

George M. Soares-Prabhu  
Die Bibel als Magna  
Charta von Befreiungs-  
und Menschenrechts-  
bewegungen

Einer der bemerkenswerten Beiträge der Bibel für die heutige Welt ist die Fülle der Befreiungstheologien gewesen, die sie inspiriert hat. In den letzten fünfzig Jahren sind biblisch begründete Theologien der Befreiung plötzlich überall in der Christenheit der Dritten Welt und bei unterdrückten Teilen der christlichen Ersten Welt aufgetaucht. Die Rolle der Bibel in diesen Theologien der Befreiung ist gut bekannt und muß nicht wieder von neuem aufgegriffen werden. Was weniger bemerkt wurde und was des Erforschens wert sein könnte, ist die Rolle, die die Bibel in der Bewegung für Menschenrechte gespielt hat, die parallel zu diesen Befreiungstheologien verläuft und, wie diese, viel zur Erhellung der dunklen Seite der Geschichte getan hat.

Aber Menschenrecht ist, anders als Befreiung, keine biblische Kategorie. Denn wie die meisten prämodernen religiösen Texte spricht die Bibel eher die Sprache der Pflichten als der Rechte. Und die Menschenrechtsbewegung ist auch, anders als die Befreiungstheologie, keine christliche Bewegung. Sie hat sich außerhalb der Kirche und in einem großen Ausmaß in Opposition zu ihr entwickelt<sup>1</sup>. Doch die Rechte, die in der UN-Menschenrechtserklärung dargelegt werden und die (zumindest im Prinzip) überall akzeptiert sind, sind in Werten verwurzelt, die die Bibel zur westlichen Gesellschaft beigesteuert hat. In diesem Sinne sind Menschenrechte teilweise ein Erbe der Bibel. Aber sie sind eher ein Erbe der Bibel als kulturellen Dokuments denn als religiösen Buches. Es ist dieses Erbe, das ich hier zu würdigen versuche, indem ich (1)

untersuche, wie Menschenrechte heute verstanden werden, und indem ich (2) frage, was die Bibel über sie zu sagen hat.

### 1. Was stimmt nicht mit den Menschenrechten?

Meinungsverschiedenheiten haben die Menschenrechtsbewegung von Anfang an begleitet, weil der Begriff «Menschenrechte» ein Produkt des modernen säkularen Westens ist und die Befangenheiten seines Ursprungs mit sich trägt<sup>2</sup>. Seine entfernten Wurzeln könnten bis zum stoischen «Naturgesetz» zurückreichen, nach dem jedes Ding seinen eigenen, ihm innewohnenden Wert hat; bis zum römischen *ius gentium* («Gesetz der Nationen»), das, über die römischen Bürgerrechte hinausgehend, Rechte anerkennt, die jedem Menschen von Natur aus gewährt werden (es sei denn er sei versklavt); und vor allem bis zu der biblischen Bestätigung des Wertes der menschlichen Person, geschaffen als «Bild Gottes»<sup>3</sup>. Sein unmittelbarer Ursprung kann hergeleitet werden von «den Begriffen ›Bürgerrechte‹ und ›bürgerliche Freiheiten‹, die in der englischen Gesetzgebung im siebzehnten Jahrhundert entwickelt zu werden begannen und die, beinahe gleichzeitig, in der französischen *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* und der amerikanischen *Bill of Rights* von 1791 zum ersten Mal voll zur Blüte kamen»<sup>4</sup>. Aber die internationalen Menschenrechte, wie sie uns heute vorliegen, erschienen erst nach und als Resultat des Zweiten Weltkrieges. Aufgrund der Schrecken, die der Nazi-Staat gegen seine eigenen Bürger verübte, war das internationale Recht gezwungen, aus seinen sich selbst auferlegten Grenzen auszubrechen. Es begann, Gesetze nicht nur über internationale Beziehungen zwischen Souveränen (seien es souveräne Landesherren oder souveräne Nationalstaaten) zu erlassen, sondern auch über angemessene Beziehungen, die innerhalb eines Staates zwischen dem Volk und seiner Regierung herrschen müssen. Als Ergebnis begann eine «vollständig neue Gesetzessammlung, die bestimmte, sehr spezifische ›Menschenrechte‹ und ›Grundfreiheiten‹ für alle Menschen überall auf der Welt aufzählte und genau definierte»,<sup>5</sup> in Erscheinung zu treten.

### 1.1 Individuelle Freiheit versus gesellschaftliches Bedürfnis

Verständlicherweise ist diese «neue Gesetzesammlung», die nun in die UN-Menschenrechtsakten<sup>6</sup> aufgenommen ist, in beträchtlicher Weise vom westlichen historischen Kontext, in dem sie sich entwickelte, beeinflusst worden. Aber sie versucht, Belange der sozialistischen und der Dritten Welt zu integrieren. In der Erkenntnis, daß «eine vollkommene Darstellung der Menschenrechte sowohl negativ die Zurückweisung von Zwangsregimen als auch positive Ansprüche auf Teilnahme am öffentlichen Bereich der Wirtschaft, des Staates und der Welt der Kultur einschließen muß»,<sup>7</sup> bringt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte sowohl Bürger- und politische Rechte (Artikel 2 bis 21) als auch wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Rechte (Artikel 22 bis 27) zusammen. Aber auf diese Weise vereint sie zwei Gruppen von Rechten miteinander, die in einer gewissen Opposition zueinander stehen, ohne zu zeigen, wie diese Opposition zu überwinden ist. Denn Bürger- und politische Rechte sind negative Rechte («Freiheit von»), die eine deutliche Begrenzung staatlicher Intervention verlangen; wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Rechte sind positive Rechte («das Recht zu»), die häufig staatliche Intervention für ihre Durchführung erfordern<sup>8</sup>.

Die Erste Welt hält aufgrund ihrer historischen Erfahrung eines langen Kampfes für politische Freiheit gegen den Despotismus von Kirche und Staat verständlicherweise viel von Bürger- und politischen Rechten. Aber sie steht wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Rechten, die verstärkte staatliche Kontrolle verlangen könnten, mißtrauisch gegenüber. Sie äußert sogar die Meinung, daß diese vielleicht gar keine wahren «Rechte» sind, sondern bestenfalls gesellschaftliche Ideale: altruistische Ziele, aber keine durchsetzbaren Forderungen oder Ansprüche<sup>9</sup>. Gesellschaften der Dritten Welt auf der anderen Seite, die sehr unterschiedliche Arten wirtschaftlicher Ausbeutung und kultureller Entfremdung – ihnen aufgezwungen von genau jenen Verfechtern der Bürger- und politischen Rechte – durchlebt haben, haben andere

Prioritäten. Sie sehen die Befriedigung grundlegender materieller Bedürfnisse (wirtschaftliche und gesellschaftliche Rechte) als dringender an als die Sicherung individueller Freiheiten (Bürger- und politische Rechte). Letztere wurden (und werden), so wissen sie, ihnen gegenüber von kolonialen und neokolonialen Mächten manipuliert als «legitimierende Instrumente im Dienst ungerechter einheimischer, transnationaler und internationaler Systeme»<sup>10</sup>. In ihrer Wahrnehmung der Ersten Welt wurden Menschenrechte häufig zur negativen Verteidigung von Privilegien, statt (wie die Dritte Welt es gern hätte) positive Werkzeuge der Emanzipation zu sein.

### 1.2 Egozentrisches versus soziozentrisches Verständnis der menschlichen Person

Diese Unterschiede werden durch verschiedene Vorstellungen von der menschlichen Person, die dem Verständnis von Menschenrechten in der Ersten und Dritten Welt zugrunde liegen, akzentuiert. Die Vorstellungen der Ersten Welt von der Person in der Gesellschaft – darauf hat Richard Schweder hingewiesen – sind typischerweise egozentrisch und am Vertragsdenken orientiert; die Vorstellungen der Dritten Welt sind normalerweise gesellschaftszentriert und organisch<sup>11</sup>. Das heißt, Menschen in der Ersten Welt erleben sich normalerweise als autonome Individuen, die in einer sie bloß äußerlich betreffenden Gesellschaft leben. Die Gesellschaft existiert nur aufgrund äußerer vertragsmäßiger Verpflichtungen, die autonome Individuen zu ihrem gegenseitigen Vorteil eingegangen sind, und berührt in keiner Weise ihre eigentliche Existenz. Sie existiert nur, um die Erfüllung des einzelnen zu fördern, der als «quasi heiliges Absolutes ..., (dessen) Rechte nur durch die identischen Rechte anderer Individuen begrenzt sind»<sup>12</sup>, angesehen wird. Kulturen der Dritten Welt auf der anderen Seite erleben Menschen nicht als autonome Einheiten, die frei in der Gesellschaft interagieren, sondern als Teile eines organischen gesellschaftlichen Ganzen, das häufig durch die Metapher des menschlichen Leibes symbolisiert wird<sup>13</sup>. Individuen stehen in Beziehung zur Gesellschaft, wie die Glieder

eines Körpers untereinander und zum Körper als ganzem in Beziehung stehen. Sie sind deshalb nicht autonom, sondern voneinander abhängig. Die Menschen in der Dritten Welt neigen dazu, gesellschaftszentrierte Persönlichkeiten zu sein – bis dahin, daß sie sich nicht der Moderne unterworfen haben. Das heißt, sie sind Individuen, die sich selbst in Denkkategorien der Wahrnehmungen und Erwartungen, die die Gesellschaft von ihnen hat, sehen und so auch ihr Verhalten strukturieren.

Aufgrund dieser Dinge wird die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von Interpretationen der Ersten und der Dritten Welt in verschiedene Richtungen gezogen, von denen keine in der Lage ist, das prekäre Gleichgewicht zwischen individuellen Rechten und Rechten der Gesellschaft, die diese Erklärung anstrebt, beizubehalten. Beide Gruppen von Rechten wurzeln jedoch in der Bibel. Weil ihr die besondere Würde, die in jedem Menschen – nicht nur als Individuum, sondern als Teil der Menschheit – angelegt ist, bewußt ist, ist die Bibel in der Lage, die Achtung des einzelnen mit gesellschaftlichen Anliegen in Einklang zu bringen, was weder Gesellschaften der Ersten noch der Dritten Welt gelang. Wir wenden uns nun der Bibel zu, um zu sehen, wie dies bewirkt wird.

## 2. Was trägt die Bibel zu den Menschenrechten bei?

Wenn man die Bibel unvoreingenommen liest, erscheint sie nicht als widerspruchsfreier Verteidiger allgemeiner Menschenrechte, wie wir sie heute verstehen. Es gibt tatsächlich beeindruckende «Menschenrechts»-Passagen in der Bibel, wie die beiden Schöpfungsberichte, mit denen die Bibel anfängt (Gen 1,1–2,4a; 2,4b–25) oder Paulus' Bestätigung der radikalen Gleichheit der Menschen, die in Christus neugeschaffen sind (Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau), die gegen Ende der Bibel erscheint (Gal 3,28). Solche Texte bestätigen aufs klarste die inhärente Würde und radikale Gleichheit aller Menschen, was letztendlich die Grundlage aller Menschenrechte ist. Sie haben mit Sicherheit eine entscheidende Rolle bei der Entstehung der Menschenrechte gespielt. Denn die inhärente

Würde und Gleichheit aller menschlichen Wesen, die sie bestätigen, sind keine selbstverständlichen Prinzipien. Sie werden sicher nicht in hierarchischen Gesellschaften wie der Kastengesellschaft Indiens oder den Familiengesellschaften konfuzianischer Staaten anerkannt. Der Gedanke der Menschenrechte ist der jüdisch-christlich biblischen Tradition stärker verpflichtet, als häufig erkannt wird.

Doch wenn man dies sagt, muß man einräumen, daß die Bestätigung der Würde des Menschen in der Bibel nicht widerspruchsfrei ist. Sie bestätigt die Würde des Menschen im Abstrakten, in der frühesten und in der eschatologischen Zeit. Aber wenn sie über konkrete menschliche Existenz in der Geschichte spricht, räumt die Bibel nicht nur (wie sie es muß) das Vorhandensein von Ungleichheit und Unterdrückung in einer menschlichen Geschichte, die von Sünde geprägt ist, ein, sondern scheint dies zu verzeihen und sogar zu ermutigen.

Das bedeutsamste Beispiel dafür ist natürlich die Landnahme, die dunkle Seite des zentralen Befreiungsereignisses der Bibel, des Exodus. Theologien der Befreiung reflektieren selten über diese peinliche Tatsache, aber die Wahrheit ist, daß es in der Bibel keinen Exodus gibt ohne die Landnahme. Israel wird von Fronarbeit in Ägypten befreit und am Sinai zu Jahwes Volk gemacht, um «das Land» zu besitzen (Ex 6,8). Diese Landnahme, so sagt man, ist vielleicht keine militärische Eroberung gewesen. Sie könnte als friedliche Besiedlung durch Hirtennomaden, die von außerhalb kamen, stattgefunden haben; oder durch den berechtigten Aufstand einheimischer kanaanitischer Bauern, unterdrückt vom Adel der Stadtstaaten, der sie beherrschte und ihnen Steuern auferlegte; oder durch eine Kombination dieser Dinge<sup>14</sup>. Aber alle solche auf Vermutungen beruhenden Rekonstruktionen sind letztendlich irrelevant, denn worauf es ankommt, ist nicht, was wirklich passierte, sondern wie die Bibel es darstellt. Es ist die biblische *Erzählung*, ihr Bekenntnis, was die Lehre der Bibel ausmacht, und nicht das, was die kritischen Geschichtswissenschaften rekonstruieren; und in dieser Erzählung wird die Besiedlung Kanaans unzweifelhaft als vernichtende Eroberung geschildert.

Denn was nach der biblischen Erzählung Israel das Land gibt, ist die gewaltsame Enteignung der einheimischen Völker Kanaans, die Enteignung ihrer Länder und ihres Lebens. Das Volk Israel muß nicht nur auf Jahwes ausdrücklichen Befehl und mit Jahwes aktiver Hilfe das Land der verschiedenen eingeborenen Völker jenseits des Jordans und Kanaans, die Jahwe in ihre Hand gegeben hat, «in Besitz nehmen» (Num 33,53; Dtn 1,8.21; 4,38; Jos 1,11; Ri 2,6); sie müssen «alle Bewohner des Landes vertreiben» (Num 33,55) und tatsächlich «sie der Vernichtung weihen ... keinen Vertrag mit ihnen schließen ... sie nicht verschonen» (Dtn 7,2)<sup>15</sup>.

Wo sind denn dann die Menschenrechte «der Hetiter, Gargaschiter und Amoriter, Kanaaniter und Perisiter, Hiwiter und Jebusiter» (Dtn 7,1), mit denen sich Völker der Dritten Welt aufgrund ihrer eigenen kolonialen Geschichte unwillkürlich identifizieren werden? Haben sie keinen Anspruch auf Leben und Besitz? Die Antwort der Bibel ist natürlich, daß sie in den Augen Jahwes kein Anrecht darauf haben. Jahwe der Schöpfer bestimmt in absoluter Weise über das Leben und den Besitz aller Völker. Jahwe bestimmt das Gebirge Seir für Esau (Dtn 2,5), das Land der Ammoniter für die Nachkommen Lots (Dtn 2,19), das Land jenseits des Jordan und Kanaan für Israel - und Indien natürlich für die Briten. In den Augen Jahwes haben Völker überhaupt keine Rechte.

Die Bibel kennt deshalb keine «Menschenrechte», in dem Sinne, wie wir sie heute verstehen. Wie die meisten religiösen Gesetzessammlungen befaßt sie sich nicht mit Rechten, sondern mit Pflichten. «Im jüdischen Gesetz ist kein expliziter Begriff von (Menschenrechten) zu finden», schreibt Paul Sieghart und zitiert Haim Cohn, einen Richter des Obersten Gerichtshofes Israels, denn «die besonderen Strukturen des jüdischen Gesetzes als religiösen Gesetzes ... postulieren ein System von Pflichten statt eines Systems von Rechten»<sup>16</sup>. Solche Sammlungen von Pflichten (wie die Zehn Gebote), die die Fürsorge für andere und die Achtung ihrer Person und ihres Besitzes einschließen, fungieren faktisch wie verfassungsmäßig garantierte Grundrechte. Töten zu verbieten bedeutet, das Recht auf

Leben zu bestätigen; Diebstahl zu verbieten bedeutet, das Recht auf Besitz zu bestätigen; falsches Zeugnis zu verbieten bedeutet, das Recht des Nächsten auf seinen guten Namen zu bestätigen. So schützt die Bibel (wie andere religiöse Texte auch) implizit die Rechte - doch nur innerhalb Israels. Denn die Heiden, außer den im Lande wohnenden Fremden, die Teil des Volkes geworden sind, sind, wenn überhaupt, selten Gegenstand der Anteilnahme Israels<sup>17</sup>. Doch die Vorstellung von Rechten oder gar von universalen Rechten erscheint formal nirgendwo in der Bibel.

Was ist dann der Beitrag der Bibel zu den Menschenrechten? Er liegt, so denke ich, in zwei sich ergänzenden Werten, die die Bibel bekräftigt. Die Bibel erklärt (1) in ihrem Ersten Testament die Heiligkeit jedes menschlichen Wesens und bekräftigt dies eindrucksvoll in ihrem Zweiten Testament. Und sie fordert (2) von Anfang bis Ende, als einen ihrer charakteristischsten Grundzüge, eine Verantwortung für die Fürsorge für die Ohnmächtigen und Bedürftigen mit einer Ausdauer und einer Leidenschaft, die in keiner anderen religiösen Literatur der Welt eine Parallele hat. Diese Lehren der Bibel begründen sowohl die individuellen als auch die gesellschaftlichen Rechte, die heute in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erscheinen, deren Formulierung und Annahme durch die Vereinten Nationen, so denke ich, einer der großen Augenblicke der Hoffnung in unserer menschlichen Geschichte war.

### *2.1 Die Heiligkeit der menschlichen Person: die Grundlage von Bürger- und politischen Rechten*

Die Heiligkeit der menschlichen Person wird, wie wir gesehen haben, eindrucksvoll in den zwei Schöpfungsgeschichten (der Geschichte der Priesterschrift aus Gen 1,1-2,4a und der Geschichte des Jahwisten aus Gen 2,4b-25), mit denen die Bibel beginnt, bekräftigt. In beiden ist offensichtlich der Mensch Mittelpunkt des Schöpfungswerkes Gottes. Der Mensch wird klar vom Rest der Schöpfung abgehoben: in Gen 1,26-30 als deren krönender Höhepunkt und in Gen 2,7-9 als Zentrum, um das herum und für das der Rest

der Welt gemacht ist. Diese besondere Stellung des Menschen wird in der ersten Schöpfungsgeschichte ausdrücklich durch die erstaunliche Erklärung, daß der Mensch als Abbild Gottes gemacht wurde, erklärt: Gott schuf also den Menschen (ha'adam) als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Weib schuf er sie. (Gen 1,27)

Was diese wunderbare Beschwörung bekräftigt, ist nicht so sehr die einzigartige Gestalt als vielmehr die einzigartige Rolle des Menschen. Der Mensch ist dazu erschaffen, um Gottes Verwalter, Gottes bevollmächtigter Vertreter für die Schöpfung zu sein. «So, wie auch irdische Großkönige in Provinzen ihres Reiches, in denen sie nicht persönlich aus- und eingehen, ein Bildnis ihrer selbst als Wahrzeichen ihres Herrschaftsanspruches aufstellen, – so ist der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit auf die Erde gestellt, als das Hoheitszeichen Gottes.»<sup>18</sup> Der biblische Text macht überdies deutlich, daß diese Rolle der Haushalterschaft nicht irgendeinem Individuum übertragen ist, sondern der ganzen Menschheit, denn das hebräische *'adam* ist hier ein Sammelbegriff. Und sie wird ausdrücklich der Menschheit als geschlechtlich differenzierter übertragen und verbietet so jegliche Diskriminierung zwischen Männern und Frauen. Denn «erst Mann und Frau zusammen stellen den ganzen Menschen dar»: Gott schuf sie als Mann und Frau<sup>19</sup>.

All dies steht in erstaunlichem Kontrast zu der *Purusha-Sukta*, dem berühmten Hymnus von Rig Veda (X.90), der die Erschaffung des Kosmos durch die Zerstückelung der ersten menschlichen Person (*purusha*) beschreibt, die zum Opfer der ersten Opferhandlung gemacht wurde. In diesem außergewöhnlichen Text, der die Grundlage des hinduistischen hierarchischen Verständnisses der Menschheit wurde, wird uns erzählt:

«Sein Mund wurde der Priester (*brahman*), seine Arme der Krieger-Prinz (*kshatriya*), seine Schenkel das gewöhnliche Volk (*vaishya*) und von seinen Füßen wurde der Leibeigene (*shudra*) geboren.» (X.90.12)

Es hat Hinweise darauf gegeben, daß alles, was dieser Text in Wahrheit bekräftigt, die Einheit und Gleichheit der Menschheit sei, da man sagt, daß alle Schichten Teile eines

Körpers seien. Aber ich bezweifle, daß dies die Bedeutung ist. Paulus verwendet natürlich das Bild des Körpers, um die grundlegende Einheit von Christen, die verschiedene Dienste in der Gemeinde ausüben, zu betonen (1Kor 12,12–31). Aber er tut dies, indem er ausdrücklich und wiederholt bekräftigt, daß «alle Glieder des Leibes, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden» (12,12). Der Hymnus des Rig-Veda macht dies nicht. Sein Bild weist eher auf die hierarchische Schichtung der vier Kasten hin, und er wurde sicherlich von der Hindutradition konsequent auf diese Art und Weise verstanden. Die zwei Schöpfungsmymthen reflektieren so zwei Verstehensweisen des Menschen. Der *homo hierarchicus* des Hinduismus steht dem *homo aequalis* der Bibel gegenüber<sup>20</sup>.

Die abstrakte biblische Bekräftigung der Menschenwürde in der Urzeit wird von Jesus in einer Liebesethik konkretisiert, deren Grundlage eine neue und tiefe Einsicht in die biblische Sicht des Menschen, als nach dem Bild Gottes gemacht, ist. Als Abbild Gottes wird der Mensch in der Schöpfungsgeschichte des Ersten Testaments als Gottes Vertreter in der Schöpfung verstanden, dazu bestimmt, «die Erde zu bevölkern und sie sich zu unterwerfen», und «über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen, zu herrschen» (Gen 1,28). Obwohl dieser Text mißbraucht wurde, um die technokratische Ausbeutung der Erde zu rechtfertigen, ist dies sicher nicht das, was die Bibel meint. Der Mensch soll als Vertreter Gottes «die Erde unterwerfen». Das heißt, er muß mit der gleichen kreativen Fürsorge, die Gott zeigt, für sie sorgen. Die Aufgabe des Menschen ist es, die Schöpfung zu pflegen, nicht sie zu zerstören. Die massive ökologische Zerstörung, die wir um uns herum sehen, ist nicht das Werk des Menschen, der die Rolle spielt, die ihm in der Bibel zugeteilt wurde, sondern eines Menschen, der den Gott der Bibel verlassen hat, um ein Anbeter des Mammons zu werden, der tatsächlich ein gefühlloser, unverantwortlicher und zerstörerischer Gott ist. Selbst im anthropozentrischen Weltbild der Bibel ist also Raum, um Grundrechte des Kosmos zu entwickeln, auch wenn dies immer den «Rechten» des Menschen untergeordnet bleibt.

Doch Jesus entwickelt die Metapher des Menschen als Abbild Gottes in einer ganz anderen Weise. Er sieht diese Metapher nicht so sehr als Definition der Beziehung des Menschen zum Kosmos als vielmehr die der Beziehung der Menschen untereinander. Wenn der Mensch als Abbild Gottes geschaffen wurde, bedeutet dies für Jesus nicht in erster Linie, daß er oder sie Gottes Vertreter in der Beherrschung der Schöpfung ist. Es bedeutet, daß er oder sie Gottes Sakrament ist, durch das wir mit Gott in Kontakt treten. Die Grundlage der Ethik Jesu ist, daß unsere Beziehungen zu Gott durch Menschen vermittelt sind. Der Mensch ist der Ort unserer Begegnung mit Gott.

Dies wird in großer Klarheit im Liebesgebot ausgedrückt, in dem Jesus seine Ethik zusammenfaßt (Mt 22,34-40). Hier interpretiert Jesus das große Gebot des Judentums «Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft» (Dtn 6,5), indem er ein nicht besonders bedeutsames Gebot aus dem Heilighkeits-Kodex des Buches Levitikus hinzufügt: «Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.» (Lev 19,18) Dies ist mehr als eine einfache Ausweitung des jüdischen Gebotes. Die Hinzufügung dient als erklärender Kommentar. Jesus interpretiert hier Dtn 6,5 durch Lev 19,18. Sein großes Gebot ist deshalb so zu lesen: «Du mußt den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft; *dies bedeutet*, daß du deinen Nächsten wie dich selbst lieben mußt.» Das Liebesgebot Jesu bedeutet deshalb nicht, daß wir Gott *und* den Nächsten lieben, als ob dies zwei verschiedene Gegenstände unserer Liebe seien; sondern wir lieben Gott (den einen Gegenstand unserer Liebe), *indem* wir unseren Nächsten wie uns selbst *lieben*. Und der Nächste, den wir lieben sollen, wird von Jesus nicht im Sinne des Ersten Testaments als «Bruder» oder «Stammesgenosse» oder «Kind deines Volkes» (Lev 19,17-18) verstanden, sondern in einer vollkommenen, nichts ausschließenden Weise als jeder, der in Not ist (Lk 10,29-37).

Genau wie wir Gott nicht lieben können, außer durch unseren Nächsten, so können wir auch nicht mit Gott versöhnt werden, sagt uns

Jesus, ehe wir nicht zuerst mit unserem Nächsten versöhnt sind (Mt 5,23-24). «Wenn du deine Opfergabe zum Altar bringst und dir dabei einfällt, daß dein Bruder etwas gegen dich hat, so laß deine Gabe dort vor dem Altar liegen; geh und versöhne dich zuerst mit deinem Bruder, dann komm und opfere deine Gabe.» (Mt 5,23-24) Die lustige Übertreibung dieses «Falls» kann nur gewürdigt werden, wenn man bedenkt, daß die Gabe im Tempel in Jerusalem geopfert wird, von jemandem, der vielleicht aus einer so weiten Entfernung wie zum Beispiel Galiläa (wo Jesus gerade spricht) gekommen ist; und daß die Kränkung, die er oder sie ihrem nun entfernten Nächsten zugefügt hat, belanglos ist (anders hätte man dies sicher nicht so vollständig vergessen). Diese Person aufzufordern, eine Dreitagesreise zurück zu machen, um sich mit dem Nächsten zu versöhnen, bevor er zurückkommt, um sein Opfer darzubringen, ist kein vernünftiger Rat. Es ist auch so nicht gemeint. Es ist eine hyperbolische Übertreibung, die dazu dient, das, was Jesus sagen will, so deutlich wie möglich zu machen, nämlich daß es keine Möglichkeit gibt, mit Gott versöhnt zu werden, ohne sich mit seinen Mitmenschen zu versöhnen. Geordnete Beziehungen zu Gott sind abhängig von geordneten Beziehungen zu den Menschen.

Das ist der Grund, warum das Neue Testament nicht wieder Dtn 6,5 zitiert und nur selten über unsere Liebe zu Gott spricht. Statt dessen nimmt es als sein großes Gebot entweder Lev 19,18, daß wir unseren Nächsten, in einer nichts ausschließenden Art und Weise, wie uns selbst lieben (so in Mt 19,19; Röm 13,8-10; Gal 5,14; Jak 2,8) oder, in der christologischen und sektiererischen Sprache des Johannes, daß wir einander lieben, wie Christus uns geliebt hat (Joh 13,34; 15,12), an. Das große «Mantra» des christlichen Glaubens heißt nicht: «Ich bin Brahmane», sondern (wenn ich die übertreibende Sprache Jesu nachahmen darf) es heißt: «Du bist Gott.» Ein Mensch, einfach weil er oder sie Mensch ist, tritt uns als Abbild und Sakrament Gottes gegenüber. Der Status, den dies dem Menschen gibt, ist die sicherste Basis für Menschenrechte, die man sich nur vorstellen kann.

## 2.2 Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen: die Grundlage gesellschaftlicher Rechte

Diese Einsicht in die Heiligkeit der menschlichen Person führt zu einer zweiten biblischen Haltung: ihr Insistieren auf unserer Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen, besonders derer in Not. Diese Verantwortung gründet sich nicht nur auf die Heiligkeit der Menschen als Individuen, sondern auch, und tatsächlich vorrangig, auf die Tatsache, daß Gott immer zu der Menschheit (*ba'adam*) als ganzer in Beziehung tritt. Die Bibel bekräftigt klar die ungeteilte Solidarität der Menschheit und läßt so den westlichen Individualismus und das individualistische Verständnis von Rechten, das er entwickelt hat, nicht gelten. Sie legt besondere Betonung auf das, was wir heute gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Rechte nennen würden, weil sie überzeugt ist, daß ernstzunehmende Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen in unserer Solidarität mit ihnen eingeschlossen ist. Und sie tut dies mit ungewöhnlichem Nachdruck, weil sie als Literatur eines unterdrückten Volkes erkennt, wie leicht solche Verantwortung abgeschüttelt werden kann, wenn die Menschen, für die wir verantwortlich sind, ohne Macht oder Fürsprecher sind.

Unsere Verantwortung für das Wohlergehen der Menschen beginnt also mit unserer Solidarität mit ihnen in der Einheit der Menschheit. Dies wird auf den Anfangsseiten der Bibel bekräftigt in der impliziten Antwort auf die Frage Kains: «Bin ich der Hüter meines Bruders?» (Gen 4,9) Denn die Antwort ist natürlich: «Ja, das bist du!» Ein tieferes Bewußtsein dieser Solidarität und so ein zwingenderes Verantwortungsgefühl für andere (aber nun begrenzt auf den Bund der Gemeinschaft) entwickelt sich mit dem Auftreten Israels als eines Volkes. Dies findet in den Gesetzessammlungen des Pentateuch Ausdruck, mit ihren auffälligen Äußerungen gesellschaftlicher Sorge für die Armen des Volkes (Ex 21,1-11; 22,21-27; Lev 25,1-55; Dtn 15,1-18; 24,10-22); in den heftigen Protesten gegen Ungerechtigkeit und Ausbeutung, die ein an Besessenheit grenzendes Thema der Predigten der Propheten sind (vgl. besonders Jes 3,13-15; 58,1-14; Am 8,4-6; Mi 2,1-11); und vor allem in Jah-

wes wiederholter Versicherung, daß Gott ein Beschützer der Ohnmächtigen, das heißt «der Witwe, der Waise und des Fremden» ist (Dtn 10,17-19; 27,19; Jer 22,3; Sach 7,10).

Die Option für die Machtlosen, die von Jahwe deutlich gemacht und von Jahwes Volk (Ex 22,21-24) und ihrem König (Ps 72,1-4; Jes 11,4; Jer 22,13-19) verlangt wird, wird von Jesus auf einer ganz neuen Ebene der Fürsorge bestätigt. Unsere Verantwortung füreinander wird nun zum Überfließen der Liebe Gottes für uns. Es ist diese Liebe, die uns bevollmächtigt (1Joh 4,7) und von uns widerspiegelt wird (Mt 5,45), wenn wir einander Gutes tun, indem wir wirksam auf die Nöte des anderen eingehen. Die Solidarität der Menschheit ist für Jesus letztlich die Solidarität der «Familie», die durch Gottes Liebe geschaffen wurde, in der Gott als Elternteil und die Menschen als Brüder und Schwestern erfahren werden. Solche Solidarität hat offensichtlich ein ganz besonderes Verantwortungsgefühl für die Machtlosen zur Folge. Es ist die Art von Verantwortung, die Jesus selbst in seinem Leben und seinen Lehren demonstrierte. Denn das Leben Jesu war eine zunehmende Identifikation mit den Armen und den Ausgestoßenen (eine Reise vom Zentrum zur Peripherie, wie Kosuke Koyama es bezeichnet hat)<sup>21</sup>; und seine Lehre enthielt die unveränderliche Proklamation des «Privilegs der Armen», denen allein die Gute Nachricht gepredigt wird (Lk 4,18-19; 7,22) und denen allein das Reich Gottes gehört (Lk 6,20).

Was die Bibel uns gibt, ist ein wachsendes Bewußtsein unserer Solidarität mit der Menschheit (als Mitglieder der menschlichen Rasse, des Bundesvolkes, der Familie Gottes) und ein immer stärker werdendes Gefühl für die Verantwortung, die diese Solidarität einschließt. Das ist es, was die Bibel zu einer Charta für gesellschaftliche, ökonomische und kulturelle Rechte macht.

## 3. Schlußbemerkung

Als Grundlage für die Menschenrechte bietet uns die Bibel sowohl eine Bestätigung als auch eine Forderung. Während sie auf der unverletzlichen Heiligkeit jedes Menschen besteht,

erinnert sie uns an die Verantwortung, die wir füreinander, und besonders für die Verachteten und Machtlosen der Welt, haben. Beides – Bestätigung und Forderung, implizites Recht und implizite Verpflichtung – ist Teil des biblischen Horizontes. Das eine existiert nicht ohne das andere. Man kann die biblische Lehre von der Menschenwürde nicht ignorieren und versuchen, die Menschenrechte nur auf ihrem «Bundesgedanken der gemeinsamen Verantwortung» zu begründen<sup>22</sup>. Denn um Menschenrechte zu begründen, muß gemeinsame Bundesverantwortung selbst auf einem fundamentalen Wert begründet sein. Sonst

könnte man bei einem System wie der Kastenhierarchie Indiens enden, das genau im Sinne gemeinsamer Verantwortung gerechtfertigt wird! Die Menschenrechtskonventionen der UN müssen tatsächlich, wie Aloysius Pieris bemerkt, «im Rahmen des biblischen Bundes zusammengefaßt werden (Partnerschaft zwischen Jahwe und den Schwachen), in dem die *Verpflichtungen der Starken gegenüber den Schwachen* die angemessene göttliche Ordnung bilden»<sup>23</sup>. Aber dies ist nur möglich, wenn wir mit der Bibel lernen, in den Schwachen die Heiligkeit Gottes zu ahnen.

<sup>1</sup> P. Sieghart, Christianity and Human Rights, in: The Month 150, (1989) 46–53.

<sup>2</sup> Über den westlichen Charakter der Menschenrechte und die Probleme, die das für nicht-westliche Kulturen aufwirft, vgl. R. Panikkar, Is the Notion of Human Rights a Western Concept?, in: Diogenes 120, (1982) 75–102; F.X. D'Sa, Das Recht, ein Mensch zu sein und die Pflicht, kosmisch zu bleiben, in: J. Hoffmann (Hg.), Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen (Frankfurt 1981) 157–185.

<sup>3</sup> G.V. Lobo, Human Rights in the Indian Context (Delhi 1991) 5–11; B.H. Weston, Human Rights, in: The New Encyclopedia Britannica (Chicago 1974) Bd. 20, 714–722.

<sup>4</sup> P. Sieghart, aaO. 46.

<sup>5</sup> P. Sieghart, aaO. 47.

<sup>6</sup> Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wurde von den Vereinten Nationen am 10. Dezember 1948 als «das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal» (Präambel) angenommen. Als solche ist sie nicht legal verbindlich, doch hat sie so große ethische Autorität erlangt, daß sie als Weltgewissen dient. Ihre Prinzipien werden in zwei internationalen Konventionen verkörpert: ökonomische, gesellschaftliche und kulturelle, und Bürger- und politische Rechte betreffend. Diese wurden in den Jahren 1966 und 1976 von der UN anerkannt und haben für die Nationen, die sie ratifiziert haben, die bindende Kraft gesetzlicher Verträge. Sie wurden von allen Mitgliedern der UN, außer den USA, der Volksrepublik China und dem Vatikan, ratifiziert.

<sup>7</sup> D. Hollenbach, Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition (New York 1979) 28.

<sup>8</sup> B.H. Weston, aaO. 716f.

<sup>9</sup> W.L. Holleman, The Human Rights Movement: Western Values and Theological Perspectives, (New York 1987) 85–87.

<sup>10</sup> B.H. Weston, aaO. 717.

<sup>11</sup> R.A. Schweder, Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology (Cambridge, Mass. 1991) 153. Schweder spricht hier speziell von der indischen Gesellschaft. Aber was er sagt, gilt auch für andere

Gesellschaften der Dritten Welt. Denn, wie der Anthropologe Clifford Geertz dargelegt hat, ist der westliche Individualismus «im Kontext der Weltkulturen eine ziemlich isolierte Vorstellung». Zit. nach B. Malina, The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology (London 1983) 54. Wir sprechen hier von kulturellen Typen, nicht von realen Persönlichkeiten, die sich in jeder angenommenen Kultur dem dominanten Typus annähern, aber nie vollständig damit übereinstimmen. Diese Typen sind außerdem fließend, da sich Kulturen verändern, während sie miteinander interagieren. Der Individualismus nimmt sicherlich in der Dritten Welt mit der wachsenden Modernität zu und wird wahrscheinlich der vorherrschende Typus der Zukunft sein.

<sup>12</sup> L. Dumont, Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications (Delhi 1988) 4.

<sup>13</sup> R.A. Schweder, aaO. 148–152.

<sup>14</sup> M. Chaney, Ancient Palestinian Peasant Movements and the Formation of Premonarchic Israel, in: D.N. Freedman/D.F. Graf, (Hg.) Palestine in Transition: The Emergence of Ancient Israel (Sheffield 1983) 39–90.

<sup>15</sup> Der Heerbann war ein alter Ritus des Heiligen Krieges, der vielleicht manchmal von Israel gegenüber einem besiegten Feind (1Sam 15) oder einer widerspenstigen Stadt (Jos 6,17) praktiziert wurde, aber nie in dem hier vorgeschriebenen Umfang. Hier wird die Sprache des Heiligen Krieges vom Deuteronomisten genutzt, um die Zerstörung der kanaanitischen Religion, die damals in hartem Kampf mit dem Jahwismus gefangen war, vorwärtszutreiben. Die Sprache ist ein bedeutsames Zeichen dieser Einstellung gegenüber den Kanaanitern und im weiteren Sinne gegenüber anderen Heiden.

<sup>16</sup> P. Sieghart, aaO. 49.

<sup>17</sup> Ich bin nicht überzeugt von der Handvoll gesammelter allgemeiner Texte von W. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchen-Vluyn 1990) 319–324, um damit «Hoffnung für die Heiden» zu illustrieren; auch nicht von der schwach begründeten Behauptung von D. McCarthy, Human Rights and the Old Testament, in: A. Gonzalez (Hg.), Human Rights: A Christian Approach (Manila 1988) 1–26, daß, «obwohl dieser Gedanke nicht der Mittelpunkt ist, das Alte Testa-



ment doch von früh an eine göttliche Fürsorge für alle Menschen verkündigt» (6). Es gibt einige Texte im Ersten Testament, die Jahwes Anteilnahme für «die Nationen» zeigen, doch diese ändern nicht sein allgemeines antiheidnisches Vorurteil.

<sup>18</sup> G. von Rad, Das erste Buch Mose, Genesis, in: Das Alte Testament Deutsch (Göttingen<sup>9</sup>1972), 39.

<sup>19</sup> Ebd. Vgl. auch, H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments (München 1973), 251.

<sup>20</sup> Die Begriffe stammen von Louis Dumont, der seinem klassischen Werk über das Kastensystem den Titel *Homo hierarchicus* (Paris 1966) gab; dem folgte eine Studie der westlichen Gesellschaft mit dem Titel *Homo aequalis* (Paris 1977).

<sup>21</sup> K. Koyama, *Hallowed be Your Name*, in: *IntRevMiss* 49 (1980/81) 280-282.

<sup>22</sup> A. Pieris, *Three Inadequacies in the Social Encyclicals*, in: *Vidyajoti* 57 (1993) 73-94.

<sup>23</sup> A. Pieris, aaO. 93.

Aus dem Englischen übersetzt von Wolf-Elmar Schmidt M.A.

GEORGE M. SOARES-PRABHU

Indischer Jesuit; lehrt seit 1969 Neues Testament an dem *Jnana Deepa Vidyapeeth*, dem Päpstlichen Athenaeum in Pune, Indien. Er veröffentlichte u.a. *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (Rom 1976); (Hg.) *Wir werden bei ihm wohnen: Das Johannesevangelium in indischer Deutung* (Freiburg 1984); *Inculturation, Liberation, Dialogue: Challenges to Christian Theology in Asia Today* (Pune 1984). Anschrift: *De Nobili College*, Pune 411014, Indien.

Norman Solomon  
**Die Bibel und die  
 Erhaltung der Welt**

*Einleitung*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in *Nostra aetate* von dem «Band», das Juden und Christen «geistlich verbindet», und von dem ihnen «gemeinsamen reichen geistlichen Erbe» gesprochen<sup>1</sup>. Die 1986 erschienenen *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche* bestätigten die «ununterbrochene geistige Schöpferkraft» des Judentums<sup>2</sup>. Dieser Aufsatz will keine Untersuchung der «alten Wurzeln» des christlichen Glaubens bieten, sondern einen Beitrag zu der von heute lebenden Juden und Christen demonstrierten Relevanz ihres gemeinsamen Erbes für eines der größten Probleme der Gegenwart leisten.

Gegenstand dieses Artikels ist die Betrachtung der Bibel (der hebräischen Heiligen

Schrift) als Quelle solcher Werte, die auf die Erhaltung der Welt als eine Verpflichtung des Menschen hinweisen. Diese Werte werden zuweilen als «humanistisch» bezeichnet; ihr Vorkommen innerhalb eines humanistischen Bezugsrahmens verneint oder untergräbt auf keinen Fall ihren Status im Kontext der biblischen Denkweise.

Unsere Art, Gelesenes zu verstehen, ist bestimmten Einschränkungen unterworfen. Unsere Gedanken springen nicht direkt von der Bibel in die zeitgenössische Kultur, sondern wir fordern unsere religiöse Tradition, sei es die der Kirche oder die der Synagoge, vielmehr dazu auf, als Bindeglied auf diesem Weg zu fungieren. Deshalb wird die Bibel hier eher als ein Ganzes verstanden und in einen Glaubenskontext gestellt als einer kritischen Geschichtsanalyse untergeordnet zu werden.

Die folgende Interpretation der Heiligen Schrift nimmt starken Bezug auf die rabbinische Tradition, die ihre klassische Formulierung im Talmud gefunden hat, der im 6. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung im zoroastrischen Babylonien fertiggestellt wurde. Diese Tradition entfaltet sich noch heute als Reaktion auf eine im Wandel begriffene Welt; sie äußert sich in *halakha* (Gesetz), Geschichte, Mythos, Dichtung und Philosophie.