch werden die Erinnerung an das ganzheitliche Heil Christi und der ökumenische Horizont des Glaubens die Christen ständig dazu ermuntern, bei allem legitimen Engagement für Menschenrechte «vor Ort» über den eigenen Standort hinauszuschauen und hinauszugehen und die Rechte der anderen mit ihren anderen Prioritäten zu beachten. In jedem Falle ist dem auf der politischen Weltbühne so oft praktizierten «Ausspielen» der eigenen Belange gegen die der anderen ökumenisch zu widerstehen. Im Hinausgehen auf die anderen hin (ich würde in der Aufnahme eines alten dogmatischen Begriffes von einer «Perichorese der Menschenrechte», von deren «wechselseitiger Durchdringung», sprechen). Im Erinnern an die Unteilbarkeit der Menschenrechte in unserer geteilten Welt und in der daraus resultierenden «Anwaltschaft der Mitmenschenrechte» – etwa der Lebensinteressen der Dritten Welt unter uns in den Industrieländern – sehe ich die besondere kirchliche Aufgabe auf diesem Gebiet.

Die Einsicht in die Komplementarität, Ganzheitlichkeit und gegenseitige Durchdringung der Menschenrechte ist primär im räumlich-geographischen Sinne zu bewahren: als Freihalten des ökumenischen Horizontes über die eigene Region und die eigene Welt hinaus. Sie hat jedoch heute zugleich eine zeitliche Dimension. Es geht um die Einsicht in die Interdependenz der Geschlechter in der Geschichte. Die Rechte der Zeitgenossen sind nicht der einzige Bezugsrahmen für eine verantwortliche Theorie und Praxis der Menschenrechte. Unsere Lebensrechte berühren die Chancen und Rechte zukünftiger Generationen. Sie sind also mit ihnen zu koordinieren. Jede bewußte oder unbewußte «après-nous-le-déluge»-Haltung von einzelnen und Kollektiven – diese notorische Strategie des «egoistischen Menschen» – pervertiert unser Men-

schenrecht ins Menschenunrecht. Dieser zeitliche Gesichtspunkt erhält heute seine besondere Dringlichkeit im Blick auf unseren Umgang mit der Umwelt. Nicht nur eine ökonomische, sondern auch eine ökologische Gerechtigkeit mit besonderer Einschärfung auf die Lebenschancen der Kommenden ist von diesem Verständnis der Menschenrechte her anzustreben. Das heilsgeschichtliche und ökumenische Gefälle des Christusglaubens legt den Christen eine besondere Verantwortung gerade auch in dieser Hinsicht nahe.

V. Menschenrechte vor Gott

Damit kommen wir zum «vertikalen» Aspekt des theologischen Menschenrechtsverständnisses: zur Frage nach der Bedeutung des Gottesglaubens in unserem Zusammenhang. Es gibt nicht nur säkulare, sondern auch christliche Konzepte, welche an diesem Punkt eine große Zurückhaltung üben. Man argumentiert: In Menschenrechten gehe es um eine allmenschliche Angelegenheit, man solle also eine prononciert theologische oder gar spezifisch christliche Sicht nicht allzu sehr betonen, um sich von anderen Mitmenschen nicht zu distanzieren. Demgegenüber ist zu fragen: Kann eine theologische Konzeption in ihrem Menschenverständnis Gott ausklammern? Und stimmt es, daß der Nachdruck auf das «Unterscheidend-Christliche» eine Trennung von anderen Mitmenschen mit sich bringen müsse? Ich persönlich möchte diese beiden Fragen verneinen und die Bedeutung des christlich artikulierten Gottesthemas für einen ökumenischen Menschenrechtsbegriff hervorheben. Es könnte sich für einen ökumenischen Einsatz für Menschenrechte als hilfreich erweisen, und zwar sowohl theoretisch wie auch praktisch und im Sinne einer tragfähigen persönlichen Motivation.

Theoretisch, um eine kurzschlüssige Bindung an die überlieferten Menschenrechtsbegründungen (vor allem vielleicht an die traditionell-liberalistische) theologisch zu überwinden. Diese Bindung hat die christliche Theologie in der Vergangenheit oft gesucht. Sie teilte dann auch ihre Verengungen und Vorurteile, so vor allem ihren Individualismus und Idealismus, ihren anthropologischen Optimismus. Dies ist heute zu korrigieren und zu erweitern. Hier bietet der biblische Gottesbegriff, der sich auf die Gesamtheit der Schöpfung und deren Nöte heilsgeschichtlich bezieht, einen befreiend offenen Horizont. Theologisch verstanden sind jedenfalls Menschenrechte weder als Prädikate der Natur beziehungsweise eines zeitlosen Wesens des Menschen noch als Errungenschaften eines historisch-materialistischen Selbsterlösungsprozesses zu definieren und zu begründen. Theologisch ist das

Recht, Mensch zu sein, mit wirklicher Verbindlichkeit *coram Deo* (vor Gott) zu verankern.

Diese theoretische Verankerung drängt zu einer wichtigen *ethischen* Konsequenz, indem sie jeder partikularistischen Verengung des Menschenrechtsanliegens entgegenwirkt. Der Ansatz *coram Deo* hat den Vorteil, daß er universal jedes Menschen Würde und Recht achtet und zu achten nötigt. Jeder Ansatz aus der Erfahrung bleibt dagegen notgedrungen limitierend und selektierend, weil unsere Erfahrung begrenzt ist und die Universalität des Menschlichen nur durch Extrapolationen dessen, was man selbst dafür hält, gewonnen werden kann.⁵ Für die Offenheit und Verbindlichkeit eines ökumenischen Engagements für die Menschenrechte ist der gemeinsame Bezug auf Gott und sein Reich von wesentlicher Bedeutung.

Zuletzt ist auf das innere Potential des Gottesglaubens als *persönliche Motivation* im Ringen um Menschenrechte hinzuweisen. Dieses Ringen ist erfahrungsmäßig von zwei Seiten bedroht: durch entmutigende Rückschläge, die der Einsatz auf diesem Gebiet so oft mit sich bringt; aber auch durch den aufkommenden Ungeist der Selbstgerechtigkeit, der die besten Intentionen korrumpieren kann. Hier kommt uns das Wissen um die «vertikale Dimension» ermutigend und kritisch zur Hilfe. Es hindert uns – um das Dokument des Reformierten Weltbundes zu zitieren – daran, «zu verzweifeln, wenn wir niederschmetternde und entmutigende Rückschläge in Kauf nehmen müssen... Gleichzeitig verhindert es, daß unsere Bemühungen im Kampf um Menschenrechte zur Selbstrechtfertigung, zur Rechtfertigung durch Taten werden statt zu einer tiefen Reue und einem selbstlosen Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit als Antwort auf unsere Rechtfertigung durch Gottes Gnade.»⁶

So verstanden, bedeuten ein klar artikulierter *theologischer* Bezug und der Nachdruck auf eine *christliche* Perspektive der Menschenrechte keine Empfehlung für eine «kirchliche Sonderschau», für einen «christlichen Alleingang» auf dem Spannungsfeld der Menschenrechte, und schon gar nicht ein Plädoyer für eine «Pflege christlicher Privilegien». Im Gegenteil. Gerade das «Unterscheidend-Christliche» begründet, biblisch verstanden, keine Privilegien, sondern drängt – in der Nachfolge Jesu – zur unbedingten Offenheit und zum Eintreten für die anderen. Ein wirklich christlicher Begriff meint Rechte der Christen nur im Kontext der Menschenrechte: der *Mitmenschenrechte*.

¹ Die Kirche und die Menschenrechte (München und Mainz 1976).

² Gottes Recht und Menschenrechte, hg. von J.M. Lochman und J. Moltmann (Neukirchen 1976).

³ K. Marx, Die Frühschriften, hg. von S. Landshut (Stuttgart 1953) 194, 198.

⁴ Human Rights and Christian Responsibility (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1974) 61.

⁵ J. Moltmann: *Evang. Kommentare* 1976, 282.

⁶ *Gottes Recht und Menschenrechte*, 63.

JAN MILIČ LOCHMAN

1922 in Nové Mesto (Tschechoslowakei) geboren. Er studierte Theologie und Philosophie in Prag, St. Andrews und Basel. Er promovierte 1948 und habilitierte sich 1950 an der Comenius-Fakultät in Prag, wo er 1960 Professor für systematische Theologie und Philosophie wurde. Nach einer Professur am Union Theological Seminary in New York (1968–69) seit 1969 Lehrstuhlinhaber für systematische Theologie an der Universität Basel. Im Jahre 1970 erhielt er die Noble-Professur der

Harvard-Universität in Cambridge, Mass. Ehrendoktor der Universität Aberdeen 1973. Seit Jahren in der ökumenischen Bewegung tätig. Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und Vorsitzender der theologischen Abteilung des Reformierten Weltbundes. Veröffentlichungen: Die Bedeutung der Geschichte für ethische Entscheidungen (Zürich 1963); Herrschaft Christi in der säkularisierten Welt (Zürich 1967); The Church in a Marxist Society (New York und London 1970); Perspektiven politischer Theologie (Zürich 1971); Christus oder Prometheus (Hamburg 1972); Das radikale Erbe (Zürich 1972); Trägt oder trägt die christliche Hoffnung? (Zürich 1974); Dogmatik im Dialog, 3 Bände (zusammen mit F. Buri und H. Ott, Gütersloh 1973–76). Marx begegnen, Was Christen und Marxisten eint und trennt (Gütersloh 1977); Versöhnung und Befreiung, Absage an ein eindimensionales Heilverständnis (Gütersloh 1977). Anschrift: Largitzenstraße 62, CH-4056 Basel.

James Limburg

Die Menschenrechte
im Alten Testament

Als Jimmy Carter das Amt des Präsidenten der Vereinigten Staaten übernahm, zitierte er in seiner Antrittsrede einen Spruch des Propheten Micha:

*«Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist
und was der Herr von dir erwartet:
Nichts anderes, als Recht zu tun,
Güte und Treue zu lieben
und in Ehrfurcht deinen Weg zu gehen
mit deinem Gott» (Mich 6,8).*¹

Dieser alte Ruf nach Gerechtigkeit ist eine der bekanntesten biblischen Aussagen zugunsten der Menschenrechte. Das in diesem Text mit «Recht» wiedergegebene hebräische Wort ist *mišpāt*. Durch die Erforschung einiger Kontexte, worin dieses Dingwort und das mit ihm verwandte Verb *šāpat* im Alten Testament vorkommen, können wir irgendwie ausfindig machen, was in diesem Teil der Heiligen Schrift über die Menschenrechte ausgesagt wird².

1. Die Machtlosigkeit

Wir beginnen mit einem kurzen Ausspruch des Zeitgenossen Michas, Jesaja. Er stieß über die politischen Führer seiner Zeit einen Wehruf aus (was besagt, daß er ein Begräbnis ankündigte):

*«Weh euch, die ihr unheilvolle Gesetze erlaßt
und unerträgliche Vorschriften macht,
um die Schwachen vom Gericht fernzuhalten
und den Armen meines Volkes
ihr Recht (mišpāt) zu rauben,
um die Witwen auszubeuten
und die Waisen auszublündern» (Jes 10,1–2).*

Gemäß diesem Text zeigte sich der Mangel an Sinn für Gerechtigkeit in der Ausbeutung von drei Gruppen: der Armen, der Witwen und der Waisen.

Bei einer Prüfung der Texte, worin die Wörter *mišpāt* und *šāpat* vorkommen, begegnen wir immer wieder diesem Dreigespann, wozu manchmal noch der Fremde kommt, der sich im Land aufhält (Ex 22,21–22; Dtn 24,19–22). Wenn die Bibel von Gerechtigkeit handelt, so sucht sie sich sehr konkret auszudrücken und spricht von Witwen und Waisen, von Armen und Fremden.

Was haben diese Gruppen gemeinsam? Mit ihnen sind die in jeder Gesellschaft vorkommenden Personen gemeint, die keine Macht besitzen und deshalb gern übervorteilt werden. Die Witwe hat keinen Gatten, der sich ihrer Rechte annehmen könnte, das Waisenkind hat keine Eltern, der Arme kein Geld und der Fremde keine Freunde. Sie sind die Machtlosen, für die sich die ganze Bibel einsetzt, von den frühen Gesetzestexten des Alten Testaments (Ex 22,21–22) bis hin zu den späten Briefen des Neuen Testaments (Jak 1,27–2,2).

2. Gesetzliche Bestimmungen zugunsten
der Machtlosen

Wenn der gewöhnliche Christ im Zusammenhang mit der Bibel das Wort «Gesetz» vernimmt, so denkt er