

Josef Blank

Gottes Recht will des Menschen Leben

Zum Problem der Menschenrechte im
Neuen Testament

1. Alttestamentliche, jüdische und hellenistische Voraussetzungen

1.1 Auf den ersten Blick scheint das Neue Testament für eine Begründung der Menschenrechte weitaus weniger ergiebig zu sein als das Alte Testament. Im Alten Testament finden wir ein Rechtsdenken, das in der Vielzahl seiner Dokumente eine «humanisierende Tendenz» aufweist. Damit meine ich, daß im Alten Testament ein immer stärkeres Bewußtsein der besonderen Stellung und Würde des Menschen zu beobachten ist, so daß das menschliche Leben und die Lebensgüter an die Spitze der ethisch-rechtlichen Wertskala kommen. Am deutlichsten ist dies in dem Theologumenon der «menschlichen Gottebenbildlichkeit» der Priesterschrift ausgesprochen (vgl. Gen 1,26f. ; 5,1-3 ; 9,6). Wie immer man den Begriff der Gottebenbildlichkeit interpretieren mag¹, jedenfalls ist das eine klar, daß dieser Gedanke Gen. 9,6 das Verbot, Menschenblut zu vergießen, begründen soll:

*Wer Menschenblut vergießt,
durch Menschen werde sein Blut vergossen;
denn im Bilde Gottes hat er den Menschen
gemacht.*

Wer einen Menschen ermordet, der vergreift sich am Ebenbild Gottes. Damit ist im Prinzip der Gedanke eines Menschenrechtes erreicht, das durch den Hinweis auf die besondere Würde des Menschen begründet wird. Menschenwürde und Menschenrecht gehören zusammen. Kein Menschenrecht ohne Menschenwürde; keine Menschenwürde ohne Menschenrecht. Beides aber ergibt sich gut biblisch aus dem Gottesverhältnis. P formuliert dieses Gottesverhältnis als durch die Erschaffung des Menschen gegeben; diese Einsicht setzt freilich die besondere theologische Geschichtserfahrung Israels voraus. Es ist also kein Zufall, wenn Kirche und Theologie im Verlauf ihrer Geschichte im Gedanken der Gottebenbildlichkeit einen wichtigen Ansatzpunkt für ihre Auffassung von der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen gesehen haben.

1.2 Dies wird uns auch bestätigt durch die jüdische Lehre von den «noachitischen Geboten», die für alle Menschen gelten, im Unterschied zur Mose-Tora, die nur für Israel gilt². Inhaltlich handelt es sich um das Gebot der Rechtspflege sowie um die Verbote der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und des Genusses eines Gliedes von einem lebenden Tier (Traktat Sanhedrin 56a). Auch hier ist das Bestreben zu erkennen, neben dem Gesetz Israels einen Grundbestand an ethisch-rechtlichen Normen auszumachen, der ganz allgemein für alle Menschen gilt. Es steht zu vermuten, daß das sogenannte Aposteldekret «Ihr sollt euch enthalten von Götzenopfern, von Blut, von Ersticktem und von Unzucht» (vgl. Apg 15,20.29), das das Zusammenleben in einer aus Judenchristen und Heidenchristen gemischten Gemeinde ermöglichen soll, sich am Modell der «noachitischen Gebote» orientiert hat³. Im Hinblick auf die ethischen Gebote (Dekalog etc.) gab es keine grundsätzlichen Schwierigkeiten.

1.3 In der zwischentestamentlichen Zeit knüpfen sich daran, zumal im hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Bereich interessante Entwicklungen. Hier geht es vor allem um die Entwicklung und Verbreitung des Humanitätsgedankens (der *philanthropia*, lat. *humanitas*) im hellenistischen Zeitalter⁴. Die Forderung der Humanität wird, vor allem unter dem Einfluß der Stoa, zur «Grundgesinnung, die die gesamte Kultur-menschheit verbinden soll»⁵. Auch das hellenistische Judentum hat sich vom Humanitätsgedanken ergreifen lassen⁶. Das eindrucksvollste Zeugnis dafür ist der Traktat des Philo von Alexandrien über die *philanthropia/humanitas* in seiner Schrift «Über die Tugenden» (= *De virtutibus/de humanitate*)⁷.

Philo unternimmt es in diesem Traktat, die Humanität für Mose und das alttestamentliche Gesetz zu reklamieren, und es verdient große Beachtung, wie er das tut. Dabei geht es ihm auch um Apologetik des Judentums; hat man doch dem Judentum, ähnlich wie später Tacitus den Christen, die *misanthropia*, das *odium generis humani* zum Vorwurf gemacht⁸. An erster Stelle erscheint Mose, «unser Gesetzgeber,» als das Muster wahrer Humanität, und zwar deshalb, weil er bei der Regelung seiner Amtsnachfolge nicht seinen Vorteil oder den seiner Familie gesucht hat, sondern ausschließlich auf das Gesamtwohl des jüdischen Volkes bedacht war. Er hatte gegenüber seinem Volk «Menschenfreundlichkeit und Treue»⁹, «Menschenfreundlichkeit und Gemeinschaftssinn»¹⁰ gezeigt. Diese Menschenliebe zeigt sich nach Philo auch in vielen seiner Gebote. Philo hebt besonders hervor: Das alttestamentliche Zinsverbot (Ex 22,24; Lev 15,36f.; Dtn 23,20)¹¹; das Gebot, den Lohn dem Armen noch am

gleichen Tag auszuzahlen (Dtn 24,15 ; Lev 19,13), und zwar nicht nur aus Gründen der Gerechtigkeit, «sonden auch weil der Handwerker oder Lastträger, der nach Art eines Tasttiers sich mit seinem ganzen Körper abplagt, gleichsam nur für den Tag lebt, wie man sagt, und seine ganze Hoffnung auf den Lohn setzt»¹².

Beispiele für die Humanität der alttestamentlichen Gesetze sind ferner die Bestimmung, daß ein Gläubiger sich sein Geld nicht mit Gewalt verschaffen soll (Dtn 24, 10f.)¹³, ebenso das Verbot der Nachlese bei der Getreide-, Obst- und Wein-Ernte (Lev 19,9f. ; Dtn 24,20–22)¹⁴. Als besondere Zeichen alttestamentlicher Humanität gelten Philo auch der Brauch des Sabbat- und Jubeljahres¹⁵. Den Proselyten gegenüber ist man zu besonderer Menschenliebe verpflichtet; man soll «den Proselyten lieben wie sich selbst»¹⁶. Aber auch die Fremden und Gastarbeiter sind in die Menschenliebe einzuschließen¹⁷. «Ebenso wohlwollend», sagt Philo, «sind seine (des Mose) Verordnungen für Feinde», was durch die entsprechenden alttestamentlichen Beispiele belegt wird¹⁸, ebenso für die Sklaven¹⁹. Nach Philo soll sich aber die Humanität nicht nur auf Fremde, Feinde und Sklaven erstrecken, sondern auch auf die vernunftlose Kreatur, die Tiere²⁰ und die Pflanzen²¹. Für das Letztere verweist Philo auf das Gebot, bei der Belagerung einer Stadt, entgegen dem verbreiteten Kriegsbrauch, den Baumbestand zu schonen (Dtn 20, 19f.). Mit großer Schärfe wendet sich der jüdische Philosoph gegen den heidnischen Brauch, unerwünschte neugeborene Kinder auszusetzen; gerade das ist für ihn das genaue Gegenteil der Humanität, nämlich «Feindschaft gegen das Menschengeschlecht»²².

Er verwundert nach alledem nicht, daß Philo in diesem Zusammenhang auch Gott selbst als «Menschenliebend», *philanthropos*, bezeichnet²³. Gott ist der wahre Menschenfreund²⁴, und Humanität bedeutet wahre Nachahmung Gottes²⁵. Hochmut und Arroganz hingegen, die die Grenzen der menschlichen Natur überschreiten, so daß einer sich für einen «ganzen Gott» hält, führen zu Inhumanität. Dann behandelt man «die Sklaven wie das Vieh, die Freien wie Sklaven, die Verwandten wie Fremde, die Fremden wie Schmarotzer, die Bürger wie Fremdlinge»²⁶. Konkrete Beispiele für solch inhumanes Verhalten waren Philo ganz sicher bekannt; er brauchte nur an seine Erfahrung mit dem Kaiser Caligula zu denken. Dagegen ist das Ziel der menschenfreundlichen Gesetzgebung des Mose: «Eintracht, Gemeinschaftsgefühl, Gleichheit der Gesinnung und Harmonie der Charaktere, Eigenschaften, durch die Familien und Städte, Völker und Länder und überhaupt das ganze Menschengeschlecht zur höchsten Glückseligkeit gelangen können.» Und Philo

fügt noch hinzu: «Allerdings sind das bis zum gegenwärtigen Asgenblick blo» fromme Wünsche, sie werden aber, wie ich fest überzeugt bin, zu wahrer Wirklichkeit werden, wenn Gott ebenso, wie er die jährlichen Früchte spendet, rechtes Gedeihen auch den Tugenden bescheren wird; mögen wir ihrer nie verlustig gehen, die wir das Verlangen nach ihnen seit frühester Jugend in uns tragen.»²⁷

Blickt man auf diese philonische Darlegung alttestamentlicher Humanität, dann muß man zugeben, daß Philo die entscheidenden Punkte sicher erfaßt und für seine Absicht verwendet hat. Das Humanitätsideal des Philo hat zweifellos ein hohes ethisches und soziales Niveau und ist nicht leicht zu überbieten. Man tut deshalb gut daran, das «Neue» des Christlichen, das wir im Neuen Testament finden, nicht durch falsche Übertreibungen zu überhöhen oder es an der falschen Stelle zu suchen, sondern es im Zusammenhang mit den verschiedenen Grundtendenzen zu sehen, wie sie einerseits bei Philo, andererseits im Neuen Testament vorliegen.

2. Die neutestamentlichen Perspektiven

2.1 Wir gehen zunächst vom Begriff der *philanthropía* aus und fragen, in welchem Kontext das Wort vorkommt. Es sind drei Stellen.

2.1.1 Apg 27,3 sagt, daß der Centurio Julius, der den Apostel Paulus vor das kaiserliche Tribunal nach Rom zu bringen hatte, sich gegen diesen human verhielt, indem er dem Paulus in Sidon erlaubte, seine Glaubensgenossen zu besuchen. Ebenso erweisen die Bewohner der Insel Malta, obgleich sie Barbaren waren, den geretteten Schiffbrüchigen eine außergewöhnliche Humanität (Apg 28,2).

2.1.2 Die wichtigste Stelle ist aber zweifellos Tit 3,4–6: «Als aber erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Retters, da hat er uns nicht aufgrund der Werke, die wir durch unsere Gerechtigkeit getan hätten, befreit, sondern aufgrund seines Erbarmens durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des Heiligen Geistes, den er überreich durch Jesus Christus unseren Retter auf uns ausgegossen hat, damit wir gerechtmacht durch seine Gnade, Erben würden, die das ewige Leben erhoffen.»²⁸ Hier wird der Begriff der «Menschenliebe Gottes», der *humanitas Dei*, der, wie wir sahen, schon bei Philo vorkommt, verwendet, um mit seiner Hilfe die paulinische Rechtfertigungslehre neu zu interpretieren. Der Gott, der den Menschen nicht aufgrund von «Werken der Gerechtigkeit», sondern allein durch sein gnädiges Erbarmen gerecht macht, ist ein Gott, der nach dem spätantiken Humanitas-Ethos verfährt. Dazukommt

ein weiterer Aspekt. Während bei Philo die Menschenliebe Gottes vor allem in den Geboten der Tora sichtbar wird, ist für den Verfasser des Titus-Briefes das Erscheinen der göttlichen Menschenliebe an die Person Jesu Christi gebunden. Der Begriff der *humanitas Dei* gewinnt damit seine konkrete Anschaulichkeit und Füllung durch den Bezug auf Jesus Christus, der damit zur menschlichen Verkörperung der göttlichen Humanität wird.

Wir haben es hier mit hellenistischer Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre und der dazugehörigen Christologie zu tun. Die Folgerung legt sich nahe: Wenn das göttliche Heilshandeln durch Jesus Christus als höchster Ausdruck der «*humanitas Dei*» verstanden werden kann, dann ist auch das antike Humanitätsideal grundsätzlich christlich interpretierbar. Das aus freier Barmherzigkeit erfolgende Handeln Gottes am Menschen wird dann auch zum Vorbild christlich-humanen Handelns. Christentum und Humanität bewegen sich deutlich aufeinander zu.

2.2 Die behandelten Stellen zeigen uns, unter welchem Aspekt das Problem «Menschenrechte im Neuen Testament» anzugehen ist, nämlich auf der Grundlage und den Prämissen «des Evangeliums».

2.2.1 Das gilt zunächst einmal für die Verkündigung des historischen Jesus. Vergleichen wir Jesus und seine Verkündigung mit den Aussagen des Philo mit ihrem hohen ethischen Niveau, dann fällt zunächst der *völlig andere Ansatz* bei Jesus in die Augen. Philo rezipiert die Maßstäbe der griechisch-philosophischen Ethik und wendet sie auf alttestamentliche Gegebenheiten an. Jesus dagegen tritt auf als eschatologischer Prophet; sein Ausgangspunkt ist die Eschatologie. Das gilt vor allem für den zentralen Gedanken der Verkündigung Jesu von der Nähe des Reiches Gottes. Darin herrscht in der Exegese heute weitgehender Konsens, daß «Reich Gottes» das Endheil im vollen, uneingeschränkten Sinne meint. «Gott ist der Herr der Geschichte und schenkt aus Vollmacht Menschen Heil: das ist der Tenor des uns fremden biblischen Begriffes Reich Gottes.»²⁹ Das heißt aber, Gott setzt seine Herrschaft, sein «göttliches Recht» in der Welt durch, indem er für den Menschen Partei ergreift, die verlorene Sache des Menschen selbst in die Hände nimmt, um den Menschen zu befreien, zu retten. Jesus weiß sich als Sachwalter dieses Gottes und seiner befreienden Heilsherrschaft: «Wenn ich aber durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist wirklich die Gottesherrschaft über euch hereingebrochen» (Lk 11,20; Mt 18, 28).

Worauf kommt es hier an? Das Alte Testament kennt, zumal in den Psalmen, den Gedanken, daß es Gott selbst ist, der für das besondere Recht der Schwa-

chen, der Armen, Unterdrückten, unschuldig Verfolgten, der Witwe und der Waise eintritt. Gott ist nach diesen Zeugnissen nicht nur der «oberste Garant der Rechtsordnung», Ursprung und Quelle allen Rechts – das ist die übliche Auffassung –, sondern Gott wird im Alten Testament als der Gesehene, der dem, der keinen Beistand hat, zu seinem Recht verhilft. Gott steht also nicht in erster Linie auf Seiten der Mächtigen, die über das Recht verfügen und es für ihre eigenen Interessen gebrauchen, sondern er steht auf der Seite der Betroffenen, denen Unrecht widerfährt. Und es ist interessant zu sehen, daß der Rechtsschutz der Rechtsschwachen und Unterdrückten offenbar zu den besonderen Aufgaben des Königs, des «Gesalbten JHWHs» gehört:

Denn er rettet den Gebeugten, der um Hilfe schreit, den Armen und den, der keinen Helfer hat.

*Er erbarmt sich der Gebeugten und Schwachen, er rettet das Leben der Armen*³⁰ (Ps 72, 12–13).

Auch der Messias soll nach dem bekannten Text Jes 11,1–10 diese Aufgabe erfüllen³¹. Ebenso wird nach Jes 61,1–3 der «Gesalbte JHWHs» als Befreier der Unterdrückten und Gefangenen beschrieben³². Von daher ist es sicher kein Zufall, wenn Lukas gerade diesen Text aufgegriffen hat, um die «Antrittspredigt Jesu in Nazaret» (Lk 4,14–30) mit Hilfe dieses Textes zu gestalten. Wenn diesem Text Jes 61,ff. höchstwahrscheinlich eine wichtige Rolle im Selbstverständnis Jesu zukommt, und dies darf angenommen werden, dann hat Jesus sich auch betont als der «messianische Helfer und Befreier» der Rechtsschwachen, der Unterdrückten und der Armen verstanden. Die Seligpreisungen (Lk 6,20–23; Mt 5,3–12) bestätigen diesen Eindruck³³.

2.2.2 Jesus tritt ein für die Armen, die Trauernden, die Rechtlosen oder doch in ihrem Recht Geschädigten und Betrogenen, für die Erniedrigten und Beleidigten, für die Randexistenzen der jüdischen Gesellschaft, für die «Zöllner und Sünder». Mit diesen tut er sich demonstrativ zusammen und feiert mit ihnen das Mahl der Gottesherrschaft³⁴. Jesus realisiert für seinen eigenen Jüngerkreis auch die volle Gleichberechtigung der Frau, was gegenüber der jüdischen Gesellschaft damals als zeichenhafte Provokation zu verstehen ist.

In ihrem eindrucksvollen Buch «Jesus der Mann»³⁵ hat Hanna Wolff das überraschend neue Verhalten Jesu gegenüber der Frau herausgestellt. Während im zeitgenössischen Judentum viele Aussagen die Minderbewertung der Frau in fast allen Lebensverhältnissen zum Ausdruck bringen, kennt Jesus derartige Animositäten nicht: «Nun, Jesu engere und weitere Umwelt war androzentrisch oder patriarchalisch ausgerichtet, sie war animos. Jesus ist es nicht, Jesus ist die

große Ausnahme, die unverwechselbare, könnten wir im Rückgriff auf vorher Gesagtes hinzusetzen. Jesus begegnet der Frau mit spontaner Selbstverständlichkeit, ohne Ressentiment, vielmehr mit einer partnerschaftlichen Sachlichkeit. Diese spontane Selbstverständlichkeit ist das diametrale Gegenteil zu Animosität. Nicht zuletzt dieser Haltung wegen wird er verfolgt, sie wird ihm zum Schicksal.»³⁶

Schließlich ist auch noch die Zuwendung Jesu zu den Kindern zu betonen (vgl. Mk 10,13–16 par.). Auch diese ist ein demonstratives Zeichen, das den «neuen Wert», den Jesus den Menschen zuerkennt, verdeutlichen soll. Denn die Kinder hatten in der jüdischen Gesellschaft an sich keine Bedeutung³⁷.

2.2.3 Man pflegt die genannten Züge bei Jesus gewöhnlich auf das Moment der «barmherzigen Liebe» zurückzuführen. Das ist allerdings viel zu wenig. Vielmehr demonstriert Jesus durch dieses sein Verhalten, daß gerade die von der Gesellschaft weniger Geachteten und Diffamierten ein Recht auf Anerkennung haben, daß es eine unveräußerliche Menschenwürde gibt, die auch noch dem «Sünder», dem Gestrandeten und dem Verbrecher zukommt. Mit seinem Verhalten bezeugt Jesus, um mit I. Kant zu reden, daß er den Menschen nicht «als Mittel», sondern als «Zweck an sich selbst» anerkennt, daß er in jedem Menschen das von Gott geliebte Geschöpf, und damit «die Menschheit»³⁸ ehrt. Es gibt da im Hinblick auf Menschenrecht und Menschenwürde überhaupt keinen Unterschied.

Hier ist noch einmal darauf hinzuweisen, wie bedeutsam die Tatsache ist, daß Frauen ganz selbstverständlich zum Jüngerkreis Jesu gehörten und darin sicher auch eine gleichberechtigt mitbestimmende Rolle gespielt haben. Auch wenn das Verhalten Jesu sich letztlich nicht auf Rechtskategorien festlegen läßt, weil seine eigentliche Motivation der göttliche Heils- und Liebeswille ist, so muß man daraus doch – *oder gerade deshalb daraus* – die Folgerung ziehen, daß dieses Verhalten entschieden in eine Richtung tendiert, die zur vollen Anerkennung von Menschenrechten in Gesellschaft und Kirche führt. Deutlicher noch, gerade eine Gemeinschaft, die sich, wie die Kirche, auf Jesus beruft, hätte aufgrund der Motivation Jesu nicht nur die Menschenrechte nach außen zu vertreten, sondern zuerst einmal dafür zu sorgen, daß die Menschenrechte in ihrem eigenen Bereich die höchste Anerkennung finden und überzeugend praktiziert werden.

2.3 Im paulinischen Begriff der *dikaiosýne theou*, der «Gerechtigkeit Gottes», darf man mit E. Käsemann eine sachgerechte Wiederaufnahme und Weiterführung der Verkündigung Jesu sehen. «Gerechtigkeit Gottes» spricht nach Käsemann «von dem Gott, der die gefallene Welt in den Bereich seines Rechtes zu-

rückholt, sei es im Zuspruch oder Anspruch, in Neuschöpfung oder Vergebung oder in der Möglichkeit unseres Dienstes... Die paulinische Rechtfertigungslehre ist insofern nichts anderes als die theologisch präzisierende Variation der frühesten christlichen Verkündigung von der Königsherrschaft Gottes als dem eschatologischen Heil»³⁹.

2.3.1 Traditionell-katholische System-Theologie ist es, im Unterschied zur evangelischen Tradition, nicht gewöhnt, vom Grundansatz der paulinischen Rechtfertigungslehre her zu denken und das Recht von dort her zu begründen. Sie denkt lieber in naturrechtlichen Kategorien. Um so wichtiger ist der Hinweis auf den paulinischen Ansatz. Er geht davon aus, daß der Mensch als Sünder sein Recht vor Gott verwirkt hat und daß es für ihn keine Möglichkeit gibt, auch nicht durch das mosaische Gesetz, seine Gerechtigkeit vor Gott zu verwirklichen (vgl. Röm 1,18–3,19). In diese Problematik ist nach Paulus auch das Recht mit einzu beziehen. Demgegenüber hat Gott durch Jesus Christus, in Christi Tod und Auferstehung, seine Gerechtigkeit als «Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi für alle, die da glauben» (Röm 3,22) aufgerichtet.

Diese neue Gerechtigkeit gilt dem «gottlosen» und «gottfeindlichen» Menschen (Röm 5,6–9), der durch den Glauben diese Gerechtigkeit Gottes als sein unverdientes und unverdienbares Recht geschenkt bekommt, das er sich durch keine «Werke des Gesetzes» und durch keine Rechtsordnung beschaffen könnte. «*Justificatio impii*», diese grundlegende Anerkennung des gottentfremdeten Menschen durch Gott selbst, muß, theologisch betrachtet, auch ein neues Verständnis von Recht begründen⁴⁰ und setzt unveräußerliches Menschenrecht allererst in Kraft, ein Menschenrecht, das in seiner vorgegebenen «göttlichen Qualität» eben als «Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben Jesu Christi» allem menschlichen Recht grundsätzlich vorgegeben und «unverfügbar» bleibt. Der Glaube geht im paulinischen Verständnis von der Prämisse dieses gottgewirkten Menschenrechtes aus.

Das Recht, das der Mensch dem Menschen schuldet, verspricht und garantieren will, ist von daher gesehen immer ein problematisches Recht, solange es nicht im «göttlichen Recht», das nicht als eine spekulative Idee mißverstanden werden darf, sondern als gerechtmachendes Handeln Gottes gemeint ist, verankert ist. Eben das *ius divinum*, Gottes Recht und Gerechtigkeit, ist also, neutestamentlich gesehen, nicht eine Eigenschaft Gottes, nicht die gesetzliche Legitimation einer gesetzlichen Rechtsordnung, die man vielleicht für «göttlich» ausgibt, sondern dynamisch verstanden die «*iustitia Dei non qua ipse iustus est, sed qua nos*

ius tos facit», wie das Tridentinum (Sessio VI, Decr. de iustificatione, Cap. 7) ganz zutreffend formuliert.

Dieses Verständnis der «Gerechtigkeit Gottes» im paulinischen Sinn geht über das normensetzende Recht des Menschen, über jeden rechtsphilosophischen Begriff von Recht und Gerechtigkeit weit hinaus. Hier wird «Gerechtigkeit» in der göttlichen Liebe aufgehoben. «Gott aber hat seine Liebe zu uns dadurch unter Beweis gestellt (oder: aufgerichtet), daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8; vgl. den ganzen Abschnitt Röm 5,6–11). Die gerechtmachende Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem Menschen ist seine heilschaffende Liebe, wie sie im Kreuz Christi sichtbar wurde. Diese Liebe und dieser Heilswille sind aber universal, sie gelten allen Menschen, der Welt, dem Kosmos, der ganzen Geschichte.

Es geht um «Weltversöhnung» (vgl. 2 Kor 5,19); um «Welt-Liebe» (Joh 3,16). Für den, der an Jesus Christus glaubt, ist die Heilstat Gottes ein Geschehen, das die gesamte Menschheit betrifft. Gottes Liebe ist allumfassend. So universal wie die in der Schöpfung gründende Gottebenbildlichkeit ist auch das von Gott in Jesus Christus gewirkte Heil. *Gott will das Recht jedes Menschen; auch das Recht des Sünders.*

2.3.2 Damit ist zu verbinden die Perspektive des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe, das ebenfalls in seiner humanen Reichweite keinerlei Grenzen kennt. Im Grunde ist das Liebesgebot nichts anderes als der dem biblischen Gottesgedanken vom

Befreier-Gott, der das Heil des Menschen will und wirkt, genau entsprechende Imperativ. Der Gott, der das Heil des Menschen will und schafft, verlangt vom Menschen nichts anderes, als daß er selbst sich ebenfalls diesen universalen Heils- und Liebeswillen zu eigen mache.

2.3.3 Doch wie konkretisiert sich die Liebe in einer endlichen und vielfach gebrochenen Welt? Sie konkretisiert sich in der Hilfe für diejenigen, die der Hilfe bedürftig sind. Sie konkretisiert sich aber auch in Recht und Gerechtigkeit. «*Gerechtigkeit ist das Konkretwerden der mit Liebe bezeichneten Haltung.*»⁴¹ Es ist klar, daß es letztlich zwischen Liebe und Gerechtigkeit keinen echten Widerspruch geben kann; aber auch nicht geben darf. Denn die Liebe zeigt sich darin, daß sie als fester Wille, dem anderen sein Recht zu geben und ihm zu seinem Recht zu verhelfen, in Erscheinung tritt. Die Liebe ist, wo sie lauter ist, nicht auf die Unterwerfung der anderen bedacht, sondern auf ihre Freiheit, Mündigkeit und volle Menschlichkeit. Liebe will die freie menschliche Existenz für alle Menschen. Ebensowenig kann sie sich mit sozialer Ungerechtigkeit abfinden, vielmehr wird sie sich für soziale Gerechtigkeit und für gerechte Verhältnisse engagieren. Wenn das richtig ist, dann ist das Eintreten für die Menschenrechte und ihre Durchsetzung nicht nur kein Widerspruch zum Evangelium, sondern ein Postulat, das aus der Mitte des Evangeliums, aus dem Gottesgedanken der Bibel selber kommt.

¹ Vgl. dazu die verschiedenen Kommentare zur Genesis, zuletzt C. Westermann, Genesis, BKAT I, 1, Neukirchen 1974; besonders den Exkurs: «Zur Auslegungsgeschichte von Gn 1,26–27» aaO. 203–214; – G. Söhngen, Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Söhngen, Die Einheit der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge (München 1952) 173–211; – F. Horst, Der Mensch als Ebenbild Gottes: Horst, Gottes Recht. Gesammelte Studien zum Recht im Alten Testament, Theol. Bücherei 12 (München 1961) 222–234; – H. Wildberger, Art. *saclaem*/Abbild, THAT II, 556–563.

² Eine der wichtigsten Belegstellen ist Bab. Talmud, Traktat Sanhedrin 56a–59a. Vgl. ferner Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, 36–43; 126–133; – A. Cohen, Le Talmud (Paris 1976) 111.

³ Vgl. Billerbeck III, 729; – Zum Aposteldekret vgl. H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte HNT 7 (Tübingen 1963) 84f.

⁴ Zum Begriff der *philanthropia* vgl. Luck, Art. *philanthropia*, ThWNT 9, 107–111. – Zur philosophischen Aufwertung des Humanitätsgedankens in der Antike ist vor allem Cicero, De officiis, zu nennen, vgl. III, 6,27: «Atque etiam si hoc natura praescribit, ut homo homini, quicumque sit, ob eam ipsam causam, quod is homo sit, consultum velit, necesse est secundum eandem naturam omnium utilitatem esse communem. Quod si ita est, una continemur omnes et eadem lege naturae, idque ipsum si ita est, certe violare alterum naturae lege prohibemur.» Zit. nach M. Tullius Cicero, De officiis – Vom pflichtgemäßen Handeln, lateinisch und deutsch, übersetzt, kommentiert und herausgegeben von H. Gundermann (Stuttgart 1976) 242. – H. Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte (Berlin 1937) 68f.

⁵ Preisker, Zeitgeschichte 68.

⁶ Vgl. Luck, ThWNT 9, 109f.

⁷ Philo, De virtutibus (de hum.), vgl. Cohn/Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt vol. V (Berlin 1962) 266–335; de humanitate ibid. 51–174, 279–320; Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Cohn/Heinemann/Adler/Theiler, II (Berlin 1962) 332–363; Les œuvres de Philon d'Alexandrie, ed. Arnaldez/Pouilloux/Mondésert, t. 26, De virtutibus, Introduction et notes de R. Arnaldez, Traduction de P. Delobre/M.-R. Servel/A.-M. Verilhac (Paris 1962).

⁸ Philo, De virt. (de hum.) § 141 «Mögen nun die schlimmen Verleumder noch weiter unser Volk des Menschenhasses beschuldigen und unsere Gesetze anklagen, daß sie Absonderung und Ungeselligkeit vorschreiben...»

⁹ AaO. § 66.

¹⁰ AaO. § 80.

¹¹ AaO. §§ 82–87.

¹² AaO. § 88.

¹³ AaO. § 89.

¹⁴ AaO. §§ 90–94.

¹⁵ AaO. §§ 97–101.

¹⁶ AaO. §§ 102–104.

¹⁷ AaO. §§ 105–108.

¹⁸ AaO. §§ 109–120.

¹⁹ AaO. §§ 121–124.

²⁰ AaO. §§ 125–147.

²¹ AaO. §§ 148–160.

²² «Leset dieses Gesetz, ihr braven und geschätzten Eltern, und schämst euch, die ihr immer an den Säuglingen eure Mordgier auslasst, die ihr den Neugeborenen nachstellet, um sie auszusetzen, ihr unversöhnlichen Feinde des ganzen Menschengeschlechtes», aaO. § 131.

²³ AaO. § 77.

²⁴ Vgl. Philo, *Œuvres* 26, S. 72 Anm. 3.

²⁵ Philo, *De virt. (de hum.)* § 168.

²⁶ AaO. §§ 171–174.

²⁷ AaO. §§ 119–120.

²⁸ Zum Folgenden vgl. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*, RNT 7 (Regensburg 1969) 306 ff.

²⁹ Schillebeeckx, *Jesus* 125; Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* 31–35.

³⁰ Zu Psalm 72 vgl. H. J. Kraus, *Psalmen*, BKAT XV/1 (Neukirchen 1960) 493–500; nach Kraus erscheint «der König nicht nur als Rechtshelfer, sondern als Retter. Er übernimmt Funktionen, die im Psalter sonst nur Jahwe selbst ausübt»: 498.

³¹ Dazu H. Wildberger, *Jesaja BKAT X/1*, *Jesaja 1–12* (Neukirchen 1972) 436–462.

³² Vgl. C. Westermann, *das Buch Jesaja Kap. 40–66*, ATD 19 (Göttingen 1966) 290–292.

³³ Vgl. O. Hoffmann/V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, QD 66 (Freiburg/Basel/Wien 1975) 32: «Jesus steht offenbar in der alttestamentlich-jüdischen Tradition; der Bezug auf Jes 61,1f. in den Seligpreisungen ist deutlich erkennbar.»

³⁴ Vgl. dazu J. Blank, *Das Herrenmahl als Mitte der christlichen Gemeinde im Urchristentum*: Blank (u.a.), *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament* (Trier 1978) 8–29.

³⁵ H. Wolff, *Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht* (Stuttgart 1978).

³⁶ H. Wolff, *aaO.* 82.

³⁷ Vgl. E. Neuhausler, *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962) 123ff. «Im Kind erblickte man den zukünftigen Erwachsenen,

ein Wesen, das einmal fähig sein würde, die Tora zu verstehen. Denn erst das Tora-Verständnis macht den Menschen zum Erwachsenen», 135.

³⁸ I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, hg. von W. Weischedel, IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie (Darmstadt 1956) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 11–102. «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst», 61.

³⁹ E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen 1973) 26; ders., *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*: Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen 2* (Göttingen 1964) 181–194.

⁴⁰ Vgl. H. Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961).

⁴¹ Preisker, *Ethos* 79.

JOSEF BLANK

1926 in Ludwigshafen am Rhein geboren, 1951 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen, München und Würzburg, seit 1969 ist er Professor für neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie an der Universität des Saarlandes zu Saarbrücken. Er veröffentlichte u.a. *Krisis* (1964), *Paulus und Jesus* (1968), *Schriftauslegung in Theorie und Praxis* (1969), *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (1970), *Weiß Jesus mehr vom Menschen?* (1970), *Der Mensch am Ende der Moral* (1971), *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz* (1972), *Verändert Interpretation den Glauben?* (1972), *Das Evangelium nach Johannes*, *Geistl. Schriftlesung 4/2 und 3* (1977). *Anschrift*: Karlstraße 179, D-6601 Saarbrücken-Klarenthal.

Bernard Plongeron Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert: Anathema oder Dialog der Christen? Vereinigten Staaten und Europa

Anathema oder Dialog der Christen? Die Frage wird viele überraschen, die von einer Art Konnaturalität zwischen dem Evangelium und diesen grundlegenden Texten, wie es die amerikanische (1776–1787) und französische (1789) Erklärung sind, überzeugt sind.

Andere, besser Informierte erinnern sich trotz allem an die Ausfälle der katholischen Hierarchie gegen die Erklärung von 1789, die schlicht und einfach als Werk des Teufels und nicht als jenes des Evangeliums erklärt wurde. Aber, so werden sie erwidern, sind wir nicht vom Anathema des 19. Jahrhunderts zum Dialog des 20. Jahrhunderts fortgeschritten?

Wenn wir trotzdem unsere Fragestellung: Anathema oder Dialog? aufrechterhalten, dann deshalb, weil sie ihre historische Erheblichkeit bewahrt hat und einige Verwechslungen ans Licht bringt, die dem christlichen Kampf von heute für die Menschenrechte noch innewohnen. Wir heben dabei drei hervor. Die erste betrifft die methodologische Verwechslung, die darin besteht, als Glaubensartikel und also als theologisches Objekt zu nehmen, was eine lange abendländische Tradition der Rechte uns als Artikel des bürgerlichen Friedens bestimmt. Die zweite ergibt sich aus der historischen Feststellung: die Reaktionen des revolutionären Europa zwischen 1789 und 1800 belegen sehr unterschiedliche Haltungen von seiten der Katholiken, zuweilen in offener Uneinigkeit mit den Verurteilungen der Menschenrechte durch eine Hierarchie, die in dieser Frage nicht für die ganze Kirche bürgen konnte. Die dritte und nicht geringste Verwechslung kommt daher, daß die fundamentalen und universalen Menschenrechte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit beschränkt werden auf den Kampf um besondere Freiheiten, so wesentlich und berechtigt diese auch sein mögen. Nach 1919, in einem Zeitabschnitt, in dem die sozialen und politischen Rechte vorzuherrschen neigen, ist dies eine allgemeine Haltung.