

Charles Wackenheim

Die theologische Bedeutung der Menschenrechte

«Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet die Kirche die Menschenrechte (*iura hominum*); sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert». Diese Behauptung des II. Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, 41, 3) wirft wenigstens zwei Fragen auf: Was ist in der Konzilssprache unter der Bezeichnung «*iura hominum*» zu verstehen? Wie hängt die obige Proklamation mit dem Evangelium zusammen?

I. Lebramtliche Aussagen

Die erste Frage verweist auf die zwei Texte, die das Thema der Menschenrechte etwas näher behandeln, nämlich die Nummern 25–31 von *Gaudium et spes* und die Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit. Die pastorale Konstitution erwägt «die erhabene Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie alle Dinge überragt und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist» (26, 2). An derselben Stelle nennt das Konzil das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und geziemende Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen. Im Vorwort der Erklärung *Dignitatis humanae* bringt das Konzil die Absicht zum Ausdruck, «die Lehre der neueren Päpste über die unverletzlichen Rechte der menschlichen Person (...) weiterzuführen». Es handelt sich dabei insbesondere um die Enzyklika Pius' XI. *Mit brennender Sorge* (14. März 1937), um die Weihnachtsbotschaften Pius' XII. 1942 und 1944, sowie um die am 11. April 1963 veröffentlichte Enzyklika Johannes' XIII. *Pacem in terris*.

Man darf annehmen, daß die Äußerungen des Konzils über Menschenrechte im wesentlichen auf *Pacem in terris* zurückführen. Dieses Rundschreiben enthält im 1. Teil eine «Charta der Rechte und Pflichten des Menschen», die eine ganze Reihe von leiblichen, geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und bürgerlichen Rechten sowie die entsprechenden Pflichten aufzählt. Nun besteht aber eine augenschein-

liche Verwandtschaft zwischen dem geistlichen Testament Johannes' XIII. und der am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten «Allgemeinen Menschenrechtserklärung». Kann somit die Lehre von *Pacem in terris* – und indirekt auch die dadurch geprägte Lehre des II. Vatikanums – als eine Art kirchliche Bestätigung des UNO-Dokumentes gelten? Das Anliegen Johannes' XXIII. und des Konzils ist nicht einfach mit dem der Vereinten Nationen identisch: die spezifische Begründung ist in beiden Fällen verschieden.

Es stellt sich nun die Frage, worauf die vom katholischen Lehramt vertretene Auffassung der Menschenrechte eigens beruht. Nach der Erklärung über die Religionsfreiheit erkennen wir die Würde der menschlichen Person «durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst» (2). In der Pastoralkonstitution lehrt das Konzil: «Da alle Menschen eine geistige Seele haben und nach Gottes Bild geschaffen sind, da sie dieselbe Natur und denselben Ursprung haben, da sie, als von Christus Erlöste, sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, darum muß die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden» (29, 1). Diese teils metaphysische, teils theologische Beweisführung liegt schon dem Text von *Pacem in terris* zugrunde. Jedoch beruft sich Johannes XXIII. nachdrücklicher als das Konzil auf die «natürliche» Basis seiner Charta. «Die hier dargelegten Prinzipien, so heißt es im 5. Teil von *Pacem in terris*, gründen auf den Anforderungen der menschlichen Natur und gehören meist zum Bereich des Naturrechts».

Was ist mit der «menschlichen Natur» und dem «Naturrecht» gemeint? Bestätigt die göttliche Offenbarung in allen Fällen die Eingebungen der Vernunft? Wenn zwischen beiden eine Spannung oder gar ein Konflikt entsteht, muß man wissen, welche Instanz entscheidet und nach welchen Kriterien. Werden solche Probleme in den Verlautbarungen des Lehramtes nicht erörtert, so muß sich doch der Theologe aus den jetzt zu nennenden Gründen damit auseinandersetzen.

II. Innerkirchliche Theorie und Praxis

Im Rahmen dieses Artikels ist es natürlich nicht möglich, die Geschichte einer kirchlichen Praxis zu schildern, die sich nicht selten an der Freiheit und Würde der Person vergriff. Wichtig ist die Feststellung, daß es sich hier nicht um vereinzelte Fehlritte, sondern um eine strukturelle Entwicklung handelt.

Nun wirkt aber die religionspolitische Theorie, die während 15 Jahrhunderten in der lateinischen Kirche vorherrschte, heutzutage noch nach. Man braucht nur

die am 7. Dezember 1965 veröffentlichte Konzils Erklärung über die Religionsfreiheit nachzulesen. Es ist heute schwer zu verstehen, daß es eines so langen Textes und so mühsamer Vorarbeiten bedarf, um ein Prinzip auszusprechen, das seit dem 18. Jahrhundert in allen Menschenrechtserklärungen verzeichnet ist. Dieses Prinzip formuliert übrigens *Dignitatis humanae* in einer besonders prägnanten Form: «Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit besitzt. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird (...), nach seinem Gewissen zu handeln» (2). Somit bestätigt das Konzil sinngemäß Artikel 10 der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26.8.1789, Artikel 18 der *Allgemeinen Menschenrechtserklärung* vom 10.12.1948 und Artikel 9 der *Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten* vom 4.11.1950. Wie kommt es dann, daß in unserem Text so viele vereinnehmende und doppelsinnige Stellen vorkommen? Es heißt dort namentlich: «Alle Menschen sind verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren» (1); «Sie ist heilig, jene Freiheit, mit der der eingeborene Sohn Gottes die Kirche beschenkt hat», so daß «wer immer gegen sie streitet, gegen den Willen Gottes handelt» (13); «Nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen» (14). Anders ausgedrückt: das Recht auf religiöse Freiheit beruht auf dem Wesen des Menschen, so wie es das kirchliche Lehramt versteht und auslegt. Ein unveräußerliches Recht der Person wird also zur Verpflichtung, der katholischen Kirche beizutreten!

Die Aporien des II. Vatikanischen Konzils wurzeln in einer Fehlentwicklung der christlichen Theologie, die wohl in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zurückreicht. Während sich Tertullian, Lactantius und Hilarius von Poitiers noch auf die neutestamentliche Botschaft der Glaubensfreiheit berufen, werden mit Firmicus Maternus Stimmen laut, die dem neugeborenen «christlichen Kaiserreich» huldigen und für die gewalttätige Unterstützung der Rechtgläubigkeit eintreten. Selbst Augustinus, der Meinungsdelikte und gemeinrechtliche Verbrechen für identisch erklärt,

rechtfertigt die Anwendung der öffentlichen Gewalt im Streit gegen die Donatisten. Hervorragende Bischöfe jener Zeit – wie Martin von Tours und Ambrosius von Mailand – weigern sich, solche Methoden zu befürworten, aber Papst Leo I. (440–461) erklärt sich mit der 385 erfolgten Hinrichtung des Irrlehrers Priscillian zufrieden. In dieser verhängnisvollen Verknüpfung von Kirche und Staat liegt der Keim der gesamten mittelalterlichen Inquisition. In Zukunft wird man jede Verletzung der Glaubenseinheit als Bedrohung der sozialen und politischen Gesellschaftsordnung empfinden.

Das 3. und das 4. Laterankonzil (1179 und 1215) überhäufen diejenigen mit Privilegien, die sich an der bewaffneten Ketzerbekämpfung beteiligen. Innozenz III., der zum Kreuzzug gegen die Albigenser aufruft, bezeichnet die religiöse Dissidenz als Majestätsverbrechen. Die rechtliche Ausbildung der Inquisition ist das Werk eines Papstes und eines Kaisers: Gregors IX. und Friedrichs II. Die von Innozenz IV. 1252 erlassene Konstitution *Ad extirpanda* ermächtigt die Inquisitoren, beim Verhören der Verdächtigen die Folter anwenden zu lassen. Leider halten die Theologen des 13. Jahrhunderts mit der geistigen und weltlichen Obrigkeit Schritt, indem sie das Inquisitionsverfahren rechtfertigen. Bei Thomas von Aquin, der sich in diesem Punkt auf Augustinus beruft, ist folgende Überlegung zu lesen: «(Häretiker und Abtrünnige) sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen (*sunt etiam corporaliter compellendi*), zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein für alle Mal angenommen haben» (S. th., IIa IIae, q. 10, a. 8; cf. q. 11, a. 4).

Ist es eigentlich sinnvoll, Ereignisse und Texte aus einer so fernen Vergangenheit wachzurufen? Hat sich das Blatt nicht endgültig gewendet, seitdem die Kirche ihr Schicksal von dem der politischen Mächte losgelöst hat? Gewiß, die körperliche Folter gibt es nicht mehr, und Ketzerverbrennungen sind längst abgeschafft. Und doch: die heute in der «Kongregation für die Glaubenslehre» – der Erbin der «heiligen Kongregation der Inquisition» – geltende Verfahrensordnung widerspricht in mehreren Punkten den modernen Menschenrechtserklärungen. So verlangen Artikel 10 der Allgemeinen Menschenrechtserklärung (1948) und Artikel 6 der Europäischen Konvention (1950) die Öffentlichkeit der gerichtlichen Verfahren, während die römischen Bestimmungen die Geheimhaltung vorschreiben.

Dieser kurze Rückblick legt etwa folgenden Deutungsversuch nahe. Die Botschaft Jesu und der Urkirche verhalf der Menschheit entscheidend zur Erkenntnis der eigentlichen Würde der Person. Während der

drei ersten christlichen Jahrhunderte stand die Kirche immer wieder für die Menschenrechte und gegen die Anmaßungen der kaiserlichen Macht ein. Nach 313 aber verlagerte sich der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens von der Verkündigung der befreienden Wahrheit (Joh 8,32) nach der Sorge um Kohäsion und Überleben der Institution. Die mit der sozialen und kulturellen Führung des Abendlandes ausgerüstete Kirche machte sich ganz selbstverständlich die Ideologie der bestehenden Ordnung zu eigen. In einer solchen Situation mußte der Einsatz für die Rechte des einzelnen umstürzlerisch wirken. Noch hundert Jahre vor dem II. Vatikanum konnte Pius IX. folgende Aussage aufs schärfste verurteilen: «Es steht jedem Menschen frei, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, die er, durch die Vernunft erleuchtet, als wahre Religion erkannt hat» (*Syllabus*, 1864, N.15, DS 2915). Will man den Widerspruch zwischen dieser Lehre und *Pacem in terris* sowie *Dignitatis humanae* erklären, so genügt es nicht, auf die legitime Reaktion Roms gegen den militanten Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu verweisen. Die Sprache des *Syllabus* war die einzig mögliche in einer durch Kirchenstaat und kirchenpolitische Praxis belasteten Institution. Es darf deshalb keineswegs wundernehmen, daß die Freiheiten sich seit der Renaissance und der Aufklärung gegen die offizielle Kirche behaupten mußten.

III. Aufgabe einer theologischen Kritik

Die Bewältigung der Vergangenheit bestimmt die Art und Weise, wie sich der Christ von heute zur modernen Menschenrechtsbewegung stellt. Allerdings betreten wir damit ein fast unerforschtes Gebiet.

Von vornherein sollten wir unseren schuldigen Zollenen entrichten, die – ob einzelne oder Gemeinschaften – die verschiedenen Menschenrechtserklärungen angestrebt haben. Viele dieser Wegbereiter waren keine Christen, und nicht selten mußten sie die Kirchen bekämpfen, um ihr Ideal durchzusetzen. Obschon wir in ihren Texten mitunter den Geist des Evangeliums wahrnehmen, dürfen wir diese Menschen nicht einfach annekieren. Der christliche Glaube verhilft uns dazu, die konkreten Erfordernisse der menschlichen Würde nach und nach besser zu erkennen. Dabei empfängt aber jeder soviel von den anderen, wie er ihnen selbst anbieten kann. So scheint festzustehen, daß der 1. Teil der Erklärung *Dignitatis humanae* (N. 2–8) im wesentlichen die Beweisführung der Aufklärer des 18. Jahrhunderts zugunsten der Toleranz übernimmt. Auch müßten wir aus Ehrlichkeit zugeben, daß die Christen einst nicht zu den entschei-

densten Gegnern der Sklaverei und der Folter gezählt haben.

Wollen wir uns Rechenschaft über all das ablegen, was wir anderen verdanken, so verpflichten wir uns nicht unbedingt der Naturrechtstheorie. Die katholischen Autoren obliegen nämlich leicht der Versuchung, auf diesem Gebiet das Monopol der authentischen Auslegung zu beanspruchen. Nun ist es gerade die Eigenart des «natürlichen» Menschen, sich nicht von einer ihm fremden Instanz bestimmen zu lassen. Die Nichtchristen, die fortan vier Fünftel der Menschheit ausmachen, sprechen sich über die Menschenrechte aus, ohne sich im geringsten auf die Vorstellungen dieser oder jener Kirche zu berufen. Als Christen glauben wir, daß alle Menschen nach Gottes Bild geschaffen (Gen 1,26–27) und dazu berufen sind, den «neuen Menschen» anzuziehen (Eph 2,15 u. 4,24; Kol 3,10). Für den Jünger Christi gibt es nicht mehr «Jude oder Grieche, versklavt oder frei, Mann oder Frau» (Gal 3,28). Wir glauben, daß der Geist Gottes im Herzen eines jeden Menschen wirkt, wie das zum Beispiel die Bekehrung des Hauptmanns Cornelius bezeugt (Apg 10). Im Konzilsdekret *Ad gentes* heißt es: «Nicht selten eilt der Heilige Geist der Tätigkeit derer voraus, die das Leben der Kirche zu leiten haben» (29). Also beruht die Sympathie, die wir für alle Förderer der Menschenrechte empfinden, auf einer Schicksalsgemeinschaft, deren letzte Bedeutung wir in Christus erkennen. Weil sie auf den dreieinigen Gott ausgerichtet ist, erzeugt die Würde der Person nicht nur Vorrechte, sondern auch Aufgaben und Verpflichtungen.

Hier liegt der Grund, warum sich die Christen immer wieder gegen den Individualismus verwehren müssen. Bekanntlich wurde dieser Vorwurf des öfteren der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1789) gemacht. Der Bezichtigung des Individualismus sind aber alle ähnlichen Texte ausgesetzt. Zunächst darf sich der Theologe hier die marxistische Kritik der «liberalen» Menschenrechtsideologie teilweise zu eigen machen. In seinem Artikel *Zur Judenfrage* (1843–44) untersucht *Karl Marx* die von der französischen Revolution bestätigte Differenz zwischen dem Menschen und dem Bürger. Marx ist der Ansicht, daß die bürgerliche Gesellschaft die Rechte des *Individuums* formuliert und verherrlicht hat. Die Freiheit ist nur das Recht des einzelnen, seine Privatinteressen zu verwalten; die Gleichheit besteht darin, daß allen die Möglichkeit zusteht, als Egoisten das Eigentumsrecht zu genießen; die Sicherheit als Begriff der Polizei bedeutet, daß die ganze Gesellschaft nur da ist, um jedem ihrer Mitglieder seine Rechte zu garantieren. Die gesamte Leistung der französischen Revolution endet mit einer unflätigen Apologie des bürger-

lichen Egoismus. «Keines der sogenannten Menschenrechte – so Marx – geht also über den egoistischen Menschen hinaus, wie er (...) auf sich, auf sein Privatinteresse zurückgezogenes und (...) vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist» (MEGA I, 1/1, 595). Selbstverständlich stimmt der Christ in der Auffassung des menschlichen «Gemeinwesens» nicht mit Marx überein. Der sich aus dem Evangelium ergebenden Priorität gemäß leiht er seine Stimme denen seiner Brüder, die sonst nicht zu Wort kommen: den Völkern der dritten Welt, den Verbannten und Ausgewanderten, den Opfern der wirtschaftlichen Ausbeutung, den Behinderten, den ungerecht Verfolgten und allen Unterdrückten. Im Innern seiner Kirche ist jeder dafür verantwortlich, daß die Rechte der Person so gewissenhaft wie möglich in Ehren gehalten werden. Zum Beispiel muß die römische Kirche von der starren Härte Abstand nehmen, die sie im Namen eines unhaltbaren Juridismus den geschiedenen und wieder-verheirateten Eheleuten widerfahren läßt.

Es dürfte außerdem die Aufgabe der Christen sein, sich für die unveräußerlichen Rechte jener einzusetzen, die noch nicht geboren sind. Denn die Eschatologie bezieht sich zunächst auf die irdische Zukunft des Menschengeschlechts. Wird die technologische Entwicklung den kommenden Generationen nicht das Recht auf eine «menschliche» Existenz versagen? Der Blick in die Zukunft verlangt ferner von uns, daß wir das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt neu überdenken. Nicht die Natur als solche hat «Rechte»; die Menschenrechte dehnen sich auf die Natur aus in einer Tragweite, die wir heute noch nicht ganz ermessen können. Das kosmische Schöpfungsbild der Bibel zeichnet hier einen Denkhorizont, den die modernen Menschenrechtserklärungen völlig vermissen.

IV. Vom Recht zur Verantwortung

Noch eine Erkenntnis bestimmt den kritischen Beitrag der Theologie: die Tatsache nämlich, daß die verschiedenen Menschenrechtstheorien kulturell bedingt sind. Verschiedene Auffassungen der Menschenrechte reifen gegenwärtig in den Westländern, in den Oststaaten und in der Dritten Welt heran. Selbst die schon veröffentlichten «Erklärungen» werden stets verbessert und vervollständigt. Nun kann es durchaus geschehen, daß neuformulierte «Rechte» ein Alibi für eine Politik liefern, die gewisse Kategorien konkreter Personen unterdrückt. «Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen» (Mk 2,27). Wirklich maßgebend ist nicht die Verkündigung abstrakter Prinzipien, sondern das tatsächliche Schicksal der heute und morgen lebenden Menschen. Tagtäglich

werden die Menschenrechte von Staaten verletzt, die sich feierlich zur Wahrung derselben verpflichtet haben. Mitunter schätzen und stufen die Machthaber die Menschenrechte so ein, daß ihre politischen Unterfangen dadurch gerechtfertigt werden. Ganz spontan sollten die Christen dann in der vorderen Reihe derer stehen, die solche Machenschaften rügen und das Recht der Bürger auf Widerstand klar aussprechen. Als Christen müßten wir – gelegen oder ungelegen – daran erinnern, daß die Würde der Person alle kollektiven Interessen übertrifft und daß die im Namen der Staatsraison begangenen Verbrechen deshalb nicht minder ruchlos sind.

Deshalb darf man sich fragen, ob nicht zwischen der Kernbotschaft des Neuen Testaments und der humanistischen Motivierung der Menschenrechtserklärungen eine gewisse Diskrepanz besteht. Fordert die Menschenrechtsbewegung nicht immer mehr Vorrechte für den einzelnen, während das christliche Kerygma den Menschen zum Verzicht auch auf legitime Vorrechte aufruft? Dem Jünger Jesu wird zugemutet, daß er sich mit seinem Prozeßgegner aussöhnt (Mt 5,25), daß er sich auf beide Wangen schlagen läßt (Mt 5,39), daß er denen Gutes tut, die ihn hassen (Lk 6,27), daß er über einen anderen nicht zu Gericht sitzt (Röm 2,1), sondern ihm «bis zu siebzimal siebenmal» vergibt (Mt 18,22). Die christliche Existenz ist der Ort, wo Menschen im Anschluß an Jesus von Nazaret und nach seinem Vorbild das große Wagnis der Liebe frei eingehen.

Aus den Seligsprechungen ergibt sich kein Rechtskatalog, sondern eine Verantwortung, d.h. das Bewußtsein, dem sich selbstlos schenkenden Gott eine uneingeschränkte «Antwort» schuldig zu sein. Keiner kann allerdings behaupten, im Namen der Liebe die Gerechtigkeit verletzen zu dürfen. Umgekehrt verleiht das unbegrenzte Verantwortungsbewußtsein dem Recht und der Gerechtigkeit ihren wahren Grund. Als verantwortliche Menschen setzen sich die Christen für die bedrohten Menschenrechte ein. Es geht ihnen aber nicht nur um die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung. Denn das zweite Gebot ist dem ersten gleich (Mt 22,39): es kann somit keiner vorgeben, Gott zu lieben, wenn er seinen Bruder haßt (1 Joh 4,20). Dieselbe Grundhaltung ist Gott und allen Menschen gegenüber erforderlich. Indem Jesus die Bruderliebe zum Kennzeichen der Gottesliebe erhob, anerkannte er dem Geschöpf eine Größe, die es in die Nähe des Schöpfers rückt. Nun hat aber der in Jesus sich offenbarende Gott keine «Rechte» geltend zu machen: wer die Würde des Menschen fördert, verhöhnt keineswegs die «Rechte Gottes».

Bei den Synoptikern ist ein Logion überliefert, das die theologische Kritik der Menschenrechte trefflich

kennzeichnet: «Wenn jemand mir nachfolgen will, so sage er sich los von sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir» (Mk 8,34; vgl. Mt 16,24 u. Lk 9,23). «Sein Kreuz auf sich nehmen» ist gleichbedeutend mit: auf die eigenen Interessen, auf das Ansehen, ja auf das Leben verzichten, wie Jesus «sich entblößt und erniedrigt hat bis zum Tode am Kreuz» (Phil 2,7–8). Diese freiwillige *Kenosis* ist genau das Gegenteil

von Masochismus und von jedwelchem Narzißmus, weil sie einen Weg zum andern öffnet. Indem er auf seine «Rechte» verzichtete, bekundete Jesus eine Freiheit, die Verachtung und Haß entkräftet (vgl. Eph 2,16). Wenn wir freiwillig auf unsere eigenen Vorteile verzichten, wahren wir umso besser das Grundrecht, das jedem Menschen zusteht, persönlich aufgenommen und geliebt zu werden.

CHARLES WACKENHEIM

1931 geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Straßburg und Paris. Diplom der Ecole Pratique des Hautes Etudes, Doktorat in Philosophie (Paris) und in Theologie (Straßburg). Seit 1962 Professor der Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität für Humanwissenschaften in Straßburg. Veröffentlichungen u.a.: *La faillite de la religion d'après Karl Marx* (Paris 1963)

(auch ins Spanische übersetzt: *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Barcelona 1973); *Christianisme sans idéologie* (Paris 1974) (Übersetzung ins Spanische: *Christianismo sin ideología*, Santander 1978); *La théologie catholique* (Paris 1977); *Dominicales. Les lectures du missel proposées pour aujourd'hui* (Paris 1978). Anschrift: 12, rue Jean Hermann, F-6700 Strasbourg, Frankreich.

Stephan H. Pfürtner

Menschenrechte in der christlichen Ethik

1. Menschenrechte – ein Thema der christlichen Ethik?

1.1 Man spricht heute viel über Menschenrechte, viele sprechen von ihnen, so viele, daß ein Verschleiß des Wortes droht, oder auch ein Überdruß, davon zu hören. Muß christliche Ethik nun auch noch von ihnen reden? Tatsächlich sind die Menschenrechte in letzter Zeit zunehmend zum Thema der Kirchen geworden. Das war keineswegs immer so. Warum also heute? Nicht doch deshalb, weil Kirchen und Theologen dabei sein wollen, wo sich in der Gesellschaft moralisches Pathos regt, besonders wenn es von nichtkirchlichen Kräften entfacht wurde?

Überdruß hin, Wortverschleiß her, auch die Gefahr, modischer Anpassung verdächtig zu werden, darf nicht bestimmen. Die Sache selbst, um die es in den Menschenrechten geht, drängt unabweisbar. Wer nicht dahindämmert, kann sich ihr nicht entziehen. Wer ein menschliches Herz hat, muß von ihr erfaßt werden. Es sei denn, er verzweifelt an ihrer Durchsetzung. Nur Zynismus schüttelt ihren Anspruch ab. Kirche und Christen müßten taub auf allen Ohren für

die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit und der Friedensverheißung ihres Gottes geworden sein, wollten sie sich nicht von der Sache treffen lassen, um die es in den Menschenrechten geht.

1.2 Die Sache selbst, mit der christliche Ethik sich hier zu befassen hat, ist unbestreitbar. *Sie liegt durch die bösen Verletzungen vor aller Augen, überall, wo der Mensch durch den Menschen zu einem erniedrigten, einem geknechteten, zu einem verlassenem oder verächtlichen Wesen gemacht wird.* Karl Marx hat im Anblick des so entmenslichten Menschen seinen kategorischen Imperativ zur Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse aufgestellt¹. Die Großkirchen haben sich erst in letzter Zeit in diesem Kampffeld engagiert, sie waren bei der Entfaltung der Menschenrechte ursprünglich nicht beteiligt, verhielten sich sogar ablehnend oder blieben in Distanz. Heute halten auch sie sich für herausgefordert. Dieser Wandel im Denken und praktischen Bemühen der Kirchen gibt eine Reihe von Problemen auf. Ihre Bewältigung ist nicht zuletzt Aufgabe der christlichen Ethik.

2. Menschenrechte als Herausforderung zu ökumenischer Ethik

2.1 Vorweg ist hervorzuheben, daß «*Ethik*» in *mehrfachem Sinn zu bemühen* ist². Denn es geht zunächst und zuoberst darum, daß das Ethos der Menschenrechte verwirklicht wird, geht also um Menschenrechtsgesinnung, -haltung und -tat sowie um menschengerechte