

Konrad Hilpert

DIE
MENSCHEN-
RECHTE

Geschichte
Theologie
Aktualität

Patmos Verlag
Düsseldorf

Universitäts-
Bibliothek
München

93/288

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Hilpert, Konrad:

Die Menschenrechte : Geschichte - Theologie - Aktualität
Konrad Hilpert. - 1. Aufl. - Düsseldorf : Patmos-Verl., 1991
ISBN 3-491-71091-X

© 1991 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage 1991

Umschlaggestaltung: Peter J. Kahrl, Neustadt/Wied
Gesamtherstellung: Bercker Graphischer Betrieb GmbH, Kevelaer
ISBN 3-491-71091-X

1291/4094

Inhalt

Vorwort	13
-------------------	----

Kapitel 1

Die Menschenrechte zwischen Selbstverständlichkeit und alltäglichem Skandal

1.1 Ein geschichtlich zentrales Thema	17
1.2 Skandalöse Aktualität	19
1.3 Orte der Explikation	22
a) Bekenntnis und rechtliche Garantie der Menschenrechte auf der Ebene staatlicher Verfassung	23
b) Formelle Universalisierung durch Aufnahme ins Völkerrecht	24
c) Eintreten für die Verwirklichung der Menschenrechte aller Menschen auf der Ebene kirchlicher Sozialverkündigung	28
1.4 Inhaltliche Übersicht und grobe Einteilung der Menschenrechte	34
a) Der erste Eindruck und die genauere Beobachtung	34
b) Möglichkeiten der Gruppierung nach Inhalten	35
c) Das gängige Einteilungsschema	39
d) Ein neuer, erweiterter Sprachgebrauch	41
1.5 Probleme und Gefahren	42
a) Die Konkurrenz ideologischer Interessen	42
b) Das Defizit an faktischem Konsens im Kontext unterschiedlicher Weltkulturen	43
c) Die Dehnbarkeit der Menschenrechte	44

Kapitel 2

Die menschenrechtlichen Grundforderungen an die politisch-gesellschaftliche Ordnung

2.1 Grundforderungen im Spiegel der Dokumente	45
a) Beispiele	45

b)	Eine scheinbare Ausnahme	46
c)	Nur verbale oder auch sachliche Unterschiede?	47
2.2	Die historische Gegenrealität	48
a)	Der Absolutismus	48
b)	Die sozialen Folgen der Industriellen Revolution	50
c)	Der moderne Staatstotalitarismus	52
d)	Zusammenfassung in systematischer Absicht	55
2.3	Freiheit, Gleichheit, Teilhabe am sozialen Prozeß	55
a)	Freiheit	55
b)	Gleichheit	57
c)	Teilhabe am sozialen Prozeß	58
d)	Die innere Zusammengehörigkeit der drei Grundforderungen	59

Kapitel 3

Die institutionelle Seite der Menschenrechte

3.1	Der besondere Verbindlichkeitscharakter der Menschenrechte	66
a)	Sittliche Postulate oder rechtliche Ansprüche?	66
b)	Die kritische Funktion der Menschenrechte	69
c)	Die legitimierende Funktion der Menschenrechte als sittlicher Postulate	70
d)	Rechtsordnung und Sittlichkeit	72
3.2	Die Gewährleistung der Menschenrechte als unmittelbar geltenden Rechts	77
a)	Positivierung	77
b)	Verfassungsrang	78
c)	Einklagbarkeit	80
d)	Der Mangel an Rechtsbindung auf der globalen Ebene	81
3.3	Die Doppelfunktion der Grundrechte	83
a)	Die Abwehrfunktion	83
b)	Die Gestaltungsfunktion	84
3.4	Die Problematik der Institutionalisierung sozialer Grundrechte	87
a)	Die Forderung nach sozialen Grundrechten	87
b)	Soziale Menschenrechte als subjektive Grundrechte?	88
c)	Die rechtliche Positivierung sozialer Menschenrechte als allgemeine Staatszielbestimmung	90

Kapitel 4

Ideelle Grundlagen und geschichtliche Ausbildung der Idee der Menschenrechte

4.1 Menschenbild	94
a) Die Idee einer dem Menschsein inhärenten Würde	94
b) Der Gedanke der Weltbürgerschaft	98
4.2 Rechtstheorie	100
a) Im-Recht-Leben als Basis der sozialen Ordnung	100
b) Die Vorstellung eines vom staatlich gesetzten Recht unabhängigen Rechts	102
4.3 Staatslehre	106
a) Die Fiktion des Vertrages	106
b) Der Grundsatz der Gewaltentrennung	109

Kapitel 5

Die Schlüsselrolle des Rechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit

5.1 Religionsfreiheit als das Ur-Menschenrecht?	113
a) Die These von Jellinek	113
b) Zustimmung und Bestreitung	116
c) Der heutige Diskussionsstand	117
5.2 Die systematische Bedeutung der Glaubens- und Religionsfreiheit	118
a) Das Auseinandertreten von staatlicher Herrschaft und Religion	118
b) Die Anerkennung eines nichtverfügbaren Kerns in der Person	122
5.3 Von der Toleranz zur Glaubens- und Religionsfreiheit	126
a) Das Nebeneinander konfessionell verschiedener Territorien	127
b) Gewährung von Toleranz gegenüber Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften	128
c) Glaubens- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht	129
d) Toleranz als Rechtsnorm und als Tugend	130
5.4 Inhalt und Reichweite der Religions- und Glaubensfreiheit	131
a) Hinsichtlich des Staates	131
b) Hinsichtlich des Bürgers	132
c) Hinsichtlich der Glaubensgemeinschaften (Kirchen)	132

d) Zusammenfassung der Inhalte des Menschenrechts der Religions- und Glaubensfreiheit nach heutigem Standard	135
--	-----

Kapitel 6

Die Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung

6.1 Die grundlegende Veränderung der lehramtlichen Position zu den Menschenrechten	138
a) Die Periode der Abwehr	138
b) Die Periode vorsichtiger Annäherung	141
c) Die Periode der Identifizierung	146
6.2 Die Hauptgründe der früheren Kritik	148
a) Die Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt aus Gott	148
b) Das Prinzip »Kein Daseinsrecht für den Irrtum«	151
c) Gesellschaftlichkeit als Konstitutivum des Menschseins	154
6.3 Wandel in Kontinuität oder Bruch?	156
a) Die Ursprungsthese	157
b) Die Wiedererkennungsthese	158
c) Die Implizitätsthese	160
d) Ein alternativer Vorschlag: Das Verhältnis von kirchlicher Sozialverkündigung und Menschenrechten als Lerngeschichte	161
6.4 Akzente der kirchlichen Sozialverkündigung bei der Thematisierung der Menschenrechte	162
a) Hervorhebung der inneren Beziehung zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten	162
b) Besondere Aufmerksamkeit für die Notleidenden und Schwachen im politischen und sozialen Prozeß	168
c) Hinweis auf die Notwendigkeit einer Vielzahl staatsunabhängiger sozialer Gebilde	170

Kapitel 7

Die theologische Grundlage der Menschenrechte

7.1 Zur Problematik der Begründung der Menschenrechte	174
a) Was heißt »Begründung«?	174
b) Die Spannung zwischen rationaler Begründung und geschichtlich-konkreter Ausformung des Ethos	175
c) Verschiedene Dimensionen der Begründung von Normen	177

d)	Der faktische Verzicht auf Begründung der staats- und völkerrechtlichen Menschenrechtskataloge . . .	180
7.2	Das Faktum des sittlichen Subjektseins als Geltungsgrund der Menschenrechte als eines Ganzen	181
a)	Hinweise auf den anthropologisch-normativen Grund in den Menschenrechtsdokumenten selbst . .	181
b)	Das »Objekt« des Achtungsanspruchs	183
c)	Sittliches Subjektsein im Verstehenshorizont biblisch-christlicher Anthropologie	184
7.3	Inhaltliche Entsprechungen zwischen christlichem Ethos und einzelnen Grundintentionen der Menschenrechte .	189
a)	Entsprechungen, nicht Deckungsgleichheit	189
b)	Die Zehn Gebote als Wegweisungen des rettend-befreienden Gottes angesichts der großen Gefährdungen	190
c)	Schutzrechte für die Machtlosen und Armen	191
d)	Sorge um Gerechtigkeit	194
e)	Gleichheit der Ungleichen vor Gott	196
f)	Die Idee der Brüderlichkeit	197
7.4	Die Erheblichkeit der theologischen Begründung für die Wirklichkeit der Menschenrechte	200
a)	Einbindung in einen übergreifenden Sinnzusammenhang	200
b)	Lebendigkeit des Bewußtseins der Menschenrechte .	201
c)	Erinnerung an das Füreinander	201
d)	Eine Option für die besonders Schwachen	202
e)	Nüchternheit beim Einsatz für das je Menschen-gerechtere	203
f)	Begrenzung des Politischen	203

Kapitel 8

Der Anspruch auf weltweite Geltung angesichts der Vielfalt der Kulturen

8.1	Die Einswerdung der Welt als Herausforderung für das Ethos	206
a)	Die Erfahrung der Einheit der Welt in geschichtlicher Situiertheit	206
b)	Die Entstehung einer globalen Zivilisation	208
c)	Wechselseitige Abhängigkeiten	209
d)	Gemeinsame Bedrohtheit	211
e)	Verkettungen aus der Vergangenheit	212

f)	Koexistenz mit Angehörigen fremder Kulturen in derselben Gesellschaft	213
8.2	Berührungspunkte zwischen Menschenrechtsforderungen und ethischen Idealen der Weltreligionen	214
a)	Berührungspunkte, nicht schon Übereinstimmung	214
b)	Der Mensch als moralfähiges Subjekt	216
c)	Der Blick über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus auf die Menschheit	218
d)	Soziale Verpflichtung und Begrenztheit von Herrschaft	220
e)	Hoffnung auf eine bessere Gestalt der Welt in der Zukunft	222
8.3	Schritte und Instrumente zur weltweiten Anerkennung der Menschenrechte	224
a)	Die internationale politische Bemühung um die völkerrechtliche Sicherung der Menschenrechte	224
b)	Kulturspezifische Aneignung der Menschenrechte	225
c)	Lernen aus der Erfahrung erlittenen Unrechts	227
d)	Die Schaffung einer weltweiten Öffentlichkeit für Menschenrechtsverletzungen	228
e)	Verständigung zwischen den Religionen	229
8.4	Die Bemühung um universelle Geltung der Menschenrechte in ihrer Rückwirkung auf die vorfindlichen religiösen Moralen	230
a)	Kontextuierung der je eigenen Moral als innere Notwendigkeit	230
b)	Formen von Vermeidung der Herausforderung	231
c)	Unabschließbarkeit der Entwicklung und selbstkritischer Rückblick	233
d)	Die Öffnung der religiösen Moralen auf ein weltübergreifendes Menschheitsethos	234

Kapitel 9

Die innerkirchliche Bedeutung der Menschenrechte

9.1	Divergenzen zwischen dogmatischem Selbstverständnis von (katholischer) Kirche und menschenrechtlicher Verfaßtheit einer Gesellschaft	238
a)	Hierarchische Struktur	238
b)	Zwei Stände von Gläubigen	239
c)	Verpflichtung zur Einheit	240

9.2	Das Verhältnis von Kirche zu Gesellschaft	243
	a) Die Bedeutung der Verhältnisbestimmung	243
	b) Kirche als dem Staat paralleles, unabhängiges Gemeinwesen	243
	c) Kirche als »Kontrastgesellschaft«	245
	d) Kirche als Weggefährtin der Gesellschaft im Dienst am Wohl der Menschen	248
9.3	Die Verbindlichkeit der Menschenrechte auch in der Kirche	249
	a) Das Glaubwürdigkeitsargument	250
	b) Das ethische Argument	251
	c) Das soteriologische Argument	251
	d) Das eschatologische Argument	252
	e) Konsequenzen für das kirchliche Recht	253
9.4	Punkte selbstkritischer Herausforderung	254
	a) Grundsätzliche Anerkennung der Lern- und Reform- notwendigkeit für die Kirche	254
	b) Die Mitwirkung der Gläubigen	255
	c) Die Rechtsstellung der Frau	256
	d) Der Umgang mit abweichenden Meinungen	258
	e) Gerichtlicher Rechtsschutz	261

Kapitel 10

Aktuelle Dringlichkeiten im Kampf gegen Menschenrechts- verletzungen

10.1	Folter und Terror als Werkzeuge staatlicher Herrschaftsausübung	264
	a) Dimensionen des Problems	264
	b) Unrechtscharakter	265
	c) Handlungsperspektiven	266
10.2	Unterdrückung Andersdenkender	268
	a) Dimensionen des Problems	268
	b) Unrechtscharakter	269
	c) Handlungsperspektiven	270
10.3	Soziale Diskriminierung ethnischer und kultureller Minderheiten	272
	a) Dimensionen des Problems	272
	b) Unrechtscharakter	274
	c) Handlungsperspektiven	275
10.4	Vertreibung und Zwangsumsiedlung	277
	a) Dimensionen des Problems	277

b) Unrechtscharakter	278
c) Handlungsperspektiven	280
10.5 Todesstrafe	282
a) Dimensionen des Problems	282
b) Unrechtscharakter	284
c) Handlungsperspektiven	287
10.6 Unterentwicklung	288
a) Dimensionen des Problems	288
b) Unrechtscharakter	290
c) Handlungsperspektiven	293
10.7 Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen künftiger Generationen	296
a) Dimensionen des Problems	296
b) Unrechtscharakter	297
c) Handlungsperspektiven	298
 Nachwort	 301
 Sachregister	 303
Personenregister	309

Vorwort

Wenn auf die Menschenrechte Bezug genommen wird, beschränkt sich die Rede selten auf den Austausch sachlicher Informationen, sondern enthält fast immer auch ein programmatisch-positionelles Element. Dieses kann je nach Kontext verschieden akzentuiert sein: als Zuversicht, daß humanes Zusammenleben und gerechte gesellschaftliche Ordnung grundsätzlich möglich und nicht bloß Träume von naiven Menschen sind, als Anklage freiheits- und lebensfeindlicher Vorgänge und sie ermöglichender Verhältnisse oder aber auch als Genugtuung darüber, heute und hier leben zu dürfen: Die Menschenrechte stehen für eine politische Kultur, deren verbindliches qualitatives Merkmal darin liegt, daß die einzelnen Bürger als zur Selbst- und Mitbestimmung fähige (das meint das üblicherweise in diesem Zusammenhang gebrauchte »freie«) und verantwortliche Individuen behandelt werden und daß jedem/jeder Einzelnen die Möglichkeit garantiert ist, vor staatlichem und gesellschaftlichem Machtmißbrauch geschützt zu werden.

Explizit als Ansprüche ausformuliert und als Katalog programmatischer Forderungen für die politische Ordnung öffentlich verkündet tauchen die Menschenrechte erst als Ergebnisse bestimmter politischer Prozesse in den zurückliegenden zweihundert Jahren auf. Unter dem Druck erlittener Erfahrungen von Bedrückung, Einschränkung, Verfolgung, Vertreibung, Elend, Krieg und Völkermord auf der einen Seite und im Kontrast zu einem durch Bildung, fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis, technische Machbarkeit und Reichtum an Kultur bestimmten Lebensgefühl auf der anderen ist die Gewißheit gewachsen, daß Willkür, Lebensbedrohung, Benachteiligung nicht sein dürfen und daß jeder Mensch ein Recht hat, frei zu sein von Leiden, die durch andere zugefügt oder zugelassen werden. Hier deutet sich an, weshalb die Menschenrechte heute zu den grundlegendsten Verbindlichkeiten für die Beziehungen und Interaktionen der Menschen in den organisierten Gesellschaften geworden sind.

Es wäre indessen bedenklich, wenn das Wissen um diesen Zu-

sammenhang zu dem Fehlschluß verleitete, die Sache der Menschenrechte sei, wenn nur einmal erstritten, schon für immer gesichert. Denn selbst wenn sich geschichtliche Entwicklungen nicht einfach wiederholen, können Unmenschlichkeit, Versklavung, schädigende Eingriffe an Leib, Leben und Persönlichkeit in vielerlei neuen und gegen die Wahrnehmung besser abgeschotteten Formen wiederkehren. Von daher ist es wichtig, daß die Zustimmung zu den Menschenrechten nicht zur Erinnerung an eine Episode der Geschichte des bürgerlichen Subjekts verkommt, sondern auch in ihrem Charakter einer normativen Verpflichtung für die Gegenwart wachgehalten wird.

Ein weiterer bedenklicher Fehlschluß bestünde in der Meinung, die Menschenrechte seien in ihrem materialen Gehalt auf die heute katalogisierten Verletzungstatbestände schlechthin festzulegen. Die Bedeutsamkeit der Menschenrechte als Orientierungssystem für die Beziehungen und Interaktionen mit anderen muß sich nämlich nicht zuletzt immer wieder an ihrer Fähigkeit bewähren, für neu entstandene oder neu bewußtgewordene Probleme der Ordnungsgestaltung verbindliche Richt- und Zielpunkte erkennbar zu machen. Die Menschenrechte spielen ja bereits seit längerem in der internationalen Politik und in der weltweiten politischen Diskussion nicht nur deshalb eine große Rolle, weil sie noch in vielen Staaten verletzt und in manchen sogar mißachtet werden, sondern auch und in zunehmendem Maß deshalb, weil sie im Zuge einer in vielerlei Hinsicht zusammenwachsenden Welt die einzige *Möglichkeit* zu eröffnen scheinen, das Verhältnis der Nationen untereinander und die gemeinsamen Interessen aller auf einer maßgebenden Grundlage, die über den begrenzten Geltungsbereich einer Nation, einer Kultur und einer Moral hinausreicht, zu regeln und ferner die Sicherstellung der notwendigsten Lebensbedürfnisse für jeden Menschen zu betreiben. Die vorsichtige Formulierung bringt zum Ausdruck, in welchem Maß die Menschenrechte noch den Charakter eines Projekts tragen, eines verheißungsvollen Projekts freilich, zu dem Theologie und eine Kirche, die sich als geschichtlich-gesellschaftlich konkretes »Zeichen und Werkzeug« für das heilend-erlösende Tun Gottes an den Menschen versteht (vgl. *Lumen gentium* 1), ihren Beitrag leisten wollen.

Damit sind auch die wichtigsten Ziele genannt, die die vorliegende Darstellung über Geschichte, Theologie und Aktualität der Menschenrechte verfolgt. Eingehende Befassung damit ist unerlässlich, weil sonst die eingangs erwähnte programmatisch-positionelle Konnotation die Überhand gewinnt und die Rede von den Men-

schenrechten in Gefahr steht, zu bloßer emphatischer Empörung, historischer Erinnerung oder apologetischer Verklärung des Bestehenden zu geraten.

Die Literatur zur Thematik ist uferlos. Dies bedingt den Zwang, aus dem vielen auszuwählen, und die Schwierigkeit, das Gefundene zu verarbeiten. Die Nennung bestimmter Titel in den Anmerkungen will von daher nicht nur als Beleg, sondern auch als Hinweis auf interessante Fährten verstanden sein.

Das vorliegende Buch ist aus Lehrveranstaltungen hervorgegangen, die ich im Rahmen einer mehrsemestrigen Vertretung des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg gehalten habe. Das Interesse und die Rückfragen zahlreicher Studentinnen und Studenten sind der unsichtbare Bezugspunkt, der in dieses Buch mit eingegangen ist.

Saarbrücken, im Januar 1991

Konrad Hilpert

Kapitel 1

Die Menschenrechte zwischen Selbstverständlichkeit und alltäglichem Skandal

Die Menschenrechte sind ohne jeden Zweifel ein wichtiges, vielleicht sogar ein zentrales Thema im politischen Leben der letzten Jahrzehnte. Trotzdem ist die Gegenwart dieses Themas meistens mehr von *der* Art, daß es sich dabei um grundsätzliche Beurteilungen und Ausrichtungen handelt und daß die grundlegenden Festlegungen und Ziele des Staates ins Spiel kommen; weniger hingegen ist dieses Thema unmittelbarer Gegenstand des alltäglichen politischen Handelns oder Streitobjekt kontroverser politischer Strömungen, die um die Gunst der Mehrheit miteinander konkurrieren. Zwar geschieht auch solches dann und wann, doch ist es eben nicht das Übliche und schon gar nicht etwas Notwendiges, wenn Menschenrechte angesprochen und angemahnt werden. Aber selbst dann geht es nicht ausschließlich und nicht in erster Linie um dieses oder jenes, sondern um Prinzipielleres, um Zusammenhänge von einer Bedeutung, die das bloß Persönliche und nur Situationsbezogene überschreiten. Auch dort, wo es um Persönlichstes geht, wie etwa um *mein* Gewissen, *meine* eigene Überzeugung, *meine* Intimität – auch dort zeigt das Stichwort »Menschenrechte« auf eine größere Dimension, die meine Sorge und mein eigenes Interesse überschreitet. »Menschenrechte« lenkt solcherart den Blick auf das Menschsein auch neben mir und anderswo.

1.1 Ein geschichtlich zentrales Thema

Mit dem Stichwort »Menschenrechte« verbindet sich das Bewußtsein, daß es einer jener programmatischen Begriffe ist, mit dem das Selbstverständnis der Neuzeit bündig und zugleich in einem kennzeichnenden Punkt zusammengefaßt werden kann. Wenn es in der gesellschaftlichen und politischen Entwicklung der Neuzeit etwas gibt, dessen Verlust man ohne weiteres als einen entscheidenden Verlust an Kultur des Zusammenlebens und gesellschaftlicher Ordnung bewerten kann, dann scheint es neben Toleranz und Demokratie das mit dem Begriff »Menschenrechte« Bezeichnete zu sein.

Mit dieser ideengeschichtlichen Verknüpfung von »Menschenrechten« und »Neuzeit« geht häufig eine ausgeprägte Epochenabgrenzung einher. Was hier als Errungenschaft der Neuzeit sichtbar wird, gehört trotz seines universalen Anspruchs gerade nicht zu dem, was schon immer, wenigstens aber in kulturellen »Sternstunden«, die Menschheit bewegt hat. Das läßt sich am Beispiel der Einstellung zur Sklaverei deutlich zeigen: Auch für ein so humanistisches Denken wie dasjenige von Plato und Aristoteles galt der Sklave als eine bloße Sache.¹ Jesus, Paulus und das Christentum mögen bezüglich der Sicht und der Behandlung des Sklaven entscheidende Änderungen gebracht oder initiiert haben, die Sklaverei als Institution abgeschafft haben sie aber genausowenig wie auch nur grundsätzlichen Widerspruch dagegen erhoben. Paulus hat sogar die Sklaven, die Christen geworden waren, in 1 Kor 7,20–24 und an anderen Stellen allgemein und im Philemonbrief in einem konkreten Fall gemahnt, in ihrem Stand zu bleiben, weil das Entscheidende – nämlich als vom Herrn Berufener ein Freigelassener des Kyrios zu sein (Vers 22) – bereits geschehen sei. Selbst für Thomas von Aquin galten die Sklaven zwar als beseelt, aber gleichwohl hielt er die Zweiteilung der Menschheit in Herrschende und Dienende für »natürlich«.² Mit dieser Feststellung ist nun freilich noch überhaupt nichts darüber entschieden, ob griechisch-römisches Denken und christlich-biblische Anthropologie am Zustandekommen der Menschenrechte beteiligt waren oder nicht. Und es ist auch noch nicht ausgeschlossen, daß es Konvergenzen gibt zwischen dem, worüber christliche Theologen im Mittelalter oder im sogenannten Goldenen Zeitalter im Blick auf die Kolonien diskutierten, einerseits und dem, was die Menschenrechte fordern, andererseits. Aber Faktum bleibt eben doch, daß das programmatische Einfordern und auch das faktische Durchsetzen der Abschaffung der Sklaverei erst ein Werk der Aufklärung war, die sich gerade *nicht* als Vollstrecker des Christentums sah, sondern eher als dessen Kritikerin, deren besondere geschichtliche Aufgabe darin bestand, das Denken aus der religiös-theologischen Abhängigkeit von Traditionen und Autoritäten herauszulösen.

¹ Plato, *Politeia* I, 4.

² Thomas von Aquin, *De regimine principorum* II, 9 u. 10.

1.2 Skandalöse Aktualität

Im Blick auf den historischen Ort, an dem die Menschenrechte explizit formuliert wurden, könnte leicht die Vermutung aufkommen, die politische Brisanz der Menschenrechte liege vor allem in der Vergangenheit, insofern in ihr das politisch-humanitäre Grundanliegen der Moderne auf den Begriff gebracht worden und damit jene Stufe staatlich-gesellschaftlicher Zivilisiertheit erreicht worden sei, auf der die Menschheit – jedenfalls im entwickelten Teil der Welt – seither zu stehen bemüht ist. Dann bestünde die Funktion der Rede von Menschenrechte mehr in der Erinnerung, im Interesse an Identität, vielleicht auch an einer gewissen Feierlichkeit und Ausschmückung der gegenwärtigen politischen Ordnungen. So verhält es sich aber nun gerade nicht. Das Thema »Menschenrechte« hat zwar viel mit Geschichte zu tun, aber es handelt sich bei den Menschenrechten beileibe nicht nur um einen historischen Gegenstand. Das liegt, schlicht gesagt, daran, daß ihre Verletzung kein Privileg ferner Vergangenheiten ist. Auch in der jüngeren Vergangenheit und in der Gegenwart werden Menschen – und es sind nicht gerade wenige – nicht bloß durch Krankheit, Naturkatastrophen und Unglücksfälle bedroht, sondern auch durch Unrecht, Unfreiheit und Gewalttätigkeit. Gerade diese zweite Sorte von Bedrohungen ist im Blick, wenn die Menschenrechte beschworen oder eingeklagt werden. Wenn sie uns bewußt werden, reagieren wir darauf im allgemeinen viel empörter als auf Widerfahrnisse der ersten Sorte: Diese können wir je nachdem als naturhaft, als zufällig oder auch als von Gott zugelassen einordnen, und wir wissen zugleich, daß sie sich allenfalls bekämpfen, aber kaum vermeiden lassen. Ganz anders bei der anderen Sorte von Beeinträchtigungen und Angriffen: Sie gehen letztlich auf die Veranlassung von Menschen zurück, haben mit Macht und Organisation des Zusammenlebens zu tun und ließen sich an und für sich vermeiden; gerade diese ihre Vermeidbarkeit macht sie erst so empörend.

Aus dem Gesagten sind zwei Momente festzuhalten und verallgemeinernd herauszuheben. Das Erste: Aktuell brisant wird die Rede von den Menschenrechten angesichts von Verstößen gegen sie. Das klingt zunächst einmal ähnlich wie die Feststellung »Im Meer ist es naß«, bedeutet aber doch wohl mehr als eine Tautologie. Zumindest ist es ein wichtiges Signal an unsere Aufmerksamkeit und Wachsamkeit. Daß Menschenrechte bei uns derzeit nicht oder kaum ein Problem sind, heißt eben weder, daß sie für uns unwichtig, noch auch, daß sie endgültig gesichert seien. Man kann

diesen Sachverhalt den Skandalcharakter der Menschenrechte nennen. – Das Zweite, was festzuhalten ist: Es geht bei den Menschenrechten um Verletzungen und Beeinträchtigungen, die durch *staatliche Ordnungen, gesellschaftliche Institutionen, soziale Verhältnisse, Strukturen* des Zusammenlebens in einer Gemeinschaft bedingt sind. Dem Einzelnen kann Unrecht selbstverständlich auch direkt von anderen Subjekten zugefügt werden, etwa indem er überfallen, beraubt, geschlagen, vergewaltigt oder ausspioniert wird. Mit einem Verstoß gegen die Menschenrechte hat solches aber zunächst einmal insofern zu tun, als es durch gesellschaftliche oder staatliche Ordnungen ermöglicht, veranlaßt, geduldet oder gefördert wird, wie das etwa bei der Zerstörung jüdischer Geschäfte in der »Reichskristallnacht« der Fall war.

Die Menge solcher Unrechtshandlungen, an denen der Staat oder staatliche Organe durch Beauftragung, Duldung oder Unterlassung von adäquaten Regelungen die Finger im Spiel haben, ist auch in der Gegenwart enorm, um nicht zu sagen: erdrückend. Einige mehr oder weniger willkürlich herausgegriffene Zahlen mögen das illustrieren:

1980 gab es allein in fast der Hälfte der Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen Menschen, die wegen ihres Glaubens, ihrer politischen Überzeugung oder ihrer Herkunft inhaftiert waren, ohne daß sie selber Gewalt ausgeübt oder Gewalttätigkeit auch nur propagiert hätten. In etwa 60 Staaten – das ist umgerechnet immerhin jeder dritte – wurde gefoltert. In über 50 Ländern war die Rechtslage noch so, daß Bürger ohne Gerichtsverfahren und ohne Anklage in Haft gehalten werden konnten. In 134 Ländern war die Verhängung der Todesstrafe vom Gesetz her möglich.³ Nach einer Studie für die Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1983 waren in den 15 Jahren davor insgesamt wenigstens zwei Millionen Menschen willkürlich oder nach einem Schnellverfahren außerhalb der ordentlichen Rechtswege hingerichtet worden.⁴ Eine andere, ebenfalls sehr schlimme Sache ist die gewaltige Zunahme der Flüchtlinge, die wegen Bedrohung ihrer elementaren Rechte sich gezwungen sehen, ihre Heimat zu verlassen.⁵

Die Medien haben in den letzten Jahren gravierende Verstöße gegen die Menschenrechte vor allem aus Chile, Südafrika, aus Mittelamerika, zeitweise auch aus der Türkei, aus Iran und Israel berichtet. Und dies sind *nur die* Länder, die im Blickpunkt der medialen Aufmerksamkeit und Sensibilität stehen. Daneben geschehen

³ Angaben nach: J. Power, Amnesty International. Der Kampf um die Menschenrechte, Düsseldorf/Wien 1982, 7.

⁴ Nach L. Brock, Menschenrechte und Entwicklung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 27/87 vom 6. 7. 1985, 3.

⁵ Einen informativen und zugleich erschütternden Gesamtüberblick bietet F. Nuscheler, Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht, Baden-Baden 1984.

massive Menschenrechtsverletzungen, die die Öffentlichkeit nicht oder ungleich weniger aufregen. Wer interessiert sich schon für diejenigen, die aus Gründen ihrer politischen Überzeugung in psychiatrischen Anstalten festgehalten werden, wer für die zahllosen vertriebenen oder gar zwangsumgesiedelten Völker? Wer für die zahllosen unbekanntenen Menschen, die, weil sie Ernst mit ihren Glaubensüberzeugungen machen, massiv benachteiligt und zurückgesetzt werden? Die Gründe für dieses Stillhalten können sehr verschiedene sein, angefangen vom schlichten Nichtverfügen über Informationen, über opportunistische Rücksichtnahme auf politische, wirtschaftliche oder auch ideologische Interessen bis hin zum Verlust des Neuigkeitswertes, dem schlimme Nachrichten genauso unterliegen wie alle anderen auch. Der Skandalcharakter der Menschenrechte, von dem soeben die Rede war, kann sich so als »Falle« für unsere Wahrnehmung auswirken. Unter anderem deshalb ist es so wichtig, sich seiner bewußt zu werden. Die Feststellung von Menschenrechtsverletzungen wird sonst zur ideologischen Waffe oder zum geschmeidigen Werkzeug, mit dem durch gegenseitiges Aufzählen eine ausgeglichene Bilanz menschlicher Gemeinheiten aufgemacht werden kann. In einem solchen Gleichgewicht der Unrechtstaten aber verlöre der Hinweis auf die Menschenrechte gerade seine sensibilisierende und provozierende Funktion.

Nicht Unbeteiligtheit und nicht Unparteilichkeit braucht es im Umgang mit dem Skandalcharakter der Menschenrechte, wohl aber Unbestechlichkeit. Einen wichtigen Beitrag dazu leisten die jährlich erscheinenden Berichte von »amnesty international«. In einer inzwischen fast lückenlosen Erfassung der Staaten (der letzte Bericht über das Jahr 1989 berücksichtigt deren 138!) werden hier Menschenrechtsverletzungen in der ganzen Welt dokumentiert und natürlich auch die entsprechenden Bemühungen dieser Organisation, sich für politische Gefangene einzusetzen. Für jeden, der über Menschenrechte spricht, sind diese Berichte eine unentbehrliche Informationsquelle. Selbstverständlich können in einem so sensiblen Bereich wie den Menschenrechtsverletzungen wegen der Vielfalt der kulturellen Traditionen, Gewohnheiten und Erfahrungen, ferner wegen der Vielfalt der Rechercheure und der Schwierigkeit, ungehindert an Informationen heranzukommen, auch in einer solchen Dokumentation Einseitigkeiten und Interessiertheiten nicht ganz ausgeschlossen werden. Dennoch ergeben die Informationen ein recht umfassendes und deutliches Gesamtbild. Ihre Veröffentlichung in vielen Ländern gibt zudem Gelegenheit zu Korrektur und

Widerspruch, wo dies berechtigt erscheint. Die Selbstverpflichtung zur Unbestechlichkeit wird im Vorwort zum letzten Bericht folgendermaßen umschrieben:

»amnesty international ist strikt unparteiisch. Sie arbeitet nicht gegen Regierungen, sondern sie bekämpft Menschenrechtsverletzungen. Weder unterstützt sie irgendein politisches, Gesellschafts- oder Wirtschaftssystem, noch wendet sie sich dagegen. amnesty international legt einen einzigen universellen Maßstab an alle Länder, ungeachtet der ideologischen Ausrichtung von Regierungen oder der politischen Ansichten von Opfern von Menschenrechtsverletzungen. [...] amnesty international arbeitet mit offenen Karten. Bevor sie ihre Berichte veröffentlicht, übermittelt sie den betreffenden Regierungen die darin enthaltenen Informationen. Sie ist jederzeit bereit, faktische Fehler zu berichtigen. [...]«⁶

1.3 Orte der Explikation

Sieht man einmal ab von der historischen Herausbildung der Menschenrechte, ihrer aktuellen Einforderung durch Gruppen und auch von den Bemühungen vieler Wissenschaftler um eine erkenntnistheoretisch reflektierte Interpretation und Begründung menschenrechtlicher Ansprüche, dann steht zunächst einmal die Frage an: Wo werden wir eigentlich mit dem Anspruch der Menschenrechte konfrontiert? Wo sind sie *expressis verbis* formuliert? Und: Welche Autorität wird ihnen eingeräumt? Diese Fragen richten sich weder auf die empirische Faktizität (»Wie steht es um die Menschenrechte in der vorfindbaren Wirklichkeit?«) noch auf die ethische Qualität der Menschenrechte (»Inwiefern sind die Menschenrechte verbindlich?«); vielmehr wollen diese Fragen erst einmal erkundigen, wie es um die Formulierung und die ausdrückliche Anerkennung von Menschenrechten bestellt ist.

Auf diese Fragen hin müssen drei unterschiedliche Orte oder besser drei unterschiedliche Ebenen genannt werden, an denen bzw. auf denen uns die Menschenrechte mit dem Gewicht ausdrücklicher und nach eigenem Bekunden auch hochrangiger Verbindlichkeit entgegentreten, nämlich *erstens* als Elemente staatlicher Verfassungen, *zweitens* als Bestandteil des Völkerrechts und *drittens* als Inhalt religiöser bzw. allgemeiner: weltanschaulicher Soziallehren. Dieses ist nun näher zu erläutern, wobei der Blick vor allem auf die uns vertrauten Verhältnisse gerichtet wird.

⁶ amnesty international, Jahresbericht 1987, Frankfurt 1987, 10 f. Zur Arbeit von ai s. G. Klemt-Kozinowski u. a. (Hg.), Das Recht, ein Mensch zu sein: amnesty international, Baden-Baden 1988.

a) Bekenntnis und rechtliche Garantie
der Menschenrechte auf der Ebene staatlicher Verfassung

Die staatliche Ordnung der Bundesrepublik bekennt sich im zweiten Absatz des ersten Artikels des Grundgesetzes zu »unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten«; der Wortlaut bestimmt das Bekenntnis zu den Menschenrechten näher durch den Zusatz: »als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt«. Der Gesetzestext formuliert die Anerkennung und Verbindlichmachung der Menschenrechte mit dem Verb »bekennen«. Das ist auffallend; denn normalerweise verwenden Gesetzestexte stattdessen Ausdrücke wie »erlassen«, »festsetzen«, »für Recht erklären«, »als Recht verkünden« u. ä. Mit der Verwendung des in der Gerichts- und Kirchensprache beheimateten Wortes »bekennen« (es meint ursprünglich: Zeugnis ablegen) soll also offensichtlich zum Ausdruck gebracht werden, daß die Menschenrechte Rechte sind, die nicht erst durch den Staat erlassen oder verliehen werden, sondern Rechte, die der staatlichen Gewalt schon vorausliegen und die diese deshalb nur »anerkennen« kann.

Dieselbe Aussage wird noch einmal bekräftigt und verschärft durch die Attribute »unverletzlich und unveräußerlich« bei den Menschenrechten. Das bedeutet, daß sie für die staatliche Gewalt tabu sein müssen und von ihr nicht preisgegeben werden können.

Beachtung verdient ferner, daß das Bekenntnis zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten an einer sehr pointierten Stelle steht, nämlich gleich im ersten Artikel der Verfassung. Dessen erster Absatz erhebt die Achtung und den Schutz der Menschenwürde zur Grundverpflichtung alles staatlichen Handelns. Der zweite Absatz, der das Bekenntnis zu den Menschenrechten enthält, wird mit einem begründenden »darum« eingeleitet. Die Anerkennung der Menschenrechte wird demnach als innere Konsequenz und als Ausdruck der Garantie der Menschenwürde vorgestellt.

Die Anerkennung von Menschenrechten gewinnt noch zusätzlich an Gewicht, indem in Artikel 79, Absatz 3, der von Verfassungsänderungen handelt, ausdrücklich bestimmt wird, daß Art. 1, Abs. 2 von jeder Verfassungsrevision ausgenommen ist. Auf diesem Weg wird die Anerkennung von Menschenrechten also auch als unabänderbar qualifiziert.

Trotz dieses hohen rechtlichen Ranges verzichtet das Grundgesetz auf eine Aufzählung der Menschenrechte im einzelnen. Dieser

Verzicht bedeutet nun aber keineswegs, daß das Bekenntnis zu Menschenrechten nur einer wolkigen Spekulation gelte, die mehr dazu taugt, der Verfassung einen feierlichen Anfang zu geben, als dazu, eine wirkliche Ordnungs- und Rechtsfunktion auszuüben. Denn zum einen gab es zu der Zeit, als das Grundgesetz erarbeitet wurde, bereits so etwas wie einen festen Bestand an klassischen Menschenrechten aus der Überlieferung. Zum anderen wird ja in den Artikeln 2 bis 19 ein ausführlicher Katalog individueller Grundrechte angeschlossen. Zwar wird man nicht ohne weiteres sagen können, jedes in diesem Grundrechts-Teil formulierte Grundrecht sei automatisch auch ein Menschenrecht; aber sicher darf man sagen – und darin stimmen die Kommentatoren des Grundgesetzes überein –, daß die Grundrechte »insgesamt gesehen eine Ausprägung der Menschenrechte« sind.⁷ Die Grundrechte sind präziser ausgefaltet, und sie gehen in manchem über die Gehalte der Menschenrechte hinaus. Aber sie enthalten allemal »einen menschenrechtlichen Kern« – wie die Verfassungsjuristen gern sagen. – Das Gesagte gilt übrigens nicht nur rechtssystematisch, sondern auch bis hinein in die Entfaltung der einzelnen Inhalte: Die Formulierung der Grundrechte im Grundgesetz schließt nämlich nicht nur an die Grundrechts-Teile der deutschen Verfassungen von 1849 und 1919 an, sondern auch an die – damals noch im Status eines Entwurfs befindliche – Erklärung der allgemeinen Menschenrechte der Vereinten Nationen.⁸

Mit dem Gesagten ist erst die Position des deutschen Grundgesetzes zu den Menschenrechten zur Sprache gelangt. Der Einblick, der gegeben wurde, sollte freilich *exemplarisch* zeigen, wie die Menschenrechte in moderne Staatsverfassungen eingehen.⁹

b) Formelle Universalisierung durch Aufnahme ins Völkerrecht

Mit dem Begriff »Völkerrecht« meint man heute üblicherweise die Gesamtheit der Verträge, Regeln und Rechtsgrundsätze, die die Beziehungen *zwischen* den Staaten regeln. Geschichtlich liegen die entscheidenden Anfänge zur Entwicklung des Völkerrechts in die-

⁷ So H. v. Mangoldt/F. Klein/Ch. Starck, Das Bonner Grundgesetz. Kommentar, I, München 1985, zu Art. 1, Rdnr. 107.

⁸ Siehe ebd. Rdnr. 101.

⁹ Einen Überblick über die Berücksichtigung der Menschenrechte in wichtigen Staatsverfassungen bietet die Textsammlung von W. Heide Meyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1977.

sem Sinn im Zeitalter der Entdeckungen und Eroberungen.¹⁰ Die theoretischen Grundlagen wurden vor allem von den spanischen Moralthologen Francisco de Vitoria (1480–1546) und Francisco Suarez (1548–1617) erarbeitet; fortgeführt und ausgebaut wurden sie maßgeblich durch die protestantischen Juristen Johannes Althusius (1557–1638), Hugo Grotius (1583–1645) und Samuel Pufendorf (1632–1694).

Wichtigstes Thema des Völkerrechts waren naheliegenderweise die Beilegung von zwischenstaatlichen Streitfällen und die Festlegung von Regeln für den Krieg. Diese betrafen sowohl die Frage, wann ein Staat zum Kriegführen berechtigt sei, als auch die, welche Beschränkungen im Kriegsfall beachtet werden müßten, etwa, wie mit Gefangenen und Verwundeten und mit der Zivilbevölkerung umzugehen sei. Ferner betrafen die Normen des Völkerrechts Waffenstillstand, Friedensschluß, Neutralität und Bündniswesen.

Die Menschenrechte hingegen bilden *kein* klassisches Thema des Völkerrechts. Herkömmlich galten sie vielmehr als Angelegenheit der *innerstaatlichen* Rechtsordnung und von deren Organen. Der Grund dafür liegt darin, daß sich das Völkerrecht eigentlich überhaupt nicht mit dem Status von Einzelmenschen befaßte; als völkerrechtliche Subjekte galten nur souveräne Staaten, internationale Organisationen und staatsähnliche Größen. – Auch in der jüngeren Geschichte des Völkerrechts ist diese Arbeitsteilung im Grundsätzlichen erhalten geblieben, zugleich aber durch eine neue Entwicklung, die die Rechte einzelner Menschen und Menschengruppen aufgreift, stark korrigiert worden.

Der bedeutendste Schritt zu dieser Entwicklung geschah durch die formelle Universalisierung der Menschenrechte oder – wie man mehr politisch formulieren kann – durch die Internationalisierung der Achtung des Schutzes der Menschenrechte. Das erste Dokument dazu war die Charta der Vereinten Nationen im Jahr 1945. Diese Charta nennt die Erfahrung der beiden Weltkriege mit ihrem unsäglichen Leid als Grund für die feste Entschlossenheit, gemeinsam und mit aller Kraft an der Verwirklichung bestimmter Ziele zu arbeiten. Unter diesen Zielen ragen vor allem zwei heraus, nämlich als erstes dieses: »um Bedrohungen des Friedens zu verhüten und zu beseitigen« (Art. 1, Abs. 1), und als zweites: »um die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Reli-

¹⁰ Einen Überblick über die Völkerrechtsgeschichte gibt das monumentale Werk von W. G. Grewe, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1988.

gion zu fördern und zu festigen« (Art. 1, Abs. 3). Dieser Charta folgte am 10. Dezember 1948 die »allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen«. Sie besteht aus einer ausführlichen Präambel und 29 Artikeln, in denen versucht wird, die einzelnen Menschenrechte möglichst umfassend zu formulieren; ein abschließender 30. Artikel formuliert eine Schranke gegenüber solchen Interpretationsversuchen, die auf die Vernichtung der in den Artikeln davor formulierten Rechte abzielen könnten.

Die Bedeutung dieser Erklärung kann man zunächst einmal darin sehen, daß sie dem Thema »Menschenrechte« ein *weltweites Forum* gegeben hat. Einen weiteren geschichtlich wichtigen Beitrag leistete sie dadurch, daß sie den Versuch machte, die Menschenrechte in unserem Jahrhundert aktualisiert und doch ins Einzelne gehend zu formulieren. Wahrscheinlich noch bedeutungsschwerer dürfte freilich ein Drittes gewesen sein, nämlich, daß mit der Erklärung »die Achtung der Menschenrechte nicht mehr in die ausschließliche Zuständigkeit der Mitgliedstaaten« fällt, wie der Völkerrechtler Bruno Simma in seiner Einführung zu einer Textsammlung über den internationalen Schutz der Menschenrechte knapp formuliert.¹¹ Das ist bei all ihrer Kürze eine vorsichtige Formulierung, die einer Erläuterung bedarf: Sie will offensichtlich vermeiden; zu sagen, die Menschenrechte seien durch die Erklärung zu völkerrechtlichen Normen geworden, die für alle Mitgliedstaaten unmittelbar rechtliche Verbindlichkeit besäßen. Diese Zurückhaltung entspricht ja auch der Überschrift »Deklaration« – Deklarationen heißen im Völkerrecht Dokumente, die eine bestimmte Tatsache oder eine bestimmte Handlung der internationalen Öffentlichkeit zur Kenntnis bringen wollen, so daß sich später kein Land mehr darauf berufen kann, von der bekanntgemachten Sache nichts gewußt zu haben, also etwa von einer Kriegserklärung oder einer Neutralitätserklärung. Zurückhaltung spricht auch aus der Qualifizierung der Menschenrechte in der Präambel der Deklaration selbst als »das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal«. Dies alles in Rechnung gestellt, beinhaltet der Ausdruck von B. Simma aber durchaus die Aussage, daß der Schutz der Menschenrechte durch die UN-Deklaration zu einer völkerrechtlichen Aufgabe und Angelegenheit geworden ist. Ja, es gibt sozusagen zwei Umwege, über die die Menschenrechte in ih-

¹¹ B. Simma/U. Fastenrath (Hg.), Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München 1985, XXIV.

rem wesentlichen Gehalt¹² *de facto* eben doch zum Bestandteil des allgemeinen Völkerrechts geworden sind: Der eine Umweg ist, daß sich andere völkerrechtliche Verträge, Beschlüsse und Vereinbarungen der Vereinten Nationen ausdrücklich auf diese Deklaration berufen. Der zweite Umweg ist der, daß Verfassungen und Rechtsordnungen vieler Staaten völkerrechtliche Belange und bestimmte internationale Übereinkünfte ganz ausdrücklich zum Bestandteil ihrer eigenen Rechtsordnung gemacht haben.

Die Zahl der internationalen Abkommen, in denen auf diese Weise das erst Programmatische der Menschenrechts-Deklaration zu völkerrechtlich verbindlichen Garantien gemacht wurde, ist stattlich. Davon gibt der dicke Textband von Simma beredt Zeugnis. Die wichtigsten unter ihnen dürften folgende sein: das »Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung« aus dem Jahre 1966, der »Internationale Pakt über staatsbürgerliche und politische Rechte« sowie der »Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte«; die beiden letztgenannten Konventionen wurden ebenfalls 1966 verabschiedet und stehen, seitdem sie 1975 die Mindestzahl von Ratifizierungen erreicht haben, seit 1976 in Kraft; sie sind in engem Zusammenhang miteinander entstanden, wurden aber jeweils von ideologisch unterschiedlich ausgerichteten Staatengruppen favorisiert. Der Wortlaut ihrer Präambeln und ihres ersten Teiles ist identisch.

Geographisch zwar weniger weiträumig, dafür aber in der Sache um einiges eindeutiger und weiterreichend sind für die Sicherung der Menschenrechte im europäischen Raum zwei andere Folgeabkommen geworden, nämlich die »Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten« (1950), die dem Einzelnen auch den Klageweg eröffnet hat. Während diesem Vertrag nur die westeuropäischen Staaten beigetreten sind, hat die KSZE-Schlußakte (Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa) von Helsinki (1975) mit dem berühmten Korb drei einen die ideologischen Blöcke (wenigstens in Europa) übergreifenden Geltungsbereich. Ihre Leistung für das Anliegen der Menschenrechte kann man an der Rolle ablesen, die sie in den vergangenen Jahren für Dissidenten und Bürgerrechtler in den osteuropäischen Ländern gespielt hat; es handelt sich um einen wichtigen rechtlichen Ansatzpunkt für mehr Freiheit in den genannten Ländern.

¹² Simma spricht ebd. vom »harten Kern«.

Mit der wachsenden Aufnahme der Menschenrechte in das Völkerrecht gewinnt übrigens der Begriff »Völkerrecht« eine Bedeutungsnuance zurück, den er im römischen Recht und das ganze Mittelalter hindurch geradezu ausschließlich hatte, der aber im Laufe der Neuzeit verloren gegangen ist: »Ius gentium« meinte dort nämlich die Summe jener Rechtsätze, die allen Völkern gemeinsam sind, weil sie eben allen Menschen gemeinsam seien.¹³

c) Eintreten für die Verwirklichung der Menschenrechte aller Menschen auf der Ebene kirchlicher Sozialverkündigung

Die dringliche Forderung, die Menschenrechte zu beachten, bildet ein häufiges und gewichtiges Thema der amtlichen kirchlichen Verkündigung. (Damit steht die katholische Kirche freilich nicht allein, sondern in der Nachbarschaft zu anderen christlichen Bekenntnissen und zu den Organisationen der Ökumenischen Bewegung.¹⁴) Mit Nachdruck heißt es etwa in der Antrittsenzyklika des derzeitigen Papstes, »Redemptor hominis« aus dem Jahre 1979, die weltweite Beachtung der Menschenrechte sei eng mit der Sendung der Kirche in der heutigen Welt verbunden.¹⁵

Mit dieser Positionsbestimmung setzt Johannes Paul II. eine Tradition fort, die 1963 mit der Enzyklika »Pacem in terris« begonnen hatte. Der erste Teil dieser Enzyklika listete nämlich ausführlich einzelne Menschenrechte auf und erläuterte sie. Unter Verwendung von Formulierungen aus der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 wurden die Rechte und Pflichten, die unmittelbar aus der Natur des Menschen hervorgehen, als »allgemein gültig«, als »unverletzlich« und als »unveräußerlich« charakterisiert. In die Verantwortung genommen werden der Staat und seine Organe sowie die Politik. Deren Aufgabe wird nicht bloß in der Anerkennung, Achtung und im rechtlichen Schutz dieser Rechte gesehen, sondern auch in deren »Förderung«; mit Förderung

¹³ Vgl. dazu die Hinweise bei *J. Seidl-Hohenveldern*, *Völkerrecht*, Köln u.a. 1980, Rdnrn. 57–122. In den *Institutiones des Justinian* (I, 2, 1) findet sich die Aussage: »Was die natürliche Vernunft unter allen Menschen festgesetzt hat, wird gleichmäßig bei allen Völkern beachtet und Völkerrecht genannt [...]«

¹⁴ Die wichtigsten Bemühungen und Beschlüsse bis 1980 sind zusammengestellt in: *J. Moltmann*, *Christlicher Glaube und Menschenrechte*, in: E. Lorenz (Hg.), »... erkämpft das Menschenrecht«. *Wie christlich sind die Menschenrechte?*, Hamburg 1981 [orig.: »How Christian are the Human Rights?«, ed. by Lutheran World Federation, Genf 1981], 15–35, hier: 15–17.

¹⁵ *Johannes Paul II.*, Enzyklika »Redemptor hominis« nr. 17 (deutsch in: *Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 6*, Bonn 1979).

war vor allem die Herstellung von Bedingungen gemeint, »in denen es den einzelnen Menschen . . . leicht möglich ist, sowohl ihre Rechte wahrzunehmen als auch ihre Pflichten zu erfüllen«. ¹⁶

An »Pacem in terris« knüpften bekräftigend eine Reihe von Stellen aus den Dokumenten des Zweiten Vaticanum an. Die Erklärung über die christliche Erziehung (»Gravissimum educationis«) beispielsweise zählt die Herausstellung und öffentliche Erklärung der Menschenrechte, die sich mit der Erziehung befassen, zu den erfreulichen »Gegebenheiten unserer Zeit«, die der Verbesserung des gesamten Erziehungssystem förderlich sind. ¹⁷ Die Pastorkonstitution »Gaudium et spes« sagt im Artikel 41, daß die Kirche »kraft des ihr anvertrauten Evangeliums« die Rechte des Menschen verkündet und daß sie »die Dynamik der Gegenwart« anerkennt und schätzt, »die diese Rechte überall fördert«. Besonders feierlich und ausführlich ist die Anerkennung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit, die in der Erklärung »Dignitatis humanae« erfolgt.

Von diesem einen Menschenrecht auf Religionsfreiheit abgesehen, sind die Aussagen über die Menschenrechte ansonsten ziemlich allgemein und sparsam gehalten, zum Teil gerade unter Hinweis auf »Pacem in terris«. Auffällig ist aber, daß im näheren und weiteren Kontext solcher eher allgemeinen Verweise auf die Menschenrechte so gut wie immer konkrete Verletzungstatbestände genannt werden. So enthält etwa die Nummer 27 von »Gaudium et spes« eine schier endlose Aufzählung von Handlungen, die nicht bloß schlimme Taten seien, sondern die die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzen und ihre Würde angreifen; genannt werden: Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter, der Versuch, psychischen Zwang auszuüben, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel, Handel mit Jugendlichen, unwürdige Arbeitsbedingungen, »bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird«. Gleich im Art. 29 folgen Verstöße gegen die grundlegende Gleichheit aller Menschen wie etwa »Formen der Diskriminierung

¹⁶ *Johannes XXIII.*, Enzyklika »Pacem in terris« (deutsch zitiert und numeriert nach: *A.-F. Utz/B. v. Galen* [Hg.], *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde., Aachen 1976 [im folgenden zitiert als Utz mit Kapitel- und Abschnittsnummer]), XXVIII/156.

¹⁷ Erklärung über die christliche Erziehung »Gravissimum educationis«, Vorwort und nr. 6 (deutsche Übersetzung dieses und aller weiteren im Text genannten Dokumente des II. Vaticanum in: *LThK. E I–III*).

in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion« und so fort. Die bereits erwähnte Enzyklika »Redemptor hominis« nennt als aktuelle Beispiele des Defizits an menschenrechtlicher Realität Konzentrationslager, Gewalt, Folterungen, Terrorismus und vielfältige Diskriminierungen in unserer gegenwärtigen Welt.¹⁸ Die Betonung liegt hier genauso wie in anderen Dokumenten der Zeit nach dem Konzil, die auf die Menschenrechte hinweisen,¹⁹ primär nicht auf dem *rechtlichen Schutz* dieser Rechte, sondern auf deren *Verwirklichung* für *jeden* konkreten Menschen. Darin scheint der besondere Charakter des kirchlichen Eintretens für die Menschenrechte zu liegen. Es handelt sich also nicht einfach bloß um eine kirchliche Dublette dessen, worum sich Völkerrecht und menschenrechtlich orientierte Staaten auch schon und – man muß dazu sagen: teilweise schon erheblich länger – bemühen. Die oder jedenfalls eine spezifische Eigenheit kirchlichen Eintretens für die Menschenrechte scheint vielmehr darin zu liegen, daß sie im konkreten Blick auf die vielfältigen Verletzungen und Benachteiligungen in der Welt und in den verschiedenen Gesellschaften erfolgt. Ihr Formalobjekt ist sozusagen die Differenz zwischen dem universellen Ideal und all den faktischen Vorgängen und Gegebenheiten, die diesem Ideal nicht entsprechen. Sehr griffig wird dies in einem ebenfalls sehr bedeutenden Arbeitspapier der päpstlichen Kommission »Iustitia et Pax« aus dem Jahre 1974 formuliert: »Die Kirche

¹⁸ »Redemptor hominis« nr. 10.

¹⁹ Zu nennen sind hier besonders: Ansprache Pauls VI. an die Vollversammlung der Vereinten Nationen (1965): Utz XXVIII/297–333; Enzyklika »Populorum progressio« (1967): Utz IV/460–546; Botschaft »Africae terrarum« an die Hierarchie der katholischen Kirche und alle Völker Afrikas (1976); Utz XVI/101–205; Botschaft an die Konferenz über Menschenrechte in Teheran (1968) (referiert in: Herder Korrespondenz 22 [1968], 256 f.); Botschaft zum Weltfriedenstag (1969) (referiert in: Herder Korrespondenz 23 [1969], 54 f.); Apostolisches Schreiben »Octogesima adveniens« (1971): Utz IV/873–953; Pastoralinstruktion »Communio et progressio« (1971): Nachkonziliare Dokumentation 11; Schreiben an den Vorsitzenden der 28. Generalversammlung der UN vom 10. 12. 1973 (referiert in: Herder Korrespondenz 28 [1974], 64–67); Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluß der römischen Bischofssynode (1974): Herder Korrespondenz 28 (1974), 624 f.; Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax (1975); deutsche Ausgabe »Die Kirche und die Menschenrechte«, München/Mainz 1976; Ansprache an die Mitglieder der Rota Romana (1979) (referiert in: Herder Korrespondenz 33 [1979], 220 f.); Enzyklika »Redemptor hominis« (1979): Herder Korrespondenz 33 (1979), 186–209; Ansprache Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York (1979): Herder Korrespondenz 33 (1979), 554–561; Enzyklika »Laborem exercens« (1981), bes. nrn. 16–23; Herder Korrespondenz 35 (1981), 512–536; Charta der Familienrechte (1983): Herder Korrespondenz 38 (1984), 20–23; Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1988), bes. nrn. 15. 26. 33; Herder Korrespondenz 42 (1988), 124–144.

kann nicht neutral sein, wenn (. . .) Menschenrechte verletzt werden.«²⁰

Das Vollzugsdefizit bezüglich der Menschenrechte wird bisweilen auch in einer anderen Weise zum Ausdruck gebracht, die an den anderen Orten, wo Menschenrechte eingefordert werden, so nicht üblich ist: Statt Verletzungstatbestände zu nennen, werden dann konkrete Personengruppen von Benachteiligten oder von Benachteiligung Bedrohten genannt: Beispiele für solche Gruppen, hinsichtlich deren von ganz speziellen Menschenrechten und deren faktischer Bedrohung die Rede war, sind etwa: die Landbevölkerung vor allem in der Dritten Welt, die Arbeiter, die Kinder, die Familien usf. Es scheint, daß man sich, wenn man diesen zweiten Weg einschlägt, in großer sachlicher Nähe zu dem befindet, was die verschiedenen Versionen von Befreiungstheologie übereinstimmend »Option für die Armen« nennen. –

Das in der kirchlichen Sozialverkündigung der letzten 25 Jahre in den Brennpunkt gelangte Eintreten für die Menschenrechte provoziert mehrere Fragen. Eine davon betrifft die Tatsache, daß die Kirche – jedenfalls die katholische – in ihren amtlichen Texten früher ganz anders zu den Menschenrechten Stellung bezogen hat. Eine weitere Frage gilt dem Problem, ob und in welchem Umfang die Menschenrechte auch innerhalb ihres eigenen Bereichs Geltung verlangen. Beide Fragen werden in späteren Kapiteln aufgegriffen werden. Näher liegt zunächst einmal eine dritte Frage, nämlich: Weshalb die Kirche im vollen Wissen darum, daß sich für die Menschenrechte auch andere Organisationen und Institutionen stark machen, die Argumentation mit Menschenrechten plötzlich so massiv aufgreift und verstärkt. Wo sieht die Kirche die besondere Chance, mit den Menschenrechten zu argumentieren?

Auf diese Frage legen sich mehrere Antworten nahe, nämlich:

1. Die Menschenrechte eignen sich ganz offensichtlich als grundlegender ethischer Bezugs- und Argumentationsrahmen, in den die wichtigsten, vielleicht sogar sämtliche Einzelforderungen sozialer Gerechtigkeit eingebracht und von dem her sie begründet werden können. Diese *systematisierende Funktion* des Bezugssystems Menschenrechte läßt sich gerade an der Tatsache des Sprechens von Menschenrechten in kirchlichen Dokumenten *nach* dem Zweiten Vaticanum deutlich ablesen: Während noch die Enzyklika

²⁰ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, deutsche Ausgabe: München/Mainz 1976 (= Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 5), nr. 80.

»Populorum progressio« Pauls VI. aus dem Jahr 1967 das krasse Mißverhältnis zwischen den reichen Völkern und den Entwicklungsländern anprangert, die Pflicht zur Entfaltung der menschlichen Person und der Gesellschaft einschärft und zu weltweiter Solidarität als Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben aufruft, ohne dafür auch nur ein einziges Mal das Wort »Menschenrechte« zu gebrauchen, werden in der »Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung« der Bischofssynode 1974 die gleichen und weitere, eng damit zusammenhängende politische Probleme als Bedrohungen bzw. Verletzungen von Menschenrechten abgehandelt,²¹ z. B. der Rüstungswettlauf, die Bedrohung von Millionen von Menschen durch den Hungertod, »die Konzentration wirtschaftlicher Macht in den Händen einer kleinen Zahl von Nationen und multinationalen Gruppierungen«, Arbeitslosigkeit, Rohstoffausbeutung u. a. m. Im Vorwort zum Arbeitspapier der Kommission »Iustitia et Pax«, »Die Kirche und die Menschenrechte«, schreibt der damalige Vorsitzende des katholischen Arbeitskreises »Entwicklung und Frieden«: »So sind die Menschenrechte zur Klammer geworden, die den Schutz und die Wahrung der klassischen individuellen Menschenrechte mit den alten und neuen Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit und nach gerechten Sozialstrukturen verbindet, Entwicklungsarbeit der Kirche und Entwicklungspolitik eingeschlossen.«²²

2. Die Menschenrechte eignen sich gleichzeitig besonders gut dazu, über ihre klassischen Inhalte hinaus die Bedrohungen und moralischen Defizite neuer politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen frühzeitig zu erkennen und zu fassen: Über diesen Weg fanden in den zurückliegenden Jahren Themen wie die neue Armut, der Rechtsstatus der Arbeitsemigranten und Flüchtlinge, die Vorrangstellung der Aufwendungen für Rüstung und Spitzentechnologie zu Lasten gesellschaftspolitischer Innovationen, die Macht der Massenmedien und die unbedachte Zerstörung der natürlichen Umwelt Eingang in Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung.²³ Man könnte diese Funktion der Menschenrechte als die *heuristische* bezeichnen.

²¹ Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung (Anm. 19), 624 f.

²² H. Tenhumberg. Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe, in: Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 20), VII.

²³ Beispiele: Paul VI., Apostolisches Schreiben »Octogesima adveniens«, in: Utz IV/898-900. 903-905. 908. 909-911. 912 f.; Römische Bischofssynode 1971, »De iustitia in mundo« nrn. 21. 24 u. a. (deutsch in: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. v. d. Kath. Arbeitnehmer-Bewegung, Kevelaer 1975, 525-547).

3. Die Menschenrechte bieten aufgrund ihrer weiten internationalen Anerkennung wie derzeit vielleicht kein anderes ethisches Bezugssystem die Möglichkeit, daß Einzelforderungen sozialer Gerechtigkeit mit der Chance vorgetragen und angemahnt werden können, von *allen* Gutwilligen verstanden, unterstützt und befolgt zu werden. Dies ist wohl auch der tiefere Sinn, daß sich die Sozialenzykliken seit »Pacem in terris« nicht bloß an Katholiken richten, sondern »an alle Menschen guten Willens«. Durch die Bezugnahme auf Menschenrechte will die Kirche also »der Welt« auch ihre Bereitschaft zur Kooperation für eine menschengerechtere Welt signalisieren. Ganz ausdrücklich wird diese – wie man sie nennen könnte – *kommunikative* Funktion im eben erwähnten Vorwort zum Iustitia-et-Pax-Dokument ausgesprochen: »Zugleich werden die Menschenrechte zur Klammer, die das Engagement der Christen aus dem Geist des Evangeliums und der christlichen Soziallehre mit dem gleichgerichteten Engagement aller Menschen guten Willens verbindet, zumindest verbinden kann. Je breiter der allgemeine Konsens in den Menschenrechten wird, um so mehr Chancen haben sie, gewahrt und verwirklicht zu werden.«²⁴

4. Schließlich bietet das Argumentieren mit Menschenrechten ganz offensichtlich und stärker als andere Argumentationsmuster die Möglichkeit, die elementaren Lebensbedürfnisse all derjenigen, die unterdrückt, ausgegrenzt, vergessen und nicht gewürdigt werden, zur Sprache zu bringen und für jeden nachvollziehbar einzuklagen. Menschenrechte bringen vor allem *die betroffenen Menschen selbst* in den Blick: Zu hören, daß irgendwo Menschen gefoltert, zwangsumgesiedelt, schikaniert usw. werden, ist meistens um einiges konkreter, als die Feststellung, daß das Rechtswesen in dem betreffenden Land rückständig oder das Regime diktatorisch ist! Die Benennung von Menschenrechtsverletzungen ist für den, der sie zur Kenntnis nimmt, nachvollziehbarer und deshalb auch empörender als die Einforderung genereller Zielpostulate. Diese Funktion der Bezugnahme auf Menschenrechte könnte man deshalb die *prophetische* nennen.

²⁴ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 20), VII.

1.4 Inhaltliche Übersicht und grobe Einteilung der Menschenrechte

a) Der erste Eindruck und die genauere Beobachtung

Liest man einen der wichtigen Kataloge der Menschenrechte durch, z. B. die UN-Deklaration, dann kann man den Eindruck haben, die einzelnen Artikel bildeten zwar für sich sinnvolle Einheiten, ihre Anordnung jedoch sei nur oberflächlich. Ein Austausch der verschiedenen Artikel scheint möglich, ohne daß die veränderte Reihenfolge irgendwie stören würde.

Tatsächlich gelingt es auch nach längerem Hinsehen nicht, die einzelnen Menschenrechte in ein inhaltliches System zu bringen. Freilich braucht der heute vorliegende und als verbindlich geltende Text deshalb in Aufbau und Reihenfolge nicht das Ergebnis von Willkür zu sein. Von anderen normativen Texten, etwa dem Dekalog oder überhaupt von biblischen Texten, ist uns ja auch der Sachverhalt vertraut, daß ein Text das Schlußprodukt eines jahrhundertelangen historischen Wachstumsprozesses sein kann. Und tatsächlich trifft die Vorstellung, daß in den Menschenrechtskatalogen inhaltlich recht verschiedene Dinge zusammengebracht wurden, die jeweils eine eigenständige und längere Geschichte haben als der Gesamtkatalog, in dem sie allgemeinverbindlich ausformuliert und angeordnet wurden, die historische Wirklichkeit viel besser als der Eindruck, der sich beim ersten Blick aufdrängt.

Wendet man seine Aufmerksamkeit gar statt auf die Inhalte auf das Formale, so kann man eine Reihe von Beobachtungen machen, die den Eindruck der Zufälligkeit und Willkürlichkeit erheblich abschwächen:

1. Alle bekannteren Menschenrechtskataloge haben eine gemeinsame, feste *Struktur*. Sie bestehen nämlich aus:

einer Präambel, die die Beweggründe und Ziele der Schöpfer dieser Erklärung andeutet und damit zugleich etwas über die Bedeutung dieses Textes sagen möchte;

einigen, wenn auch noch so knappen Grundaussagen über »den« Menschen;

einer Reihe von Ansprüchen und Verboten zugunsten jedes Menschen;

(bisweilen, aber keineswegs immer:) einer Formulierung über entsprechende Grundpflichten;

sowie (ebenfalls nicht immer) einem Hinweis, wie die einzelnen Bestimmungen ausgelegt werden müssen bzw. wie sie nicht ausgelegt werden dürfen.

2. Die Ansprüche und Verbote zugunsten jedes Menschen sind alle gleich formuliert. Sie bestehen nämlich jeweils aus einer Sollensvorschrift; diese hat aber nicht die Form eines Imperativs, der an einen namentlich genannten Adressaten gerichtet wäre, sondern ist in die *Form einer indikativischen All-Aussage* gekleidet. Anstelle von »Du, Staat, respektiere Gewissensüberzeugungen und lasse jeden seine Religion ungehindert ausüben!« steht also eine Formulierung von der Art: »Jeder Mensch hat Anspruch auf Gewissens- und Religionsfreiheit.« Statt Formulierungen, die mit »jeder Mensch« eingeleitet werden, kann das Subjekt auch mit »alle Menschen« umschrieben werden, ohne daß dies bedeutungsmäßig einen Unterschied machen würde; bei Verboten steht statt dessen »niemand«. Nur beim Gleichheitsgebot, beim Recht auf Ehe, beim Schutz der Familie und beim Elternrecht wird die All-Aussage durch die Nennung entsprechender Merkmale näher spezifiziert, wodurch sie freilich den Charakter einer All-Aussage nicht einbüßt.

3. Die Gebote und Verbote, die als Menschenrechte formuliert sind, gebieten nicht unmittelbar, etwas ganz Bestimmtes zu tun oder aber zu unterlassen. Ihr Sollensanspruch bewegt sich auf einer so *grundsätzlichen Ebene*, daß es immer erst noch einer Konkretisierung durch rechtlich-politische Normen bedarf, um genau zu sagen, wie der in den Menschenrechten festgehaltene Anspruch unter bestimmten Bedingungen eingelöst werden kann. Wenn man eine in der Ethik übliche Unterscheidung beiziehen will, bewegen sich ihre Forderungen auf der Ebene von sittlichen Prinzipien und nicht auf der Ebene konkreter Handlungsanweisungen.

b) Möglichkeiten der Gruppierung nach Inhalten

Auch wenn die Erwartung einer strengen Systematik aller Menschenrechte nicht eingelöst werden kann und jedes Menschenrecht seine eigene und besondere Herkunft hat, lassen sie sich doch zu Gruppen zusammenfassen, die inhaltlich miteinander verwandt sind, weil sie jeweils denselben Lebensbereich betreffen. Erst in Menschenrechtserklärungen aus jüngerer Zeit werden solche Gruppierungen auch ausdrücklich vorgenommen. Aber auch in den älteren Dokumenten folgt die katalogartige Aufreihung mehr oder weniger konsequent einer Logik der Wichtigkeit und/oder einer Logik der Lebensbereiche.

So könnte man etwa bezüglich der Menschenrechts-Deklaration der Vereinten Nationen folgende Gruppierung vornehmen:

*Mögliche Gliederung des Menschenrechtskatalogs
der UN-Deklaration*

Präambel		(Präambel)
Art. 1	Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit	(anthropologische Grundlagen)
Art. 2	Verbot der Diskriminierung	Forderungen, die <i>sämtliche</i> Formen des sozialen und politischen Zusammenlebens betreffen
Art. 3	Recht auf Leben und Freiheit	
Art. 4	Verbot der Sklaverei	
Art. 5	Verbot der Folter	
Art. 6	Anerkennung als Rechtsperson	Rechte, die <i>spezifische</i> Gestalten des Zusammenlebens von Menschen betreffen, nämlich: Recht und Rechtsdurchsetzung
Art. 7	Gleichheit vor dem Gesetz	
Art. 8	Anspruch auf Rechtsschutz	
Art. 9	Schutz vor willkürlicher Verhaftung und Ausweisung	
Art. 10	Anspruch auf unabhängiges und unparteiisches Gericht	
Art. 11	Schutz vor Vorverurteilung und willkürlicher Strafzumessung	
Art. 12	Schutz der Privatsphäre	
Art. 13	Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit	Staatszugehörigkeit
Art. 14	Asylrecht	
Art. 15	Anspruch auf Staatsangehörigkeit	
Art. 16	Freiheit der Eheschließung, Schutz der Familie	Ehe und Familie
Art. 17	Recht auf Eigentum	Besitz
Art. 18	Gewissens- und Religionsfreiheit	eigene Meinung und deren Äußerung
Art. 19	Meinungs- und Informationsfreiheit	
Art. 20	Versammlungs- und Vereinsfreiheit	
Art. 21	Allgemeines, gleiches Wahlrecht	politische, soziale und wirtschaftliche Partizipation
Art. 22	Recht auf soziale Sicherheit	
Art. 23	Recht auf Arbeit und gleichen Lohn Koalitionsfreiheit	
Art. 24	Erholung und Freizeit	Freizeit, Erziehung und Bildung, Kultur
Art. 25	Soziale Sicherheit	
Art. 26	Recht auf Bildung, Elternrecht	
Art. 27	Teilhabe am kulturellen Leben der Gemeinschaft	

Art. 28	Anspruch auf menschengerechte soziale und internationale Ordnung	politische Ordnung
Art. 29	Soziale Grundpflichten	(Grundpflichten)
Art. 30	Verbot einer auf Vernichtung der aufgeführten Rechte abzielenden Interpretationen	(Auslegungsvorschrift)

»Pacem in terris« verzichtet auf eine Numerierung, gliedert die einzelnen Menschenrechte aber statt dessen in Abschnitten. Der jeweilige Inhalt dieser Abschnitte wird in der deutschen Übersetzung durch folgende Überschriften wiedergegeben²⁵:

*Faktische Gliederung des Menschenrechtskatalogs
der Enzyklika »Pacem in terris«*

	(das zugrundeliegende Prinzip: Personalität des Menschen)
Recht auf Leben und Lebensunterhalt	Recht auf Leben Recht auf Unversehrtheit des Leibes Recht auf Lebensunterhalt (incl. Beistand und soziale Sicherheit)
moralische und kulturelle Rechte	Recht auf Wahrung der Ehre und des guten Rufs Recht, nach Wahrheit zu suchen Recht, seine Meinung zu äußern Informationsrecht und Recht auf wahrheitsgemäße Information Recht, eine angemessene Allgemein- und Berufsausbildung zu empfangen
Recht auf Gottesverehrung	Recht, Gott der »Norm des Gewissens« entsprechend zu verehren Recht, seine Religion öffentlich und privat zu bekennen
Recht auf freie Wahl des Lebensstandes	Recht, eine Familie zu gründen oder Priestertum oder Ordensstand zu ergreifen Schutz der Familie Recht der Eltern auf Pflege und Erziehung der Kinder

²⁵ Utz XXVIII/104–120. Die Überschriften sind also nicht amtlich, fußen aber auf der amtlichen Einteilung in Abschnitte.

Rechte in wirtschaftlicher Hinsicht	Recht auf Arbeitsmöglichkeit, Wahl des Arbeitsplatzes und menschenwürdige Arbeitsbedingungen Recht zu eigenverantwortlicher wirtschaftlicher Betätigung Recht auf gerechten Lohn Recht auf Privateigentum, »auch an Produktivgütern«
Recht auf Gemeinschaftsbildung	Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit
Recht auf Auswanderung und Einwanderung	Recht auf Freizügigkeit Recht auf Auswanderung und Einwanderung
Rechte politischen Inhalts	Recht auf aktive Teilnahme am öffentlichen Leben Recht auf gesetzlichen Schutz der Rechte
(die den Rechten entsprechenden Pflichten)	

Dann folgt – auch dies ist eine Eigenheit der kirchlich formulierten Menschenrechtskataloge – ein ähnlich langer Abschnitt über die den Rechten korrespondierenden Pflichten, worauf an anderer Stelle noch einzugehen sein wird.

Als drittes und letztes Beispiel für eine Gruppierung, die weder bloß als verstecktes Ordnungsprinzip noch als formale Struktur der Einteilung, sondern auch ganz explizit in der Form von Zwischenüberschriften im Text selbst erscheint, sei das Abschlußdokument der römischen Bischofssynode von 1974, das den Titel »Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung« trägt, herangezogen. Dort werden zwar nur *die* Menschenrechte aufgezählt, die heute besonders bedroht sind, doch werden sie eben in fünf Kategorien eingeteilt, nämlich:

*Explizite Gruppierung der Menschenrechte in der
»Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung« der Bischofssynode 1974*

Recht auf Leben	spezieller ausgeführt werden jeweils vor allem Verstöße dagegen
Recht auf Nahrung	
sozio-ökonomische Rechte	
politische und kulturelle Rechte	
Recht auf Religionsfreiheit	

Als aktuelle Verletzungen des Rechts auf Leben werden aufgezählt: Abtreibung, Euthanasie, Folter, Gewaltanwendung gegen Unschuldige, Krieg und Rüstungswettlauf. Als die Verletzung, die dem Recht auf Nahrung zentral entgegensteht, wird der Hunger in der Welt genannt. Zu den sozio-ökonomischen Rechten heißt es sehr dicht: »Die Konzentration wirtschaftlicher Macht in den Händen einer kleinen Zahl von Nationen und multinationaler Gruppierungen, das strukturelle Ungleichgewicht der Handelsbeziehungen, die Ungleichheit in der Entwicklung der Preise zwischen Industrienationen und den anderen, die Unfähigkeit, wirtschaftliches Wachstum und gerechte Verteilung innerhalb der Völker und auf der internationalen Ebene zu verbinden, Arbeitslosigkeit, Diskriminierung bei der Beschäftigung, die globalen Niveaus der Rohstoffausbeutung, all das fordert Reformen, wenn Versöhnung möglich sein soll.«²⁶

Unter der Überschrift »Politische und kulturelle Rechte« werden ausdrücklich angesprochen: »das Recht, mit Freiheit und in Verantwortung am politischen Leben beteiligt zu sein«, das Recht auf freien Zugang zur Information, Redefreiheit, Presse- und Meinungsfreiheit, Recht auf Erziehung, auch folgende Konkretion: »Alle Mitglieder der Gesellschaft, auch die Gastarbeiter, müssen sicher sein, daß durch Rechtsschutz ihre persönlichen, sozialen, kulturellen und politischen Rechte gewährleistet sind.«²⁷

Dieses Schema der Gruppierung steht sehr nahe demjenigen, das heute in der Politischen Ethik und in der Rechtsphilosophie üblich ist:

c) Das gängige Einteilungsschema

Das heute übliche Einteilungsschema faßt die einzelnen Menschenrechte zu drei Gruppen zusammen, nämlich zu Freiheitsrechten, politischen Rechten, Sozial- und Kulturrechten.²⁸

Die *Freiheitsrechte* zeichnen sich dadurch aus, daß sie für »den« Menschen einen persönlichen Handlungs- und Lebensraum sichern wollen, und zwar gegenüber jeder Beeinträchtigung von sei-

²⁶ Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung (Anm. 19), 625.

²⁷ Ebd.

²⁸ So z. B. O. Höffe, Philosophische Überlegungen, in: ders. u. a., Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat, Freiburg/Freiburg 1981, 15–35, hier: 25–27; ders., Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik, Frankfurt 1981, 105–107 (statt »politischer Rechte« hier allerdings: Mitwirkungsrechte); M. Kriele, Recht und Macht, in: Funkkolleg Recht, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/Basel 1982, 38–70, hier: 40 u. ö. (statt »Freiheitsrechte«: bürgerliche Rechte).

ten des Staates und auch von Seiten Dritter.²⁹ Unter die Freiheitsrechte fällt demnach zuallererst das Recht auf Unverletzlichkeit von Leib und Leben, wie eine Formulierung mit sehr langer Tradition es ausdrückt. Konkreter wird die Unverletzlichkeit von Leib und Leben entfaltet als Verbot von Mord, Totschlag und Gewalttat, als Verbot von Sklaverei und Folter, sowie als Verbot von willkürlicher Verhaftung. Historisch eine große Rolle spielt bei den Freiheitsrechten des weiteren das Recht auf Eigentum, wobei damit noch keineswegs auch eine Entscheidung darüber getroffen ist, was als Eigentum erworben werden darf und auf welchem Wege dieses geschehen kann. Zu den klassischen Freiheitsrechten gehören ferner: Religions- und Glaubensfreiheit, Meinungs- und Pressefreiheit, Vereinigungsfreiheit, die Wahrung des Briefgeheimnisses, die heute selbstverständlich auf den ganzen Bereich persönlicher Mitteilungen und Daten ausgedehnt werden muß.

Die *politischen Rechte* sollen gewährleisten, daß der Bürger nicht einfach Objekt staatlicher Verwaltung ist, sondern daß er an den Entscheidungsvorgängen, die alle und die Gesamtheit betreffen, selbst irgendwie teilnehmen kann. Hier hat man an erster Stelle an das Wahlrecht zu denken. In ihren Möglichkeitsbedingungen greifen diese politischen Mitwirkungsrechte aber weit ins Politisch-Strukturelle hinein und implizieren auch Forderungen wie die Gleichheit vor dem Gesetz, Strukturen der Mitbestimmung und Beteiligung, ferner auch das Selbstbestimmungsrecht der Völker.

Schließlich gehören zu den Menschenrechten als dritte Gruppe dann noch die *Sozial- und Kulturrechte*. Sie gelten den wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen, ohne die die Verwirklichung der Freiheitsrechte und der politischen Rechte gar nicht möglich ist. Hierzu gehört also die Sorge für die Rahmenbedingungen, daß jeder Bildung erwerben und eine angemessene Berufsausbildung bekommen kann, daß er eine Chance hat, seinen Lebensunterhalt zu erwerben, daß er Anspruch hat auf Erholung und Freizeit, daß er für den Fall unverschuldeter Not gewisse Sicherungen hat und ähnliches.

Bei näherem Hinschauen zeigt sich, daß der Einteilung in diese drei Gruppen weniger die Gemeinsamkeit eines bestimmten Lebensbereiches zugrunde liegt, sondern daß es sich um die Gruppierung dreier verschiedener Sorten von Rechten handelt. Diese ergeben sich aus den Gesichtspunkten, unter denen die gliedschaftliche Stellung des Individuums zu einem Personenverband generell be-

²⁹ Vgl. Höffe, Philosophische Überlegungen (Anm. 28), 25.

schrieben werden kann. In der Staatstheorie werden herkömmlich vier Arten solcher Beziehungsqualitäten unterschieden³⁰: neben den Leistungen an den Staat (status passivus bzw. st. subiectionis) Freiheit vom Staat (status negativus oder st. libertatis), Forderungen an den Staat (status positivus oder st. civitatis), Leistungen für den Staat (status activus). Menschenrechte können nur den letzteren drei Zuständen zugeordnet werden, und zwar der Freiheit vom Staat die klassischen Freiheitsrechte, den Forderungen an den Staat die sozialen Menschenrechte, insofern sie ja Ansprüche auf Leistungen enthalten, und schließlich den Leistungen für den Staat die politischen Teilhaberechte, insofern diese den einzelnen Individuen zugestehen, für den Staat aktiv zu werden.

d) Ein neuer, erweiterter Sprachgebrauch

Seit einigen Jahren hat sich im Sprachgebrauch der UN und – mit einigen Vorbehalten – auch in der völkerrechtlichen Literatur eine Gruppierung nach Rechten verschiedener »Generationen« etabliert. Sie verdankt sich weniger einem neuen theoretischen Ansatz als der pragmatischen Notwendigkeit, Menschenrechte mit einem neuen Inhalt und mit einem neuen Rechtsträger mit den schon bisher anerkannten Menschenrechten zu verklammern, ohne die Logik der Menschenrechte aufzusprengen. Zu dieser neuen, »dritte Generation« genannten Gruppe von Menschenrechten werden beispielsweise das Recht auf Entwicklung, das Recht auf kulturelle Verschiedenheit, das Recht auf Frieden und das Recht auf Umwelt gezählt. Ihr Subjekt ist nicht der einzelne Mensch, es sind vielmehr die Völker. Alle Menschenrechte dieses neuen Typs sind nur realisierbar auf der Grundlage menschlicher Solidarität. Diesen kollektiven Menschenrechten werden die herkömmlich »soziale Rechte« (einschließlich der ökonomischen und kulturellen) und »Freiheitsrechte« genannten Menschenrechte als Menschenrechte »zweiter« bzw. »erster Generation« vorgeordnet.

³⁰ S. dazu sehr ausführlich die klassische Darstellung bei *G. Jellinek*, System der subjektiven öffentlichen Rechte, Darmstadt 1963 (= Nachdruck der Auflage Tübingen 1905), 81–193.

1.5 Probleme und Gefahren

Eine Einführung in das Thema »Menschenrechte« kann nicht schließen, ohne daß auch einige Spannungen und Gefährdungen zur Sprache kommen, die sich im Prozeß der Weiterbildung und Durchsetzung der Menschenrechte in unserer Gegenwart ergeben. Die erste und ohne jeden Zweifel deutlichste Spannung ist dadurch gegeben, daß die Bemühungen, die Menschenrechte zum Bestandteil des Völkerrechts zu machen, bisher zwangsläufig im Kontext der ideologischen Auseinandersetzungen zwischen den großen Systemen stattfanden.

a) Die Konkurrenz ideologischer Interessen

Bereits bei der Abstimmung über die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen gab es zwar keine Gegenstimme, aber immerhin enthielten sich neben Südafrika und Saudi-Arabien die UdSSR und die unter ihrem Einflußbereich stehenden Staaten der Stimme. Dies zeigt, daß es zwar irgendwo ein gemeinsames Interesse an einer rechtlichen Sicherung des Menschseins im politischen und sozialen Zusammenleben gibt, daß aber gerade dieses Interesse je nach Menschenbild und Sicht der Funktion des Staates in unterschiedliche Richtungen geht. Als Begründung für ihre Stimmenthaltung gaben die sozialistischen Staaten an, daß in der Erklärung von 1948 die sozialen Menschenrechte nicht genügend berücksichtigt worden seien. Insofern bedeutete es natürlich einen beträchtlichen Fortschritt, daß man sich 1966 darauf einigen konnte, in zwei Pakten die bürgerlichen und politischen Rechte einerseits, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte andererseits umfassend und gemeinsam anzuerkennen. Dabei war der erste Pakt von den westlich-demokratischen Staaten favorisiert worden, während der zweite vor allem das Anliegen der sozialistischen Staaten war, unterstützt von vielen Ländern der Dritten Welt.

Dieser Fortschritt bedeutete aber noch lange nicht, daß damit auch die ideologischen Gegensätze im Ringen um die Menschenrechte niedergerissen gewesen wären. Vielmehr bestanden die jeweiligen herkömmlichen Prioritäten und Vorbehalte weiter; und selbst dort, wo die verbalen Äußerungen sich geändert haben, ist dies allein noch kein Beweis für eine tatsächliche Verbesserung der konkurrierenden Situation. Bis weit in die achtziger Jahre hinein wurden die Menschenrechtsvorstellungen in der jeweils favorisier-

ten Interpretationsrichtung als Vehikel für die Darstellung des eigenen Konzepts von Zivilisation und für die Grundsatzkritik an dem des ideologischen Systemgegners verwendet.

Vor Illusionen gilt es auch noch in einer zweiten Beziehung zu warnen:

b) Das Defizit an faktischem Konsens im Kontext unterschiedlicher Weltkulturen

Wie bereits im vorausgehenden Abschnitt bemerkt, besteht eine Eigenheit der bisher ausformulierten Menschenrechte darin, daß sie als Subjekt entweder »jeder Mensch« oder »alle Menschen«, im Fall von Verboten »niemand« haben. Der durch solche Formulierungen ausgedrückte Anspruch, universell gültig zu sein, wird fast immer durch die explizite Aussage in der Präambel bekräftigt, diese Aussagen seien allgemeingültig, angeboren, unverletzlich, unveräußerlich o. ä. Mit solchen Qualifizierungen setzen sich die erklärten Menschenrechte über alle Unterschiede, seien sie nun durch Abstammung, Geschlecht, Rasse, durch sozialen Status oder gesellschaftliche Tüchtigkeit bedingt, und über alle nationalen Grenzen hinweg, die faktisch existieren.

Die beanspruchte Universalität steht in einer *faktischen* Spannung zur Anerkennung der Menschenrechte (oder auch nur bestimmter einzelner Menschenrechte) im Kontext nichteuropäischer Kulturen. Wie schon die Begründung der Stimmenthaltung Saudi-Arabiens bei der UN-Deklaration der Menschenrechte von 1948 zeigt (die Religionsfreiheit stehe im Widerspruch zu den Grundverpflichtungen des Islam), kann die Aneignung des den Menschenrechten impliziten Ethos bzw. die Entdeckung der Übereinstimmung mit den eigenen Beständen an ethischen Normen, moralischen Werten und Idealen kaum *ohne weiteres* als vorhanden angesehen werden. Die Frage jedenfalls, *ob* angesichts der Pluralität der Kulturen eine Übereinkunft bezüglich der Idee der Menschenrechte und deren Umfang möglich sei, kann nicht einfach idealistisch übersprungen werden. Zumindest muß aufmerksam registriert werden, wie die Menschenrechte auf dem Boden anderer Kulturen und Religionen thematisiert werden. Als Beispiel möchte ich nur die islamische Erklärung der Menschenrechte erwähnen, die der Internationale Islamrat für Europa 1981 verabschiedet hat³¹; diese ist

³¹ Deutsche Übersetzung der arabischen Originalfassung durch M. Forster in: Cibedo-Dokumentation Nrn. 15/16, Frankfurt 1982, 16–42.

freilich nicht die einzige Stellungnahme zu den Menschenrechten aus dem Bereich des Islam und aus anderen Religionen.

c) Die Dehnbarkeit der Menschenrechte

Ebenfalls im vorausgehenden Abschnitt schon vermerkt worden ist der Umstand, daß Menschenrechte inhaltlich immer sehr prinzipiell formuliert sind und keine unmittelbaren Handlungsanweisungen enthalten. Dies hat umgekehrt jedoch zur Folge, daß Menschenrechte für alles und jedes herangezogen werden können, weil ihre Allgemeinheit die Unterordnung der verschiedensten Situationen zuzulassen scheint. Geschieht dies aber, so wird die Berufung auf die Menschenrechte leicht zur kleinen Münze, die zunehmend Gewicht und Wert verliert. Derselbe Effekt tritt ein oder kann eintreten, wenn die Menschenrechte dazu verwendet werden, die Ansprüche ohne jede Rücksicht auf das, was politisch, wirtschaftlich oder auch gesellschaftlich realisierbar ist, einzufordern: Es entstehen dann nämlich zwangsläufig Enttäuschung und Skepsis, an deren Ende die Menschenrechte als eine leere und nur harmlose Deklamation erscheinen. –

Vielleicht zeigen gerade die aufgeführten Probleme, daß das Thema »Menschenrechte« keinen Anlaß gibt, selbstzufrieden bei dem bisher Erreichten stehenzubleiben. Neben den praktischen Defiziten, also den vielfachen Verstößen gegen die Menschenrechte in der ganzen Welt, gibt es auch noch eine Reihe von theoretischen Schwierigkeiten, bei denen das verbale Bekenntnis zu den Menschenrechten zur bloßen Leerformel degenerieren kann.

Kapitel 2

Die menschenrechtlichen Grundforderungen an die politisch-gesellschaftliche Ordnung

2.1 Grundforderungen im Spiegel der Dokumente

a) Beispiele

Bei aller Mannigfaltigkeit, die den Menschenrechtskatalogen eigen ist, gibt es außer den formalen Gleichheiten und der inhaltlichen Nähe, die eine überzeugende Gruppierung der diversen Rechte erlaubt, auch so etwas wie gemeinsame Grundforderungen. Sie sind nicht bloß *faktisch* der gemeinsame Nenner, auf den sich die einzelnen Menschenrechte noch einmal zusammenfassen, sozusagen in die knappste mögliche Kurzformel bündeln lassen. Vielmehr tauchen sie im Grundsatzteil vor der Nennung der Einzelrechte in fast allen Menschenrechtskatalogen auch *ausdrücklich* auf.

So heißt es schon in der ersten förmlichen Menschenrechtserklärung, nämlich der Bill of Rights of Virginia aus dem Jahre 1776, gleich im ersten Abschnitt:

»Alle Menschen sind von Natur aus *in gleicher Weise frei und unabhängig* und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können, wenn sie eine staatliche Verbindung eingehen, und zwar den *Genuß des Lebens und der Freiheit*, die Mittel zum Erwerb und Besitz von *Eigentum* und das Erstreben und Erlangen von *Glück und Sicherheit*.«¹

Als die seinshaften Grundlagen für den Besitz von Rechten, die angeboren und unverlierbar sind, also von Menschenrechten, werden hier genannt: Gleichheit und Freiheit. Die elementarsten und fundamentalsten Forderungen, die damit verbunden sind und deren Konkretisierung und Ermöglichung die einzelnen, in den nachfolgenden Artikeln genannten Menschenrechte sind, betreffen den Schutz bzw. die Ermöglichung von: Leben und Freiheit, Eigentum, Glück und Sicherheit.

In der 13 Jahre später erfolgten Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen heißt es ganz ähnlich zunächst:

¹ Deutsch zitiert nach W. Heilmeyer (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn ²1977, 54.

»Die Menschen werden *frei* und *gleich an Rechten* geboren und bleiben es.« Der folgende Artikel 2 erklärt dann: »Der Zweck aller politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unabdingbaren [das bedeutet: unverlierbaren] Menschenrechte. Diese Rechte sind die *Freiheit*, das *Eigentum*, die *Sicherheit*, der *Widerstand gegen Unterdrückung*.«²

Auch hier werden im Anschluß an den Verweis auf Freiheit und Gleichheit als die elementarsten Ansprüche die auf Freiheit, Eigentum, Sicherheit vorgestellt, die dann noch durch das Recht auf Widerstand gegen Unterdrückung erweitert werden.

Untersucht man über diese frühen Beispiele hinaus auch noch andere bedeutsame Erklärungen und entsprechende Verfassungstexte, dann zeigt sich, daß gerade diese Grundforderungen immer wieder hervortreten und programmatisch beschworen werden; es scheint, daß sie in der Geschichte der Menschenrechte in besonderem Maße die Funktion haben, in der Vielfalt historischer Besonderheiten und im Prozeß gesellschaftlicher Veränderungen Kontinuität zu verbürgen. Deshalb verwundert es nicht, daß auch die neueren Menschenrechtskataloge nicht auf die Nennung solcher grundlegendsten Forderungen verzichten: So erklärt beispielsweise auch die Allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 gleich im ersten Artikel:

»Alle Menschen sind *frei* und *gleich an* Würde und Rechten geboren.« Hinzugefügt wird der Satz: »Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im *Geiste der Brüderlichkeit* begegnen« sowie ein Artikel 2, der die Gleichheitsfeststellung zu einem Diskriminierungsverbot konkretisiert. Dann folgen in Artikel 3 als Grundforderungen: »Jeder Mensch hat das Recht auf *Leben*, *Freiheit* und *Sicherheit* der Person.«³

b) Eine scheinbare Ausnahme

Eine Ausnahme macht in dieser Beziehung lediglich der Menschenrechtsteil von »*Pacem in terris*«. Freilich beginnt auch er mit einem Prinzip, von dem gesagt wird, es liege den »unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur« hervorgehenden Rechten zugrunde, nämlich: »daß *jeder* Mensch seinem Wesen nach Person ist.«⁴

Damit sind Freiheit und Gleichheit zumindest implizit als Grundforderungen angesprochen, was im Pflichtenteil nochmals

² Deutsch zitiert nach *Heidelmeyer*, Die Menschenrechte (Anm. 1), 57 mit geringfügigen sprachlichen Veränderungen.

³ Deutsch zitiert nach *B. Simma/U. Fastenrath* (Hg.), Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München 1985, 6.

⁴ *Johannes XXIII.*, Enzyklika »*Pacem in terris*«: Utz, XXVIII/102.

aufgegriffen und durch die Grundverpflichtung ergänzt wird, sich im Zusammenleben »für andere in der Gemeinschaft dienend einzusetzen«.⁵

Dieses soziale Anliegen kommt auch bei der Darstellung der einzelnen Menschenrechte ausdrücklich und stärker als in den übrigen Menschenrechtskatalogen zum Tragen.

Für die Tatsache, daß »Pacem in Terris« sich mit impliziten Formulierungen begnügt und damit vom Schema der übrigen Menschenrechtskataloge abweicht, bieten sich zwei Erklärungen an: Entweder erkennt man im Glauben einen anderen Bezugspunkt, der den vielen menschenrechtlichen Einzelforderungen einen zentrierenden anthropologischen Einheitspunkt gibt; dafür sprechen die Ausführungen über die wesenhafte Persönlichkeit, die durch den Hinweis auf die Offenbarungswahrheiten über die Würde der menschlichen Person ergänzt werden. Oder – die zweite mögliche Erklärung – die üblichen Formulierungen der menschenrechtlichen Grundforderungen sind weggelassen worden, weil es gerade an dieser Stelle schwierig gewesen wäre, die Aussagen von »Pacem in terris« in eine ungebrochene Kontinuität zu früheren kirchlichen Äußerungen zu stellen. Darauf wird in einem späteren Kapitel noch zurückzukommen sein.

c) Nur verbale oder auch sachliche Unterschiede?

Die angeführten Beispiele zeigen, daß die Forderungen, die als die grundlegendsten und als die innere Intention aller historisch ausformulierten Einzelmenschenrechte in den verschiedenen Menschenrechtsdokumenten genannt werden, weder der Zahl noch der Begrifflichkeit nach einheitlich sind. Eine vollständige Übereinstimmung besteht eigentlich nur in der Grundforderung der Freiheit. Das Postulat Gleichheit tritt zwar nicht mit derselben Regelmäßigkeit als Grundmenschennrecht ausdrücklich hervor, wird aber als anthropologische Bedingung der Menschenrechte stets formuliert und ist darüber hinaus als deren logische Voraussetzung (»jeder« Mensch) evident. Ähnlich evident ist auch der Grundanspruch Leben, so daß ihn einige Kataloge gar nicht als erwähnungsbedürftig ansehen. Das heißt aber gerade nicht, daß sie ihn deshalb geringschätzen würden; vielmehr scheint er die selbstverständliche Voraussetzung zu sein, unter der alle spezielleren Forderungen überhaupt erst Sinn haben.

⁵ Ebd. XXVIII/127.

Schwieriger verhält es sich mit den sonst noch genannten Grundforderungen, vor allem mit Eigentum und Sicherheit, sowie mit dem, worauf die UN-Deklaration unter Aufnahme des dritten Elements der revolutionären Trias »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit« etwas emphatisch anspielt. Um die Bedeutung dieser zuletzt genannten, aber auch der anderen Grundforderungen zu klären, scheint es wichtig, sich jene politischen Verhältnisse zu vergegenwärtigen, deren Überwindung das Anliegen und der Anlaß zur Formulierung dieser Grundforderungen war.

2.2 Die historische Gegenrealität

a) Der Absolutismus

Die Staats- und Gesellschaftsordnung, gegen die sich die Erklärungen der Menschenrechte in Amerika und vor allem in Frankreich richteten, war die absolutistische. Deren Kennzeichen bestand darin, daß sich der Herrschaftsanspruch des absoluten Monarchen im Grunde auf *alles* erstreckte, auch auf das, was wir heute mit gutem Grund als Privatsphäre ansehen, ja sogar auf die Glaubensüberzeugungen. Natürlich war auch der absolutistische Herrscher auf das Gemeinwohl verpflichtet; und sicher spielten auch Reste des traditionellen Fürstenethos je nach Erziehung und Charakter des betreffenden Monarchen eine größere oder kleinere Rolle, ebenso wie je nach Frömmigkeit auch das Bewußtsein, vor Gott zu stehen, eine mehr als bloß legitimierende Bedeutung haben *könnte*. Entscheidender aber ist, daß die Einsicht des absoluten Monarchen in das, was dem Wohl des Ganzen und aller förderlich ist, konzeptionell und faktisch unkritisierbar war. Dies wurde noch dadurch verstärkt, daß die Kompetenzen für sämtliche Sachgebiete in der Person des Monarchen vereint waren, ohne daß die Bevölkerung irgendwie Mitsprache oder Kontrolle hätte ausüben können. Ja, der Monarch wurde sogar als über dem Recht stehend angesehen, was die Kennzeichnung dieser Herrschaftsform als absolutistischer (*legibus absolutus*) gerade als das entscheidende Charakteristikum hervorhebt. »Streng genommen existierte eine Privatsphäre in dem Sinn, daß der Untertan sein Verhalten nach eigenem Belieben hätte einrichten können, gar nicht.«⁶ Die »normalen« Leute waren nicht Bürger im qualifizierten Sinn, sondern eben Untertanen.

⁶ D. Grimm, Grundrechte, in: Funkkolleg Recht, Studienbegleitbrief 4, Weinheim/Basel 1982, 47–76, hier: 53.

Dazu kommt als weiteres Merkmal der Gesellschaftsordnung, von der sich die ersten Menschenrechtserklärungen absetzen wollten, die Aufteilung der Bevölkerung in Stände. Zu einem Stand gehörte man nicht aufgrund von Wahl, beruflicher Tüchtigkeit oder politischer Leistung, sondern aufgrund von Geburt (Ausnahme: Zugehörigkeit zum geistlichen Stand). Der Sohn eines Adligen gehörte automatisch zum (in vielerlei Hinsicht privilegierten) Adel, so wie der Sohn eines Bauern automatisch zum Bauernstand gehörte. Die Zugehörigkeit zu einem Stand entschied aber nicht bloß über die Standeszugehörigkeit der Kinder, über die Heiratsmöglichkeiten und den Wohnort, sondern auch über alle anderen Rechte: »Rechte besaß der Einzelne nicht in seiner Eigenschaft als Person, sondern als Angehöriger eines Standes, und gleiches Recht galt nur innerhalb eines Standes, nicht zwischen den Ständen.«⁷ – Mit der ständischen Ordnung eng verbunden war schließlich das Feudalsystem. Dieses bedeutet, daß aller landwirtschaftlich nutzbare Grund und Boden einem (adeligen oder kirchlichen) Obereigentümer gehörte, der ihn dann zum größten Teil Bauern zur Bearbeitung übergab. Als Gegenleistung mußten diese das vom Grundherrn für sich selbst reservierte Land mitbestellen; außerdem hatten sie von ihren eigenen Erträgen bestimmte Anteile in Form von Naturalien und Steuern abzuliefern. Verkauf, Teilung, Tausch von Land waren somit praktisch unmöglich. – Der starken Bindung des Bodens entsprach in den Städten das sogenannte Zunftsystem: Es legte nicht nur die Zahl der Handwerksstellen genau fest, sondern auch die Art der Produkte, die gefertigt werden durften, ihre Stückzahl, ihre Qualität und ihren Preis. –

Was bedeutet nun die menschenrechtliche Grundforderung nach Freiheit in diesem Kontext? Vielleicht darf man die Antwort auf die Formel bringen: Protest gegen den bis ins Kleinste und Privateste reichenden Herrschafts- und Verfügungsanspruch des Monarchen. Im Grunde war Freiheit für den Einzelnen bis dahin nur in der Form eines Privilegs oder eines Gnadenaktes oder eines altüberlieferten Sonderrechts möglich; stets jedoch war sie die Ausnahme, die Beschränkung der Freiheit aber die Regel. Die Konzeption von Menschenrechten wollte gerade dieses Verhältnis umkehren: Freiheit soll die Regel sein, Beschränkung der Freiheit die Ausnahme, die eigens gerechtfertigt werden muß.⁸ – Die Grundfor-

⁷ Ebd. 53.

⁸ Vgl. *M. Kriele*, *Recht und Macht*, in: *Funkkolleg Recht*, Studienbegleitbrief 2, Weinheim/Basel 1982, 38–70, hier: 57.

derung der Gleichheit aber zielt in diesem Kontext auf die Beseitigung der Rechtsungleichheit und der standesgebundenen Privilegien. – Daß Eigentum und Sicherheit eine ähnlich prominente Rolle spielen wie Freiheit und Gleichheit, wird vor dem skizzierten Hintergrund ohne weiteres verständlich: Die Forderung des Rechts auf Eigentum richtet sich nämlich gegen die unabänderlichen Eigentumsbindungen und gegen den Dirigismus der Obereigentümer. Der Einzelne soll selbst Eigentümer sein können und mit seinem Eigentum unabhängig von feudalen Bindungen schalten und walten können; auch soll er sich wirtschaftlich nach eigenen Neigungen und entsprechend seiner eigenen Tüchtigkeit betätigen können. Es geht also nicht einfach um das Recht, möglichst viel materiellen Besitz haben bzw. erwerben zu dürfen, sondern es geht mehr um die freie Verfügung über die eigene Person, um die Verwirklichung der Möglichkeiten, die in ihr stecken, sei es als Begabungen, sei es als erworbenes Können; ja, man könnte das, worum es der Betonung des Eigentums im historischen Kontext der Menschenrechts-Formulierungen geht, geradezu mit dem modernen Begriff der Selbstbestimmung fassen.⁹ – Die Forderung nach Sicherheit schließlich hat gleichermaßen Eigentum und Person im Blick: Was durch eigenen Fleiß und durch gute Ideen erarbeitet wurde, soll genauso vor dem Zugriff der Machthabenden geschützt sein wie der Einzelne selbst; er gewinnt ja in dem Maße Sicherheit, wie er nicht mehr von willkürlicher Verhaftung, von willkürlicher Bestrafung und von Einmischung in sein Privatleben bedroht ist.

b) Die sozialen Folgen der Industriellen Revolution

Die menschenrechtlichen Grundforderungen, die da und dort abrupt, anderswo nur in kleinsten Schritten, mancherorts auch gar nicht in politische Realität umgesetzt wurden, fanden sich im Europa des 19. Jahrhunderts einer neuen, umfassenden Herausforderung gegenüber: der sogenannten Sozialen Frage nämlich. Verantwortlich für die Entstehung dieses Problems war nun aber nicht der unbeschränkte Herrschaftsanspruch der Staatsmacht, sondern – freilich nur unter anderen Faktoren wie etwa der erheblichen Bevölkerungszunahme – die Umstellung der wirtschaftlichen Produktion auf Maschinen in arbeitsteilig organisierten Fabriken. Die ma-

⁹ Zur Bedeutung des Rechts auf Eigentum für die Menschenrechtsdiskussion s. *J. Schwarzländer/D. Willoweit* (Hg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Kehl/Straßburg 1983 (= Tübinger Universitätschriften – Forschungsprojekt Menschenrechte 3).

schinelle Produktion war der handwerklichen weit überlegen, was Stückzahl, Herstellungsdauer, Größe, oft auch, was Qualität, und immer, was die Herstellungskosten betraf. Sie setzte allerdings Maschinen, Anlagen und Kapital voraus, die nur wenige aufbringen konnten. Die anderen, die nicht mitzuhalten vermochten (schon die Ablösung vom Grundherrn mußte bezahlt werden, und auch die napoleonischen Kriege und deren Folgen hatten viel Geld verschlungen) oder aufgrund ihrer Herkunft aus dem traditionellen Handwerk auch gar nicht über den entsprechenden Weitblick verfügten, wurden mehr oder weniger schnell »proletarisiert«. Als »Proletariat« bezeichnete man im antiken Rom jene unterste Schicht von Bürgern, die dem Gemeinwesen durch nichts anderes (besonders nicht durch Steuern) nützlich waren als durch die Zeugung von Nachkommenschaft (proles); im Kontext der Sozialen Frage meinte »Proletariat« die schnell wachsende Großgruppe derer, die über nichts anderes (insbesondere nicht über irgendwelche Produktionsmittel) verfügten als über ihre eigene Arbeitskraft, was ihnen allenfalls ein karges und unsicheres Überleben ermöglichte, sie aber von so gut wie allen Bindungen an die Gesellschaft abschnitt.

Die menschenrechtlichen Grundforderungen waren von dieser einschneidenden Veränderung der gesellschaftlichen Realität in doppelter Weise tangiert:

✗ *Negativ* wurde sichtbar, daß die Sicherung von Freiheit und Gleichheit allein nicht ausreicht, um eine gerechte Gesellschaftsordnung herzustellen. Die Zurückhaltung der Macht des Staats verhindert nämlich nicht, daß diejenigen, die wirtschaftlich sehr stark sind, die Freiheit der Schwächeren einschränken können. Genau das aber geschah im Verlauf der Industriellen Revolution, aber nicht dadurch, daß den Schwächeren ihre Rechte genommen oder sie eingeschränkt worden wären, sondern dadurch, daß ihnen die materielle Basis, um diese Rechte auch in Anspruch nehmen zu können, im Verlauf der wirtschaftlichen Entwicklung einfach verlornging. Zum Beispiel ist die rechtliche Garantie der Unverletzlichkeit der Wohnung sicherlich eine wichtige Errungenschaft, jedoch praktisch bedeutungslos für denjenigen, der kein Zuhause hat. Ähnlich bedeutungslos ist die Verbürgung des Briefgeheimnisses für den, der Analphabet ist, und die Zusicherung, eine Arbeit irgendwo anders annehmen zu dürfen, für denjenigen, der sich keine Fahrkarte leisten kann. Nur dann, wenn die gesellschaftlichen Kräfte untereinander etwa gleich stark sind, bieten Freiheit und Gleichheit Chancen und Schutz vor Benachteiligung.

Positiv rückte sowohl auf seiten der Betroffenen selbst wie auch auf seiten derer, die von der entstandenen Situation betroffen waren und auf dem Weg theoretischer Reflexion nach Lösungsmöglichkeiten suchten, der Gedanke der solidarischen Verbundenheit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Ja, dieser Gedanke wurde im Verlauf eines längeren Ringens, an dem viele, recht unterschiedliche Kräfte beteiligt waren, den menschenrechtlichen Grundforderungen beigesellt. So verschieden wie die gesellschaftlichen Kräfte, die dem Gedanken der Solidarität Schubkraft verliehen, so unterschiedlich waren auch die Lösungskonzepte, die jeweils angezielt waren oder als Ideal im Hintergrund standen. Während konservative Sozialtheoretiker die korporative Gesellschaft des Mittelalters idealisierten, hielten Marx und Engels dafür, die gerechte Gesellschaft könne sich erst durch eine grundlegende Umwälzung der Eigentumsverhältnisse ergeben; das Konzept der Menschenrechte galt ihnen lediglich als Zwischenstufe, auf der das bürgerliche Subjekt seine Interessen gegen das feudale System durchgesetzt habe. Wieder andere sahen einen Lösungsansatz darin, beim Eigentum, das in erster Linie und bisweilen ganz ausschließlich als unbeschränktes Verfügungsrecht verstanden wurde, das Moment der Sozialgebundenheit stärker herauszustellen; vor allem aus ihnen wuchs der Denkkomplex hervor, den man heute Katholische Soziallehre nennt.

Für die Verbindung des Solidaritätsgedankens mit der Menschenrechtsidee war eine entscheidende Festigung erreicht, als der Staat mit dem Beginn der Sozialgesetzgebung in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts anerkannte, daß er nicht bloß in der Sicherung von Freiheiten, sondern auch in der Sorge für soziale Gerechtigkeit eine aktive Aufgabe hat.

c) Der moderne Staatstotalitarismus

Die angesehene und weithin unangefochtene Stellung, die die Menschenrechte heute wenigstens theoretisch genießen, hat ihren entscheidendsten Grund aber anderswo: nämlich im Erschrecken über die verheerenden Ausmaße der beiden Weltkriege einerseits und in der Abscheu vor den Greueltaten in jenen Ländern, in denen sich totalitäre Regimes installieren konnten. In der UN-Charta von 1945 hat das in der Zielformulierung Niederschlag gefunden. Aber schon in der Vorgeschichte dieser Charta, die 1942 mit einer berühmten Botschaft F. D. Roosevelts an den nordamerikanischen Kongreß einsetzte, in der die großen Freiheiten genannt wurden,

die künftig das Fundament der internationalen Friedensordnung bilden sollten,¹⁰ ist dieser Zusammenhang überdeutlich. Erst recht bestätigt wird er durch das enorme Gewicht, das der Menschenrechtsgedanke in der internationalen Zusammenarbeit nach dem Kriege bekam.

Auch für die kirchliche Verkündigung waren ganz ohne Zweifel die Weltkriege und die Praxis totalitärer Staaten die Erfahrungen, die zum betonten Hinweis auf Menschenrechte führten. So kam Pius XII. in der Jubiläumsansprache zum 50. Jahrestag der Enzyklika »Rerum novarum« fast nebenbei auf die Menschenrechte zu sprechen, als er damit die Grenzen staatlicher Eingriffe in den Arbeitsprozeß formulierte.¹¹ Deutlicher auf den Totalitarismus zu sprechen kam seine Weihnachtsansprache¹² von 1942: Wer Frieden wolle, der müsse dazu helfen, die Rechtsordnung wiederherzustellen. Zu diesem Grundgedanken wird unter anderem Folgendes ausgeführt:

»Das gegenwärtige Rechtsbewußtsein ist vielfach heillos zerrüttet durch die Verkündigung und Betätigung eines hemmungslosen Wirklichkeits- und Nützlichkeitsstandpunkts im Dienst bestimmter Gruppen und Bewegungen, deren Aufstellungen der Gesetzgebung und Rechtsprechung die Wege weisen und vorschreiben. Die Heilung dieses Zustandes ist dadurch zu erreichen, daß das Bewußtsein einer auf Gottes höchster Herrschaft beruhenden, jedweder menschlichen Willkür entzogenen Rechtsordnung wiedererweckt wird, einer Rechtsordnung, die ihre schützende und rächende Hand auch über die unverlierbaren Menschenrechte breitet und sie dem Zugriff jeder menschlichen Macht entzieht.

Aus der gottgesetzten Rechtsordnung ergibt sich das unveräußerliche Recht des Menschen auf Rechtssicherheit und damit auf einen greifbaren Rechtsbereich, der gegen jeden Angriff der Willkür geschützt ist.«¹³

¹⁰ »Die erste dieser Freiheiten ist die der Rede und des Ausdrucks, und zwar überall in der Welt. Die zweite dieser Freiheiten ist die, Gott auf seine Weise zu verehren, für jedermann und überall. Die dritte dieser Freiheiten ist die Freiheit von Not. Das bedeutet, weltweit gesehen, wirtschaftliche Verständigung, die jeder Nation gesunde Friedensverhältnisse für ihre Einwohner gewährt, und zwar überall in der Welt. Die vierte Freiheit aber ist die von Furcht. Das bedeutet, weltweit gesehen, eine globale Abrüstung, so gründlich und so lange durchgeführt, bis kein Staat mehr in der Lage ist, seinen Nachbarn mit Waffengewalt anzugreifen, und zwar überall in der Welt.« (Deutsch zitiert nach: J. Musulin [Hg.], Proklamation der Freiheit. Dokumente von der Magna Charta bis zum Ungarischen Volksaufstand, Frankfurt a. M./Hamburg 41963, 144 f.)

¹¹ S. den deutschen Text dieser Ansprache in: A.-F. Utz/J.-F. Groner (Hg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3 Bde., Freiburg i. Ue. 1954-1961 (im folgenden zitiert als: UG mit Randnummer), 515.

¹² Eine Weihnachtsansprache des Papstes hatte damals ein ganz anderes Gewicht als heute (erstmalig 1931 war ein Papst, der sich sonst nur in Rom aufhielt, über Rundfunk zu hören). Die Weihnachtsansprachen waren eine feste Institution und hatten den Charakter eines kirchlichen Berichts zur Lage der Welt.

¹³ UG 259-261.

Überhaupt finden sich in diesem Zusammenhang zum ersten Mal innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung ausdrückliche und zugleich positive Hinweise auf die Menschenrechte; genauerhin sind sie in den beiden Enzykliken Pius XI. aus dem Jahr 1937 enthalten: der an die deutschen Bischöfe adressierten Enzyklika mit dem Titel »Mit brennender Sorge« und der wenige Tage später erschienenen Enzyklika über den atheistischen Kommunismus, die den Titel »Divini redemptoris« trägt. Beide protestieren gegen Praktiken des totalitären Staats und klagen ursprüngliche und unverlierbare Rechte von Kirche und Menschen ein.¹⁴

Das entscheidende Kennzeichen totalitärer Herrschaft besteht darin, daß die Macht des Staates unbeschränkt ist. Im Unterschied zum Absolutismus, der auf die Person des durch Geburt zum Inhaber der Macht bestimmten Fürsten zentriert ist, der selbst nicht durch Recht gebunden ist, sondern Recht setzen und auch aufheben kann, meint Totalitarismus eine Herrschaftspraxis, die alle Gesellschaftsbereiche an sich reißt und nach einer für verbindlich erklärten Doktrin gleichschaltet. Alle Macht liegt in der Hand eines Führers, einer Partei oder einer Herrschaftsclique. Ihr Anspruch und ihre Ausübung unterliegen keiner Kontrolle. Opponenten werden zum Schweigen gebracht, umerzogen oder auch ausgeschaltet. Das Recht hat keinen eigenständigen, dem Zugriff der Machthabenden entzogenen Status, sondern ist selbst nur ein Mittel zur Durchsetzung des Machtanspruchs. Die Totalitarismen in unserem Jahrhundert zeichnen sich ferner dadurch aus, daß sie sich der Mittel moderner Technik und rationaler Organisation bedienen.

Die Erfahrung, solcher Machtpraxis, ja solchem staatlichen Terror ausgeliefert zu sein, provozierte einen erneuten und verstärkten Rückgriff auf das Konzept der Menschenrechte. Das *eine* Moment, das hierbei im Vordergrund stand, war die Idee von Kriterien, die aller konkreten rechtlichen Ordnung übergeordnet sind. Das *andere*

¹⁴ »Dem Menschen ist eine geistige und unsterbliche Seele zu eigen. Er ist Person, vom Schöpfer selber wunderbar mit Gaben des Körpers und des Geistes ausgestattet. [...] Sein letztes Ziel hier und drüben ist allein Gott. Er ist durch die heiligmachende Gnade in den Stand der Gotteskindschaft erhoben und dem Gottesreich im mystischen Leib Christi eingegliedert. Folgerichtig hat ihn Gott mit vielen und mannigfaltigen Vorrechten ausgestattet: dem Recht auf das Leben, auf die Unverletzlichkeit des Körpers, auf die zum Leben notwendigen Mittel; dem Recht, dem letzten Ziele auf dem von Gott vorgegebenen Wege zuzustreben; dem Recht auf Zusammenschluß, Eigentum und Gebrauch des Eigentums.

Die Ehe und das Recht auf ihren natürlichen Gebrauch sind göttlichen Ursprungs, ebenso wie auch die Einrichtung und die Grundrechte der Familie vom Schöpfer selbst bestimmt und festgelegt sind [...].« (Enzyklika »Divini Redemptoris«, deutsch zitiert nach: Utz II/103 f.)

re beherrschende Moment war die Überzeugung, daß nur Interesse und aktive Beteiligung jedes Einzelnen an den Belangen des Ganzen eine wirksame Barriere gegen den totalitären Mißbrauch der Macht darstellen könnten. Von daher bekam das Element der Teilhabe (zunächst einmal derjenigen am politischen Prozeß, mit ihr verbunden aber dann auch die Teilhabe am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben) immer mehr den Rang einer menschenrechtlichen Grundforderung.

d) Zusammenfassung in systematischer Absicht

Die Aufzählung der den Menschenrechten zugrunde liegenden Grundvorstellungen vom Menschsein in der Gesellschaft spielt bis in die Gegenwart hinein eine wichtige Rolle. Dafür braucht man bloß einmal einen Seitenblick darauf zu werfen, wie die demokratischen Parteien in ihren Programmen diese Grundforderungen aufnehmen und an der gegenseitigen Zuordnung dieser Grundforderungen ein Gutteil ihres programmatischen Profils festmachen. Offensichtlich kommt den Grundforderungen doch so etwas wie eine Steuerungsfunktion für die Ausgestaltung des übrigen Rechts zu.

Bei diesen Grundforderungen handelt es sich um anthropologische Verhältnisbegriffe. Sie benennen die grundlegenden Beziehungen, in denen der Einzelne mit dem Ganzen von Staat, Gesellschaft, anderen, verbunden ist. Historisch steht die Ausbildung und explizite Ausformulierung dieser Grundforderungen im Zusammenhang von staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die die Menschen besonders eindeutig und massiv als unfrei, ungleich und ausschließend erfahren haben. Von daher ist es berechtigt, die wichtigsten Grundforderungen auf dem heutigen Kenntnisstand und zugleich in Anlehnung an die herkömmlichen triadischen Formeln mit den Begriffen »Freiheit«, »Gleichheit« und »Teilhabe am sozialen Prozeß« zu systematisieren.

2.3 Freiheit, Gleichheit, Teilhabe am sozialen Prozeß

a) Freiheit

Stets als erste genannt und bisweilen geradezu pathetisch herausgehoben wird die Grundforderung der Freiheit. Freiheit ist zunächst einmal ein mehrdeutiger Begriff. In der Ethik meint Freiheit die Fähigkeit des Menschen, selbst der Ursprung dessen zu sein, was er will. Solche – wie man in der Tradition gesagt hat – Freiheit

des Willens ist die Voraussetzung für das Phänomen der Verantwortung, ja der Sittlichkeit überhaupt. Solche Freiheit gehört zum Personsein des Menschen; der konkrete Mensch freilich muß erst lernen, sein Wollen von vernünftigen Gesichtspunkten und nicht von Stimmungen und momentanen Neigungen bestimmen zu lassen.

Der Freiheitsbegriff, der im Zusammenhang der Menschenrechtsidee verwendet wird, fällt freilich nicht darunter: Bei ihm geht es vielmehr um das Verhältnis zwischen dem Individuum und allen anderen, der Allgemeinheit, soweit dieses Verhältnis äußerlich, das meint hier: soweit es rechtlich geregelt ist. Anders ausgedrückt geht es bloß um den rechtlich gewährten Spielraum, innerhalb dessen der Einzelne nach seinem Belieben handeln und sich nach seinem Belieben entfalten kann, ohne daß der Staat eingreifen darf. Freiheit als politischer Begriff meint also die Abwesenheit von Bestimmung durch den Staat, oder – vom Einzelnen her definiert: die dem Einzelnen rechtlich zustehende Möglichkeit, über sich selbst verfügen zu können und so leben und arbeiten zu dürfen, wie es seinem Willen und seinen Fähigkeiten entspricht.

Wenn dieses politische Freiheitsverständnis eben abgesetzt wurde vom ethischen Freiheitsverständnis, so darf man die Kluft zwischen beiden trotzdem nicht so tief sehen, als hätten beide nichts miteinander zu tun. Vielmehr ist Freiheit als konstitutionelle Fähigkeit der Grund und Freiheit als reale Möglichkeit, sich selbst nach Gesichtspunkten der Vernunft zu bestimmen, das Ziel der Forderung nach politischer Freiheit.

Es ist evident, daß der Freiheitsspielraum des Einzelnen nicht beliebig groß sein kann. Er endet vielmehr dort, wo die eigene Freiheit zu Lasten der Freiheit anderer geht.

Weil es leidvoll, aber auch, weil es unpraktikabel wäre, diese Grenzen jedesmal neu herauszufinden oder auszuhandeln, braucht es *auch* in der Perspektive des menschenrechtlichen Denkens Gesetze und Staat. Das ist die grundlegende Einsicht, die bereits den Vertragstheorien eines Thomas Hobbes und John Locke zugrunde liegt. Kant hat sie in einem Aufsatz aus dem Jahre 1793 auf die bündige Formel gebracht: »Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist.«¹⁵ In der französischen Menschenrechts-

¹⁵ I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 234 (in: Kant, Werke in sechs Bänden, ed. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975, VI, 125–172, hier: 144).

deklaration von 1789 wird diese Einsicht ausdrücklich als Artikel 4 zur Sprache gebracht: »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was einem andern nicht schadet. Also hat die Ausübung der natürlichen Rechte jedes Menschen keine Grenzen als jene, die den übrigen Gliedern der Gesellschaft den Genuß der nämlichen Rechte sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden.«¹⁶ – Idealtypisch besteht der Unterschied zwischen den Einschränkungen des Freiheitsraumes des Einzelnen in einer menschenrechtlichen Gesellschaftsordnung und denen in einer absolutistischen oder gar totalitären *erstens* in ihrer Rechtfertigungsbedürftigkeit (dort dürfen sie meist nicht einmal in Frage gestellt werden), *zweitens* in ihrer Allgemeingültigkeit (dort gelten sie nicht für alle), *drittens* in ihrer Lückenhaftigkeit (dort gibt es Einschränkungen für alles und jedes).

b) Gleichheit

Ähnlich wie »Freiheit« ist auch »Gleichheit« ein Begriff, der nicht schon von selbst eindeutig ist. Bedeutungsunterschiede ergeben sich vor allem aus dem Merkmal, hinsichtlich dessen Gleichheit festgestellt oder gefordert wird. Im Zusammenhang der Menschenrechte ist dieses Tertium comparationis der politisch-rechtliche Status: Die Gleichheitsforderung beinhaltet also, daß *jeder* Mensch den *gleichen* Anspruch auf Freiheit habe, ungeachtet aller faktischen Ungleichheiten. Sie wendet sich gegen Ordnungen, die die Menschen aufgrund ihrer Abstammung, ihres Besitzes bzw. Einkommens, ihrer Konfession oder ihres Geschlechts von vornherein und unabänderlich verschiedenen Klassen von Recht zuweisen. Für die Anerkennung als Subjekt von Rechten soll nur ein einziges Merkmal maßgeblich sein dürfen, nämlich, daß jemand Mensch ist. Das gilt unabhängig vom Lebensalter, auch wenn der Umfang an Rechten bei den Kindern temporär (nicht: bleibend) eingeschränkt wird, insofern ihnen wegen Unmündigkeit die Ausübung politischer Rechte vorenthalten wird.

In der Geschichte der Menschenrechte wurde die Tragweite dieser Forderung nicht auf einen Schlag erkannt, sondern kam erst in einer längeren und mühevollen Entwicklung zum Durchbruch. So ist ja bekannt, daß der Verfasser der amerikanischen Verfassung, Thomas Jefferson, nichts dabei fand, selbst 200 Sklaven sein eigen zu nennen. Und die französische Menschenrechtsdeklaration hatte,

¹⁶ Deutsch zitiert nach *Heidelmeyer*, Die Menschenrechte (Anm. 1), 57.

wenn sie von den Droits de l'homme sprach, zunächst einmal den Mann im Blick. Auch nach der Verfassung von 1791 waren Frauen nicht stimmberechtigt; aber nicht nur sie, sondern auch nicht die Lohnempfänger, also die Arbeiter und die Abhängigen.

Für unser *heutiges* Empfinden ist es eine Selbstverständlichkeit, die Abschaffung der Sklaverei, die Emanzipation der Juden, die politische Gleichberechtigung der nichtselbständig Arbeitenden, die weltanschauliche Neutralität des Staates und nicht zuletzt die Gleichberechtigung von Frau und Mann als logische und notwendige Konsequenzen aus der menschenrechtlichen Gleichheitsforderung zu begreifen; damals freilich war das überhaupt keine Selbstverständlichkeit. Daß es heute eine ist, ist nun freilich selbst eine Wirkung der Menschenrechtsidee und ihres Ansatzes bei der seismäßigen Besonderheit »des« Menschen. Auch historisch lassen sich derartige Zusammenhänge nachweisen: Die Aufhebung der Sklaverei in den amerikanischen Nordstaaten etwa war nicht das Ergebnis einer Revolte oder ein Akt humanitärer Großmut, sondern eine Schlußfolgerung, die die Gerichte aus dem Artikel der Verfassung, daß alle Menschen frei und gleich geboren seien, zogen; Auslöser für die erstmalige Feststellung dieser Schlußfolgerung war die Klage eines Sklaven.¹⁷

c) Teilhabe am sozialen Prozeß

Wie schon zu Anfang dieses Kapitels erwähnt, ist der Begriff »Teilhabe« als Bezeichnung der dritten menschenrechtlichen Grundforderung nicht gleichermaßen einschlägig wie die Begriffe »Freiheit« und »Gleichheit« zur Bezeichnung der ersten und zweiten. Statt »Teilhabe« kommen »Brüderlichkeit«,¹⁸ »Solidarität«,¹⁹ »Sozialität«²⁰ und auch »Demokratie/Demokratisierung«²¹ vor.

¹⁷ Näheres dazu bei *M. Kriele*, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen ³1981, 161.

¹⁸ (In Fortführung der Parole der Französischen Revolution) z. B. *M. Greiffenhagen*, Freiheit gegen Gleichheit? Zur »Tendenzwende« in der Bundesrepublik, Hamburg 1975, 61 ff.

¹⁹ Z. B. *R. Zippelius*, Allgemeine Staatslehre (Politikwissenschaft). Ein Studienbuch, München ¹⁰1988, 329 f.

²⁰ Z. B. *G. Dürig* in: Maunz/Dürig/Herzog, Kommentar zum Grundgesetz, München ¹1971 ff., zu Art. 2 I, Rdnr. 25, und ihm folgend: *H. Willke*, Stand und Kritik der neueren Grundrechtstheorie. Schritte zu einer normativen Systemtheorie, Berlin 1975 (= Schriften zum öffentlichen Recht 265), 34 u. 236 ff.

²¹ S. z. B. den einleitenden Beitrag des Herausgebers in: *U. v. Alemann* (Hg.), Partizipation – Demokratisierung – Mitbestimmung. Problemstellung und Literatur in Politik, Wirtschaft, Bildung und Wissenschaft, Opladen ²1978 (= Studienbücher zur Sozialwissen-

Die begriffliche Inhomogenität hat sowohl historische als auch systematische Gründe; diese betreffen allerdings mehr den Umfang dieser Grundforderung und ihre Zuordnung zu Freiheit und Gleichheit als die Sache selbst. Diese Sache aber ist, dem Einzelnen als Mitglied der Gesellschaft Möglichkeiten der Beteiligung an der Gestaltung des Ganzen zu sichern: Über Meinungs-, Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit soll er z. B. auf die öffentliche Meinung und Willensbildung Einfluß nehmen können. Über das Stimmrecht soll er an der Staatsmacht beteiligt werden, und über die Klagemöglichkeit soll er bei unabhängigen Gerichten seine Rechte verteidigen dürfen. Über freie Berufswahl, das Angebot an Schulbildung und die Möglichkeit, über Eigentum zu verfügen, soll er am Leben und an der Entwicklung der Gesamtgesellschaft teilnehmen können. Aus heutiger Sicht ist in diesem Zusammenhang auch die Mitbestimmung in der Wirtschaft zu nennen.

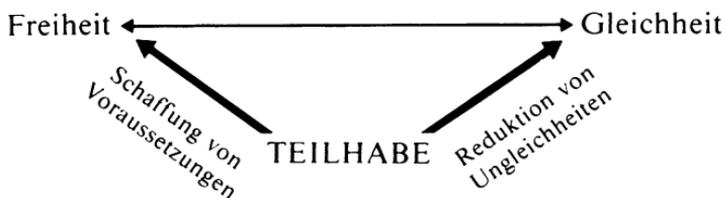
d) Die innere Zusammengehörigkeit der drei Grundforderungen

Die Frage, wie das Verhältnis dieser drei Grundforderungen untereinander zu bestimmen ist, drängt sich auf. Denn es gelingt weder, jede von ihnen als Gegensatz zu den jeweils anderen beiden zu begreifen, noch auch, sie als gegenseitige Ergänzungen zu verstehen, die man wie Puzzle-Teile lückenlos aneinanderlegen könnte. In der Tat scheinen sie, wie auch die historische Entwicklung zeigt, irgendwie zusammenzugehören und aufeinander aufzubauen; andererseits wirken sie aber auch korrigierend aufeinander ein und stehen in einer gewissen Spannung zueinander.

Am offensichtlichsten ist das bei den Grundforderungen Freiheit und Gleichheit: Einerseits ist die Forderung der Gleichheit zugleich mit der Begründung der Freiheitsforderung im Menschsein als solchem gegeben. Freiheit kann, wenn sie zur Konstitution des Menschen gehört, nur Freiheit für *jeden* Menschen sein, und das eben bedeutet: Gleichheit. Andererseits jedoch stehen die Forderungen nach Freiheit und Gleichheit auch in kräftiger Spannung zueinander: Denn die Nutzung der Freiheit bringt, weil die Menschen so unterschiedlich sind, auch laufend neue Ungleichheiten hervor; versucht man, diese Ungleichheiten nicht allzu groß werden zu lassen, so muß man das Maß an Freiheit beschneiden.

schaft 19), 13-40, der freilich auch die stark divergierenden Positionen zur Gleichsetzung von Demokratie und Partizipation deutlich macht.

Die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit durchzieht so gut wie alle Bemühungen um eine gerechte staatliche Ordnung in den letzten 200 Jahren²² bis zum heutigen Tag. Historisch betrachtet war die immer stärkere Herausbildung der dritten Grundforderung der Schlüssel, um die Spannung zwischen den beiden anderen nicht zu stark werden zu lassen. Die Grundforderung Teilhabe spielt also die Rolle eines Regelungsfaktors, der die grundsätzlichen Ansprüche von Freiheit und Gleichheit vereinbar macht und in eine Balance bringt:



Teilhabe leistet diese Vereinbarkeit zum einen dadurch, daß sie *die Voraussetzungen dafür schafft*, daß die Chance des Einzelnen, seinen Freiheitsraum auch zu nutzen, größer ist. Sie macht es mit anderen Worten dem Staat zur Aufgabe, nicht nur jedem Einzelnen einen Raum ungestörter Entfaltung zu belassen, sondern aktiv dazu beizutragen, daß der Betreffende auch tatsächlich in der Lage ist, etwas damit zu machen (z. B. durch Bildungsangebote, auch Sozialarbeit). Zum anderen erfüllt die Grundforderung Teilhabe eine Steuerungsfunktion für das Verhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit, indem sie *bestimmte ökonomische, kulturelle und soziale Ungleichheiten reduziert oder auch ausgleicht*, damit die Chancen ähnlicher sind (z. B. durch Kindergeld, durch ein Steuersystem, das die Besserverdienenden prozentual stärker belastet als die Bezieher niedriger Einkommen). So wie der Ertrag der historischen Erfah-

²² Zu ihrer theoretischen Deutung als prinzipielle Gegensätzlichkeit führt *Kriele*. Einführung in die Staatslehre (Anm. 17), 332, historisch u. a. aus: »Die Betrachtungsweise, die Freiheit und Gleichheit im Gegensatz zueinander sieht, setzte 1790 mit Eduard Burkes »Reflexions on the French Revolution« ein und ist seither für eine ganze Reihe von Theoretikern der Demokratie charakteristisch – Alexis de Tocqueville ist der größte unter ihnen. Sie wirkte sich auch im politischen Leben aus und war charakteristisch für die jeweils konservativere Position. Jeder Schritt auf mehr Gleichheit wurde mit dem Argument bekämpft, er beeinträchtige die Freiheit. Die Alternative von Freiheit und Gleichheit diente häufig sogar zur Grenzziehung zwischen den politischen Parteien. So ist z. B. die fast 200 Jahre alte Differenz zwischen den größten amerikanischen Parteien, den Democrats und den Republicans – früher Republicans und Federalists –, ideologisch gesehen durch die jeweils stärkere Betonung der Gleichheit (Democrats) oder der Freiheit (Republicans) geprägt.« Kriele vertritt demgegenüber die These von der ursprünglichen Identität von Freiheit und Gleichheit.

rung mit dem Freiheitsgrundsatz darin bestand, daß die Zurückhaltung des Staates allein noch nicht ausreicht, um die Entfaltung für jedermann zu sichern, so bestand eben der Ertrag der historischen Erfahrung mit dem Gleichheitsgrundsatz darin, daß die Gleichheit vor dem Gesetz nicht auch schon Gleichheit in der Gesellschaft bedeutete. In der Grundordnung der Bundesrepublik ist diese Regelungsfunktion durch die Sozialstaatsklausel in Artikel 20 und 28 des Grundgesetzes festgeschrieben.

Daß Freiheit, Gleichheit und Teilhabe als die menschenrechtlichen Grundforderungen zusammengehören, ist aber nicht bloß das Ergebnis geschichtlichen Lernens; vielmehr ist es auch in der Sache selbst begründet. Zumindest gibt es eine Offenheit aller Grundforderungen aufeinander hin.

Gehen wir noch einmal von der freien Entfaltung der Persönlichkeit als jenem Ziel aus, auf das jede menschenrechtliche Ordnung letztlich aus ist. Die Sicherung eines persönlichen Spielraums, innerhalb dessen man nach eigenem Gutdünken schalten und walten kann oder – wie die Menschenrechtskataloge aus der Zeit der Aufklärung sich gerne ausdrücken – in dem man »sein eigenes Glück verfolgen« darf,²³ und dessen Sicherung durch Abgrenzung gegenüber den gleichen Freiheitsspielräumen der anderen ist zweifellos eine unerläßliche Voraussetzung für die freie Entfaltung der Persönlichkeit. Aber sie ist genauso zweifellos nicht schon deren einzige Bedingung von seiten der anderen. Sich als Persönlichkeit frei entfalten können ist auch auf Gemeinschaft mit anderen, auf Solidarität und auf Zuwendung angewiesen. Wir brauchen dafür nur an die vielfachen Weisen des Aufeinanderangewiesenseins zu denken, ohne die das Dasein des Einzelnen nicht sein könnte und deren Störungen so viele Menschen gerade in der freien Entfaltung ihrer Persönlichkeit einengt, verletzt und leiden läßt: die Verhältnisse etwa zwischen Kind und Eltern, zwischen Mann und Frau, zwischen Alten und Jungen, zwischen Gesunden und Kranken, zwischen Schülern und Lehrern, zwischen Nachbarn usw. Die anderen sind also nicht bloß die, zu denen es Begrenzungen geben muß, damit Selbstbestimmung möglich wird, sondern andere sind auch die, die durch ihre Zuwendung, Solidarität und Anteilnahme dem Einzelnen Selbstbestimmung ermöglichen. Berücksichtigt man diesen Sachverhalt, dann kommt Anteilnahme bzw. Teilhabe als komplementäre Forderung von Freiheit im politischen Sinn von selbst ins Spiel. Daß dies am Beginn der Entwicklung des Men-

²³ Z. B. Virginia Bill of Rights, Art. 1 (s. *Heidelmeyer*, Die Menschenrechte [Anm. 1], 54).

schenrechtsgedankens nicht immer auch explizit und betont zum Ausdruck gebracht wurde (obschon es mit der Formel der Brüderlichkeit durchaus angesprochen wurde), dürfte damit zusammenhängen, daß diese Bindungen und Angewiesenheiten von der Struktur und der Bodenständigkeit der Familien, Dörfer und Nachbarschaften, Herrschaftsbereiche und Landschaften usf. her viel selbstverständlicher waren. Heute hingegen ist das Denken in persönlichen Freiheiten so stark und die Verwurzelung in sozialen Bindungen durch die Lebens- und Arbeitsumstände um so viel schwächer geworden, daß die Sozialität als eine Bedingung von Freiheit und Selbstverwirklichung eigens genannt und auch rechtlich geschützt werden muß.

Die soziale Bedingung von Freiheit ins Bewußtsein zu heben, ist übrigens auch einer der Gründe dafür, daß die kirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten immer wieder und stärker als die meisten verfassungsrechtlichen und völkerrechtlichen Texte auf die Korrespondenz zwischen Rechten und Pflichten hinweisen. Dazu heißt es etwa in »Pacem in terris«:

»Da die Menschen von Natur aus Gemeinschaftswesen sind, müssen sie miteinander leben und ihr gegenseitiges Wohl anstreben. Das geordnete Zusammenleben erfordert deshalb, daß sie gleicherweise Rechte und Pflichten wechselseitig anerkennen und erfüllen. Daraus ergibt sich auch, daß jeder großmütig seinen Beitrag leisten muß, um jenes soziale Milieu zu schaffen, durch das die Rechte der Bürger immer sorgfältiger und segensreicher gewahrt und ihre Pflichten ebenso erfüllt werden.«²⁴

So wie die Forderung nach Freiheit ist auch die Gleichheitsforderung bei eingehenderer Betrachtung offen auf die Grundforderung Teilhabe. Denn eine Gleichheit, die schematisch in allen Lebensbereichen durchgeführt würde, könnte nicht bloß dem Einzelnen in der Besonderheit seiner Anlagen, Fähigkeiten und Bedürfnisse nicht gerecht werden, sie würde vor allem auch die Initiative, das Interesse für den und die anderen, und die Bereitschaft, für diese anderen und für das Ganze Verantwortung zu übernehmen, ersticken. Darauf aber ist die Gesellschaft wie jede Gemeinschaft in ihrem inneren Zusammenhalt und in ihrem Funktionieren gerade angewiesen. Gleichheit stellt eine wichtige Bedingung für gerechte Gesellschaftsordnung dar. Aber sie ist nicht deren einzige Bedingung. Dazu braucht es auch Rücksichtnahme aufs Ganze, Identifikation mit der Gemeinschaft und vor allem das gegenseitige Sich-umeinander-Kümmern. Man könnte auch sagen, daß das Gelingen

²⁴ Utz XXVIII/124.

einer Gesellschaft von Gleichberechtigten auch darauf angewiesen ist, daß möglichst viele eine aktive Rolle in dieser Gemeinschaft übernehmen. Berücksichtigt man diesen Sachverhalt, dann kommt Teilhabe als modifizierende Forderung von Gleichheit von selbst ins Spiel: Es geht nun um die Bereitstellung der *gleichen sozialen Chancen* für jedermann, z. B. im Blick auf Bildung, Gesundheit, Wissen, Versorgung im Alter und bei Not u. ä. m. Das ist mehr als das, was Gleichheit zu Beginn des menschenrechtlichen Denkens bedeutete, nämlich Gleichheit vor dem Gesetz und gleiches Stimmrecht. Zugleich ist es aber auch weniger als eine mechanische Egalität in allen Lebensbereichen. Chancen sind eben nur Angebote, und solche Angebote müssen ergriffen werden; sie können allerdings auch ausgeschlagen oder versäumt werden. Nicht jede Ungleichheit ist schon als solche moralisch defizient, wohl aber die ungerechtfertigte und unüberwindliche. Im Rang einer Grundforderung ist Teilhabe die Garantie der Möglichkeiten, einen Ausgleich zu finden.

In dieser Beziehung gibt es auch in den liberalen Gesellschaften von heute noch große Aufgaben. Sie hängen einerseits mit dem Sachverhalt zusammen, daß Mitverantwortung, Mitentscheidung, auch Mitplanung erst gelernt werden müssen; das politische Wahlrecht allein bringt diesen Lerneffekt noch nicht hervor. Zum anderen sind unsere Gesellschaften so komplex, daß eine nicht kleine Zahl von Menschen die Übersicht verliert oder auf Distanz zum Übrigen geht. Für diese sind Angebote an Teilhabe nur dann echte Chancen, wenn sie zugleich motiviert und aktiviert werden, diese Chancen auch zu ergreifen.

Die Übersicht im Schaubild zeigt vielleicht noch deutlicher, daß die menschenrechtlichen Grundforderungen sachlich zusammengehören. Sie sind nicht bloß die wichtigsten Stationen einer Lerngeschichte in politischer Humanität; diese läßt nur immer ausdrücklicher hervortreten, was von vornherein aufeinander bezogen ist.

Die Erkenntnis der Zusammengehörigkeit der drei Grundforderungen hat Konsequenzen bis in die Interpretation der einzelnen Menschenrechte hinein. Diese können jetzt nicht mehr jeweils ganz ausschließlich einer Grundforderung zugeordnet werden, sondern müssen auch unter dem Anspruch der beiden andern Grundforderungen bedacht und ausgelegt werden. Vermutlich kommt der Teilhabeforderung je länger desto mehr eine gewichtigere Stellung zu: »Denn aufgrund der vielfältigen Abhängigkeiten und Verflechtungen der Menschen in stark differenzierten Rollen und spezialisierten Arbeitsbereichen wird Freiheit in immer stärkerem Maße nur

noch als gleiche Teilhabe an einem freiheitlich organisierten Prozeß denkbar und realisierbar.«²⁵

Die vorgetragenen Zusammenhänge zwischen den drei menschenrechtlichen Grundforderungen lassen sich schematisch in folgender Tabelle zusammenfassen:

<i>Freiheit</i>	<i>Gleichheit</i>	<i>Teilhabe</i>
Begründung der Freiheitsforderung im Menschsein →	impliziert Forderung der Gleichheit	
Zugleich: Nutzung von Freiheit →	schafft Ungleichheiten	
beschränkt Freiheit ←	Herstellung der Gleichheit	
aktiviert Freiheit zur Anteilnahme an anderen und zur Sorge um Sozialität ←		Teilhabe
	überwindet ungleiche Chancen durch Bereitstellung gleicher sozialer Chancen ←	Teilhabe
Freiheit braucht als Ermöglichungsbedingung →		Zuwendung und Solidarität
	Gleichheit braucht, damit Gesellschaft möglich bleibt, auch →	Rücksichtnahme aufs Ganze, Bereitschaft der Einzelnen zur Übernahme von Verantwortung, Identifikation

²⁵ Willke, Stand und Kritik der neueren Grundrechtstheorie (Anm. 20), 218.

Kapitel 3

Die institutionelle Seite der Menschenrechte

Im vorausgehenden Kapitel ging es um die inhaltliche Seite der Menschenrechte. Zwar kamen nicht alle ihre einzelnen Inhalte zur Sprache, doch wurde von den gemeinsamen Anliegen gehandelt. Dabei wurde deutlich, daß es zentral darum geht, dem Menschen Dasein und Handeln so zu ermöglichen, wie das seiner Fähigkeit, sich selbst nach Gründen zu bestimmen, seiner Individualität und seiner ebenso konstitutionellen Angewiesenheit auf andere entspricht. Anders ausgedrückt geht es darum, daß die soziale Wirklichkeit so gestaltet ist, daß jeder die Fähigkeit bzw. Aufgabe, sich selbst zu bestimmen und seine Persönlichkeit zu bilden, auch verwirklichen kann.

Die Schaffung und die Sicherung solcher Möglichkeit hängen nun aber kaum nur von der Einsicht, von der Gutwilligkeit und von der Entschiedenheit der Einzelnen selbst ab. Vielmehr hängen sie in ähnlich gewichtiger Weise von Rahmenbedingungen ab, die all-gemeingültig sind, aber gleichzeitig dennoch von Menschen gestaltet werden können. So grundlegend die inhaltlichen Überlegungen waren, so unverzichtbar ist es, auch die Bedingungen, unter denen sie eine Chance haben, vom Status einer bloßen Idee in den Status einer sozialen Wirklichkeit überzugehen, in den Blick zu nehmen. Dies soll in diesem dritten Kapitel geschehen. Es handelt nach der inhaltlichen nun von der übersubjektiv-formalen oder institutionellen Seite der Menschenrechte.¹ Von institutioneller »Seite« wird gesprochen, um zum Ausdruck zu bringen, daß es sich nicht um ein zweites, zusätzliches Sachmoment handelt, das zum inhaltlichen hinzukäme, sondern lediglich um die Betrachtung derselben Sache, aber mit der Aufmerksamkeit auf einem andern Aspekt.

¹ Zur Begründung der anthropologischen Unentbehrlichkeit von Institutionen s. O. Höffe, Freiheit in sozialen und politischen Institutionen, in: J. Splett (Hg.), Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit, Düsseldorf 1980, 54–82.

3.1 Der besondere Verbindlichkeitscharakter der Menschenrechte

a) Sittliche Postulate oder rechtliche Ansprüche?

Die Menschenrechtsdokumente bezeichnen die in ihnen aufgelisteten Forderungen stets als Menschen»rechte« oder einfach auch als »Rechte«. Vor allem, wenn dieses Wort im Plural gebraucht wird, denken wir im Deutschen sogleich an den Staat; das staatliche Gesetz gilt weitgehend als *die* Urform des Rechts.

Es trifft in der Tat zu, daß die Menschenrechte historisch im Umfeld und in Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen souveränen Staat herausgebildet wurden; ja, man hat sogar gesagt, der Gedanke der Menschenrechte und die Idee des Nationalstaates seien die Zwillinge in der Wiege der Aufklärung.² Damit sollte gesagt sein, daß erst der moderne Staat mit seiner Territorialhoheit und seinem Gewaltmonopol Anlaß bot, »politische Herrschaft menschenrechtlich einzuhegen«.³

Dennoch: Um Rechte im üblichen Sinn handelt es sich bei den Menschenrechten nicht. Denn Recht im gewohnten Verständnis steht für Sollensvorschriften, die das Zusammenleben unter Menschen formell betreffen, deren Einhaltung durch staatliche (jedenfalls durch öffentliche) Organe überprüft wird und deren Verletzung mit bestimmten Sanktionen, das meint: mit nachteiligen Folgen, beantwortet wird. Gerade dieses Element der Durchsetzbarkeit mit Sanktionen unterscheidet Rechtsnormen von anderen Arten von Normen wie Brauch und moralische Normen. Im Unterschied zu den moralischen Normen gehört es zu Rechtsnormen auch, daß sie in einem Gesetz gefaßt sind, das ursprünglich mündlich, heute bis auf ganz wenige Ausnahmen immer schriftlich gefaßt ist. Ein solches Gesetz kann von den dazu berechtigten Instanzen erlassen, verändert und auch außer Kraft gesetzt werden; der Beginn und das Ende seiner Geltung sowie der Personenkreis und die Tatbestände, die darunter fallen, können fast immer exakt benannt werden.

Alle diese Kennzeichnungen treffen nun aber für die Menschen»rechte« nicht oder jedenfalls nicht in derselben Weise wie auf gewöhnliche Rechtsnormen zu. Das ist bei den zuletzt genannten Merkmalen besonders deutlich; anders als sonstige Rechtsnor-

² G. Frankenberg, Menschenrechte im Nationalstaat. Das Beispiel: Schutz vor politischer Verfolgung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 13: Menschen- und Bürgerrechte, Stuttgart 1988, 81–96, hier: 81.

³ Ebd.

men wollen die Menschenrechte gerade nicht begrenzt in Geltung sein, d.h. erlassen, verändert oder abgeschafft werden können, noch wollen sie an bestimmte Bedingungen gebunden oder auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt sein. Vielmehr ist ihnen der Anspruch eigen, 1. für alle Menschen und 2. immer (jedenfalls jetzt und in alle Zukunft) zu gelten; dazu kommt als 3. Entgrenzung noch die räumliche: Die Menschenrechte möchten auch überall gelten, wobei »überall« vor allem heißt: unter allen kulturellen Gegebenheiten. Sie beanspruchen mit anderen Worten, bedingungslos zu gelten. Nicht daß gesagt würde, es gäbe gar keine derartigen Bedingungen, also weder Individualität noch kulturelle Prägungen oder gesellschaftliche Situiertheit; und es wird auch nicht gefordert, *alles* Recht müßte nach demselben Muster bedingungslos sein. Nein, der Anspruch geht dahin, daß in den vielfachen Bedingtheiten das, was in den Menschenrechten benannt ist, unbedingt Achtung und Befolgung verlangt.⁴

Nicht ganz so offensichtlich ist der Unterschied zwischen Menschen»rechten« und sonstigen Rechtsnormen in dem zuerst genannten Merkmal von Rechtsnormen, nämlich deren Durchsetzbarkeit mit Hilfe von Sanktionen. Offensichtlich *können* Menschenrechte diese Qualität durchaus haben, so daß, wenn ein Menschenrecht verletzt wird, also etwa jemand in seinem Privatleben ausspioniert oder als Untersuchungshäftling von Beamten mißhandelt wird, auch bestimmte Strafen erfolgen. Aber im Unterschied zu den üblichen Rechtsnormen sind Menschenrechte nicht immer und nicht jederzeit in dieser Weise sanktioniert; daraus darf jedoch nicht geschlossen werden, sie gälten dann eben nicht. Vielmehr gehört es gerade zum *Anspruch* der Menschenrechte, sogar dann noch zu gelten, wenn die faktische rechtliche und politische Ordnung so ist, daß ihnen als ganzen die Anerkennung versagt bleibt oder einzelne ihrer Forderungen ungestraft verletzt werden dürfen. Wäre es umgekehrt, hinge also die Verbindlichkeit von Menschenrechten nur davon ab, daß bei ihrer Verletzung garantiert irgendeine Bestrafung einträte, dann wäre es völlig sinnlos gewesen, gegenüber Südafrika das System der Apartheid oder gegenüber Chiles Dikta-

⁴ Sehr griffig formuliert dieses Moment A. Baruzzi vom Subjekt Mensch her: »Er will nicht einfach das bleiben, was er jeweils in seiner Weltsituation ist [. . .]. Er will nicht nur sein, was er jeweils ist, sondern über allem Sein hinaus immer als Mensch gelten. Der Mensch verlangt mehr vom Menschsein; in jeder Bedingtheit seine Unbedingtheit, in jeder Spezifikation seine Universalität, in jeder Individualität seine Totalität, im Situiertheit sein seine Weltgeltung.« (A. Baruzzi, Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1983, 136 f.).

tor die blutige Niederschlagung von Demonstrationen oder den Einsatz von Giftgas im Krieg zwischen Iran und Irak anzuklagen. Und selbst dort, wo die Forderungen der Menschenrechte in die eigene Rechtsordnung aufgenommen wurden und durch Androhung von Sanktionen geschützt werden, selbst dort wollen die Menschenrechte ihre Geltung *nicht allein* dieser Sanktionierung verdanken. Sie beanspruchen auch noch hier, wo es sozusagen nicht oder jedenfalls für den Augenblick nicht nötig ist, in ihrer Geltung über das gesamte gesetzte Recht hinauszureichen.

Diese Eigenart menschenrechtlicher Normen oder genauer: diese Eigenart des Verbindlichkeitsanspruchs der Menschenrechte bringt man häufig auch dadurch zum Ausdruck, daß man die Menschenrechte »vorstaatliche«, »überstaatliche«, »vorrechtliche« oder »präjuristische« oder »metajuristische« Normen nennt. Solche und verwandte Bezeichnungen beinhalten eben dieses, daß der Anspruch der Menschenrechte jeder Ausformulierung, jedem Inkraftsetzen und jeder Garantie durch Sanktionen vorausliegt und nicht erst erlassen oder festgesetzt wird. (Das ist selbstverständlich sachlogisch gemeint, nicht auch historisch-deskriptiv im Sinn einer zeitlichen Reihenfolge!) Insofern könnte man die Attribute überstaatlich/vorrechtlich usw. auch durch das Wort »überpositiv« ersetzen.

In der Qualifizierung »überstaatlich/vorrechtlich« usw. steckt aber noch eine zweite Aussage, nämlich die, daß diese überpositiven Normen Bedeutung für die positive Ausgestaltung des Rechts haben wollen! Erhöhen sie diesen Anspruch nicht, dann unterscheiden sie sich (analytisch) in nichts von sittlichen Normen. Das sind die Menschenrechte gewiß auch, aber sie sind mehr, und dieses »Mehr« ist gerade in ihrer Bezeichnung als Menschen»recht« auf den Punkt gebracht. Sie stellen ein moralisches Ideal vor und appellieren eindringlich, es um der Würde des eigenen Menschseins willen einzuhalten; aber sie wollen zugleich nicht nur moralische Verpflichtung, nicht nur Ideal und Appell bleiben, sondern im politischen Raum wirksam und als Recht verankert werden. Sie wollen ihren überpositiven, letzten, absoluten Geltungsanspruch behalten, aber trotzdem und gleichzeitig ins positive Recht eingebunden und durch Sanktionen durchsetzbar gemacht werden.

Zusammenfassend läßt sich die Ausgangsfrage »Sittliche Postulate oder rechtliche Ansprüche?« folgendermaßen beantworten: Die Menschenrechte sind ohne Zweifel sittliche Postulate; sie sind nicht gleichermaßen zweifellos auch verbindliches Recht. Auf der anderen Seite sind sie aber auch weder bloß sittliche Postulate,

noch kann man behaupten, daß sie prinzipiell nicht positive Rechte sein können. Positiv gewendet handelt es sich bei den Menschenrechten um sittliche Postulate, zu deren Selbstverständnis es gehört, daß ihr überpositiver Anspruch auch im positiven Recht Geltung erhält.

b) Die kritische Funktion der Menschenrechte

Die Stelle, an der überpositive Menschenrechte ins Politische eingehen sollen, ist das Recht. Vom Selbstverständnis der Menschenrechte her handelt es sich bei diesem Übergang nicht um eine fakultative Möglichkeit, so, als stünde es frei, dies zu realisieren oder auch nicht, sondern um eine normative Forderung der Sittlichkeit. Diese Stellung hat zur Folge, daß das positive Recht nun selbst einen Beurteilungsmaßstab vorgestellt bekommt. Das heißt: Recht erscheint so nicht mehr nur als technische Bezeichnung für die Gesamtheit der vom Staat garantierten Normen, sondern noch einmal als innerer Maßstab für die Richtigkeit der Gesetze. Nicht mehr allein die formale Garantierung durch den Staat zählt als entscheidendes Moment des positiven Rechts, sondern auch noch einmal dessen Vereinbarkeit mit den Menschenrechten. Recht ist hier also weniger der Unterscheidungsbegriff gegenüber sittlichen Normen oder auch Bräuchen, sondern der Gegenbegriff zu Unrecht. Was aber in diesem Sinne als »Rechens« anzusehen ist, ist festgemacht an den Ansprüchen der einzelnen Person.

Es könnte auf den ersten Blick so scheinen, als seien das terminologische Spielereien. Daß es sich nicht um solche handelt, sei an einem besonders drastischen Beispiel verdeutlicht:

Als wichtige Verantwortliche der Naziherrschaft nach dem Zweiten Weltkrieg vor Gericht gestellt wurden, hielten viele von ihnen den Vorhaltungen der Ankläger entgegen, sie hätten ja nur staatliche Gesetze und Befehle von Vorgesetzten vollzogen. In der Tat wurde ja etwa die Judenverfolgung nicht einfach abseits und jenseits aller Rechtswege, d. h. im Grunde nur willkürlich und nach eigenem Gutdünken, durchgeführt, sondern mindestens zum Teil auf der offiziellen Grundlage von staatlichen Gesetzen und Anordnungen staatlicher Amtsträger. Dennoch wurden Ausführende zur Rechenschaft gezogen und bestraft, zum Teil mit dem Tod. Die Richtersprüche ziehen sie der »Verbrechen gegen die Menschlichkeit«. Hier hat man eine Formel, die ganz pointiert sagt, daß positives Recht so eindeutig schweres Unrecht darstellte, daß es von jedermann als Unrecht hätte erkannt werden müssen. Auf ähnliche

Ansprüche beriefen sich wiederum in ganz anderer, nämlich kritischer Absicht einige der Personen, die in den Putschversuch vom 20. Juli 1944 verwickelt waren.

An diesen Beispielen wird sehr deutlich, was der überpositive Anspruch der Menschenrechte auch praktisch für eine Bedeutung hat: Sie sind nicht nur ein hehres Ideal, das positives Recht so weit als möglich in sich aufnehmen soll, sondern sie sind zugleich und massiv Kriterien für Recht und Unrecht einer staatlichen Rechtsordnung. Menschenrechte sind also kritische Prinzipien zur Beurteilung der Gerechtigkeit von positiven Rechtsordnungen. Die positive Geltung der Gesetze allein und für sich genommen verbürgt noch nicht ihre Gerechtigkeit. Dieses ist der Sinn der Ausdrucksweise, die Menschenrechte seien »angeboren«, »natürlich«, »unveräußerlich« und »unverletzlich«. Man könnte dasselbe auch dadurch ausdrücken, daß man sagt: Der Maßstab des Rechts ist nicht die Macht, sondern die in den Menschenrechten entfaltete überpositive Gerechtigkeit. Das ist dann auch der Grundgedanke dessen, was man in der Ethik wenigstens seit der Stoa Naturrecht nannte.

c) Die legitimierende Funktion der Menschenrechte als sittlicher Postulate

Es verhält sich keineswegs so, daß die Menschenrechte und darüber hinaus moralische Forderungen und Wertungen überhaupt gegenüber dem positiven Recht nur als im Grunde unerbetene Forderungen und Kriterien auftreten. Vielmehr ist es so, daß auch das positive Recht selbst nach der Moral ruft, und zwar zu seiner Rechtfertigung. Eine bestimmte Staats- und Rechtsordnung läßt sich zwar mit entsprechenden Zwangsmitteln durchsetzen, doch werden sich die Betroffenen mit einer Ordnung, die *nur* mit Druck durchgesetzt wurde und der sie überhaupt nicht mit innerer Überzeugung zustimmen können, auf Dauer kaum begnügen. Ein Staat, dessen innere Ordnung *nur* auf der Androhung von Gewalt beruht, steht längerfristig auf einem brüchigen Fundament. Er ist nämlich auch darauf angewiesen, daß die Menschen, die ihn bilden, seine Ordnung bejahen und anerkennen, wenigstens im großen und ganzen. Und diese Anerkennung hat eben damit zu tun, daß die Bürger spüren und merken, daß der Staat in seiner Rechtsordnung und in der Handhabung dieser Rechtsordnung den allgemeingültigen moralischen Grundüberzeugungen entspricht oder – vorsichtiger ausgedrückt – wenigstens nicht widerspricht. Nur wenn das Recht als gerechtes Recht anerkannt wird, gilt die Macht des Staates und ihre

Verwaltung als gerechtfertigt oder – wie der Fachterminus hierfür heißt – als »legitim«. Wird dem Recht hingegen jede moralische Berechtigung und jede innere Zustimmung abgesprochen, dann werden Recht und staatliche Machtausübung zwangsläufig als Willkürherrschaft empfunden. Die Menschen fragen sich dann, wie lange sie das noch ertragen müssen, wie sie sich am besten durchschlängeln können, ob die gemeinsamen Kräfte ausreichen, um wirksam Abhilfe zu schaffen. Die politische Entwicklung in den Ländern Osteuropas hat das anschaulich zutage gebracht.

In der heutigen Welt werden die allgemein gültigen moralischen Grundüberzeugungen, die für das menschliche Zusammenleben auf jeden Fall gelten sollen, weithin in den Menschenrechten gesehen. Sie sind Niederschlag jener Notlagen, in denen Menschen während der letzten Jahrhunderte besonders häufig und besonders deutlich sich in ihrem Menschsein und in ihrer Freiheit von seiten staatlicher und gesellschaftlicher Macht mißachtet, unterdrückt oder verletzt erfahren haben.

Daß die politisch-rechtliche Ordnung in einem Staat längerfristig ohne innere Zustimmung und moralische Legitimation nicht auskommt, läßt sich an vielen Zusammenbrüchen diktatorischer Regimes ersehen. Ein besonders deutliches Beispiel für den Zusammenbruch einer staatlichen Herrschaft als Folge der völligen Auszehrung an moralischer Legitimität war die Ablösung des Diktators Marcos auf den Philippinen im Jahr 1985. Dort hatte die Ordnung in der Zeit vor dem Zusammenbruch nur noch auf Soldaten und Polizisten beruht. Aber auch, wo Diktatoren heute noch fest im Sattel sitzen, ist gerade der Nachweis der moralischen Legitimität stets der eigentlich schwache Punkt. Deshalb versuchen sie, durch Volksabstimmungen über alles und jedes den Schein der Zustimmung nach innen wie nach außen zu erwecken. Sie reagieren im allgemeinen sehr empfindlich auf den Vorwurf der Menschenrechtsverletzungen. Auch geben sie sich meist viel Mühe, Praktiken, die mit den Menschenrechten offensichtlich unvereinbar sind, vor der Öffentlichkeit abzuschirmen. Besonders unangenehm sind ihnen internationale Appelle oder gar Hilfsmaßnahmen; diese werden normalerweise als Einmischungen abqualifiziert. Doch darf man nicht übersehen, daß derartige Appelle und Hilfsmaßnahmen von außen eben doch in vielen Fällen etwas bewirken, weil der betreffende Staat bzw. seine Machthaber es sich nicht leisten können, immer wieder als Verletzer der elementaren sittlichen Überzeugungen angeprangert oder bloßgestellt zu werden. In diesem Angewiesensein auf moralische Legitimität liegt die Chance und die Macht

der Argumentation mit den Menschenrechten: Sicherlich nicht in jedem Einzelfall und nicht kurzfristig, wohl aber auf Dauer hin kann sich keine Machtordnung eines Staates halten, wenn ihr von innen die Zustimmung verweigert und von außen bedeutet wird, daß die anderen sie als eine Ordnung des Unrechts und der elementaren Mißachtung der Menschen ansehen. Oder aber sie muß immer stärkere Drohmittel einsetzen, die sie in den Augen der Menschen und der internationalen Öffentlichkeit noch mehr diskreditieren und eines Tages ihren Zusammenbruch unausweichlich machen können.

d) Rechtsordnung und Sittlichkeit

Es hat sich in den vorausgehenden Überlegungen folgendes herauskristallisiert: Einerseits liegt es in der Intention der Menschenrechte, daß sie auch ins positive Recht eingehen; ja, sie sind mit dem Anspruch verbunden, daß das positive Recht sich ihnen beugt. Andererseits hatten wir soeben gesehen, daß auch das Recht die Menschenrechte zu seiner Legitimation braucht. Aus diesen beiden Feststellungen ergibt sich nun die grundsätzlichere Frage nach dem Verhältnis von Recht und Sittlichkeit.

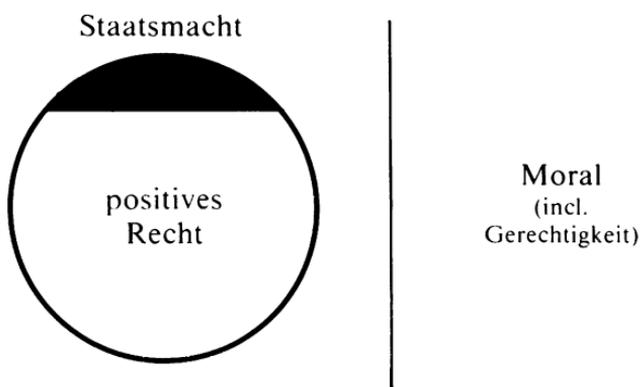
Eine denkbare Bestimmung des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit ist mit dem zuvor Gesagten bereits als unhaltbar abgelehnt worden, die des sogenannten *Rechtspositivismus* nämlich. Der Rechtspositivismus vertritt den Standpunkt, Recht und Moral seien schlechthin verschieden und deshalb zu trennen; die Geltung eines Rechts gründe allein im Akt der Rechtssetzung durch die Machthabenden, nicht in sittlichen Verbindlichkeiten. Im Klartext bedeutet das, daß alles, was die Staatsmacht an Gesetzen und an Ordnungen erläßt, Recht ist. Umgekehrt kann von seiten des Staates nur insofern Unrecht zugefügt werden, als irgendwelche Hoheitsträger etwas tun, was dem positiven Gesetz widerspricht. Dieses positive Gesetz selbst aber kann niemals Unrecht sein. Die Staatsmacht steht in dieser Sicht also *über* dem Recht, aber *nicht unter* der Moral; mit dieser hat sie überhaupt nichts zu tun.

Wissenschaftlich ausformuliert wurde diese Position unter anderem von dem berühmten österreichischen, später nach Amerika emigrierten Rechtsphilosophen Hans Kelsen (1881–1973). Er wollte seine Theorie des Rechts als »reine Rechtslehre«⁵ verstanden wissen, d. h. als eine von aller politischen Ideologie und von allen

⁵ H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Leipzig/Wien ¹1934 und Wien ²1960.

psychologischen, soziologischen und vor allem ethischen Elementen gereinigte Rechtstheorie.⁶

In eine einfache Skizze gebracht könnte man diesen Standpunkt etwa so darstellen:



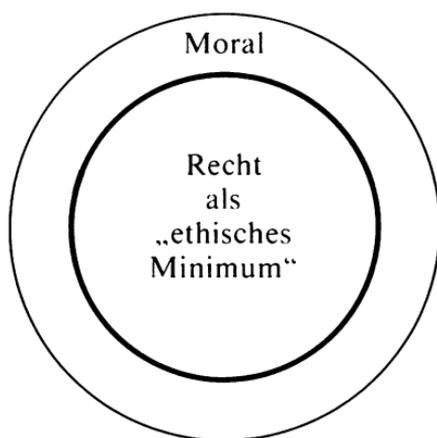
Der dem Rechtspositivismus entgegengesetzte Standpunkt behauptet oder fordert die Einheit von Rechtsordnung und Sittlichkeit. Man könnte ihn als *integralistisch* charakterisieren, obschon diese Bezeichnung in diesem Zusammenhang nicht üblich ist.⁷ Auch diese Position ist nicht einfach bloß theoretisch ausgedacht, sondern kommt in der einen oder anderen Spielart in der politischen Realität tatsächlich vor: Man trifft auf sie in der Rechtsgeschichte, wo die Forderungen der Moral auch vom Recht übernommen sind, also etwa Selbsttötung, Selbsttötungsversuche, sexuelle Beziehungen Unverheirateter, Pornographie u.ä. rechtlich mit Strafandrohung sanktioniert sind. Man findet sie aber auch in der Gegenwart, und zwar dort, wo autoritäre Systeme versuchen, bestimmte moralische Normen bzw. bestimmte Werte für absolut zu erklären.

⁶ Vgl. ebd. (Wien 1960), Vorwort u. S. 1.

⁷ Als »Integralismus« bezeichnet man in der Theologie eine »Tendenz, die die aus dem Glauben entstehende Aktivität der Kirche und der einzelnen Gläubigen in dieser Welt ausschließlich oder wenigstens grundsätzlich nach Glaubenskriterien ausgerichtet sehen möchte in der Überzeugung, daß der kirchlichen Autorität die grundsätzliche und ausschließliche Lehr- und Hirtengewalt über den Bezug der Welt zur Kirche, der Immanenz zur Transzendenz, zusteht und Weltgestaltung folglich nur in ihrem direkten oder indirekten Auftrag geschehen darf. [...] Der Integralismus besteht danach immer in dem Versuch, die Wirklichkeit allein aus dem Glauben zu erklären bzw. zu bewältigen [...]« (*W. Molinski*, Art. Integralismus, in: SM II, 860–863, hier: 860 f.). Kirchengeschichtlich könnte man etwa das im Zusammenhang mit der Gregorianischen Reform entstandene Selbstverständnis von Kirche und Papsttum als integralistisch bezeichnen. In einem spezifischen Sinn diente »Integralismus« als Selbstbezeichnung für eine innerkirchliche Strömung unter dem Pontifikat Pius' X., die gegen Liberalismus und Modernismus kämpfte und in Deutschland im sog. Gewerkschaftsstreit eine unrühmliche Rolle gespielt hat.

Eine andere, freilich sehr moderate Version der Einheitsposition verbindet sich mit dem Namen von Georg Jellinek, einem bedeutenden Heidelberger Juristen, der um die Jahrhundertwende herum gelebt und gelehrt hat (1851–1911). Er dachte das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit nach dem Modell zweier konzentrischer Kreise; dabei soll der innere, engere Kreis das Recht darstellen, das aber zugleich identisch sei mit dem »*ethischen Minimum*«. ⁸ In dieser Sicht werden Unterschiedlichkeit und Zusammengehörigkeit von Rechts- und Sittennormen vereint. Problematisch freilich ist die Vorstellung von einem Minimum an sittlichen Forderungen: Wo fängt dieses Minimum an, wo hört es auf? Ist die Rechtsordnung dort optimal, wo sie möglichst wenig moralische Normen aufgenommen hat, oder, gerade umgekehrt, dort, wo sie möglichst viel moralische Überzeugungen und Postulate für das Minimum an gemeinsamer Grundlage erklärt? Ein weiteres Bedenken richtet sich gegen die in dieser Sicht zum Ausdruck gebrachte Moralisierung des Rechts: Ist wirklich jede Rechtsnorm, wie hier vorausgesetzt ist, auch eine moralische Norm, oder gibt es im Bereich dessen, was das Recht regeln muß, nicht auch viele Angelegenheiten, die gar nichts mit Moral zu tun haben, sondern eigentlich lediglich einen reibungs-, das meint konfliktlosen Ablauf gewährleisten wollen? Oder sollen etwa Gesetze über die Gestaltung eines Autokennzeichens oder die Verordnung der Bundesregierung über die Einführung der Sommerzeit einen erkennbaren moralischen Gehalt haben?

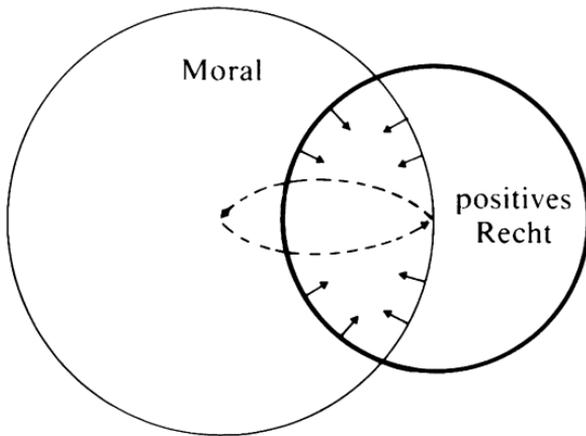
Grafisch läßt sich der eben vorgetragene Standpunkt etwa so symbolisieren:



⁸ G. Jellinek, Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, Berlin 1908, 45.

Im Blick auf die kritischen Punkte, aber auch auf die positiven Gründe, die für die eben referierten Standpunkte verbucht werden können, scheint es angemessener, das Verhältnis zwischen Rechtsnormen und Sittlichkeit als bloß teilweise Identität und gleichzeitig als teilweisen Gegensatz zu denken. Beides, Recht und Sittlichkeit, gehören zusammen, aber zwischen beiden bestehen auch deutliche Unterschiede. Der Münchner Rechtsphilosoph Arthur Kaufmann charakterisiert dieses Verhältnis als »Polarität«. ⁹ Damit will er ausdrücken, daß man es mit zwei Sphären zu tun hat, die sich inhaltlich teilweise überschneiden, in der Art ihrer Geltung aber überall verschiedenartig sind. Von den Zentren dieser beiden Sphären geht »ein reiches Kraft- und Spannungsfeld gegenseitiger Beziehung, Ergänzung, aber auch Abstoßung« aus. ¹⁰

Schematisch dargestellt ergäbe sich für diese Position also etwa folgende Skizze:



Der Unterschied zu den beiden anderen Positionen liegt zunächst einmal darin, daß hier einerseits mit moralischen Forderungen gerechnet wird, die ins Recht eingehen, daß aber andererseits auch mit rechtlichen und mit moralischen Forderungen gerechnet wird, die *nur* rechtlichen bzw. *nur* moralischen Charakter haben. Als ein weiterer wichtiger Unterschied sowohl zur rechtspositivistischen als auch zur integralistischen Position kommt nun aber noch

⁹ A. Kaufmann, Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht, in: J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1982 (= Studien zur Theol. Ethik 10) 48–71, hier: 55.

¹⁰ Ebd.

hinzu, daß das Verhältnis zwischen den beiden Bereichen als eine *dynamische* Beziehung gedacht ist; das bedeutet, daß man diese Beziehung nicht einfach beschreiben kann, *ohne* die geschichtlich-gesellschaftliche Situation, die moralischen Ansichten und Überzeugungen und die rechtlichen Gewohnheiten etwa, mitzuberücksichtigen.¹¹ Was konkret wozu gehört, liegt nicht ein für allemal fest. Mit dieser Dynamik sind natürlich viele weiteren Fragen verknüpft, die aufregend, aber auch schwierig zu beantworten sind, wie etwa folgende: Wie können wir eigentlich wissen, was Recht und was Unrecht ist, wenn es nicht im positiven Recht enthalten ist? Wie soll man mit Gesetzen umgehen, die man als Unrecht erkennt? Wer soll über die sittliche Richtigkeit eines Gesetzes entscheiden, wenn mehrere Menschen in der Beurteilung, ob sie Recht seien oder Unrecht, nicht übereinstimmen?¹²

Trotz all dieser Fragen steht eines fest: Die Menschenrechte, und sie vor allem, haben ihren richtigen Ort genau in der Überschneidungsfläche beider Sphären. Sie gehören zum Bereich des Sittlichen, aber sie wollen von sich her auch die Qualität rechtlicher Geltung haben. Darüber hinaus ist nun aber nicht alles, was sittlich bedeutsam ist, auch automatisch Gegenstand rechtlicher Regelung, wohl aber das Elementare (das ist: das Wichtigste, nicht das Minimalste!) im Umgang miteinander, oder – wie man mit Franz Böckle und vielen anderen Moraltheologen statt dessen sagen könnte – jene fundamentalen sittlichen Forderungen, »deren Verletzung einen gravierenden Sozialschaden mit sich bringt«. ¹³ Dazu gehören eben Leben, körperliche Unversehrtheit, Ehe usw. In dieser Beschränkung aufs Elementare im Umgang miteinander schlägt im Grunde zu Buche, daß Recht und Sittlichkeit als unterschiedliche Normsphären auch unterschiedliche Ziele haben: Während die Moral in erster Linie den sittlich handelnden Menschen in seiner Ganzheitlichkeit, aber vor allem in seiner Beanspruchung als dieses sittlich verantwortliche Ich im Auge hat, steht das Recht von vornherein unter dem Aspekt des Gemeinwohls, d. h., ihm geht es darum, die

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Weitere Fragen bei M. Kriele, *Recht und Macht*, in: Funkkolleg Recht, Studienbegleitbrief 2, 38–70, hier: 45 f.

¹³ F. Böckle, *Recht und Sittlichkeit*. Der Maßstab der Sittlichkeit im Rechtsdenken der Gegenwart, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 9–21, hier: 13. Ähnlich: Kaufmann, *Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht* (Anm. 9), 58–63.

Ordnung des Zusammenlebens zu klären und in Geboten und Verboten zu sichern.¹⁴

3.2 Die Gewährleistung der Menschenrechte als unmittelbar geltenden Rechts

Der Anspruch, den die Menschenrechte als moralische Postulate an den Staat richten, lautet nach dem in 3.1 Ausgeführten: Der Staat soll ihnen den Status von positivem Recht geben. Nur dann bekommen sie eine konkrete Relevanz, wie man aufgrund der historischen Erfahrung hinzufügen darf.

Dieser Anspruch wird seit dem 19. Jahrhundert so eingelöst, daß die Menschenrechte in Grundrechte umgegossen und als solche in die Staatsverfassung aufgenommen werden. Die einzelnen Momente dieses Vorganges sind nun näher zu betrachten.

a) Positivierung

Zunächst einmal werden die Menschenrechte dadurch zu wirklichem, positivem Recht gemacht, daß sie als Grundrechte ausformuliert werden. Sie sind damit öffentliche subjektive Rechte, das will sagen: Sie bezeichnen »den durch das objektive Recht [d. h. in diesem Zusammenhang faktisch: durch die staatliche Rechtsordnung] zuerkannten Anspruch einer Person, etwas zu tun, zu fordern oder zu besitzen«. ¹⁵ Die Grundrechte sind insofern positivierte oder zutreffender: institutionalisierte Menschenrechte.

Man muß freilich sehen, daß die Positivierung in Grundrechten historisch nicht die einzige Weise war (und heute immer noch nicht ist), um Menschenrechte als wirkliches Recht anzuerkennen. Sowohl die französische wie die amerikanische Menschenrechtserklärung wurden nicht sofort zum Bestandteil einer Verfassung gemacht, obschon die diesen Erklärungen jeweils nachfolgenden Verfassungen sich als Konsequenz der Menschenrechte verstehen. Diese Nichtaufnahme bedeutet in diesen Fällen aber gerade nicht, daß hier die Anerkennung der Menschenrechte verweigert wurde, sondern sie bedeutet, wie der in Amerika heute geläufige Ausdruck

¹⁴ Vgl. dazu treffend: G. Teichtweier, Das Spektrum der theologisch-ethischen Diskussion von Recht und Sittlichkeit, in: Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit (Anm. 9), 10–18, hier: 12 f.

¹⁵ O. Höffe, Moral und Recht: philosophische Perspektive, in: Gründel, Recht und Sittlichkeit (Anm. 9), 19–47, hier: 21.

»basic rights« besagt, daß die Menschenrechte als der Grund angesehen werden, der dem Staat und der Verfassung vorausliegt. Sie sind, wenn man es einmal so sagen will, »absolutes Recht«,¹⁶ auf das das höchstrangige positive Recht, nämlich die Verfassung, als Norm verpflichtet ist.

Allerdings ist auch in den eben erwähnten Fällen schon seit langem eine Entwicklung im Gange, die sich dem Grundrechts-Modell nähert. In den USA werden schon seit Ende des 18. Jahrhunderts immer wieder einmal Ergänzungen in die Verfassung eingeschoben, die sogenannten »amendments«, die gerade die Positivierung einzelner Menschenrechte, die als besonders gefährdet und schutzbedürftig erscheinen, beinhalten. Und die französische Verfassung hat sich seit 1958 (Fünfte Republik) auch ganz ausdrücklich auf den Boden der Menschenrechtserklärung gestellt.

b) Verfassungsrang

Innerhalb der Rechtsnormen gibt es noch einmal verschiedene Arten von Recht: Gesetze etwa, die nur von einem Parlament in einem ganz bestimmten Verfahrensverlauf beschlossen werden können, bilden eine andere Kategorie als Verordnungen des Kultusministers über die Zahl der Unterrichtsstunden im Fach Englisch in Klasse 10 eines Gymnasiums oder die Bestimmungen einer Gemeinde, wie oft, in welchen Gefäßen und zu welchem Preis der Hausmüll entsorgt wird. Unterschiede liegen nicht bloß in den jeweiligen Bezeichnungen (Gesetz, Verordnungen usw.), in den Inhalten und im verfahrensmäßigen Zustandekommen, sondern vor allem auch im Rang. Das heißt, die verschiedenen Formen von Recht stehen in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung zueinander; die höhere Stufe hat also jeweils Vorrang gegenüber der nachgeordneten. Die höchstrangige Sorte von Recht aber ist das Verfassungsrecht.

Die Positivierung der Menschenrechte als Grundrechte reiht diese also in die höchste Rang- und Verbindlichkeitskategorie von Rechtsnormen ein. Das hat zur Folge, daß alle anderen Gesetze, Verordnungen usw. mit ihnen vereinbar sein müssen. Ist dies nicht der Fall, läßt sich also nachweisen, daß sie grundrechtswidrig sind, dann sind sie automatisch ungültig. Als Teil der Verfassung – und im Fall des Grundgesetzes sogar als deren erster Teil – sind die Grundrechte die obersten Normen aller anderen Rechtsnormen.

¹⁶ Baruzzi, Einführung in die politische Philosophie (Anm. 4), 142.

In vielen Darstellungen der Geschichte der Menschenrechte findet man den Hinweis auf die Magna Charta Libertatum aus dem Jahr 1215 als eine frühe oder gar die früheste Fassung des Menschenrechtsgedankens. Dabei handelt es sich um einen Vertrag, der zwischen dem englischen König Johann Ohneland und den Ständen »auf ewige Zeiten« abgeschlossen wurde. Er enthält 63 Artikel, in denen sich der König mittels eines feierlichen Gelöbnisses verpflichtete, bestimmte Rechte, Freiheiten und Kontrollmöglichkeiten einzuhalten. Darunter befindet sich auch die berühmte Habeas-Corpus-Bestimmung, die 1679 in einer eigenen Akte feierlich ausformuliert wurde und die in einer etwas abgewandelten Form in allen Menschenrechtskatalogen wiederkehrt:

»Kein freier Mann soll verhaftet, gefangengehalten, enteignet, geächtet oder verbannt werden, wenn er nicht durch einen gesetzlichen Richterspruch seiner Standesgenossen oder dem allgemeinen Landrecht gemäß verurteilt worden ist.«¹⁷

Der Hinweis, hier handle es sich um eine Frühform der Menschenrechte, stimmt allerdings nur zur Hälfte. Gerade an diesem vielleicht berühmtesten Beispiel aus der Magna Charta läßt sich die große Differenz ablesen: Das Subjekt, das in den Genuß dieser Zusage kommt, ist nämlich der »freie Mann«, und das Recht, nach dem dieser zur Verantwortung gezogen werden soll, ist das ständische Recht. Anders ausgedrückt handelt es sich bei dieser und bei den weiteren Bestimmungen gerade nicht um Menschenrechte, sondern um Privilegien, um Begünstigungen also, noch genauer sogar: um Zugeständnisse, die nur einer ausgewählten Gruppe von Personen, aber gerade *nicht* allen zugute kamen. Zutreffend ist die Redeweise von der Magna Charta als einer Frühform der Menschenrechte aber wohl unter einem anderen Gesichtspunkt, nämlich gerade unter dem in diesem Abschnitt behandelten Gesichtspunkt des Vorrangs vor allen anderen Sorten von Recht. Bestimmte Freiheiten und Rechte werden einem Kreis von Personen nicht bloß zgedacht oder zugesprochen, sondern durch positives, also in Sätzen formuliertes, ja sogar schriftlich dokumentiertes staatliches Recht zugesichert. Solche Vereinbarungen zwischen dem Herrscher und den Ständen gab es übrigens auch in manch anderen Ländern, etwa in Tirol. Der König bzw. die Landesherren hätten derartige Vereinbarungen bei Antritt ihrer Regentschaft zu beschwören; ihre Einhaltung wurde überwacht durch ein unabhän-

¹⁷ Deutsch zitiert nach J. Musulin (Hg), Proklamationen der Freiheit. Dokumente von der Magna Charta bis zum Ungarischen Volksaufstand, Frankfurt 1963, 22 f.

giges Gremium. Sollte der Landesherr diese Rechte verletzen, war das Recht auf Widerstand gegeben.¹⁸ Was den Vorrang dieser Vereinbarungen vor allen anderen Rechtsnormen und politischen Entscheidungen betrifft, haben wir es im Grunde schon mit einer Art von Verfassung zu tun. Jedenfalls ist die amerikanische und die französische Verfassungsentwicklung ohne das Vorbild der Magna Charta nicht denkbar.

c) Einklagbarkeit

Mit der ausdrücklichen Überführung der Menschenrechte in staatliches Recht und der Aufnahme dieser Rechtsbestimmungen in die Verfassung ist die Gewährleistung der Menschenrechte freilich noch nicht perfekt. Perfekt ist ihre Gewährleistung erst dann, wenn ihre Zusicherung als Grundrechte auch Folgen hat.

Das wirksamste Mittel der Gewährleistung besteht darin, daß der einzelne Bürger vor Gericht gegen Beeinträchtigungen seiner Grundrechte durch den Staat klagen kann. Viele Länder, darunter auch die Bundesrepublik, sehen die Möglichkeit vor, Grundrechtsverletzungen bei einem besonderen Gericht geltend zu machen. Eine weitere Möglichkeit, die der Festigung der Grundrechte zugute kommt, besteht darin, daß staatliche Organe (also etwa Regierungen, Parlamente, Gerichte) ganze Gesetze bei diesem Verfassungsgericht auf ihre Verfassungsmäßigkeit hin überprüfen lassen können. Schließlich gibt es in vielen Ländern noch eine dritte, freilich recht schwache Möglichkeit der Grundrechtsdurchsetzung, nämlich das Petitionsrecht. Dieses Petitionsrecht besagt, daß jemand, z. B. ein Anwalt, ein Verein oder auch irgendein einzelner, eine Grundrechtsverletzung einem Gesetzgebungsorgan vortragen und durch es behandeln lassen kann.

Die Einklagbarkeit von Grundrechten mit Verfassungsrang ist im übrigen nicht selbstverständlich. Ein berühmtes Gegenbeispiel stellt die Weimarer Verfassung von 1919 dar. Sie enthielt an ihrem Ende einen sehr ausführlichen Grundrechtskatalog, der den des Grundgesetzes übertrifft. Dennoch wurden die Grundrechte sowohl in der Praxis der Gerichte als auch in der Rechtswissenschaft damals als bloße Programmsätze für die Politik angesehen. Diese Auslegung war möglich, weil die Verfassung selbst nirgendwo vor-

¹⁸ Nach A. Khol, Der Menschenrechtskatalog der Völkergemeinschaft. Die Menschenrechtskonventionen der Vereinten Nationen, Wien/Stuttgart 1968 (= Schriftenreihe der Österreich. Gesellschaft f. Außenpolitik u. internat. Beziehungen 2), 10.

schrieb, daß die Grundrechte als unmittelbar geltendes Recht zu gelten hätten. Dadurch blieben sie weitgehend wirkungslos, oder richtiger: dadurch blieben sie dem Wohlwollen oder dem politischen Verständnis der Parlamentsmitglieder ausgeliefert. Welche Gefahr darin lauerte, brachte das Ermächtigungsgesetz vom 24. 3. 1933 zutage!

d) Der Mangel an Rechtsbindung auf der globalen Ebene

Schon im ersten Kapitel wurde festgestellt, daß die Entwicklung des Völkerrechts seit dem Zweiten Weltkrieg unter anderem durch die sich festigende Ansicht geprägt ist, daß der Schutz der Menschenrechte nicht (wie bis dahin immer gedacht) allein den einzelnen Staaten und deren jeweiliger innerer Ordnung überlassen werden könne, sondern daß dieser Schutz auch eine Angelegenheit der internationalen Staatengemeinschaft sein solle. Deshalb gehört der Schutz der Menschenrechte zu den Hauptzielen der UNO und wird in programmatischen Dokumenten derselben mit Nachdruck zur Sprache gebracht, wie wir bereits gesehen haben.

Die Frage, die sich damit allerdings stellt, ist die, wie aus der programmatischen Absicht, dem guten Willen, ja auch aus der mit der Unterzeichnung verbundenen moralischen Verpflichtung, für die Achtung der Menschenrechte einzutreten, wie aus all dem ein effektiver Schutz für die Menschenrechte werden kann. Die Situation ist hier von vornherein anders als zwischen einem Staat und seiner Rechtsordnung, insofern hinter dem Völkerrecht ja nicht noch einmal eine zentrale Durchsetzungsinstanz (sozusagen eine Weltregierung, eine Weltpolizei oder wenigstens ein Weltgericht) steht, die mit Befugnissen gegenüber den Mitgliedstaaten der UNO ausgerüstet wäre. »Alle Bemühungen, ein zentrales Organ für die Durchsetzung der Menschenrechte auf globaler Ebene zu schaffen, sind bisher gescheitert. Für den mehrfach in der Generalversammlung der Vereinten Nationen eingebrachten Vorschlag, ein UN-Hochkommissariat für Menschenrechte zu errichten, hat sich niemals eine Mehrheit gefunden.«¹⁹

Trotz dieses enttäuschenden Sachverhalts kann man aber nicht einfach folgern, das Menschenrechtsengagement im internationalen Bereich habe bloß deklaratorische Bedeutung, das will sagen: es handle sich um bloße Empfehlungen oder schöne Grundsätze

¹⁹ O. Kimminich. Einführung in das Völkerrecht, München u. a. ³1987, 356.

klärungen, die rechtlich völlig unverbindlich seien. Zumindest ist es beim bloß Deklaratorischen nicht geblieben:

Das zeigt sich zunächst einmal daran, daß die programmatischen Formulierungen der Vereinten Nationen in den letzten vier Jahrzehnten einen wichtigen Einfluß auf Verfassungen neuer Staaten (etwa in Afrika) ausgeübt, also de facto Modellcharakter gehabt haben.

Dann aber ist besonders auf die stattliche Zahl nachfolgender internationaler Vertragswerke hinzuweisen, in denen sich jeweils eine größere oder sogar große Anzahl von Staaten verpflichtet hat, übereinstimmend die Menschenrechte, bestimmte Gruppen von Menschenrechten oder auch ein einzelnes Menschenrecht zum Bestandteil des bei ihnen geltenden Rechts zu machen. Der Sinn all dieser Verträge ist im Grunde der, die Rechtsbindung, die den Menschenrechten international fehlt oder noch fehlt, durch förmliche Verträge herzustellen. Eine Schwäche aller dieser Verträge mit Ausnahme der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950 ist es, daß sie dem Einzelnen keinen subjektiven Anspruch einräumen, den er bei einem internationalen Organ einklagen könnte. Das heißt aber, daß für die Durchführung und Einhaltung der geschlossenen Verträge die Staaten, die unterzeichnet haben, jeweils selbst zuständig sind. Auch die beiden Menschenrechtskonventionen von 1966 haben kein internationales Überwachungsorgan geschaffen. Immerhin gibt es ein in den Verträgen festgelegtes Berichtssystem. Darunter muß man sich einen unabhängigen Ausschuß vorstellen, der, vereinfacht gesagt, zwei Befugnisse hat: Er darf einerseits von den Mitgliedstaaten Berichte über die Erfüllung des Vertrags verlangen; und andererseits müssen die Mitgliedstaaten Berichte von diesem Ausschuß und Empfehlungen entgegennehmen. Auch wenn der Ausschuß weder Entscheidungen fällen noch ein Mitglied zur Einhaltung von Menschenrechten förmlich zwingen kann, gibt diese doppelte Befugnis, da sie öffentlich stattfindet, doch die Möglichkeit, wenigstens moralischen Druck auszuüben.

Menschenrechte auch völkerrechtlich so zu institutionalisieren, daß sie vom Einzelnen vor einem internationalen Gericht eingeklagt werden können, ist bisher erst regional gelungen, eben in der erwähnten Europäischen Konvention. In ihr wurde nämlich neben einer Kommission für Menschenrechte auch ein Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte vereinbart. In eine ähnliche Richtung geht auch das sogenannte Fakultativprotokoll zum Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte: Die Unterzeichner

dieses Fakultativprotokolls ermächtigen den UN-Ausschuß für Menschenrechte, Beschwerden »von Einzelpersonen, die behaupten, Opfer einer Verletzung eines im Pakt niedergelegten Rechts zu sein, entgegenzunehmen und zu prüfen«, freilich erst, nachdem »alle zur Verfügung stehenden innerstaatlichen Rechtsbehelfe« ausgeschöpft worden sind.²⁰ Der Ausschuß muß dann über die Beschwerde beraten, Mitteilung an den betreffenden Staat machen, ihn um Klärungen bitten und über seine Tätigkeit am Jahresende berichten; ein Urteil fällen freilich kann er nicht.

Die aufgezählten Mittel der Rechtsdurchsetzung reichen sicher nicht hin, um die völkerrechtlich deklarierten Menschenrechte auch effektiv durchzusetzen, aber man sollte sie auch nicht von vornherein für wirkungslos halten. Zugleich macht gerade diese Problematik deutlich, wie wichtig zusätzliche, nicht-staatliche Organisationen wie etwa »amnesty international« sind, zum ersten, weil sie sich bemühen, Menschenrechtsverletzungen systematisch zu registrieren, zum zweiten, weil sie über die Grenzen hinweg Aufmerksamkeit auf menschenrechtsverletzende Staaten und Regimes lenken können.

3.3 Die Doppelfunktion der Grundrechte

a) Die Abwehrfunktion

Grundrechte sichern dem Einzelnen einen Anspruch auf eine Sphäre zu, in der er sich selbst frei bestimmen kann. Sie tun dies in der Weise, daß sie das Individuum in bestimmten Beziehungen von staatlicher Einmischung und von staatlichen Eingriffen freihalten. Derjenige, dem das zugute kommt, ist also immer das einzelne Subjekt; das Gegenüber, auf das Grundrechte Bezug nehmen, ist zunächst einmal die staatliche Macht und das gesamte staatlich-öffentliche Handeln. Man nennt diese Funktion, den Staat zugunsten individueller Selbstbestimmung zu begrenzen, die »Abwehrfunktion der Grundrechte«.

Diese Abwehrfunktion können Grundrechte aber nur erfüllen, wenn sie eben gleichzeitig *auch objektive* Vorgaben für die gesamte Rechtsordnung sind. Die Abwehrfunktion ist nur die dem einzelnen Individuum zugute kommende Seite des Umstands, daß die Grundrechte als übergeordnete Maßstäbe genommen werden, mit

²⁰ Text bei Simma/Fastenrath (Hg.), Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz, München 1985, 56-59.

denen alles übrige Recht und alles übrige staatliche Handeln vereinbar gemacht werden muß. Diese gleichsam nicht nach innen, also zum einzelnen Subjekt hin, sondern nach außen gerichtete Funktion der Grundrechte, objektive Vorgabe und Prinzip für die gesamte Rechtsordnung zu sein, kann man die Gestaltungsfunktion der Grundrechte nennen.

b) Die Gestaltungsfunktion

Warum – so könnte man fragen – bedarf die Gestaltungsfunktion noch eigener Hervorhebung? Ist sie nicht bereits mitenthalten in der Grundaussage des ganzen Kapitels, daß die Menschenrechte eine institutionelle Sicherung durch das positive Recht brauchen? Das stimmt in der Tat; dennoch muß die Gestaltungsfunktion noch eigens hervorgehoben werden, und zwar aus zwei Gründen, die aber eng miteinander verbunden sind. Der erste betrifft die Konsequenzen der Grundrechtsgewährung: Wenn alle Individuen in bestimmten Beziehungen von staatlichem Zugriff freigehalten werden, dann muß zugleich denjenigen Sachgebieten, in denen sich diese Beziehungen abspielen, eine entsprechende Eigenständigkeit gegenüber dem Staat zugestanden werden.²¹ Wenn also etwa die Rechtsordnung jedem Einzelnen das Recht verbürgt, ungehindert nach Wahrheit zu suchen, dann muß sie konsequenterweise auch der Wissenschaft als dem gesellschaftlichen Bereich, in dem solche Wahrheitssuche vorzugsweise stattfindet, Selbständigkeit einräumen und darf ihr nicht die inhaltlichen Ziele vorschreiben, die sie dann etwa nur noch zu beweisen oder gegen Anfechtungen von anderswo zu verteidigen hätte. Ja, die Konsequenzen dieses Grundrechtes reichen sogar noch weiter bis hin zur Garantierung der Institution wissenschaftlicher Hochschulen; denn man kann ja leicht nachweisen, daß unter den heutigen Bedingungen der Information, der Tradierung von Wissen, des Lernens und des Austauschs von Ergebnissen das Grundrecht ungehinderter Wahrheitssuche weitgehend nur noch im organisierten Zusammenwirken mit anderen »Wahrheitssuchern« wahrgenommen werden kann (Bibliotheken, Förderung von Publikationen, Institute, Akademien, Berichte usw.). Der zweite Grund dafür, daß die Gestaltungsfunktion der Grundrechte eigens hervorgehoben werden muß, betrifft die Voraussetzungen der Garantie von Grundrechten: Historisch hat sich

²¹ Vgl. D. Grimm, Grundrechte, in: Funkkolleg Recht, Studienbegleitbrief 4, 47–76, hier: 64.

ja herausgestellt, daß die Freiheit des Einzelnen nicht automatisch in dem Maße zunimmt, wie die staatliche Herrschaft eingeschränkt wird. Anders gesagt: Es reicht also nicht, wenn die objektive Seite der Grundrechte als Zurückhaltung und Selbstbeschränkung des Staates ausgelegt und in der Rechtsordnung fixiert wird. Das eben war ja der Irrtum des klassischen Liberalismus gewesen; er hatte deshalb der Not der sozialen Frage kein Lösungskonzept gegenüberzustellen, weil er übersah, daß die Freiheit der Einzelnen auch von anderen sozialen Faktoren und Mächten gefährdet werden konnte als nur vom Staat. Damit Freiheit für jeden eine echte Möglichkeit darstellt, bedarf es deshalb nicht nur des Unterlassens und der Zurückhaltung seitens des Staates, sondern ebensosehr des *aktiven* staatlichen Tuns.

Von daher besehen besagt Gestaltungsfunktion der Grundrechte insgesamt, daß der Staat nicht bloß die individuellen Freiheitsräume zu schützen hat, sondern sich auch um die realen Voraussetzungen ihres Gebrauchs sorgen soll. Falls ein Freiheitsrecht erst nutzbar wird, wenn es auf einer materiellen Grundlage beruht, soll der Staat auch eine materielle Grundausstattung garantieren. Aktives Tun des Staates heißt hier also konkret, daß er einen *Leistungsanspruch* gewähren muß, etwa in der Form der Sozialgesetze. Ferner verlangt das Verständnis der Grundrechte in ihrer Gestaltungsfunktion vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung, daß die Grundrechte, sofern sie im Verhältnis der Bürger untereinander und vor allem sofern sie durch soziale Mächte bedroht sind, auch gegenüber Dritten geschützt werden müssen. In der Rechtswissenschaft spricht man diesbezüglich von der *Drittwirkung der Grundrechte*;²² diese ist freilich nur, was Unterlassungen von Eingriffen betrifft, unumstritten, hingegen nicht, was Leistungen betrifft.

Insgesamt gesehen haben wir es also nach dem heutigen Stand der Grundrechts-Theorie mit drei Einzelwirkungen zu tun, nämlich:

Abwehrfunktion

Gestaltungsfunktion

1. Anspruch auf Unterlassung

2. Leistungsanspruch

3. rechtlicher Schutz gegenüber Grundrechtsbeeinträchtigungen durch Dritte (sog. Drittwirkung)

Vgl. ebd. 69.

Das Problem, das sich hierbei stellt, ist, ob diese drei Wirkungen gleichartig und gleichgewichtig sein können. Das ist keineswegs nur eine theoretische Frage, sondern eine massiv praktisch-politische. Staatliche Leistungen kosten bekanntlich öffentliches Geld, und ausgegeben werden kann nur das, was vorhanden ist. Andererseits ist denkbaren Ansprüchen, die die Einzelnen aus Grundrechten herleiten können, prinzipiell keine Grenze gesetzt. Man kann allenfalls sagen, daß manche Ansprüche berechtigter sind als andere oder daß sie schwerer wiegen, aber wo im einzelnen die Grenzen liegen, ist nicht schon von sich her und nicht für jeden Einzelnen gleichermaßen klar. Ähnlich verhält es sich auch beim Schutz gegenüber Grundrechtsbeeinträchtigungen durch andere, also durch Dritte: Auch hier gibt es unendlich viele Möglichkeiten von alltäglichen Reibereien bis hin zu gravierenden Freiheitsberaubungen, wo der Staat, wollte er jeden vor jeder Beeinträchtigung schützen, jeden Bürger andauernd durch einen rechtskundigen Polizisten begleiten lassen müßte, der seinerseits bei Konflikten zwischen verschiedenen Ansprüchen, die alle aus Grundrechten hergeleitet würden, auch nichts weiter tun könnte.

Um hier weiterzukommen, braucht es also ein zusätzliches Instrument, und dieses zusätzliche Instrument sind speziellere Gesetze: Ihre Aufgabe ist es, festzulegen, was zur Sicherung der Grundrechte der Bürger *unbedingt notwendig* ist und *wie weit* die Freiheitssphäre des Einzelnen gegenüber anderen *wirklich* geschützt werden muß.

Im Unterschied zur Abwehrfunktion, deren Adressat der einzelne Bürger ist, wendet sich die Gestaltungsfunktion an den Gesetzgeber. Sie verpflichtet ihn zu einer »grundrechtsausgestaltenden Gesetzgebung«.²³

Negativ gesagt bedeutet das auch, daß die Grundrechte in ihrer Funktion als Gestaltungsprinzipien der Rechtsordnung vom Einzelnen nicht *unmittelbar* eingeklagt werden können. Zwar stehen dem Einzelnen Ansprüche auf Leistungen und Drittwirkung der Grundrechte zu, aber eingeklagt werden können diese Ansprüche gegenüber dem Staat vom Einzelnen nur, insoweit sie in Gesetzen gefaßt sind.

Genau an dieser Stelle liegt nun auch die Schwierigkeit, soziale Menschenrechte in subjektive soziale Grundrechte umzusetzen.

²³ Ebd. 73.

3.4 Die Problematik der Institutionalisierung sozialer Grundrechte

a) Die Forderung nach sozialen Grundrechten

Der Gedanke sozialer Grundrechte geht über das bisher Gesagte hinaus. Er begnügt sich nämlich nicht mehr damit, den Anspruch der Freiheitsrechte auch als *Aufforderung* zur Herstellung derjenigen sozialen Bedingungen zu lesen, die den Einzelnen in den Stand versetzen, von ihnen Gebrauch zu machen. Vielmehr möchte er die Verpflichtung des Staates, staatlicher Organe und der Rechtsordnung zum positiven Handeln und Leisten rechtlich so ausgestalten, daß für den Einzelnen genauso wie bei den Freiheitsrechten ein individueller Anspruch auf bestimmte Sozialleistungen besteht, den der einzelne auch unmittelbar vor Gericht einklagen können soll.

Forderungen nach derartigen Schutz- und Leistungsrechten, die genauso wie die klassischen freiheitlichen Grundrechte unmittelbar eingeklagt werden können sollen, wurden in den letzten 100 bis 150 Jahren immer wieder erhoben. Inhaltlich betreffen sie vor allem die sozialen Lebensgüter Arbeit, gerechten Lohn, Wohnung, Bildung, Versorgung im Krankheitsfall. In neuerer Zeit traten ergänzend hinzu die Forderungen nach sicheren und gesunden Arbeitsbedingungen, nach spezifischen Schutzmaßnahmen für jugendliche und für weibliche Arbeitnehmer. Auch das Recht auf gesunde Umwelt, von dem seit dem öffentlichen Bewußtwerden der Umweltkrise Mitte der siebziger Jahre viel die Rede ist, könnte man unter die sozialen Grundrechte einreihen.

Die Forderung nach sozialen Grundrechten richtet sich wie die nach den klassischen Freiheitsgrundrechten an den Staat. Anders als bei diesen jedoch ist der Staat bei ihnen »nicht mehr Adressat eines Nichteingriffsanspruchs . . ., sondern Adressat eines Verschaffungsanspruchs«²⁴. Das Ziel, das mit der Forderung nach sozialen Grundrechten verfolgt wird, läßt sich mit Ernst-Wolfgang Böckenförde so umschreiben: »Durch staatliche soziale Leistungen und Gewährleistungen soll die Freiheit real ermöglicht und gesichert werden.«²⁵

²⁴ E.-W. Böckenförde, Die sozialen Grundrechte im Verfassungsgefüge, in: ders. u. a. (Hg.), Soziale Grundrechte. 5. Rechtspolitischer Kongreß der SPD, Heidelberg/Karlsruhe 1981 (= Motive, Texte, Materialien 12), 7-16, hier: 9.

²⁵ Ebd.

b) Soziale Menschenrechte als subjektive Grundrechte?

Über die menschenrechtliche Qualität und ethische Berechtigung der Forderungen, die in den sozialen Grundrechten enthalten sind, kann überhaupt kein Zweifel bestehen. Historisch sind sie der Ertrag der Auseinandersetzung des in den klassischen Menschenrechten zugrunde gelegten Menschenbildes mit dem liberalen Staat des 19. Jahrhunderts und seinen sozialen Problemen. Ihre Anfänge reichen freilich noch weiter zurück bis in die ersten Menschenrechtskataloge: Schon die Bill of Rights of Virginia spricht ganz zum Schluß von »der gemeinsamen Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben«. ²⁶ Auffälligerweise ergeht diese Forderung noch in der Form einer Verpflichtung und eines Appells, noch nicht in der Form einer Anspruchsformulierung. Formal ähnlich, dem Inhalt nach jedoch sehr leicht in einen Anspruch der Einzelnen verwandelbar, sind die Artikel 21 und 22 der französischen Verfassung von 1793; Artikel 21 lautet: »Die öffentliche Unterstützung der Bedürftigen ist eine heilige Verpflichtung. Die Gesellschaft übernimmt den Unterhalt der ins Unglück geratenen Bürger, sei es nun, daß sie ihnen Arbeit gibt oder denjenigen, welche arbeitsunfähig sind, die Mittel ihres Unterhalts zusichert.« ²⁷ Später tauchen Formulierungen sozialer Menschenrechte und die Forderung nach ihrer Gewährleistung durch den Staat in der Arbeiterbewegung, in den Programmen der sozialistischen Parteien und bei den christlich-sozialen Gruppen auf. Etwas vergrößert gesagt laufen auch die päpstlichen Sozialenzykliken seit »Rerum novarum« auf die Formulierung und Einschärfung einzelner sozialer Menschenrechte hinaus.

In der menschenrechtlichen Qualität der Idee sozialer Grundrechte dürften also keine Schwierigkeiten stecken. Eine echte Schwierigkeit liegt hingegen in der Frage, *wie* soziale Menschenrechte institutionalisiert werden können. Hier stellen sich nämlich gleich mehrere Probleme ein: *Eines* davon ist sicherlich, daß die Garantie von Freiheit für jeden und die Menge und Tiefe der Eingriffe, die zur konsequenten Einlösung sozialer Grundrechte nötig wären, sich nicht harmonisch bruchlos ergänzen, sondern in kräftiger Spannung zueinander stehen. Wollte der Staat etwa jedem ein Grundrecht auf Arbeit in der Weise zusichern, daß er jedem, der

²⁶ Deutsch zitiert nach *W. Heidelmeyer* (Hg.), Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn 1972, 56.

²⁷ Deutsch zitiert nach *Heidelmeyer*. Die Menschenrechte (Anm. 26), 62.

dies verlangte, einen Arbeitsplatz anbieten müßte, so müßte er dazu tief, ja sehr tief in Freiheitsrechte, Eigentumsverhältnisse und Wirtschaftsordnung eingreifen. Ein solcher Einschnitt könnte mit wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Negativfolgen (Senkung des Lebensstandards, Abwanderung des Kapitals ins Ausland, Senkung der Qualität, Leerlaufarbeit z. B.) verbunden sein, die eigentlich niemand will. Freilich folgt daraus nicht schon, daß die Forderung nach dem Grundrecht auf Arbeit einfach erledigt wäre.

Eine *zweite*, größere Schwierigkeit liegt darin, daß der Spielraum des Staates, Leistungen zu erbringen, und der Spielraum des Staates, Dinge zu unterlassen, nicht gleich groß sind. Unterlassungen sind so gut wie immer, d. h. unter allen Umständen, jederzeit und bezüglich jeder Materie möglich. Nicht so hingegen bei Leistungen: Bei ihnen kommt es nämlich nicht nur aufs *Wollen* an, sondern auch aufs augenblickliche *Können*. Wenn der Staat Garantien für alles künftige Handeln abgibt, dann kann er das für Unterlassungen ohne weiteres, aber er kann unmöglich zusichern, daß er bestimmte umfangreiche Leistungen in aller Zukunft erbringen können wird. Allenfalls kann er versprechen, daß er die Leistungen auch in der weiteren Zukunft erbringen *will*. Wenn der Staat also soziale Menschenrechte als Grundrechte verbürgt, dann kann er das logischerweise nie in derselben unbedingten Weise wie bei den klassischen Grundrechten, sondern immer nur mit dem Zusatz »unter dem Vorbehalt, daß der Staat dazu jeweils in der Lage ist.«²⁸

Eine *dritte* Schwierigkeit betrifft die Einklagbarkeit: Während die Grundrechte, in denen es um die Abwehr staatlicher Eingriffe geht, bei Verletzungen ohne weiteres durch eine Klage vor Gericht individuell zur Geltung gebracht und durchgesetzt werden können, ist das bei sozialen Grundrechten, die den Staat zu einem positiven Tun verpflichten, nicht gleichermaßen individuell möglich: »Ein Gericht kann hier [. . .] allenfalls feststellen, daß der einzelne in seinen Rechten verletzt wurde, es kann aber die Maßnahmen, die der verletzende Staat zu ergreifen hat, nicht vorschreiben, denn es kann nicht anstelle des Staates die Entscheidung darüber treffen, welche konkreten Gesetze er erlassen, welche Maßnahmen er treffen muß, um z. B. das Recht auf Arbeit sicherzustellen.«²⁹ Auch diese

²⁸ R. Herzog, Allgemeine Staatslehre, Frankfurt 1971, 386, bringt diesen Sachverhalt auf die bündige Formel: »Leistungs- oder Teilhaberechte können im allgemeinen nur *vorbehaltlich* der *Leistungsfähigkeit* des Staates gewährt werden, und es ist ohne weiteres möglich, daß sie beim Vorliegen bestimmter tatsächlicher Voraussetzungen jahre-, ja jahrzehntelang völlig leerlaufen.«

²⁹ Khol, Der Menschenrechtskatalog (Anm. 18), 31 f.

Schwierigkeit, die mit der Anerkennung sozialer Grundrechte verbunden ist, bringt deren Postulierung nicht einfach zu Fall; wohl aber zeigt sie einmal mehr, daß soziale Menschenrechte nicht ohne weiteres genau nach demselben Muster rechtlich durchgesetzt und geschützt werden können wie die klassischen Abwehrrechte.

Eine Möglichkeit, soziale Menschenrechte adäquat ins positive Recht zu überführen, besteht darin, daß man ihnen einen eigenen Status, der von dem der klassischen Freiheitsrechte unterschieden ist, einräumt. Wie diese werden die sozialen Grundrechte dann zwar als subjektive Rechte formuliert; doch besteht der entscheidende Unterschied darin, daß der Adressat, an den sie sich wenden, nicht das einzelne Individuum ist, sondern *der Gesetzgeber*.

Einen *anderen Weg* hat das Grundgesetz beschritten. Negativ ausgedrückt, verzichtet dieser andere Weg darauf, soziale Grundrechte in den Verfassungstext ausdrücklich aufzunehmen. Aus den Protokollen des Parlamentarischen Rats geht eindeutig hervor, daß dieser Verzicht nicht aus einer kapitalfreundlichen Grundhaltung heraus erfolgte, sondern zum einen im Blick auf die Not der Nachkriegszeit, in der gar nicht absehbar war, ob soziale Grundrechte in Deutschland jemals eine Bedeutung haben würden, zum anderen im Blick auf das Schicksal der sozialen Grundrechte in der Weimarer Verfassung: Dort waren sie wohl sehr ausführlich ausformuliert gewesen, aber wegen der wirtschaftlichen Lage ohne jede Wirkung geblieben, was für positives Recht stets eine problematische, um nicht zu sagen gefährliche Sache ist. Der Verzicht des Grundgesetzes bedeutet aber nicht auch, daß die Enthaltensamkeit gegenüber sozialen Grundrechten ewig fort dauern müßte. Und es bedeutet auch nicht, daß die in den sozialen Menschenrechten konkret gefaßten Ansprüche hier einfach entfallen wären. Vielmehr – und damit sind wir bei der positiven Seite dieses Weges – haben die Ansprüche an das soziale Tun des Staates eine andere, allgemeinere Fassung erhalten:

c) Die rechtliche Positivierung sozialer Menschenrechte als allgemeine Staatszielbestimmung

Diese allgemeinere Fassung, in die die sozialen Menschenrechte im Grundgesetz umformuliert wurden, ist das Sozialstaatsgebot. Es erscheint in Art. 20 Abs. 1 und in Art. 28 Abs. 1 als eine der vier Zielvorstellungen, die das gesamte Handeln des Staates prägen sollen, nämlich: bundesstaatliche Ordnung, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und eben Sozialstaatlichkeit. Nach Art. 79 Abs. 3 ist eine

Änderung von Art. 20 Abs. 1 unzulässig, was die besondere Bedeutung dieser Staatszielbestimmungen hervorhebt.

Die genannten Formulierungen gebrauchen nur das Wort »sozial«, ohne es näher zu erläutern. Deshalb gibt es eigentlich schon seit dem Inkrafttreten des Grundgesetzes eine Debatte darüber, wie dieses Gebot zu interpretieren sei. Auch ist es kaum verwunderlich, daß seine Auslegung stark mit den Optionen der politischen Parteien korreliert. Aber trotz dieser Verschiedenheit besteht Übereinkunft darin, daß das Sozialstaatsgebot den Staat dazu verpflichtet, die Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. Der Staat im Sinne des Sozialstaats darf nach einem bekannten Wort Ernst Forsthoffs den Einzelnen nicht einfach seiner gesellschaftlichen Situation überlassen, sondern muß ihm durch Gewäh-rungen zu Hilfe kommen.³⁰

Das bedeutet immerhin, daß das Sozialstaatsgebot dem Staat zur grundlegenden Aufgabe macht, den Bürger gegenüber Risiken, die das Leben des Einzelnen und das Leben in der Gesellschaft bereithalten, abzusichern; und daß es ihm ferner zur Aufgabe macht, etwas mehr soziale Gerechtigkeit herzustellen. Anders gesagt stellt sich aufgrund des Sozialstaatsprinzips für den Staat auf jeden Fall die Aufgabe, durch Strukturpolitik, Planungsvorgaben, Finanz- und Sozialpolitik aktiv zu werden im Sinne *der* Ziele, um die es in den sozialen Menschenrechten geht.

Bei aller Offenheit dieser Formel, die man durchaus kritisieren kann, hält sie also wenigstens zwei elementare Anliegen der sozialen Menschenrechte fest, nämlich *erstens*, daß der Staat sich nicht damit zufriedengeben darf, dem Einzelnen Freiheitsrechte zu garantieren, und *zweitens*: Auch und gerade in der Form oberster Zielbestimmungen nötigt das Sozialstaatsgebot dazu, von politischer Situation zu politischer Situation neu bedacht und konkretisiert zu werden. Andernfalls läuft es nämlich »leer« und wird zu einer bloßen Verzierung. Die Umformulierung der sozialen Menschenrechte in die äußerst knappe Formel, daß der Staat ein sozialer Staat sein soll, kann, wenn sie ernst genommen wird, aber auch eine vorwärtstreibende und provozierende Kraft sein.

Es bleibt freilich ein Rest an Unbefriedigendem. Unbefriedigend ist nicht nur die Knappheit und Interpretationsbedürftigkeit dieses Gebots, sondern auch die Möglichkeit, daß die Bindung der

³⁰ E. Forsthoff, Begriff und Wesen des Rechtsstaates, in: ders. (Hg.), Rechtsstaatlichkeit und Sozialstaatlichkeit. Aufsätze und Essays, Darmstadt 1968 (= Wege der Forschung CXVIII), 165–200, hier: 178.

Sozialstaatlichkeit an die verfügbaren staatlichen Mittel nicht davor geichert ist, daß auch der verbindliche Gehalt anderer Grundrechte das eine Mal sehr großzügig, das andere Mal hingegen sehr restriktiv ausgelegt werden kann.

Kapitel 4

Ideelle Grundlagen und geschichtliche Ausbildung der Idee der Menschenrechte

Die Formulierung der Menschenrechte und ihre Einforderung als Prinzipien der Politik beginnt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Der älteste Menschenrechtskatalog ist näherhin die Bill of Rights von Virginia aus dem Jahre 1776, dem Jahr auch der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Dreizehn Jahre später folgte ihr, nachweislich vom amerikanischen Vorbild beeinflusst und von amerikanischen Diplomaten, die in Paris akkreditiert waren, beraten, die Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. Diese steht nicht bloß am Beginn der Französischen Revolution, sondern bekam durch diese eine Schlüsselstellung für den gesamten Bereich der Politik, die man schwerlich übertreiben kann. Mehr als in dem begeisterten Echo, das dieses Ereignis im Denken und Schreiben vieler berühmter Zeitgenossen auslöste, zeigt sich dies darin, daß die europäischen Staaten, angeführt von Bayern (1818), Baden (1818), Württemberg (1819) und Hessen (1820) nach und nach Verfassungen erhielten, die die Bürger zu Trägern von Grundrechten machten.¹

Trotz dieses präzise datierbaren Beginns der Formulierung und politischen Proklamation haben die Menschenrechte eine Vorgeschichte, die viel weiter zurückreicht. Wie weit, darüber finden sich bei den diversen Autoren allerdings recht unterschiedliche Auskünfte: Manche wollen den Beginn in reformatorischem Gedankengut suchen, andere in der Anthropologie und Gesellschaftslehre des Thomas von Aquin; wieder andere suchen die Anfänge im germanischen Widerstandsrecht, in der griechischen Philosophie oder in dem in der Begegnung mit dem spätantiken Denken systematisierten Christentum.

Diese Vielfalt unterschiedlicher Antworten ist aber keineswegs verwunderlich, wenn man sich klarmacht, wie wenig eindeutig die Frage nach der »Vorgeschichte« der Menschenrechte ist. Sie kann nämlich *erstens* dem historischen *Zustandekommen* der ersten Men-

Näheres bei E. R. Huber, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. I, Stuttgart 1957, 314-386.

schenrechts-Erklärungen gelten. Dann wäre etwa nach den Entwürfen und Vorlagen, nach den Abstimmungen und Gruppierungen, nach den Verfassern und dem von ihnen jeweils benutzten Schrifttum zu fragen.²

Die Frage nach der »Vorgeschichte« der Menschenrechte kann *zweitens* aber auch im Sinne der Suche nach den *Vorstufen* der Menschenrechte gemeint sein, die in den vorangehenden Geschichtsepochen sichtbar sind und die aus der Rückschau eine Linie der Entwicklung zu den Menschenrechten bilden. Dabei kann der Doppelcharakter der Menschenrechte, von dem in den Kapiteln 2 und 3 die Rede war, die Aufmerksamkeit entweder auf philosophisch-ethische oder aber auf institutionelle Vorstufen oder eben auf beides achten lassen.³

6 Eine *dritte* Möglichkeit, die Frage nach der »Vorgeschichte« der Menschenrechte zu verstehen, besteht darin, ihre *Grundlagen und Bedingungen* auszumachen. Der Blick richtet sich dann auf die Hinter- und Untergründe, die der allmählichen Herausbildung der Menschenrechte Dringlichkeit verliehen. In diesem Sinn verstehen sich die Ausführungen des nun folgenden Kapitels. Da von den politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen bereits die Rede war, beschränkt es sich auf die Aufhellung der *ideellen* Wurzeln, die die Postulierung der Menschenrechte inspirierten und ihnen – einmal programmatisch in die Öffentlichkeit gestellt – eine fast schlagartige Durchsetzungskraft verliehen. Dabei fasse ich diese ideellen Wurzeln in drei systematischen Gruppen zusammen.

4.1 Menschenbild

a) Die Idee einer dem Menschsein inhärenten Würde

Ein Strukturmerkmal aller Menschenrechtsdokumente besteht darin, ihre Forderung auf generelle Subjekte zu beziehen wie »der Mensch«, »alle Menschen«, »jedermann« bzw. »niemand«. Alle

² Dies haben vor allem folgende zwei Arbeiten aus jüngster Zeit in hervorragender Weise getan, nämlich: S.-J. Samwer, Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91, Hamburg 1970; J. Sandweg, Rationales Naturrecht als revolutionäre Praxis. Untersuchungen zur Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, Berlin 1972. Vgl. ferner die ältere Untersuchung von B. Schickhardt, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789–91 in den Debatten der Nationalversammlung, Berlin 1931.

³ Mit dieser Absicht ist eine der einschlägigsten Darstellungen der Geschichte der Menschenrechte verfaßt, nämlich: G. Oestreich, Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß, Berlin 1978.

diese Begriffe sind sehr umfassend, zugleich aber auch sehr abstrakt. Denn die Menschen sind in Wirklichkeit ja stets Frauen oder Männer, Kinder ganz bestimmter Eltern, Angehörige einer Rasse; sie haben eine bestimmte Hautfarbe, sind aufgewachsen in einer Muttersprache, sind verortet in einer Heimat; zur Zeit der ersten Menschenrechtserklärungen waren sie darüber hinaus auch: Bauern, Bürger oder Adelige. Gegenüber diesen als vorgegeben verstandenen Unterschieden führt der Gedanke der (Menschen-) Würde eine andere Perspektive ein, nämlich: Alle diese vielen, so verschiedenen Wesen sind *nicht nur* bzw. sogar *nicht primär* Frauen oder Männer, Abkömmlinge von Individuum X und Individuum Y, sondern »Menschen«. Als Menschen aber haben sie eine Würde, d.h. – anders gesagt – einen Wert, den sie keinem anderen Menschen, keiner Gesellschaft und keiner Rechtsordnung verdanken und den ihnen deshalb auch niemand entreißen oder durch sachhafte Gegenleistungen abkaufen kann. Dieser Selbstwert des Menschen muß auch in deren Umgang miteinander berücksichtigt werden. Schließlich: In ihrer mit dem Menschsein gegebenen Würde sind alle Menschen gleich. Auch wenn die faktischen Unterschiede durch diese Gleichheit nicht notwendigerweise auch schon aufgehoben sind, sind sie in ihrem alles bestimmenden Gewicht relativiert und als begrenzt hingestellt.

Die Überzeugung von einer alle faktischen Ungleichheiten überschreitenden Gleichheit in der Würde war grundlegend für die antike stoische Philosophie. Sie fand sich aber auch im biblisch-christlichen Glauben. Dieser sieht ja im Menschen das Ebenbild Gottes und weiß diese Sicht begründet in der Stellung des Menschen im Gesamt der Schöpfung, in der Fähigkeit des Menschen, verantwortlich zu handeln, und schließlich im Heilswillen Gottes gegenüber dem Menschen, der in Person, Botschaft und Geschick des Jesus Christus sich leibhaftig konkret verdichtet hat. Die Stoa ihrerseits gründete ihre Überzeugung von der Dignitas auf die Verwandtschaft *aller* Menschen mit der Gottheit⁴ bzw. darauf, daß alle am göttlichen Logos Anteil hätten und daher allen die Möglichkeit offenstehe, tugendhaft zu leben. In dieses »alle« werden bei dem einen oder anderen stoischen Autor ausdrücklich auch die Sklaven einbezogen. So schreibt z. B. Seneca in »De beneficiis«:

⁴ Sowohl Seneca als auch Epiktet und Marc Aurel verwenden die Formulierung »alle Menschen sind Kinder Gottes und deshalb Brüder«: nach *H. Cancik*, Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte, in: G. Kehler (Hg.), »Vor Gott sind alle gleich«. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf 1983, 190–211, hier: 198.

»Niemandem ist die sittliche Leistung verschlossen; allen steht sie offen, alle läßt sie zu, alle lädt sie ein: sowohl Freigeborene als auch Freigelassene, wie Sklaven und Könige und Verbannte. Sie wählt nicht nach Palast und Steuerquote: mit dem bloßen Menschen begnügt sie sich [. . .]. Es kann [auch] der Sklave gerecht sein, er kann tapfer, kann hohen Geistes sein [. . .].«⁵

Die inhaltliche Nähe in der Überzeugung von einem seinsmäßigen Rang des Menschen als solchen bzw. jedes Menschen war ein ganz wesentlicher Grund dafür, daß Christentum und Antike eine Synthese eingehen konnten, die die weitere Geschichte bis heute bestimmt. Sie machte es aber auch möglich, daß stoisches Gedankengut in der maßgeblich vom Christentum geprägten Gesellschaft immer wieder Renaissancen erlebte, die teils verstärkend, teils aber auch kritisch wirkten.

Die Menschenrechte stehen ganz unzweifelhaft in der unmittelbaren Wirkungsgeschichte des Gedankens der Menschenwürde. Ja, dieser dürfte sogar der entscheidendste Gedanke für die Vorstellung und Forderung von Menschenrechten gewesen sein. In dem berechtigten Stolz über den Anteil des christlichen Glaubens und seines Ethos an diesem Sachverhalt darf man allerdings nicht rückschließen, also sei mit der Idee der gleichen Würde auch schon die Grundform der Menschenrechte gegeben gewesen: Dieser Schluß nämlich hält der historischen Realität nicht stand, weder hinsichtlich der institutionellen Ordnungen und des Rechts, noch hinsichtlich dessen, was von den Christen als üblich und geziemend angesehen wurde. Wohl aber wurden aus der Idee gleicher Würde der Menschen Konsequenzen gezogen auf der Ebene moralischer Bewertungen und Ideale wie im Bereich der Beziehung zu Gott. Dies sei verdeutlicht an dem krassen und besonders häufig als Einwand herangezogenen Beispiel der Sklaverei.

Paulus beschreibt den »Effekt« des Glaubens und der Taufe in Gal 3,26 f. mit den Worten »Ihr seid alle durch den Glauben Söhne [und Töchter] Gottes in Jesus Christus.« Dafür gibt er folgende Begründung: »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus [als Gewand] angelegt.« Das ist sozusagen die *Gleichheit auf der Ebene der Beziehung zu Gott*. Aber damit gibt sich Paulus nicht zufrieden; die Gleichheit vor Gott auf Grund der neuen Existenz hat vielmehr auch Konsequenzen *ins Soziale hinein*, denn der nächste Vers lautet:

»Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus.« Das bedeutet zunächst einmal, daß die grundlegendsten und selbstverständlichsten Unterschiede unter Menschen vor Gott ihre Bedeutung verloren haben; aber es bedeutet auch, daß alle diese unterschiedlichen Menschen unterschiedslos *zur Gemeinde*

⁵ Seneca, De beneficiis 3, 18, in der Übersetzung bei Cancik, Gleichheit und Freiheit (Anm. 4), 204.

gehören dürfen und auch an deren wichtigstem Vollzug, der Mahlgemeinschaft, teilnehmen dürfen, und zwar so, als gebe es die anderen Unterschiede überhaupt nicht. Aber diese große und befreiende Sicht hat nun nicht auch die Konsequenzen, die man vom heutigen Standpunkt erwartet: Paulus spricht sich weder gegen die Institution der Sklaverei als solche aus, noch fordert er die christlichen Sklavenbesitzer auf, ihre Sklaven umgehend in die Freiheit zu entlassen; vielmehr schärft er den Sklaven in 1 Kor 7,20 f. ein: »Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat. Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter.« Als Begründung folgt im nächsten Vers: »Denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist einer, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi.« Kurzum, die Feststellung gleicher Würde vor Gott zieht bei Paulus gerade *nicht die Forderung nach Freilassung*; und schon gar nicht die Forderung nach rechtlicher Aufhebung der Sklaverei nach sich.

Dennoch wäre es nicht zutreffend, zu sagen, die Feststellung gleicher Würde habe gar keine sozialen Konsequenzen. Vielmehr erfahren die mit der Sklaverei verbundenen *üblichen Umgangsformen eine kritische Korrektur*. Das wird noch bei Paulus selber deutlich, wo er sich im Philemonbrief für den entlaufenen Sklaven Onesimus einsetzt. Nach geltendem Recht hätte er ihn sofort anzeigen müssen. Statt dessen nimmt er ihn, gegen das Recht verstoßend, auf, gibt ihm einen Brief an die Hausgemeinde mit und schickt ihn zu seinem Besitzer Philemon zurück. Von diesem verlangt er, er solle seinen Sklaven fortan als Bruder sehen und behandeln und ihm verzeihen. Verzeihen bedeutete in diesem Fall, ihm die für das Weglaufen nach damaligem Recht übliche harte Bestrafung zu erlassen.

Dies zeigt, daß der Gedanke gleicher Würde und die Relativierung der sozialen Unterschiede »vor Gott« nicht einfach nur auf der religiösen Ebene verbleiben und sich angesichts der faktischen Ungleichheiten einfach beruhigen können. Vielmehr wirkt die Spannung zwischen der Gleichheit an Würde vor Gott und der Ungleichheit in der sozialen Realität als ein herausfordernder Impuls, der erzieherisch weiterwirkt und irgendwann eben auch gesellschaftliche und politische Konsequenzen zeitigen muß.⁶

Konkret auf die Institution der Sklaverei bezogen, besteht der nächste ausweitende Schritt in diese Richtung darin, daß die *Freilassung von Sklaven durch Christen guteheißen und moralisch empfohlen* wird. Eine Illustration dazu findet sich etwa in einer *Epistel Gregors des Großen*, in der es heißt: »Weil unser Erlöser, der Urheber der ganzen Schöpfung, die menschliche Natur deshalb annahm, daß wir durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, welche uns festhielten, befreit würden und die ursprüngliche Freiheit wiederhergestellt werde, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang an frei geschaffen und die erst das menschliche Recht unter das Joch

⁶ J. Neumann (Gleichheit als institutionelle Konsequenz der Rechtsidee. Einige Thesen, erläutert an entwicklungsgeschichtlichen Phänomenen des Christentums, in: Kehrer [Hg.], »Vor Gott sind alle gleich« [Anm. 4], 164–189, hier: 175) gebraucht hierfür den Begriff der *idée directrice*. Man könnte auch auf die von H. Maier benutzte Formulierung verweisen: »Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war vom Bewußtsein des unendlichen Wertes der Einzelseele« (Die Kirche und die Menschenrechte – eine Leidensgeschichte? in: Internat. Kath. Zeitschr. 10 [1981], 501–516, hier: 501).

der Sklaverei getan hatte, durch die Wohltat der Freilassung jener Freiheit wiedergegeben werden, in der sie geboren sind.«⁷

Der weitere Schritt zu *eindeutig politisch-sozialen Konsequenzen* aus der Überzeugung von der gleichen Würde aller Menschen aber findet in der spanischen Barockscholastik statt. Den Anlaß dazu boten die Inbesitznahme Amerikas und die Enteignung und Versklavung der Indianer. Bei deren Rechtfertigung spielte unter anderen Argumenten die These von der natürlichen Unterlegenheit und Roheit der Indianer eine wichtige Rolle. Sie seien Barbaren und Wilde und deshalb von Natur aus dazu bestimmt, Sklaven zu sein. Diese These wurde vor allem im Kreis der juristischen Berater des spanischen Königs vertreten. Ihr widersprachen, z. T. sehr heftig, die spanischen Dominikaner, unter ihnen der bekannte Bartolomé de Las Casas (1474–1566). Sie erreichten unter anderem, daß der Papst (Paul III.) 1537 eine Bulle erließ, in der ausdrücklich festgestellt wurde, daß auch die Indianer vernunftbegabte Menschen seien und daß sie als echte Menschen zur Aufnahme des Christentums fähig seien; außerdem wurde allen und jedem Einzelnen bei Androhung der Exkommunikation verboten, die Indianer ihres Besitzes zu berauben und sie zu Sklaven zu machen.⁸ Las Casas selbst reiste siebenmal über den Ozean, um den König für Hilfe gegen die Unterdrückung der Indianer zu gewinnen; außerdem setzte er sich schriftstellerisch für die Menschenwürde der Indianer ein. Der Höhepunkt seines Einsatzes war vielleicht das Streitgespräch mit dem Hofjuristen Juan Ginés de Sepúlveda vor der kaiserlichen Expertenkommission im Jahr 1550; sein Statement ist in der Schrift »Argumentum Apologiae« enthalten. Außer Las Casas gab es aber noch eine Reihe weiterer Theologen, die sich für die Indianer mit Verweis auf deren Würde einsetzten und dabei Konflikte mit der offiziellen Ideologie und deren Vertreter auf sich nahmen. Ihrem Engagement ist es zu verdanken, daß 1542/43 die »Leyes Novas« erlassen wurden, die – auch wenn sie so gut wie nicht in die politische Realität vor Ort durchgesetzt werden konnten – ein vorbildliches Gesetzeswerk zum Schutz der einheimischen Bevölkerung vor Ausbeutung, Zwangsarbeit, Knechtschaft und kultureller Enteignung waren, wie es die anderen Kolonialmächte nicht zustande gebracht haben.⁹

Bis der hier in Angriff genommene Schritt von der Idee gleicher Würde zur Rechtsinstitution für die irdisch-politische Realität auch durchgesetzt werden konnte, bedurfte es freilich noch eines langen und leidvollen Weges, der erst im 19. Jahrhundert mit der uneingeschränkten Verurteilung von Sklaverei und Leibeigenschaft an sein Ziel kam.

b) Der Gedanke der Weltbürgerschaft

Der Gedanke der Weltbürgerschaft ist in gewisser Weise das soziale Korrelat zur Überzeugung von der Würde jedes einzelnen

⁷ *Gregorius Magnus*, Epistolarum liber VI, 12 (PL 77, 803–805) (deutsch zitiert nach der Übersetzung bei *J. Punt*, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn u. a. 1987, 21).

⁸ *Paul III.*, Bulle »Veritas ipsa« vom 2. 6. 1537: Utz, III/1.

⁹ Detaillierteres hierzu bei: *W. Reinhard*, Geschichte der europäischen Expansion, Bd. 2: Die Neue Welt, Stuttgart u. a. 1985, 59–68, u. *M. Meyn u. a.* (Hg.), Der Aufbruch der Kolonialreiche, München 1986 (= Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion 3), 490 f.

Menschen. Er besagt, daß die Gemeinschaftlichkeit des Menschen nicht in erster Linie an Stadt, Staat oder Volk festzumachen ist, sondern ursprünglicher und zuerst an der alle Menschen umfassenden Menschheit. Der Kern dieses Gedankens ist also der Verweis auf die allen faktischen besonderen Gesellschaftsformen vorausgehende größte soziale Einheit Menschheit. Alle Menschen gelten als miteinander verwandt; zusammen sind sie *ein* Volk, die ganze Welt (das griechische Wort dafür ist: οἰκουμένη) ist ihr Vaterland. Alle sollen der Vernunft und ihrer Ordnung gehorchen; in ihr manifestiert sich die göttliche Weltvernunft. Die konkreten Ordnungen der einzelnen Staaten und Völker sollen sich an dem einen und allen gemeinsamen Naturgesetz ausrichten, das jeder Mensch mittels seiner Vernunft erkennen kann.

Entwickelt wurde dieser Gedanke vor allem in der Stoa. Auf doppeltem Weg gelangte er ins ideelle Vorfeld der Formulierung der Menschenrechte, nämlich einmal über die Tradierung des Naturrechts und zum anderen über die seit dem Humanismus anhaltende Neurezeption der stoischen Philosophie. Einer der Hauptverantwortlichen für die Encyclopédie, Denis Diderot, etwa zitiert in seinem Artikel über die Philosophie der Griechen ausführlich Zenon (um 300 v. Chr., Begründer der Stoa) und empfiehlt dabei den Königen, anstelle der Staatslehren von Plato und Aristoteles die folgende Sicht Zenons zu beherzigen:

»Wir sollen nicht nach Städten [Staaten] oder Völkern leben, alle einzelnen abgetrennt durch je eigene Rechte, sondern wir wollen alle Menschen für Volksgenossen und [Mit-]Bürger halten. Eine einzige Lebensform und Ordnung soll herrschen, wie wenn eine Herde auf gemeinsamer Weide nach gemeinsamem Gesetz sich ernährt.«¹⁰

Andere ziehen Cicero oder Seneca heran; Seneca schreibt beispielsweise in seinen Briefen an Lucilius:

»Alles, was du siehst, darin Göttliches und Menschliches zusammengefaßt [ist], ist eine Einheit: Glieder eines großen Körpers sind wir. Die Natur hat uns als Blutsverwandte geschaffen, als sie uns aus demselben Stoff zu derselben Bestimmung zeugte. Sie hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt und uns zum Leben in der Gesellschaft befähigt. Sie hat Billigkeit und Recht geschaffen, nach ihrer Verfügung ist es erbärmlicher, zu schaden, als Schaden zu erleiden: nach ihrem Befehl sind zum Helfen bereit die Hände. [. . .] Seien wir solidarisch: für die Gemeinschaft sind wir geboren; unsere Gemeinschaft gleicht einem Bogen

¹⁰ D. Diderot, Art. Grecs (philosophie des), in: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, Paris 1751–1780, t. VII, 904–912, hier: 911, deutsch zitiert nach Cancik, Gleichheit und Freiheit (Anm. 4), 195.

aus Steinen, der zusammenbräche, wenn die Steine einander nicht stützten, und eben dadurch zusammengehalten wird.«¹¹

Auch hier kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß alle Menschen, weil und insofern sie Menschen sind, gleich sind und daß diese Gleichheit alle miteinander verbindet.

Während der zitierte Zenon-Text eine Spitze gegen die faktischen Besonderungen enthält, spricht der Seneca-Text stärker die Konsequenzen der Gleichheit für das moralische Verhalten aus: Gemeinschaftlichkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Helfen erscheinen als das der Natur des Menschen angemessene Verhalten zum anderen. Dies gilt trotz und in aller faktischen Besonderung und Gruppenzugehörigkeit; tugendhaftes Leben ist allen Menschen zugänglich.

Manche Stoiker fassen diese moralische Pflicht zur allgemeinen Menschenliebe im Stichwort der *Philantropia* zusammen. Diese Haltung kam vor allem den Angehörigen anderer Völker und auch anderer Religionen zugute, teilweise aber auch den Sklaven.

4.2 Rechtstheorie

a) Im-Recht-Leben als Basis der sozialen Ordnung

Recht und Rechtsordnung haben stets mit Herrschaft und mit Ordnung von Herrschaft zu tun. Wenn man diesen Zusammenhang einmal als von der Sache her notwendig und selbstverständlich nimmt, tritt eine andere grundlegende Eigenschaft des Rechts in Erscheinung: nämlich seine Schutzfunktion. Wie alle anderen sozialen Normen auch verhindert das Recht, daß das Zusammenleben zu einem ständigen Risiko wird. Darüber hinaus schließt es aber Willkür ein Stück weit oder sogar weitgehend aus, und dies gerade im Bereich von Beziehungen, die mit einem Machtgefälle verbunden sind. Insofern ist Recht nicht bloß etwas, was einfordert, sondern immer auch etwas, was den Spielraum der Macht einschränkt. Im Recht erhält die Forderung der Macht ein Medium, das von den individuellen Trägern der Macht und von einmaligen Situationen abgelöst werden kann (Regelhaftigkeit), und wird zu einer eigenständigen Vorgegebenheit; in dem Maße, wie es aber zu einer solchen ablösbaren Vorgegebenheit wird, schließt das Recht absolute und beliebige Ansprüche aus.

Historisch ist die Idee vom Schutz jedes Einzelnen durch das

¹¹ *Seneca*, Ad Lucilium Epistulae morales, nr. 95 (= XV/3) (deutsch in der Übersetzung von M. Rosenbach, in: *Seneca, Philosophische Schriften*, lateinisch und deutsch, Bd. IV, Darmstadt 1984, 493 f.).

Im-Bereich-des-Rechts-Leben so selbstverständlich nicht, wie es zunächst scheinen könnte. Immerhin verkörpert ja noch das Konzept vom absolutistischen Fürsten gerade das gegenteilige Konzept. Von den Fürsten zu fordern, daß sie ihrer Herrschaftsausübung die Form von Gesetzen gaben, bedeutete also, daß die Herrschaftskompetenz einer mehr oder auch weniger geeigneten Persönlichkeit bestimmten Zwängen der Verallgemeinerbarkeit, der Stabilität und der Einhaltung eines bestimmten Verfahrensweges untergeordnet werden mußte. Und gerade diese Zwänge erhöhen zugleich die Chance der sachlichen Argumentation.

Das Verdienst, dieser Vorstellung durchschlagende Kraft verliehen zu haben, dürfte wohl in entscheidendem Maß der römischen Rechtskultur zuzuschreiben sein. Auf unterschiedlichen Wegen würde diese im denkerischen Vorfeld der Menschenrechtsidee wirksam: Einer dieser Wege ist sicher das Christentum mit seiner Theologie und den diversen kirchlichen Rechtsregeln. Ein anderer Weg ist die Ethik, noch ein anderer die mit der Renaissance des antiken Denkens einhergehende Wiederbeachtung des klassischen römischen Rechts.

Nicht nur die Forderung von Menschenrechten als solche kann ohne diesen Hintergrund und ohne die Überzeugung, daß durch Recht Humanität gesichert werden kann, *nicht* begriffen werden. Vielmehr ist es auch so, daß in den Menschenrechten an mehreren Stellen ganz ausdrücklich römische Rechtsgrundsätze aufgenommen und festgehalten wurden. Wenn beispielsweise im Art. 11 der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 (bedeutungsgleiche Bestimmungen enthalten aber auch schon die früheren Menschenrechtskataloge!) erklärt wird, jeder Mensch, der einer strafbaren Handlung beschuldigt werde, sei so lange als unschuldig anzusehen, bis seine Schuld in einem öffentlichen Verfahren nachgewiesen sei, und: daß niemand wegen einer Handlung oder Unterlassung verurteilt werden könne, die zum Zeitpunkt ihres Geschehens aufgrund des natürlichen oder internationalen Rechts nicht strafbar gewesen sei, so sind diese Bestimmungen nichts anderes als ausführlichere Fassungen der römischen Rechtsprinzipien »*Quivis censor innocens*« und »*Nulla poena sine lege*«. Oder wenn im Art. 16 desselben Dokuments erklärt wird, die Ehe dürfe nur aufgrund der freien und vollen Willenseinigung der zukünftigen Ehegatten geschlossen werden, so erkennt man leicht den römischen, allerdings erst von der Kirche auch beim Zustandekommen der Ehe durchgesetzten Grundsatz »Consensus facit nuptias«. Wenn man über die Bandbreite alternativer Sitten und Regelungen Be-

scheid weiß – angefangen von Elternverträgen, Erwerb von Partnern durch Kauf, Tausch, Raub bis hin zu den Privilegien und Schranken, die durch Standeszugehörigkeit oder Vermögenslage bedingt waren –, kann man ahnen, wieviel Humanität allein in diesem rechtlichen Grundsatz und generell in der Idee steckt, daß jeder in seinen fundamentalen Lebens- und Daseinsbedingungen durch Recht geschützt ist.

b) Die Vorstellung eines vom staatlich gesetzten Recht unabhängigen Rechts

Die einzelnen Forderungen, die in den Menschenrechtsdokumenten erhoben werden, greifen über das geschichtlich gewordene und vom Staat gesetzte Recht hinaus. Obschon in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen Kontext erhoben, berufen sie sich auf die geschichtlich sich durchhaltende und vom Staat unabhängige Wesens»natur« des Menschen. Als »natürliche« beanspruchen die Menschenrechte, Rechte zu sein, mit denen der Mensch schon geboren wird. Recht, Staat und Politik erscheinen damit zwar in keiner Weise als entbehrlich; aber sie werden in ihrer jeweiligen Ausprägung relativiert: Sie werden nämlich nicht einfach hingenommen, sondern als sittlich beurteilbar und als korrekturfähig unterstellt. Rechtliche Ordnungen können besser oder schlechter sein; und dieses »besser oder schlechter« ist nicht Sache der Beliebigkeit, der Überlegenheit an Macht oder bloßes Ergebnis des geschichtlichen Zufalls. Nein, es gibt dieser Annahme zufolge einen übergeordneten Maßstab, der argumentativ entfaltet werden kann, und dieser Maßstab ist die Natur des Menschen: seine (allen gemeinsame) Struktur und seine ursprünglichen Fähigkeiten, seine Bedürftigkeit und seine Begrenztheiten also. Da diese »Natur« nur mit Hilfe unserer Vernunft erkennbar ist, wird manchmal als der übergeordnete Maßstab auch einfach diese Vernunft selbst genannt. Daß diese Annahme eines übergeordneten »natürlichen« bzw. vernünftigen Rechts auch reale Bedeutung haben kann, wird am massivsten in der Theorie eines Widerstandsrechts offenkundig.

Der Gedanke, daß der rechtlich und politisch gegebene Zustand nicht immer und nicht automatisch auch der menschlich gute und richtige Zustand ist, begegnet uns bereits in der Antike. Aristoteles etwa hebt das φυσικόν (sc. δίκαιον) ab vom νομικόν (sc. δίκαιον), dem bloß gesetzten Recht. Spätestens mit Augustinus wurde das Naturrecht zum theoretischen Instrument, mit dem das Christen-

tum die Handlungskonsequenzen des Glaubens in so gut wie allen Lebensbereichen durchformte. Seine imponierendste Ausfaltung hat es zweifellos im Gesetzestraktat der »Summa theologica« des Thomas von Aquin gefunden.

Auch in der Neuzeit blieb der Gedanke eines natürlichen Rechts über und hinter dem positiven von großer Bedeutung, machte freilich eine beträchtliche Veränderung durch. Die Gründe für diese Metamorphose liegen einerseits in der Problematisierung der Erkenntnis seit dem späten Mittelalter (Erkenntnistheorie), andererseits in der Erfahrung der konfessionellen Spaltung und der Unfähigkeit, sie, sei es mit theologischer Argumentation, sei es mit politisch-militärischer Macht, rückgängig zu machen. Die Unterschiede des neuzeitlichen Naturrechts gegenüber dem mittelalterlich-christlichen lassen sich vor allem an zwei Punkten festmachen: nämlich *einmal* an der Sicht des politischen Gemeinwesens als eines von Menschen geschaffenen, also »künstlichen« Produkts; darauf wird im folgenden Abschnitt noch näher einzugehen sein. Dieser Sicht liegt jedenfalls eine pessimistischere Auffassung vom Menschen zugrunde, als das für das mittelalterliche Naturrecht der Fall war: Der Mensch im Naturzustand wäre nach ihr für seine Mitmenschen Konkurrent und dauernder Bedroher. Der *andere* Differenzpunkt besteht darin, daß die spezifisch theologischen Elemente, und zwar besonders Sündhaftigkeit, Erlösungsbedürftigkeit, Transzendenz und Jenseits, Heil der Seele, ihre Bedeutung verlieren und Bibel und kirchliches Leben in der Argumentation entweder keine grundlegende oder auch gar keine Rolle mehr spielen. Statt dessen knüpft man geschichtlich wieder viel stärker an die stoische Ethik an. Aber die Zeugnisse aus Cicero und Seneca, Plutarch und Zenon, Diogenes Laertios usw. sind eigentlich nur autoritative Bestätigungen, also sekundäre Begründungen: Der entscheidende Bezugspunkt ist jetzt vielmehr die Vernunft. Deshalb nennt man das neuzeitliche Naturrecht oft »rationales Naturrecht« oder auch einfach »Vernunftrecht«.

Als einer der bedeutendsten Theoretiker dieses Vernunftrechts gilt der holländische Protestant Hugo Grotius (1583–1645). Er hat in seinem Hauptwerk »De jure belli et pacis libri tres« (1625) das methodische Prinzip des neuzeitlichen Naturrechts auf die bekannte Formel gebracht: »etsi Deus non daretur«. In ihrem ursprünglichen Zusammenhang meinte diese Formel eigentlich, daß die Prinzipien, die sich aus der vernünftigen und geselligen Natur des Menschen ergeben, auch in Geltung wären, »wenn es keinen Gott gäbe«; die Absicht, die hinter diesem »als ob« steckte, war, ein En-

semble von rechtlichen Normen des Zusammenlebens in der Gesellschaft sowie für den Verkehr von Staaten und Fürsten auf der Grundlage der Achtung der Selbständigkeit zu entwickeln, das dem Streit der konfessionellen und religiösen Wahrheits- und Machtansprüche entzogen ist. Hingegen wäre es völlig falsch, Grotius und anderen im Zusammenhang mit dem »etsi Deus non daretur« emanzipatorische Absichten oder gar Atheismus unterstellen zu wollen. Vielmehr war Grotius ein frommer Mann; und selbstverständlich sah er wie die Tradition in den Prinzipien der Natur Vorschriften, die Gott zum Urheber haben. Eine ausdrücklich religionskritische und kirchenkritische Wendung erhält das rationale Naturrecht erst in der französischen Aufklärung.

Und auch dieses sollte man berücksichtigen: Trotz seiner faktischen Bedeutsamkeit war Grotius gar kein so origineller Denker: Die interessantesten seiner Gedanken bezog er nämlich von den Barockscholastikern, namentlich von Francisco de Vitoria und Francisco Suarez. Hier bereits, in diesem kirchlich »rechtsgläubigen« und ganz an der Tradition des Thomas von Aquin ausgerichteten Denkmilieu, finden sich sowohl der Gedanke der Staatsgründung durch Vertrag als auch das methodische Absehen von Offenbarungstexten und autoritativ geltenden Lehrmeinungen. In den berühmten Vorlesungen, die Vitoria zwischen 1537 und 1539 an der Universität von Salamanca über den spanischen Rechtsanspruch auf Indien und die Stellung der Eingeborenen hielt, vertrat er im Widerspruch zur Meinung der spanischen Hofjuristen, aber auch im Widerspruch zu der Auffassung von der universalen Oberherrschaft des Papstes auch im Weltlichen, die ein Teil der mittelalterlichen Theologen vertreten hatte (besonders stark: Aegidius Romanus, 1243–1316) und auf deren Grundlage Papst Alexander VI. 1493 Westindien der spanischen Krone zu Lehen gegeben (nicht einfach in dem uns geläufigen Sinn geschenkt) hatte,¹² etwa folgende Position:

»[. . .] der Unglaube hebt weder das natürliche noch das menschliche Recht auf.«¹³ Herrschafts- und private Eigentumsrechte hingen nicht vom Gnadens

¹² Die Vorgänge und Hintergründe des päpstlichen Edikts von 1493 sind dargestellt bei U. Scheuner, Zur Geschichte der Kolonialfrage im Völkerrecht, in: ders., Schriften zum Völkerrecht, Berlin 1984, 317–348, hier: 328–331. Zur Lehre von der universalen Suprematie des Papstes s. J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1969, 9–31, bes. 23–31 (über Aegidius Romanus, Jakob von Viterbo, Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius u. a.).

¹³ F. de Vitoria, De Indis inventis et de iure belli Hispanorum in Barbaros Relectiones, I, 7 (in eigener Übersetzung). Lateinischer Text mit deutscher Übersetzung hg. v. W. Schätzel, Tübingen 1952 (= Die Klassiker des Völkerrechts 2).

stand und rechtem Glauben ab, sondern allein davon, ob Vernunft und Einsicht der Betreffenden ausreichen, um sich selbst zu regieren.¹⁴ Es sei aber offenbar, daß die Wilden (barbari) »eine gewisse Ordnung in ihren Angelegenheiten haben: Sie bilden Völkerschaften, in denen Ordnung herrscht, sie kennen die Einrichtung der Ehe, sie haben Richter, Herren, Gesetze, Handwerker, Geldausleiher, was alles den Gebrauch der Vernunft voraussetzt. Sie haben sogar eine Art Religion. Sie irren sich nicht in Dingen, die für alle ersichtlich sind, was ein Zeichen des Gebrauchs der Vernunft ist.«¹⁵ Geordnete Gemeinwesen und Eigentum habe es auch schon vor Christi Ankunft gegeben.¹⁶ Die Staaten der Heiden sowie ihr Eigentum seien in folgedessen genauso legitim wie die Staaten und das Eigentum der Christen.¹⁷

Als eines der wichtigsten Vermittlungsglieder zwischen dem rationalen Naturrecht auf der einen Seite und der Ausformulierung der Menschenrechte auf der anderen muß wenigstens noch der zuerst in Heidelberg, dann in Lund/Schweden, schließlich in Berlin lehrende Jurist Samuel von Pufendorf (1632–1694) erwähnt werden. Die Kurzfassung seines Hauptwerks »De jure naturae et gentium libri octo« mit dem Titel »De officio hominis et civis juxta legem naturalem« (1673) war nämlich nicht nur an fast allen deutschen, sondern auch an den neuenglischen (= amerikanischen) Universitäten als verbindliches Lehrbuch eingeführt;¹⁸ auf diesem Weg wurde Pufendorf nachweislich zum indirekten Ausbilder und zur juristischen Autorität derer, die die amerikanischen Menschenrechtsdokumente verfaßten und auf den politischen Weg brachten. Ebenso beriefen sich einige der Vordenker der französischen Menschenrechtserklärung auf ihn;¹⁹ auch Rousseau gesteht in seinen »Confessions«, von Pufendorf beeinflusst zu sein,²⁰ beruft sich aber auch sonst häufiger auf ihn.

Für Pufendorf sind die Menschen zwar nicht gleich in ihren geistigen und körperlichen Anlagen, wohl aber haben sie von Natur gleiche Freiheit und, durch ihren Vorrang vor allen übrigen Lebewesen, gleiche Würde. Auch die vertragliche Vereinigung der Menschen zum Staat könne die mit der natürlichen Freiheit gegebene

¹⁴ Ebd. I, 6–19.

¹⁵ Ebd. I, 23 (in der Übersetzung von Schätzkel).

¹⁶ Vgl. ebd. I, 7.

¹⁷ Ebd. I, 24.

¹⁸ Nach *Oestreich*, *Geschichte der Menschenrechte* (Anm. 3), 50.

¹⁹ Belege bei *Samwer*, *Die französische Erklärung* (Anm. 2), 270.

²⁰ *J.-J. Rousseau*, *Les Confessions*, I. 3^{ème}, in: ders., *Oeuvres complètes*, éd. p. B. Gagnebin/M. Raymond, Bd. I, Paris 1959, 110. Zum Einfluß Pufendorfs auf Rousseau s. etwa *I. Fetscher*, *Rousseaus Politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied/Berlin 1968, z. B. 306–318; *B. Schmid*, *Sittliche Existenz in ›Entfremdung‹. Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus*, Düsseldorf 1983 [= MSH 8], z. B. 158–160. 397–406.

Pflicht zur Selbstachtung und den Anspruch auf Achtung durch die anderen nicht beschneiden. Inhaltlich betroffen sind vor allem Leib und Leben, Privateigentum und Ehre. Gesellschaftsvertrag und Verfassung hätten dem Frieden und der Wahrung der natürlichen Gesetze zu dienen. Für den Fall, daß die positive Rechtsordnung die naturrechtlichen Ansprüche verletze, gesteht Pufendorf zwar kein Widerstandsrecht, interessanterweise aber wohl das Recht auf Auswanderung zu.²¹

4.3 Staatslehre

a) Die Fiktion des Vertrages

Kennzeichen der sogenannten Vertragstheorien ist, daß sie den Staat als auf eine freie Vereinbarung gegründet ansehen. Als Vertragspartner gelten entweder das Volk und die Herrscher(familie) oder aber die Mitglieder der Gesellschaft untereinander. Das zentrale Element ist wie bei jedem Vertrag, daß eine beiderseitige Verpflichtung festgeschrieben wird. Historisch ist die Vorstellung eines gesellschaftsbegründenden Vertrags nicht erst eine Erfindung der Neuzeit, obschon sie hier zu besonderer Bedeutung gelangte, sondern durchaus vom biblischen Gedanken eines Bundes Gottes mit den Menschen beeinflußt. Wahrscheinlich gelangte dieser sogar über die Vermittlung des schottischen Calvinismus, in dessen Theologie der Bund (covenant) stark betont wurde, zu den maßgeblichen Denkern der neuzeitlichen politischen Theorie.

Die neuzeitlichen Vertragstheorien gehen von der Annahme aus, daß die Menschen ursprünglich, »im Naturzustand«, vollständig frei waren: Sie hätten tun können, was ihnen gut dünkte, ohne von irgend jemandem abhängig zu sein. Bei der Verfolgung ihrer Interessen entstanden unvermeidlich Konkurrenz, Schädigung, Feindschaft, so daß jeder sich im Status andauernder Bedrohtheit befinden habe. Dieser Zustand andauernder Bedrohtheit habe nur dadurch überwunden werden können, daß sich die Menschen zusammengeschlossen hätten. Dies sei in einem Vertrag geschehen, der folgenden Inhalt gehabt habe: Jeder habe einen Teil seiner Freiheit auf die Gesamtheit übertragen, was natürlich einer Einschränkung seines eigenen Strebens nach Selbsterhaltung und Glück gleich-

²¹ Vgl. dazu die Hinweise bei *F.A. Prieto Gil*, Die Aus- und Einwanderungsfreiheit als Menschenrecht. Zur Geschichte dieses Rechts und zu seiner christlichen Begründung heute, Regensburg 1976 (= Studien z. Geschichte d. Moraltheologie 22), 88–90.

kommt, und dafür im Gegenzug für sich ein Stück Sicherheit bekommen. Der Austausch von freiwilliger Beschränkung der eigenen Freiheit und der Entgegennahme der gleichen Einschränkung auf seiten der anderen also ist der Inhalt des Vertrags. Damit dieser Vertrag dann aber auch eingehalten wird, braucht es eine übergeordnete Instanz, die mit Macht ausgestattet ist – und dies ist eben die Staatsgewalt. In einem Zustand ohne Staatsordnung und Recht hingegen müßte jeder um sein Leben fürchten.

Das Grundmuster dieser Lehre wurde von Thomas Hobbes (1588–1679) entwickelt. Bei ihm richtete es sich gegen eine zu starke Stellung des Staatsinteresses («Staatsraison») in der Politik. In diese Richtung nämlich verlief die Entwicklung, nachdem sich der Staat immer mehr von den religiösen, kirchlichen und moralischen Bindungen löste. Die Vertragslehre stellte die Möglichkeit in Aussicht, mit Hilfe der Konstruktion eines vorstaatlichen Urzustands das Gewicht etwas mehr zugunsten der Bürger zu verschieben.

So gut wie alle bedeutenden Staats- und Rechtsphilosophen der Neuzeit haben dieses Denkmuster übernommen und ihm jeweils ihre eigene Ausprägung gegeben. Seine epochale Bedeutung liegt nicht darin, daß es ein historisches Erklärungsmodell für die Entstehung von Staaten böte (nach Kant handelt es sich um eine bloße Vernunftsidee), sondern darin, daß in ihm institutionelle Vergesellschaftung und politisch-staatliche Ordnung als Produkt menschlicher Veranstaltung begriffen werden. In seiner Schrift »De Cive« drückt Hobbes das u. a. mit folgenden Sätzen aus:

»Ich bestreite [. . .] nicht, daß die Menschen unter dem Zwang ihrer Natur einander aufsuchen; aber die bürgerlichen Gesellschaften sind nicht bloße Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge notwendig sind. Die Bedeutung dieser wird von Kindern und Unwissenden, ihr Nutzen aber von denen, welche die Nachteile der fehlenden Gesellschaft nicht selbst erfahren haben, nicht gekannt. Deshalb können jene diese Gesellschaft nicht eingehen, weil sie nicht wissen, was sie bedeutet, und diese kümmern sich nicht darum, weil sie ihren Nutzen nicht kennen. Also sind offenbar alle Menschen (da alle als Kinder geboren werden) zur Gesellschaft von Natur unfähig und sehr viele (vielleicht die meisten) bleiben entweder aus Schwachsinnigkeit oder aus Mangel an Erziehung ihr ganzes Leben lang dazu unfähig. Dennoch haben sowohl jene Kinder wie diese Erwachsenen die Menschennatur [:] und deshalb wird der Mensch *nicht von Natur, sondern durch Zucht* zur Gesellschaft geeignet. [. . .]«²²

Mit dieser Sicht wird die Vorstellung abgelöst, der Staat sei eine unmittelbare Forderung der Natur des Menschen und der in ihr lie-

²² Th. Hobbes, De Cive, I, 2 (deutsch nach der Übersetzung von M. Frischeisen-Köhler u. G. Gawlick, Hamburg 1959, 75 f.).

genden sozialen Antriebe und grundlegenden Vergemeinschaftungsformen, wie sie vor allem von Aristoteles ausformuliert wurde und eigentlich das ganze Mittelalter über gültig war. Bei Hobbes erscheinen Staat und Recht als Veranstaltungen, die Menschen machen, damit die Einzelnen bei ihrem Streben nach Selbsterhaltung und Glück sich nicht andauernd gegen ihresgleichen wenden oder einander bedrohen.

Eine für die Entfaltung des Menschenrechtsgedankens besonders entscheidende Ausprägung hat die Vertragstheorie bei John Locke (1632–1704) und Jean Jacques Rousseau (1712–1778) gefunden. Beide unterschieden beim Vertrag nämlich noch einmal zwischen dem eigentlichen Gesellschaftsvertrag (pactum unionis) und dem Herrschaftsvertrag (pactum subjectionis): Im Herrschaftsvertrag übertragen die Bürger dem Herrscher die Gewalt zur Durchsetzung und Garantierung der Ordnung, während der Gesellschaftsvertrag die Vereinbarung der noch einzeln lebenden Menschen zur Gemeinschaft beinhaltet; der Gesellschaftsvertrag geht dem Herrschaftsvertrag also voraus. Diese Unterscheidung ist deshalb von großer Bedeutung, weil mit ihr plausibel begründet werden kann, daß die Gewalt des Herrschers nicht unbeschränkt ist. Das aber war so wichtig, weil der Zweck der Staatsgewalt nicht mehr bloß wie bei Hobbes darin gesehen wird, eine soziale Autorität zu schaffen, die den Menschen Sicherheit gibt, sondern auch darin, bestimmte natürliche Rechte zu sichern. Der Herrschaftsvertrag wird nur mehr als eine Art Treuhandschaft für den ursprünglichen Gesellschaftsvertrag verstanden. Die Rechte aber, die dem Einzelnen schon zustehen, bevor der Zusammenschluß zum Staat erfolgt, sind Locke zufolge: Leben, Freiheit und Eigentum. Diese Rechte sind unter allen Umständen zu achten; sie bedürfen aber wegen der andauernden Unsicherheit und latenten Bedrohung im Naturzustand noch des Zusammenschlusses zur Gesellschaft. In der gedanklichen Ausarbeitung Lockes liest sich das folgendermaßen:

»Der Mensch ist [. . .] mit einem Rechtsanspruch auf vollkommene Freiheit und auf den uneingeschränkten Genuß aller Rechte und Vorrechte des Naturgesetzes in Gleichheit mit jedem anderen Menschen oder jeglicher Anzahl von Menschen auf dieser Welt geboren. Er hat von Natur aus nicht nur die Macht, sein Eigentum – nämlich sein Leben, seine Freiheit und seinen Besitz – gegen die Schädigungen und Angriffe anderer Menschen zu schützen, sondern darüber hinaus, andere wegen der Verletzungen dieses Gesetzes zu verurteilen und sie so zu bestrafen, wie es seiner Überzeugung nach das Vergehen verdient – sogar mit dem Tode, wenn es Verbrechen sind, die ihm so abscheulich scheinen, daß sie den Tod verdienen. Da aber keine politische Gesellschaft bestehen und fortauern kann, ohne daß es in ihr eine Gewalt gibt, das Eigentum zu schützen

und zu diesem Zweck die Überschreitungen aller, die dieser Gesellschaft angehören, zu bestrafen, gibt es dort und dort allein politische Gesellschaft, wo jedes einzelne Mitglied seiner natürlichen Macht entsagt und für all die Fälle zugunsten der Gemeinschaft auf sie verzichtet hat, in denen es ihm nicht verwehrt ist, das von ihr geschaffene Gesetz zu seinem Schutz anzurufen. Auf diese Weise wird das Strafgericht der einzelnen Mitglieder beseitigt, und die Gemeinschaft wird nach festen, beständigen Regeln zum unparteiischen Schiedsrichter für alle.«²³

Hier bleibt der Mensch also Inhaber der fundamentalen Rechte auch dann, wenn er sich einer Herrschaft unterworfen hat. Während Locke das Individuum als leitenden Träger dieser fundamentalen Rechte darstellt, ist für Rousseau der Träger dieser ursprünglichen Rechte das Volk, auf das die Einzelnen all ihre Rechte beim Eintritt in die Gesellschaft vollständig übertragen hätten. Beide Versionen aber, die Lockes genauso wie diejenige Rousseaus, lassen es denkbar erscheinen, daß die Regierung durch Treuebruch ihre Autorität verwirkt. Dann aber endet die Gehorsampflcht der Bürger bzw. des Volks, und der Herrschaftsvertrag kann aufgekündigt werden (»Re-bellion« als Rückkehr in den vorvertraglichen Zustand des bürgerlichen Unfriedens). An dieser Stelle wird sichtbar, wie eng Gesellschaftsvertragstheorien, Menschenrechtsidee und die Möglichkeit der Rechtfertigung einer Revolution zusammenhängen.

Aufs Gesamte gesehen dürfte Lockes zweiter »Traktat über die Regierung« für das Zustandekommen des Menschenrechtskonzepts und seiner politischen Ausformulierung wohl einer der wichtigsten und einflußreichsten ideellen Faktoren gewesen sein. Diejenigen Denker und Autoren, die für die amerikanische Unabhängigkeitserklärung, für die Verfassung der USA und für die verschiedenen Bills of Rights maßgeblich waren, haben nachweislich Lockes Schrift verwendet. Über die Einwirkung dieser Dokumente auf die französische Menschenrechtsdeklaration beeinflusste Locke auch die kontinentaleuropäischen Verfassungen nachhaltig.

b) Der Grundsatz der Gewaltentrennung

Werden in einer politischen Ordnung dem Einzelnen Ansprüche zuerkannt und bestimmte Pflichten auferlegt und gibt es festgelegte Regelungen, wie in welchen Fällen zu verfahren sei, dann hat der Staat dank Gewaltmonopol gewöhnlich auch die Mittel parat, die-

²³ J. Locke, *The Second Treatise of Government*, § 87, auch § 123 (deutsch nach der Übersetzung von D. Tidow, Stuttgart 1980, 65).

se Rechte und Pflichten durchzusetzen. Offen bleibt in diesem Fall noch die Frage, wie die vielen Bürger selbst sicher sein können, daß sich die, die die Macht ausüben, ihrerseits an die rechtlichen Regeln halten. Das Prinzip der Gewaltentrennung ist exakt die Antwort auf diese Frage. Gewaltentrennung besagt, daß die wichtigsten Funktionen des Staats, also alles, was mit staatlicher Macht verbunden ist, nicht in *einer* Hand liegen dürfen, sondern auf verschiedene Organe verteilt werden müssen. Der positive Effekt dieser Trennung besteht nicht bloß darin, daß sich die jeweiligen Inhaber eines staatlichen Amtes auf ein sachlich eng zusammenhängendes Gebiet beschränken können. Der angezielte Haupteffekt ist vielmehr die gegenseitige Begrenzung und Kontrolle der politischen Kräfte im Staat. Die Regierenden können nämlich nur noch dann Steuern eintreiben, bestrafen, verhaften, Geld ausgeben usw., wenn es dafür eine gesetzliche Grundlage gibt. Umgekehrt wird der Einzelne in die Lage versetzt, sein Recht gegenüber den Regierenden vor einem Gericht durchzusetzen. Und der Richter ist prinzipiell davor gesichert, im Fall eines mißliebigen Urteils aus dem Amt gejagt zu werden. Der Grundgedanke ist also der, daß die Trennung der staatlichen Funktionen hemmend wirkt und für ein gewisses Gleichgewicht sorgt.

Der Gedanke der Gewaltentrennung ist in der prinzipiellen Form, wie wir ihn kennen, relativ jung und eigentlich erst in der Neuzeit als Korrektiv gegen die Machtfülle des Staats ausgebildet worden, wie sie durch den Florentiner Niccolò Machiavelli (1469–1527) theoretisch grundgelegt wurde. Freilich finden sich bedeutende Vorformen schon in der »Politik« des Aristoteles²⁴ und im »Defensor Pacis« des mittelalterlichen Kirchen- und Papstkritikers Marsilius von Padua (ca. 1275–1342/43).²⁵

Das Prinzip der Gewaltentrennung tritt durchaus in unterschiedlichen Ausformungen auf. Noch John Locke unterscheidet in seinem Traktat über die Regierung (je nach dem, wie man zählt und gewichtet) zwei bzw. vier Gewalten. Historisch unzweifelhaft am wichtigsten geworden ist die Dreiteilung in gesetzgebende, ausführende (Verwaltung) und rechtsprechende Gewalt. Sie geht bekanntlich auf Charles de Montesquieu (1689–1755) zurück. Er formulierte das Prinzip im berühmten sechsten Kapitel des 11. Buchs seines großen Werks »De l'Esprit des Lois« (1748) folgendermaßen:

²⁴ *Aristoteles*, *Politica* IV, 14 (1297b–1298a).

²⁵ *Marsilius von Padua*, *Defensor Pacis*, I. 15 bzw. 5,8.

»In jedem Staat gibt es drei Arten von Gewalt: die gesetzgebende Gewalt (puissance législative), die vollziehende Gewalt in Ansehung der Angelegenheiten, die vom Völkerrechte abhängen, und die vollziehende Gewalt hinsichtlich der Angelegenheiten, die vom bürgerlichen Recht abhängen.

Vermöge der ersten gibt der Fürst oder Magistrat Gesetze auf Zeit oder für immer, verbessert er die bestehenden oder hebt sie auf. Vermöge der zweiten schließt er Frieden oder führt er Krieg, schickt oder empfängt Gesandtschaften, befestigt die Sicherheit, kommt Invasionen zuvor. Vermöge der dritten straft er Verbrechen oder spricht das Urteil in Streitigkeiten der Privatpersonen. Ich werde diese letzte die richterliche Gewalt (puissance de juger) und die andere schlechthin die vollziehende Gewalt (puissance exécutive) des Staates nennen.«²⁶

Für Montesquieu waren die Menschen im Naturzustand frei und gleich gewesen; Sklaverei ist für ihn erst eine Einrichtung der Zivilisation, näherhin sogar eine Folge des Luxus. Nur in jenem Staat könne die politische Freiheit, die dem Menschen von Natur zustehe, wirkungsvoll gesichert werden, in dem die staatliche Gewalt auf verschiedene Institutionen und Personen aufgeteilt werde. Solche Aufteilung diene nicht der Spaltung des Staates, sondern der gegenseitigen Mäßigung der Teilgewalten; »modération« ist einer der Schlüsselbegriffe Montesquieus:

»Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.«²⁷

Die gängige Auffassung sieht in Montesquieu den großen Staatstheoretiker und Erfinder eines der wichtigsten Strukturprinzipien der Demokratie. In Wirklichkeit geht es ihm jedoch weniger um den Staat als solchen, um sein Funktionieren und seine Stärke, als um die Ausgestaltung und Mäßigung der staatlichen Macht im Interesse des Menschen in seiner Würde. Sein Leitbild ist eine von der Raison humaine bestimmte gesetzliche Ordnung, und sein Gegner die despotische Regierung, die Ordnung durch Terror erzwingt und die Bürger ausbeutet. Die Gewaltentrennung wird also unter *der* Perspektive entfaltet, Freiheit zu sichern und Tyrannei auszuschließen. Diese Ausrichtung seines Gedankens macht verständlich, daß das Prinzip der Gewaltentrennung auch Eingang in die Menschenrechtserklärungen fand: Die Bill of Rights von Virginia führt unter den Menschenrechten ganz ausdrücklich den Anspruch auf:

²⁶ *Ch. de Montesquieu*, *De l'Esprit des Lois*, XI, 6 (deutsch nach der Übersetzung von E. Forsthoff, 2 Bde., Tübingen 1951, hier: I, 214 f.).

²⁷ *Ebd.* XI, 4.

»Die gesetzgebende und die ausführende Gewalt des Staates sollen von der richterlichen getrennt und unterschieden sein [. . .].«²⁸

In der französischen Menschenrechtsdeklaration heißt es im Art. 16 kategorisch:

»Jede Gesellschaft, in der weder die Garantie der Rechte zugesichert noch die Trennung der Gewalten festgelegt ist, hat keine Verfassung.«²⁹

Von diesem doppelten Ausgangspunkt aus trat das Prinzip der Gewaltentrennung seinen Siegeszug an. Es hat sich seitdem unzählige Male bewährt; dort aber, wo es außer Kraft gesetzt wurde (z. B. im Führerstaat), hat sich die Befürchtung, die Träger der Macht würden ihre Machtfülle mißbrauchen, so gut wie immer bewahrheitet.

Heute wird oft die Frage gestellt, ob nicht die Informationsmedien eine vierte Gewalt im Staat darstellten. Diese Ausdrucksweise zielt nicht auf eine konzeptionelle Neuordnung der Staatsgewalt; vielmehr meint sie, daß die Medien faktisch als weiterer Kontrollmechanismus wirken, der die immer komplizierter und auch subtiler werdenden Formen staatlicher Machtausübung vor Mißbräuchen zurückhalten kann und auch soll. Die Medien sind heute der wichtigste Ort der Bildung der öffentlichen Meinung; von dieser wußte man schon in der Aufklärung, daß sie ein besonders wirksames Korrektiv staatlicher und fürstlicher Machtausübung sein kann.³⁰

²⁸ Zitiert nach *W. Heidemeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn 1972, 54 f.

²⁹ Zitiert nach *Heidemeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte* (Anm. 28), 59.

³⁰ Interessante Beispiele dazu bei *D. Grimm*, *Soziale Voraussetzungen und verfassungsrechtliche Gewährleistungen der Meinungsfreiheit*, in: *J. Schwartländer/D. Willoweit* (Hg.), *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl/Straßburg 1986 (= *Tübinger Universitätschriften Forschungsprojekt Menschenrechte* 6), 145-171, hier: 155.

Kapitel 5

Die Schlüsselrolle des Rechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit

Bei der Suche nach den ideellen Grundlagen der Menschenrechte im vierten Kapitel ist jeweils innerhalb der Bereiche Menschenbild, Rechtstheorie und Staatslehre Theologisches angesprochen, der Bereich Glaube, Religion und Kirche aber nicht eigens in den Blick genommen worden. Das soll im jetzigen Kapitel geschehen. Es verfolgt zugleich die Absicht, *beispielhaft* ein einzelnes Menschenrecht in seinem Bedeutungsgehalt, in seiner Tragweite und auch im mühsamen Prozeß seiner geschichtlichen Herausbildung zu erläutern.

5.1 Religionsfreiheit als das Ur-Menschenrecht?

a) Die These von Jellinek

In einer berühmten Untersuchung über die Entstehung der Menschenrechtserklärung von 1789, die erstmals 1895, danach aber noch in weiteren, überarbeiteten Auflagen erschien,¹ widersprach der Heidelberger Jurist Georg Jellinek der bis dahin vorherrschenden Meinung, die Quelle der französischen Menschenrechtserklärung sei Rousseaus »Contrat social«, ihr Vorbild aber die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von 1776. In einer detaillierten Rekonstruktion der historischen Umstände und in einer vergleichenden Analyse der Texte versuchte Jellinek nachzuweisen, daß Vorbild und Anregung der französischen Menschenrechtsdeklaration statt dessen hauptsächlich in den Bills of Rights zu suchen seien, die die Verfassungen der Einzelstaaten der nordamerikanischen Union feierlich einleiteten. Diese Bills of Rights waren in den Jahren vor 1789 auch in Europa publiziert worden und wurden überdies bald in mehreren Übersetzungen verbreitet. Die älteste dieser Bills der Bundesstaaten war die schon mehrfach

G. Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Wiederabdruck der 4. Aufl. in: R. Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964 (= Wege der Forschung XI), 1-77.

erwähnte von Virginia aus dem Jahre 1776. Sie diene den übrigen Rechtedeklarationen als Vorbild.

Im Zusammenhang der Beantwortung der Frage, weshalb nun gerade die Amerikaner zu Bills of Rights gekommen seien, stellte Jellinek die These auf, die historische Wurzel und zugleich das sachliche Muster aller Menschenrechtsforderungen sei die Religionsfreiheit. Deren ideelle Grundlage und faktischer Promotor aber seien die auf Druck der englischen Staatskirche zur Auswanderung nach Nordamerika gedrängten Independenten gewesen. Die ursprünglich mit dem Gedanken der Religionsfreiheit verknüpften weiteren Rechte seien während des folgenden Jahrhunderts vom politischen Bewußtsein des Volks in weltliche Forderungen verwandelt bzw. generalisiert worden. Seinen rechtlichen Niederschlag habe diese Entwicklung zum ersten Mal in den Verfassungen einiger amerikanischer Staaten seit 1776 gefunden, von denen sie die französische Menschenrechtsdeklaration übernommen habe. »Die Idee, unveräußerliche, angeborene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist [also]« – so resümiert Jellinek – »nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe.«²

Bei den Independenten handelt es sich um eine puritanische Gruppe, zu deren zentralen Forderungen die Trennung von Kirche und Staat und das Recht jeder einzelnen Gemeinde, ihre Angelegenheiten selbständig zu regeln (daher der Name!), gehörten. Ihre Forderungen begründeten sie mit der Gewissensfähigkeit des einzelnen Individuums und dessen Unmittelbarkeit zu Gott. Was zunächst ganz aufs Geistliche hin gedacht war, wurde aber bald auch aufs Politische übertragen.

Ein Geistlicher der nach Amerika ausgewanderten Independenten, Roger Williams, »predigte völlige Trennung von Kirche und Staat und verlangte absolute religiöse Freiheit nicht nur für alle Christen, sondern auch für Juden, Türken, Heiden und für die antichristlich Gesinnten, die gleiche bürgerliche und politische Rechte im Staat mit den Gläubigen haben sollten. Das Gewissen des Menschen gehöre ausschließlich ihm, nicht dem Staate.«³ Weil die meisten seiner Glaubensbrüder mit religiöser Freiheit aber nur die freie Ausübung ihrer eigenen, im Mutterland behinderten Überzeugung meinten, mußte Williams seine Independenten-Kolonie in

² Ebd. 53 f. Ähnlich: 39 u. 52.

³ Ebd. 43.

Massachusetts verlassen. Mit einigen Anhängern gründete er die Stadt Providence in Rhode Island, in der alle wegen ihrer Religion Verfolgten Zuflucht finden sollten. Wie in anderen neuen Siedlungen auch schlossen die Siedler einen Sozialvertrag nach dem Muster, wie die Staatengründung in den neuzeitlichen Vertragstheorien als geschichtliche Fiktion konzipiert wurde. Die Besonderheit an dem Vertrag von Providence und an den Verträgen, die mit den weiteren Gründungen von Gemeinwesen in Rhode Island verbunden waren, lag darin, daß in den Vertragsstatuten die Religion ganz ausdrücklich von jeder Gesetzgebung ausgenommen wurde. Williams hat das später in einer an das englische Parlament gerichteten Schrift theologisch begründet: Jede Verfolgung in Religionsachen widerstreite der christlichen Lehre; die Staaten seien ihrem Wesen nach auf das weltliche Gebiet beschränkt und hätten sich in geistliche Dinge nicht einzumischen;⁴ es sei »der Wille und Befehl Gottes seit Jesus, daß die meisten heidnischen, jüdischen, türkischen oder antichristlichen Gewissen und Kulte [. . .] frei betätigt werden können, von allen Menschen und in allen Völkern und Ländern, und gegen sie [dürfe] nur mit dem Schwert des Geistes und dem Wort Gottes gekämpft werden«⁵.

Eine offizielle rechtliche Verankerung fand das Recht der religiösen Freiheit dann durch seine Aufnahme ins Gesetzbuch für Rhode Island 1647 und in den Kolonialvertrag mit dem englischen König 1663: »In Erfüllung der Bitte der Kolonisten wird hier[in] [. . .] verordnet, daß niemand in besagter Kolonie in Zukunft wegen abweichender Ansicht in religiösen Dingen belästigt, bestraft oder angeklagt werden soll, sondern daß alle Personen für alle Zeiten volle Freiheit des Gewissens haben sollen, sofern sie sich nur friedlich verhalten und die Freiheit nicht zu Zügellosigkeit und Entweihung, noch zu Beleidigung und Störung anderer mißbrauchen.«⁶

Nach und nach kam dieses Prinzip auch in anderen Kolonien zur Geltung.⁷ Zu den ersten gehörte die Kolonie Maryland, was insofern von besonderer Bedeutung ist, als die Versammlung, die dort zu beschließen hatte, ausschließlich aus Katholiken bestand; die Durchsetzung und Anerkennung der Religionsfreiheit war vor allem dem Vorsitzenden dieser Versammlung, Lord Baltimore, zu verdanken. Unduldsam blieben eigentlich nur die puritanischen Staaten; manche der anderen Staaten allerdings, die Religionsfrei-

Vgl. ebd. 44.

Ebd. 44 f.

Ebd. 47.

Dieser Prozeß ist bei *Jellinek*, ebd. 46-53, ausführlich dargestellt.

heit anerkannten, schlossen die Katholiken von der vollen Toleranz aus.

Nach Jellinek wurden im Laufe der nächsten hundert Jahre einzelne Ausfaltungen dieses Rechts spezialisiert und zu weltlichen Forderungen verallgemeinert. So sei es zur Formulierung der Meinungsfreiheit, der Pressefreiheit, der Vereins- und der Versammlungsfreiheit gekommen. Diese hätten sich dann mit den alten Freiheitsvorstellungen, die man aus England mitgebracht habe, verbunden, etwa mit der Auswanderungsfreiheit und der Freiheit von willkürlicher Verhaftung sowie mit dem Anspruch auf wirtschaftliche Rechte, die in der vom Mutterland verfügbaren Besteuerung ihr provozierendes Widerlager hatten.⁸

b) Zustimmung und Bestreitung

Die These von Jellinek löste seit ihrer Veröffentlichung heftige Kontroversen aus, die im Grunde bis heute noch nicht ganz zur Ruhe gekommen sind. Energisch zugestimmt hat ihr z. B. Ernst Troeltsch (1865–1923). In seinem voluminösen Werk »Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen«⁹ bringt er die These in die komprimierte Fassung: Die Formulierung des Gewissens- und Menschenrechts der Kultfreiheit als eines verfassungsmäßig zu garantierenden Menschenrechtes habe »zugleich die vom Naturrecht der Aufklärung längst gelehrten Menschenrechte überhaupt in die juristische Formulierung mithindurch[gerissen] und diese Formulierung [sei] dann auch auf die europäischen Verfassungen übertragen [worden]«¹⁰. Zweifellos kam Jellineks These Troeltschs Auffassung entgegen, daß zentrale Errungenschaften der modernen Welt, die heute selbstverständlich sind und bei denen so gut wie niemand mehr eine religiöse Begründung verlangt, ursprünglich auf dem Boden des Religiösen erwachsen sind. Freilich war Troeltsch Historiker genug, um nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Durchsetzung von Toleranz und Menschenrechten nicht einfach das Verdienst *des* Protestantismus oder *des* Calvinismus als solchen war, sondern das Verdienst von individualisierenden und alle äußeren Formen relativierenden protestantischen Gruppen, von anderen, äußerlichen Gründen einmal ganz abgesehen.¹¹

Kritik kam von einer Reihe bedeutender Historiker, unter ihnen

⁸ S. ebd.

⁹ E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922.

¹⁰ Ebd. 760.

¹¹ Vgl. ebd. 760 f.

Fritz Hartung, Gerhard Ritter und Gerhard Oestreich.¹² Ihre wichtigsten Einwände lassen sich folgendermaßen zusammenfassen¹³:

Erstens: Die Religionsfreiheit wurde in der amerikanischen Geschichte fast immer als Toleranz, das meint: die Zulassung bzw. besser noch die Duldung einer entsprechenden Religionsgemeinschaft, nicht aber als subjektives Recht gefordert bzw. gewährt; und dies, obschon es die Figur des Freiheitsrechts im ganz spezifischen Sinn bereits gab. Selbst im Gesetzbuch von Rhode Island blieb in der Endfassung nur eine Toleranzformulierung übrig, obschon die übrigen Rechte als Grundfreiheiten formuliert sind.

Zweitens: Der Artikel über die Religionsfreiheit in der Bill of Rights von Virginia wurde nachweislich erst beraten und formuliert, nachdem die vorausgehenden fünfzehn Freiheitsrechte längst ausformuliert waren. Auch in den Verfassungen der anderen amerikanischen Staaten wurde der Religionsartikel zwar letztlich immer mit aufgenommen; aber von Rhode Island abgesehen war er nirgendwo die Urzelle, sondern eher der mühsam gefundene Schlußstein.

c) Der heutige Diskussionsstand

Heutige Autoren widersprechen im Hinblick auf die eben referierten Einwände überwiegend Jellineks Behauptung, die Menschenrechte hätten ihren historischen Ursprung in der Religionsfreiheit. Andererseits stimmen sie Jellinek darin zu, daß die Menschenrechte ihren Ursprung in Amerika haben, und auch darin, daß die Religionsfreiheit zu den frühesten und wichtigsten Menschenrechten gehört. Die nur partielle Zustimmung wiegt allerdings nicht so wenig, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn immerhin bedeutet sie ja, daß die im Blick auf Rousseau und im Blick auf das kirchenfeindliche Gebaren während der Französischen Revolution zustande gekommene Behauptung, die Menschenrechtsidee verdanke sich antichristlichem Ressentiment und zeile schon von ihren Ursprüngen her auf die Verdrängung des

¹² Einige wichtige Äußerungen dokumentiert der Band von R. Schnur (Hg.), Zur Geschichte der Erklärung (Anm. 1).

¹³ Vgl. dazu die Zusammenfassung bei M. Kriele, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Opladen 1980, 153 f.

Glaubens aus der Öffentlichkeit, historisch *nicht* zutrifft. Mit dieser Klarstellung ist also ein wichtiges Hemmnis für die Rezeption des Gedankens der Menschenrechte im kirchlichen Bereich beseitigt oder wenigstens relativiert.

Ferner ist Jellinek auch darin zuzustimmen, daß der Glaubens- und Religionsfreiheit eine Schlüsselstellung zukommt. Sie liegt zwar weniger im historischen Primat als vielmehr darin, daß andere grundlegende Freiheitsrechte, etwa der Schutz vor willkürlicher Verhaftung, an der religiösen Betätigung und an der Bekundung des Glaubens in der Öffentlichkeit ihre gravierenden Anwendungsfälle hatten und von daher überhaupt erst ihre Dringlichkeit gewannen. Anders ausgedrückt: Diese fundamentalen Freiheitsrechte wurden in erster Linie aus Gründen verletzt, die mit Religion, Glaube und Bekenntnis zusammenhängen.

5.2 Die systematische Bedeutung der Glaubens- und Religionsfreiheit

Sieht man einmal ab von der Frage der historischen Priorität und der ideellen Genese, so erweist sich die innere Zusammengehörigkeit zwischen dem Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit im besonderen und den Menschenrechten im gesamten, auf die Georg Jellinek aufmerksam gemacht hat, in einer anderen Hinsicht als höchst massiv, nämlich unter der Perspektive ihrer systematischen und logischen Zuordnung. Vor allem zwei Zusammenhänge sind deutlich und lassen sich auch historisch gut belegen:

a) Das Auseinandertreten von staatlicher Herrschaft und Religion

Wenn der Staat die Freiheit des Glaubens und der Religion anerkennt, so ist das in letzter Konsequenz nur möglich, wenn auch er als Staat sich absetzt von der Religion. Dieses Absetzen muß keineswegs in polemischer Spannung erfolgen; es beinhaltet zunächst einmal lediglich eine gewisse Eigenständigkeit beider Bereiche. Konkret bedeutet das vor allem, daß Religion bzw. ein bestimmter Glaube nicht mehr Bestandteil der staatlichen Ordnung sein kann; der Staat muß aber auch darauf verzichten, seine Ziele und Funktionen, die Form seiner Herrschaftsorganisation und seine Ansprüche auf einen bestimmten Glauben zu gründen. Es kann also keine Staatsreligion mehr geben. Insofern ist die Anerkennung von Glau-

bens- und Religionsfreiheit als individuellem Menschenrecht nur möglich, wenn der Staat gleichzeitig weltlich wird. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat in einem beachtenswerten Beitrag den inneren Zusammenhang zwischen Verweltlichung und Entstehung des neuzeitlichen Staates rechtsgeschichtlich beschrieben und das Ergebnis in dem Satz zusammengefaßt: »Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet [...] das Maß der Weltlichkeit des Staates.«¹⁴

Durch den Verzicht auf religiöse Fundierung und durch die Weltlichkeit von Staat und Politik werden Religion, Glaube und Kirche aber nun nicht schon aus dem Raum der Öffentlichkeit überhaupt verdrängt und auf den Bereich der inneren Überzeugung der einzelnen Individuen zurückgeschnitten, sondern zunächst einmal nur in eine Sphäre entlassen, in der die Einzelnen miteinander kommunizieren, Gruppen formieren können, ihre jeweiligen und ihre gemeinsamen Interessen verfolgen usf., ohne daß der Staat dies alles regeln würde oder sollte. Wir nennen diese Sphäre üblicherweise Gesellschaft. In diesen Raum der Gesellschaft also wird Religion entlassen; hier darf und soll um Wahrheitsansprüche gestritten werden, hier kann Religion erfahrbar und auch sozial wirksam gemacht werden; hier darf sogar von den Einzelnen und von Gruppen daran gearbeitet werden, daß die Gesellschaftsordnung so wird, daß sie religiösen Gruppen förderlich ist. Anerkennung von Glaubens- und Religionsfreiheit verlangt also nicht nur, daß der Staat auf eine gewisse Distanz zu Religion und Glauben geht, sondern sie verlangt auch noch einmal die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft.

Natürlich verändert sich durch die Verselbständigung und Distanzierung des Staates gegenüber der Religion auch die gesellschaftliche Situation des Glaubens selbst.

Er verliert – vor allem was seine Repräsentation durch die Kirche betrifft – zwangsläufig institutionelle Privilegien; zumindest aber ist die rechtliche Ordnung nicht mehr der entscheidende Bestimmungsfaktor ihrer Präsenz in der Gesellschaft. Dieser Verzicht zieht nicht zwangsläufig die völlige Trennung zwischen Staat und Religion nach sich. Vielmehr kann die Distanz von Staat und Kirche vielfältig ausgestaltet werden. Worauf es dabei aber stets ankommt, ist, daß Staat und Kirche ihre Autonomie gegenseitig aner-

¹⁴ E.-W. Böckenförde. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 42–64, hier: 57.

kennen¹⁵ und die Religion bei ihrem Bestreben, Einfluß auf den sozialen Prozeß zu nehmen, dies über die gesellschaftliche Kommunikation tut.

Welch einschneidende Bedeutung die Verselbständigung von staatlicher Herrschaft auf der einen Seite und die der Religion bzw. des Glaubens auf der anderen hatte, wird besonders deutlich sichtbar im Vergleich mit der mittelalterlichen Ordnung, die durch das Auseinandertreten von Staat und Religion aufgelöst und zugleich abgelöst wurde. Zwar war auch diese Ordnung nicht so monolithisch, geschlossen oder gar total, wie das heute manchmal verkürzt hingestellt wird: Es gab im geistigen Leben des Mittelalters bis hinein in die Theologie durchaus Vielfalt; und es gab, was für unser Problem besonders wichtig ist, in dieser Ordnung vor allem nicht bloß eine, sondern zwei Spitzenautoritäten, die über große Strecken miteinander rivalisierten. Gleichwohl kann man mit Recht sagen, daß diese Gesellschaft als ganze und in der Legitimation all ihrer Ordnungen einheitlich vom christlichen Glauben durchwirkt und getragen war. Trotz der spannungsvollen Dualität zwischen kirchlicher und weltlicher Macht bildeten weltliches Imperium, kirchlich formierter Glaube und alle Lebensbereiche (Gesellschaft) eine religiös geformte Einheit. »Das ›Reich‹ lebte nicht aus römischem Kaisererbe, wenngleich es daran anknüpfte, sondern aus christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung, es war das Reich des *populus christianus*, Erscheinungsform der *ecclesia* und als solches ganz einbezogen in den Auftrag, das ›*regnum dei*‹ auf Erden zu verwirklichen und den Ansturm des Bösen im gegenwärtigen Äon aufzuhalten [. . .]. Kaiser und Papst waren nicht Repräsentanten einerseits der geistlichen, andererseits der weltlichen Ordnung, beide standen vielmehr *innerhalb* der einen *ecclesia* als Inhaber verschiedener Ämter (*ordines*), der Kaiser als Vogt und Schirmherr der Christenheit ebenso eine geweihte, geheiligte Person (*Novus Salomon*) wie der Papst: In beiden lebte die res publica christiana als religiös-politische Einheit. Das politische Geschehen war so von vornherein eingebunden in das christliche Geschichtsbild, erhielt von ihm aus seine Richtung und seine Legitimation. – Aber nicht nur in dieser allgemeinen Weise, auch in den konkreten Insti-

¹⁵ Diese Anerkennung der gegenseitigen Autonomie verlangt von seiten der Religionsgemeinschaft insbesondere die Anerkennung der Rechtsordnung, von seiten des Staates die Anerkennung als Gruppierung mit eigener Lehre und Ordnung, das Recht religiöser Erziehung, die Ermöglichung der materiellen Sicherung ihrer Aufgaben. Dazu ausführlicher *H. Maier*, Kirche – Staat – Gesellschaft, in: ders., Kirche und Gesellschaft, München 1972, 34–57, hier: 55.

tutionen, im Rechtshandeln und im täglichen Lebensvollzug handelte es sich um eine religiös-politische Einheitswelt.«¹⁶

Diese imponierende Einheit von gesellschaftlicher Ordnung und einem weltanschaulichen Bewußtsein, das allen sozialen Gruppen, Ämtern und Institutionen gemeinsam war, konnte bestehen bleiben, solange Andersartigkeit, abweichende Positionen und Anfechtungen eine lokale oder zahlenmäßige Randerscheinung blieben: Sehr vereinfacht gesagt: Die Heiden waren (für das damalige Weltbild) weit weg, den Juden im Reichsinnern gab man einen Sonderstatus, und die Häretiker konnte man entweder zum Widerruf zwingen oder mit Inquisition und Scheiterhaufen »unschädlich machen«. Gerade all dieses gelang nun aber in der durch die Reformation entstandenen Situation nicht mehr. Der Versuch, diese Einheit mit den herkömmlichen Mitteln zu bewahren, hatte zuletzt in die Religionskriege geführt, die für alle Beteiligten ein Desaster waren. Der einzige Weg aber, der aus diesem Desaster herausführte, bestand im Endeffekt darin, daß der Staat darauf verzichtete, religiöse Wahrheit festzulegen und durchzusetzen, und sich statt dessen darauf beschränkte, dafür zu sorgen, daß die weltanschaulich unterschiedlichen Gruppen friedlich miteinander leben konnten. Der Staat mußte also auf seinen religiösen Sinngehalt verzichten, gewann dafür aber – wenn man so will – einen politischen, nämlich die Gewährleistung des inneren Friedens trotz Pluralität der Interessen. Der deutlichste und wohl auch wichtigste Ausdruck dieser Einsicht war die Anerkennung der Glaubens- und Religionsfreiheit. Auch wenn die Dinge historisch nicht so zielstrebig abliefen, sondern mit sehr vielen Umwegen, Widerständen und Restaurationsversuchen (Staatskirchentum) verbunden waren, bedeutet die Anerkennung des Menschenrechts auf Glaubens- und Religionsfreiheit von seiner inneren Logik her eine prinzipielle Einschränkung und Selbstrelativierung staatlicher Herrschaft.

Auch im Blick auf die heutigen Verhältnisse ist dies von elementarer Bedeutung: Zwar ist die Freiheit des Bekenntnisses bei uns und in vielen (freilich keineswegs: in allen) Ländern nicht das dringlichste, weil angefochtenste Menschenrecht, aber auch in dieser entlasteten Situation hat seine Garantierung zumindest die Funktion eines Platzhalters gegenüber weltanschaulich-totalen Wahrheitsansprüchen von Staat und Politik: Der Staat, der Ernst macht mit der Anerkennung der Glaubens- und Religionsfreiheit als Menschenrecht, hat eine eingebaute Notbremse gegen die nie

¹⁶ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (Anm. 14), 44 f.

ganz auszuschließende Gefahr, zum Weltanschauungsstaat zu werden.¹⁷

b) Die Anerkennung eines nichtverfügbaren Kerns in der Person

Die Anerkennung von Glaubens- und Religionsfreiheit durch den Staat hat nicht bloß nachhaltige Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Staat und Religion, sondern auch für das Verhältnis zwischen Staat und einzelnen Individuen. Denn das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit gesteht dem Einzelnen ja zu, daß er seine eigene Wahl bezüglich der Religion treffen und in seinem Handeln zum Ausdruck bringen darf.

Bei oberflächlicher Betrachtung könnte es so scheinen, als sei dies nichts anderes als die rechtliche Formulierung der vulgären Auffassung: »Glaube und Religion – das sind rein persönliche Meinungen; der eine glaubt eben dies, der andere jenes; ob und was einer im einzelnen glaubt, ist völlig gleichgültig; Hauptsache, er fühlt sich damit irgendwie zufrieden.« Diese Auffassung trifft man nicht bloß bei vielen heutigen Menschen an, sondern sie begegnet als Unterstellung oder wenigstens Befürchtung auch dort, wo Kirche in der Geschichte gegen die Forderung nach Anerkennung der Glaubens- und Religionsfreiheit durch den Staat Stellung bezogen hat. Die einschlägigen Kurzformen lauteten dann meistens »Relativismus« und »Indifferentismus«.

Nun kann man die Möglichkeit, daß ein Nebeneinander von inhaltlich verschiedenen Glaubensoptionen innerhalb ein und derselben Gesellschaft zu einer Vergleichsgültigung der unterschiedlichen Inhalte oder – in weiterer Konsequenz – sogar zu Gleichgültigkeit gegenüber allem Religiösen führen kann, sicher nicht leugnen. Trotzdem ist zweierlei dabei zu bedenken: Zum einen nämlich, daß diese *eine* Möglichkeit nicht schon die einzige Möglichkeit ist, zum anderen, daß es bei der historischen Herausbildung der Glaubens-

¹⁷ Böckenförde zitiert im genannten Aufsatz (52) den Kanzler des französischen Königs, Michel de l'Hôpital, der 1568 in einer Denkschrift an den König die fiktive Frage stellt, was der König den Untertanen gebe, wenn er ihnen unter der Bedingung der Loyalität gegenüber seinen Gesetzen die Freiheit ihres Gewissens lasse, und darauf antwortet: »Er gibt ihnen eine Gewissensfreiheit oder vielmehr er läßt ihre Gewissen in Freiheit. Nennt ihr das kapitulieren? Ist es eine Kapitulation, wenn ein Untertan mit euch übereinkommt, daß er seinen Fürsten anerkennt und sein Untertan bleibt?« Böckenförde kommentiert: »Die rein weltliche Betrachtung des politischen Herrschaftsverhältnisses ist in dieser Argumentation schon vollzogen. Die Religion ist kein notwendiger Bestandteil der politischen Ordnung mehr « (52).

und Religionsfreiheit um etwas ganz anderes ging als um die Erzeugung von Indifferentismus: nämlich um die konsequente Anerkennung der Überzeugungsstruktur des Glaubensaktes.

Das religiös verstandene Glauben, augustinisch ausgedrückt: die »fides qua creditur«, ergibt sich ja nicht einfach als zwingende Schlußfolgerung aus rationalen Erkenntnissen. Es muß deshalb zwar nicht schon auf Willkür, auf Vermutungen oder nur auf Ansprüchen von Autoritäten beruhen. Aber seine Gründe sind nie bloß rationale Argumente, sondern auch Sinnerfahrungen, Bewährungserfahrungen und die Gewißheit, daß diejenigen, die einem den Glauben mitteilen, glaubwürdig sind. Der Glaube kann und muß sich auf Gründe stützen, aber glauben kann man letzten Endes immer nur »nach bestem Wissen und Gewissen«. Am Akt des Glaubens ist also immer auch der Wille irgendwie beteiligt und nicht bloß das intellektuelle Für-wahr-Halten. Gerade auf dieses Willenselement und seine unverzichtbare Bedeutung soll mit dem Wort »Überzeugungsstruktur« des Glaubens hingewiesen werden. Überzeugungen enthalten nämlich stets das Moment der Stellungnahme, sie bezeichnen eine anhaltende Entschlossenheit, die das eigene Verhältnis zum Wirklichen, das Tun und Lassen und die Gestaltung des Lebens überhaupt bestimmt.

Im Laufe der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist der Frage, wie die Glaubenden jeweils zum Glauben gelangen können, unterschiedlich viel Gewicht zuteil geworden. Aber auch dort, wo die geglaubten Inhalte im Vordergrund standen, gehörte das Wissen um die Überzeugungsstruktur zum Verständnis des christlichen Glaubens. Ganz klar erkannt und konsequent herausgestellt wird sie eigentlich erst in der Erklärung »Dignitatis humanae« des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965); dort heißt es nämlich: »[. . .] die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten [. . .]; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden« (art. 3) und: »[. . .] der Glaubensakt ist seiner Natur nach ein freier Akt [. . .]« (art. 10).

Besonders deutlich hat die Überzeugungsstruktur des Glaubens bereits Anfang des 3. Jahrhunderts Tertullian in einem Brief an den afrikanischen Prokonsul Scapula ausgedrückt:

»Es ist ein Menschenrecht und ein Naturrecht (humani iuris et naturalis potestatis est), daß jeder anbeten kann, was er will. Die Religion des einen kann dem anderen weder nützen noch schaden. Es liegt nicht im Wesen der Religion, die Religion zu erzwingen; nicht durch Gewalt, sondern freiwillig muß sie ange-

nommen werden. [. . .] Wenn ihr uns also zum Opfer zwingt, gebt ihr euren Göttern wahrlich nichts; sie wollen keine widerwillig dargebrachten Opfer.«¹⁸

Dieses Verständnis von Glauben drohte allerdings verlorenzugehen, als das Christentum selbst zur bestimmenden Religion geworden war und nun vor allem in seinem Binnenbereich mit Abweichungen und Gruppierungen konfrontiert wurde. Bereits im Jahre 385 wurde Priszillian in Trier wegen Häresie getötet. Das Mittelalter kannte nicht nur die Ausbildung der kirchlichen Inquisition und die staatliche Todesstrafe für Häretiker, sondern auch die kriegerische Bekämpfung häretischer Bewegungen bis hin zu deren Auslöschung (Albigenserkriege). Wie aber selbst noch angesichts dieser intoleranten Praktiken die Überzeugungsstruktur des Glaubens bewußt blieb, zeigen etwa die Sätze des Thomas von Aquin:

»Den Glauben anzunehmen ist Sache der Freiheit. Am Glauben festzuhalten, ist Notwendigkeit.«¹⁹

Das Überzeugungsmoment am Glauben wird also hier gleichsam punktualisiert auf den Vorgang des Gläubigwerdens; ist man aber einmal gläubig geworden – so wird unterstellt –, könne ein vernünftiger und gutwilliger Mensch nicht mehr vom Glauben abfallen.

Freilich war für viele und gerade für die großen mittelalterlichen Theologen die Spannung zwischen der Struktur des Glaubensaktes auf der einen Seite und der Existenz von christlichen Häretikern auf der anderen Seite keineswegs erledigt. Vielmehr beunruhigte sie diese Spannung und nötigte sie, weiterzusuchen. Das Ergebnis war die Lehre vom Gewissen, die in den Grundzügen auch noch die Lehre über das Gewissen in der heutigen Theologie ist. Der brisanteste Teil dieser Lehre war die Beurteilung des sogenannten irrenden Gewissens. In der Version des Thomas von Aquin, der im gesamten Spektrum der Positionen einen mittleren Standpunkt vertritt, beinhaltet sie folgendes: Das Gewissen verpflichtet immer, selbst dann, wenn es objektiv irrt. Der Mensch, der gegen sein Gewissen handelt, sündigt immer (auch wenn dieses irrt). Die weitere Frage ist für Thomas die, ob die Befolgung eines irrigen Gewissens immer gut sei. Auf diese Frage antwortet er nicht einfach mit »ja«, sondern unterscheidet zwischen einem Irren des Gewissens, das auf einem Wollen beruht, und einem Irren des Gewissens, das ungewollt ist; der Irrtum, der irgendwie auf ein Wollen zurückgeht,

¹⁸ *Tertullianus*. Liber ad Scapulam, in: PL I, 777 (deutsch nach *H. R. Guggisberg*. Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung. Stuttgart u. a. 1984, 18).

¹⁹ *Thomas von Aquin*. S.th. II-II, 10, 8, c.

sei schlecht, nur der ungewollte Irrtum des Gewissens sei zu entschuldigen. Thomas rechnet damit, daß der letzte Fall so gut wie nie vorkommt: Das Evangelium sei genügend auf Erden verkündigt worden, so daß jeder, selbst die Heiden und die Häretiker, über die Grundgehalte des christlichen Glaubens Bescheid wissen müßten.

Das Brisante und Aufregende des Gedankens vom irrigen Gewissen liegt sicher nicht in den praktischen Schlußfolgerungen, die Thomas oder andere Theologen hinsichtlich der Häretiker gezogen haben; diese Schlußfolgerungen sind vielmehr konventionell und vom heutigen Standpunkt aus gesehen enttäuschend. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung aber war die Lehre, insofern sie zum ersten Mal wenigstens theoretisch die Möglichkeit zur Sprache brachte, daß man seinem Gewissen folgen muß, auch wenn es im Widerspruch steht zu dem, was als objektiv verbindlich gilt. Spätere Theologen und Philosophen (unter den vielen, die hier genannt werden könnten, verdient der Humanist Thomas More besondere Erwähnung) fanden hier eine theoretische Figur, aus der sie viel weitergehende Sachverhalte und Forderungen ableiten und rechtfertigen konnten. Die wichtigste dieser weiter gehenden Schlußfolgerungen ist sicherlich die anerkannte Forderung der Glaubens- und Religionsfreiheit.

Inwiefern soll diese aber nicht nur ein einzelnes Menschenrecht sein, sondern auch eine Schlüsselstellung einnehmen? Die Antwort lautet: Glaubens- und Religionsfreiheit nimmt diese Schlüsselstellung ein, weil sie sich auf jenes Element und jene Qualität bezieht, die alles menschliche Handeln begleitet und aus sich heraus beansprucht und beurteilt, nämlich das Gewissen. Die Glaubens- und Religionsfreiheit ist also deshalb von so grundlegender Bedeutung, weil sie einerseits der deutlichste, andererseits der existentiell am wenigsten zu beruhigende oder auf andere delegierbare Fall ist, wo ein Mensch eine Aufforderung in sich verspürt, von der er merkt: »Hier trifft mich ein Anspruch, der über mich hinausreicht; und wenn ich diesem Anspruch nicht folge, steht mein Ich, meine Person als ganze irgendwie auf dem Spiel.« Es geht also bei der Religionsfreiheit letzten Endes und zuinnerst immer auch darum, daß der Mensch als verantwortungsfähiges Wesen gesehen, anerkannt und auch: geachtet wird, als ein Wesen also, das nicht einfach von biologischen Determinanten und umweltlichen Einflüssen gelenkt wird, sondern als eines, das mitten in all diesen Bestimmungsfaktoren Ziele setzen kann, diese Ziele im Hinblick auf Gut und Böse beurteilen und dann in entsprechendes Tun umzusetzen vermag.

Umgekehrt stellt die Einschränkung oder Verhinderung von Glaubens- und Religionsfreiheit stets auch eine Zurücksetzung und Begrenzung des Menschen in seinem personalen Handeln dar. Um diesen Sachverhalt auf einen knappen Nenner zu bringen, könnte man ihn auch schärfer so formulieren: Das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit gründet nicht primär in der objektiven Wahrheit einer Religion, sondern im Recht des Menschen, nach seinem Gewissen und aus eigener Gewissensüberzeugung zu leben.

Die jüngeren kirchlichen Dokumente, die von den Menschenrechten sprechen, heben diesen – man könnte fast sagen: Garantie-Zusammenhang zwischen Glaubens- und Religionsfreiheit und den anderen Menschenrechten immer wieder hervor; die päpstliche Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages 1988 steht sogar ganz explizit unter diesem Leitgedanken. In diesem Dokument heißt es im Anschluß an ein ausdrückliches Bekenntnis zum Recht auf Religionsfreiheit²⁰:

»Insofern das bürgerliche und soziale Recht auf Religionsfreiheit den innersten Bereich des Geistes berührt, erweist es sich als Bezugspunkt und in gewisser Weise als Maßstab der anderen Grundrechte.²¹ Es geht ja darum, den empfindlichsten Bereich der Autonomie der Person zu achten und ihr Raum zu geben, damit sie sowohl in ihren privaten Entscheidungen als auch im gesellschaftlichen Leben nach dem Spruch ihres Gewissens handeln kann.«²²

5.3 Von der Toleranz zur Glaubens- und Religionsfreiheit

Als Menschenrecht verlangt Glaubens- und Religionsfreiheit für jeden Einzelnen die Sicherung der Möglichkeit, frei von äußerem Zwang nach der Wahrheit suchen und seinen religiösen Überzeugungen auch bekenntnishaften Ausdruck geben zu können. Im Endeffekt geht es für die Ordnung des Zusammenlebens darum, verschiedene Glaubensüberzeugungen und religiöse Ausdrucksformen gelten zu lassen.

²⁰ »Die Freiheit, mit der der Mensch vom Schöpfer ausgestattet ist, ist die ihm fortwährend gegebene Fähigkeit, mit dem Verstand die Wahrheit zu suchen und mit dem Herzen dem Guten anzuhängen, zu dem er von Natur aus hinstrebt, ohne irgendeiner Art von Druck, Zwang oder Gewalt ausgesetzt zu sein. Es gehört zur Personwürde, dem moralischen Anspruch des eigenen Gewissens bei der Suche nach der Wahrheit entsprechen zu können« (zitiert nach der [leicht gekürzten] deutschen Übersetzung in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 1987, 215–218, hier: 216).

²¹ Ebd. etwas weiter (217) ist die Rede davon, die Religionsfreiheit stütze, »insofern sie die innerste Sphäre des Geistes berührt, die anderen Freiheiten und ist gleichsam deren Seinsgrund«.

²² Ebd. 216.

Dieses Geltenlassen verschiedener Glaubensüberzeugungen und religiöser Ausdrucksformen in der öffentlichen Ordnung wird mit unterschiedlichen Begriffen benannt: Neben den schon gebrauchten Begriffen »Glaubensfreiheit« und »Religionsfreiheit« finden sich auch die Ausdrücke »Bekenntnisfreiheit« und »Gewissensfreiheit«, daneben noch einmal das Wort »Toleranz«. Die Vielfalt der Begriffe ist nun freilich kein Zufall, auch nicht einfach die Frucht sprachlichen Reichtums, sondern das Produkt des langen und schwierigen Prozesses, in dem sich Glaubens- und Religionsfreiheit als anerkanntes Menschenrecht herausgebildet hat. Dieser Prozeß erfolgte nämlich erst in mehreren qualitativen Teilschritten, von denen jeder für sich voll enormer Mühe steckte. Um genauer zu sehen, worauf sich das Recht auf Glaubens- und Religionsfreiheit erstreckt, ist es unverzichtbar, die besonders markanten Schritte dieser Entwicklung vorzustellen; dabei geht es aber nicht so sehr um die Beschreibung des historischen Ablaufs als vielmehr um die Charakterisierung typischer Verstehens- und Institutionalierungsstufen.

a) Das Nebeneinander konfessionell verschiedener Territorien

Die Reformationszeit bedeutete für das Christentum nicht nur eine gewaltige innere Herausforderung; sie markiert auch das Ende der mittelalterlichen Einheitsgesellschaft. Der Punkt, an dem dieses Ende zum ersten Mal als nicht rückgängig zu machendes Faktum dokumentiert wurde und auch eine rechtliche Fixierung fand, war der Augsburger Religionsfriede von 1555 mit seinem Grundsatz »Cuius regio, eius religio«. Dieser Grundsatz gewährte zwar noch länge keine Religionsfreiheit, aber er war faktisch ein erster Schritt dazu. Indem er den Fürsten die Festlegung des Bekenntnisses übertrug, beließ er wohl das Ideal einer Einheitsgesellschaft, regionalisierte es aber zugleich. Nicht mehr im gesamten Reich, sondern nur noch in den Territorien mußte das Bekenntnis einheitlich sein. Diese Regelung kam aber nicht bloß den Fürsten zugute, die jetzt zunächst zwischen zwei, später dann zwischen drei christlichen Bekenntnissen wählen konnten, sondern es ergaben sich im Zusammenhang damit eine Reihe interessanter Möglichkeiten auch für einen Teil der Untertanen: So bekamen sie wenigstens in einigen Reichsstädten das Recht, ihr Bekenntnis selbst zu wählen. Ferner enthielt die Abmachung von 1555 die Bestimmung, daß jeder gegen Bezahlung einer Steuer samt Familie in ein Territorium mit bevor-

zugter Konfession auswandern dürfe (*beneficium emigrationis*). Im Westfälischen Frieden wurde dieser Spielraum für die religiöse Entscheidung des Einzelnen ausgeweitet: Man legte 1624 als Normaljahr fest und vereinbarte: Überall, wo in diesem Jahr eine andere Religionsausübung erlaubt war als diejenige, die zum Zeitpunkt des Friedensschlusses (also 1648) eingeführt ist, muß diese erhalten bleiben. Ferner bestimmte man, daß die Obrigkeit den Angehörigen eines anderen Bekenntnisses, soweit sie sie nicht zur Auswanderung zwang, die vollen bürgerlichen Rechte, die private Ausübung ihrer Religion und das kirchliche Begräbnis zugestehen müsse.

b) Gewährung von Toleranz gegenüber Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften

Im Zuge der Aufklärung wurden die persönlichen Spielräume bezüglich des Glaubens dann vielerorts bedeutend größer. Aber auch dort, wo dies der Fall war, geschah es immer in der Weise, daß der König oder Fürst nur seinen Untertanen als einzelnen Individuen das Recht zugestand, *dem* Glauben anzuhängen, dem sie anhängen wollten, nicht aber so, daß nicht als staatlich maßgeblich erklärte Glaubensgemeinschaften als ganze auch öffentlich und vor allem gleichberechtigt anerkannt wurden.

Signifikant für diese Entwicklungsstufe ist die berühmte Notiz Friedrichs II. von Preußen aus dem Jahre 1750: »Die Religionen müssen alle toleriert werden und muß der Fiscal auch das Auge darauf haben, das keine der anderen Abbruch tuhe, denn hier muß ein jeder nach seiner Faßon selich werden.«²³ Die Gründe, die den Fürsten zur Toleranzgewährung bestimmten, brauchten dabei gar nicht unbedingt ethische zu sein, wie etwa Respekt vor der Überzeugung anderer, Nächstenliebe, Geduld u. ä.; sondern es konnten auch das Interesse an der Erhaltung der inneren Ruhe oder sogar ökonomische Motive sein, die zu solchen Zugeständnissen bewegten.

Die Ausdehnung der Berechtigung des Einzelnen schlägt sich auch begrifflich nieder: An die Stelle obrigkeitlicher Toleranz oder Duldung tritt jetzt vermehrt die Ausdrucksweise: Gestattung der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Freilich meint »Glauben« und

²³ Zitiert nach *H. Diwald*, Freiheit und Toleranz in der abendländischen Geschichte, in: Die Freiheit des Glaubens. Untersuchungen zu Artikel 4 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, o.O. 1967 (= Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung), 197–264, hier: 234.

»Gewissen« dann nicht einfach das, was wir meinen, wenn wir diese Wörter heute gebrauchen; denn Glaube und Gewissen werden stets in der Verbindung mit einer Religionsgemeinschaft gedacht, so daß es sich faktisch nur um die Zulassung von anderen Bekenntnissen, Glaubensrichtungen und religiösen Minderheiten handelt. Aber die Zulassung eines oder mehrerer Bekenntnisse, die von dem offiziellen Bekenntnis abweichen, gibt dem Einzelnen eben doch einen entschieden größeren Freiheitsraum als die bloße Duldung von Abweichlern. Soweit die religiösen Gemeinschaften öffentlich anerkannt werden, dürfen sie sich jetzt auch öffentlich manifestieren, d. h. z. B. öffentliche Zeremonien durchführen, Feiertage beanspruchen, Schulen und Kirchen bauen. Sie müssen sich meist allerdings auch gefallen lassen, daß der Staat sie seiner Aufsicht unterstellt und versucht, bei der Ordnung ihrer öffentlichen Angelegenheiten und bei der Organisation mitzusprechen (Staatskirchenhoheit).

Festgeschrieben findet sich dieses Stadium im Toleranzreskript Friedrichs II. von 1740 und dann besonders im Allgemeinen Landrecht von 1794, für Österreich im Toleranzpatent Josefs II. Ein frühes Beispiel ist das Edikt von Nantes 1598, mit dem Heinrich IV. den Hugenotten in Frankreich Gewissens- und Kultfreiheit gewährte.

Trotz der beträchtlichen Verbesserungen, die die Gewährung von Glaubens- und Gewissensfreiheit für den einzelnen Bürger brachte, hat sie auf dieser Entwicklungsstufe noch einen gravierenden Mangel: Sie beruht nämlich auf einem Gnadenakt des Fürsten (der lateinische Begriff hierfür lautet »indulgentia«) und kann somit jederzeit widerrufen werden. Tatsächlich ist solches auch bisweilen geschehen, z. B. in Frankreich, wo das Edikt von Nantes durch Ludwig XIV. 1685 wieder aufgehoben wurde.

Zwar blieben solche Aufhebungen insgesamt gesehen Episoden, aber sie zeigen doch, daß die Toleranz sehr leicht zu einem Werkzeug der Innenpolitik geraten konnte, das man nach Gesichtspunkten des Herrschaftskalküls einmal so und das nächste Mal anders handhaben konnte.

c) Glaubens- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht

Ausgeschlossen werden könnte solcher Mißbrauch erst, wenn die Glaubens- und Gewissensfreiheit eben nicht mehr als etwas gälte, was der Staat bzw. die staatliche Autorität gnädig gewähren

kann, worauf man aber eigentlich keinen Anspruch hat, sondern wenn sie als ein Menschenrecht aufgefaßt und anerkannt würde, also als ein ursprüngliches Recht, das jedem einzelnen Menschen als solchem zusteht, unabhängig davon, welche Stellung er als Bürger haben mag. Genau dieses geschah nun in der weiteren Entwicklung vieler neuzeitlicher Staaten, zum ersten Mal in der Bill of Rights von Virginia. Dort heißt es im letzten Abschnitt:

»Alle Menschen sind gleicherweise zur freien Religionsausübung berechtigt, entsprechend der Stimme ihres Gewissens.« Zur Begründung wird darauf verwiesen, daß »die Religion oder die Ehrfurcht, die wir unserem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, nur durch Vernunft und Überzeugung bestimmt sein können und nicht durch Zwang und Gewalt.«²⁴

Nach dieser Konzeption ist Religionsfreiheit so umfassend garantiert, daß sie nicht bloß keine Religionsgesellschaft, sondern auch keine religiöse Einzelüberzeugung mehr ausschließt. Wesentlich vorsichtiger und zurückhaltender fiel die Formulierung des entsprechenden Artikels der französischen Menschenrechtsdeklaration aus: Niemand solle »wegen seiner Absichten, auch nicht wegen der religiösen«, beunruhigt werden, »sofern deren Äußerung die durch das Gesetz errichtete Ordnung nicht störe.«²⁵

Die weitere Entwicklung hat dieses Moment noch mehr ausgedehnt, indem sie nicht nur alle religiösen Überzeugungen unter den Schutz dieser Freiheitsgarantie gestellt hat, sondern auch die weltanschaulich-philosophischen und die religionslos-atheistischen. Wenn man will, kann man darin eine weitere Stufe sehen.

d) Toleranz als Rechtsnorm und als Tugend

Toleranz in dem Sinne, in dem das Wort soeben gebraucht wurde, meint die öffentliche Zulassung und Duldung mehrerer, voneinander verschiedener Glaubensüberzeugungen und religiöser Ausdrucksformen. Ihr historischer Ort ist vor allem das 17. und 18. Jahrhundert, wo Toleranz geradezu ein Programmwort war, in das der Protest gegen den Staat, der einen bestimmten Glauben vorschrieb oder dessen Monopol garantierte, sowie die Sehnsucht nach einem Leben in geistiger, politischer und auch wirtschaftlicher Freiheit eingingen. Als Norm für die rechtliche Ordnung des Zusammenlebens der Menschen in einem Staat steht Toleranz für

²⁴ Deutsch zitiert nach *W. Heidelmeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen*, Paderborn 1977, 56.

²⁵ Deutsch zitiert nach *Heidelmeyer*, *Die Menschenrechte* (Anm. 24), 58.

eine wichtige Stufe zur Religions- und Glaubensfreiheit, freilich nur für eine Zwischenstufe. Ihre Zielgestalt gewinnt diese Religions- und Glaubensfreiheit erst in ihrer Anerkennung als Menschenrecht für jeden.

Es wäre falsch, von dieser Einsicht her den Appell der Toleranzforderung als überholt anzusehen. Denn selbstverständlich kann Religions- und Glaubensfreiheit als Element der politischen Ordnung nur dann fruchtbar werden, wenn von vielen Menschen Toleranz als persönliche Eigenschaft erworben und praktiziert wird. Ja, man kann mit einiger Berechtigung sogar sagen, daß die Forderung nach Glaubens- und Religionsfreiheit im politischen Leben erst dann wirklich gesichert ist, wenn sie als eine Konsequenz der Einsicht in den sittlichen Wertgehalt jener Toleranz begriffen wird, zu der sich zum einen die Einzelnen, zum anderen die gesellschaftlichen Gruppen in ihrem Umgang mit den jeweils anderen verpflichtet erfahren.

Toleranz meint dann also nicht eine ausreichende rechtliche Norm für das Zusammenleben im Staat, sondern eine Einstellung und Verhaltensweise Einzelner und von Gruppen Einzelner. In herkömmlicher ethischer Terminologie ist sie als Tugend zu qualifizieren. Toleranz als Tugend meint demnach jene grundlegende Einstellung und erworbene Eigenschaft, Überzeugungen, die vom eigenen und für richtig gehaltenen Standpunkt abweichen, gelten zu lassen.

5.4 Inhalt und Reichweite der Religions- und Glaubensfreiheit

a) Hinsichtlich des Staates

Das Menschenrecht auf Religions- und Glaubensfreiheit verlangt, daß die staatliche Ordnung so konstruiert ist, daß darin von jedem Überzeugungen weltanschaulicher Art vertreten und zum Ausdruck gebracht werden dürfen, wie sehr sich diese Überzeugungen untereinander auch widersprechen mögen. Der Staat muß sich darauf festlegen, im Bereich des religiösen Glaubens weder zu verordnen noch zu verbieten noch Einfluß zu nehmen. Das beinhaltet nicht, daß der Staat die diversen Religionen und Bekenntnisse hinsichtlich ihrer Wahrheit für gleichwertig und gleichgültig erklären könnte oder würde; vielmehr geht es lediglich darum, alle Bürger, sofern sie ihrem Gewissen folgend nach religiöser Wahrheit suchen, gleichzustellen. Die einzige Grenze, die der Staat für die reli-

giöse Betätigung errichten darf, ist die, daß die der staatlichen Ordnung zugrundeliegende Wertordnung und die allgemeinen Normen des öffentlichen Rechts nicht zur Disposition gestellt werden dürfen (Beispiele: ein offenkundiges Verbrechen, das jemand verübte, weil er glaubt, einen religiösen Auftrag dazu zu haben [Flugzeugentführung, »Hinrichtung« . . .]); aber auch die Praktizierung einer Mehrehe für Angehörige anderer Religionen oder bestimmte Freiheitseinschränkungen für die Frau; die Propagierung von Hexenverfolgung). Insbesondere gehört zu dieser Beschränkung, daß jedem religiösen Bekenntnis in seinem Verhältnis zu den anderen zur Auflage gemacht wird, auf jede Art von Gewalt als Mittel der Auseinandersetzung zu verzichten.

b) Hinsichtlich des Bürgers

Für den einzelnen Bürger bedeutet die Garantie der Religions- und Glaubensfreiheit, daß er jede weltanschauliche Position einnehmen und nach außen bezeugen darf, die er will. Diese Garantie schließt auch das Recht ein, Religion für die eigene Person abzulehnen (sogenannte negative Religionsfreiheit).

Die Freiheit in der Betätigung unterliegt derselben Einschränkung wie eben, nämlich, daß sie weder die Freiheit der religiösen Betätigung anderer beeinträchtigen noch die grundlegende Ordnung der Gesellschaft verletzen darf.

c) Hinsichtlich der Glaubensgemeinschaften (Kirchen)

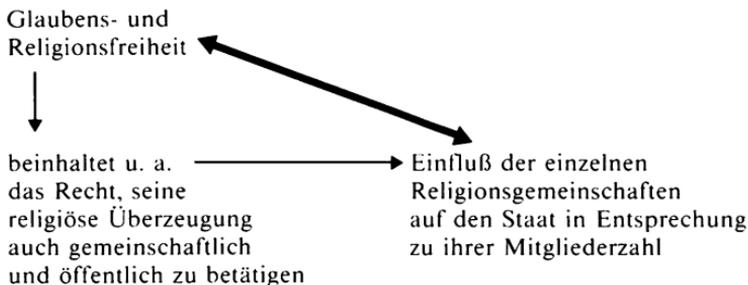
Wir hatten bereits gesehen, daß Religionsfreiheit nicht bloß das Recht sichern will, eine eigene Glaubensüberzeugung zu haben; diese könnte ja rein privat und innerlich sein. Vielmehr erstreckt sich die Religions- und Glaubensfreiheit auch auf das Recht, seine Glaubensüberzeugung vor anderen zu äußern und gemeinsam mit anderen auszuüben. Es ist eine Folge unserer Leiblichkeit, daß auch die innere Überzeugung nicht bloß für sich bleiben will, eingeschlossen im Innern, sondern daß sie danach dringt, sich zu verleblichen, im Handeln des Einzelnen selbst und im gemeinschaftlichen Vollzug.

Wie weit reicht nun dieses Recht, die innere Überzeugung auch in entsprechende Tätigkeiten einmünden zu lassen und ihr öffentlich Ausdruck zu verleihen? Gehört dazu auch noch die Gewähr, seiner Überzeugung gemeinschaftlich öffentlichen Ausdruck zu

verleihen und diesen gemeinschaftlichen Standpunkt von institutionalisierten Kirchen vertreten zu lassen und ihn dann in der Politik und im gesellschaftlichen Leben zur Geltung zu bringen? Es liegt nahe, das letztere zu bejahen, denn Überzeugungen sind auch auf Bestärkung, auf Erfahrung, Organisation und natürlich auch auf Kommunikation angewiesen. Erst recht ist der gemeinschaftliche Vollzug von Glaubensüberzeugungen unverzichtbar aus dem Selbstverständnis des Glaubens selber heraus. Trotzdem kann sich an dieser Stelle auch der folgende kritische Einwand einstellen: Die gemeinsame öffentliche Ausübung der Religion in all ihren Formen wird als deckungsgleich mit den Aktivitäten der jeweiligen institutionalisierten und rechtlich anerkannten religiösen Körperschaften vorausgesetzt. Dies liegt einerseits nahe, kann aber andererseits dann mit Spannungen verbunden sein, wenn die Mitgliedschaft in der betreffenden Religionsgemeinschaft nach Intensität, Beteiligung, Auffassung von ihrer Aufgabe gegenüber der Gesellschaft u.a. stark differiert oder wenn in der gegenseitigen Repräsentanz amtlich-institutionellen Handelns und dem Denken größerer Teile, bestimmter Gruppen oder innovativer Strömungen Distanzen vorhanden sind.

Dazu tritt ein weiterer Einwand: In dem Moment, wo eine oder auch zwei Kirchen einen großen Teil der Bürger zu ihren Mitgliedern zählen, besteht die Gefahr, daß der Staat bei seinen politischen Entscheidungen (z. B. im Eherecht, in der Bildungspolitik, im Gesundheitswesen) auf diese großen Kirchen allzuviel Rücksicht nimmt – und dies würde dann wieder die Religions- und Glaubensfreiheit religiös anders eingestellter Staatsbürger verletzen.

Die Anerkennung der unbeschränkten Religions- und Glaubensfreiheit führt in der Tat in eine Spannung: Auf der einen Seite steht die zu diesem Recht gehörende Freiheit, seine religiöse Überzeugung auch gemeinschaftlich auszudrücken und öffentlich zu betätigen; auf der anderen Seite steht die Möglichkeit, daß dann jene religiösen Gemeinschaften, die sehr viel Mitglieder haben, mehr Einfluß auf den Staat gewinnen als andere.



Aus diesem Dilemma gibt es – typologisch betrachtet – zwei Auswege: Der erste ist die *strikte Trennung zwischen Staat und Kirche*. In diesem Falle wird also die Spannung zu Lasten der gemeinschaftlichen Ausdrucksmöglichkeit gelöst. Die Trennung von Staat und Kirche bedeutet zwangsläufig, daß die Betätigungsmöglichkeit der Kirchen prinzipiell eingeschränkt wird, etwa im Bereich der Schulen oder im sozial-caritativen Bereich. Verwirklicht fand sich dieses Lösungsmodell in Reinform früher in Frankreich und in den USA.

Die zweite Möglichkeit eines Auswegs besteht darin, allen Kirchen die Freiheit einzuräumen, sich öffentlich zu betätigen und sie sogar zu fördern, dabei aber streng paritätisch zu Werke zu gehen. Der Grundsatz der *Parität* verpflichtet den Staat, alle Weltanschauungsgemeinschaften gleich zu behandeln und ihnen allen die gleiche Freiheit in der Ausübung zukommen zu lassen, ohne Rücksicht auf den Inhalt ihrer jeweiligen Lehre oder auf die Zahl ihrer Mitglieder. Der Staat darf dann also niemals aufgrund der dogmatischen Inhalte allein einer Religionsgemeinschaft verweigern, was er der anderen gestattet (also konkret etwa die Kirchensteuererhebung oder den Religionsunterricht). Für diesen Weg der Parität spricht vor allem, daß er dem Umstand Rechnung trägt, daß die Mitglieder der religiösen Gemeinschaften zugleich auch immer Staatsbürger sind und als solche die Gesichtspunkte ihrer Gemeinschaft, sofern sie von ihnen überzeugt sind, in den Prozeß der politischen Willensbildung einbringen können müssen. Umgekehrt muß der Staat sich an den in der Gesellschaft herrschenden Wertvorstellungen orientieren, und diese sind nun einmal unvermeidlich von den moralischen Anschauungen der großen Religionsgemeinschaften mitbestimmt.

Die sogenannten Väter des Grundgesetzes haben sich in Weiterführung der Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung für dieses zweite Modell entschieden. Die wichtigsten Bestimmungen

finden sich in Art. 4, Abs. 1–3, Art. 3, Abs. 3, Art. 33, Abs. 3 sowie Art. 140, der die entsprechenden Bestimmungen der Weimarer Verfassung übernimmt (vgl. ferner: Art. 6, Abs. 2, Art. 7, Abs. 2–3).

d) Zusammenfassung der Inhalte des Menschenrechts der Religions- und Glaubensfreiheit nach heutigem Standard

Nimmt man das, was im Vorhergehenden ausgeführt wurde, zusammen, so umfaßt das Menschenrecht auf Religions- und Glaubensfreiheit folgende Teilinhalte:

1. Das Recht, seinen Glauben selbst zu wählen und sich nach seinem Gewissen zu entscheiden, sowie das Recht, sich zu jedem religiösen Glauben und zu jeder Weltanschauung²⁶ zu bekennen und dafür zu werben, sei diese auch areligiös oder sogar antireligiös (*individuelle Glaubensfreiheit und Bekenntnisfreiheit*).

Nach einer Definition des Bundesverfassungsgerichts ist mit Gewissen »ein real erfahrbares seelisches Phänomen gemeint, [...] dessen Forderungen, Mahnungen und Warnungen für den Menschen unmittelbar evidente Gebote unbedingten Sollens sind.«²⁷

Glaubens- und Gewissensfreiheit sind eigentlich und ursprünglich *ein* Gesamtbegriff; erst in den letzten Jahren ist eine Tendenz zur Verselbständigung der Gewissensfreiheit zu beobachten!

2. Das Recht, den religiösen Glauben durch private oder öffentliche Teilnahme an Kulthandlungen (z. B. Gottesdienste, Prozessionen, Kollekten) auszuüben, und zwar sowohl einzeln als auch gemeinschaftlich (*Recht auf Religionsausübung*).

3. Das Recht, sich zu einer eigenständigen »Religionsgesellschaft« zu vereinigen (*religionsgesellschaftliche Vereinigungsfreiheit*).

4. Das *Recht der Eltern*, ihre Kinder religiös zu erziehen und über deren Teilnahme am Religionsunterricht zu bestimmen.

5. Das *Recht des Lehrers an öffentlichen Schulen*, nicht gegen seinen Willen zur Erteilung von Religionsunterricht verpflichtet zu werden.

6. Das *Recht, nicht zu einer kirchlichen Handlung* oder Feierlichkeit oder zur *Teilnahme an religiösen Übungen* oder zur *Benutzung einer religiösen Eidesformel* gezwungen zu werden.

²⁶ Damit sind Gesamtansichten und -theorien über Ursprung, Ziel und Sinn von Welt, Mensch und Geschichte gemeint.

²⁷ BVerfGE 12, 54, zitiert nach K. Löw, Die Grundrechte. Verständnis und Wirklichkeit in beiden Teilen Deutschlands, München u. a. ²1982, 228.

7. Als eine besondere Betätigungsform der Gewissensfreiheit anerkennen manche Verfassungen *das Recht zur Kriegsdienstverweigerung*.

Ist nun aber eigentlich die Gewährleistung der Religionsfreiheit heute überhaupt noch von Bedeutung? Man könnte zunächst vermuten, daß sie kein großes Gewicht mehr habe, weil auch das Gewicht der Religion insgesamt zurückgegangen ist. Doch ist in diesem Zusammenhang noch einmal an das zu erinnern, was in 5.2 über die Bedeutung der Religionsfreiheit gesagt wurde: Das Festhalten an der Religions- und Glaubensfreiheit schützt vor dem Abgleiten in staatliche Totalitätsansprüche. Solange der Staat die Freiheit des Glaubens und des Gewissens in vollem Umfang verbürgt, muß er darauf verzichten, seine eigene Existenz und Organisation aus der religiösen Wahrheit einer bestimmten Gemeinschaft herzuleiten oder selbst eine absolute Wahrheit zu definieren. Gleichzeitig muß er davon absehen, sich selbst zur höchsten und über alles verfügen könnenden Autorität aufzuwerfen und diesen Anspruch rigoros durchzusetzen.

Weltweit darf nicht übersehen werden, daß der Zustand der Religionsfreiheit noch bei weitem nicht in allen Ländern erreicht ist. Man denke etwa an den Iran und an viele osteuropäischen Länder, wo der Atheismus bis in die allerjüngste Zeit offiziell eine Staatsgrundlage bildete.

Kapitel 6 Die Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung

In der Sozialverkündigung der Kirche spielen die Menschenrechte heute eine herausragende Rolle. Dieses Urteil legt sich sowohl aufgrund der Häufigkeit, mit der auf die Menschenrechte Bezug genommen wird, als auch aufgrund der Eindringlichkeit nahe, mit der sie bekannt, in Erinnerung gerufen oder angemahnt werden. Im ersten Kapitel haben wir bereits die wichtigsten der zahlreichen kirchlichen Dokumente über die Menschenrechte erwähnt und ihr Selbstverständnis sowie ihre Eigenart in Vergleich mit der staatsrechtlichen und der völkerrechtlichen Ausgestaltung charakterisiert.

Das jetzige Kapitel steht in einer anderen Perspektive: Es untersucht das kirchliche Sprechen über Menschenrechte hinsichtlich seiner ekklesiologischen Implikationen und im Vergleich von heute und früher. Die Dringlichkeit dieser Frage ergibt sich vor allem dadurch, daß die förmliche Anerkennung der Menschenrechte als der Summe der grundlegendsten Ansprüche auf Respektierung durch Staat, Gesellschaft und Mitmenschen und das Eintreten für sie als notwendige Konsequenz des Auftrags der Kirche erst relativ jungen Datums sind.

Dabei muß freilich berücksichtigt werden, daß der Blick lediglich lehramtliche, näherhin: päpstliche und gesamtkirchliche Verlautbarungen erfaßt. Solche Beschränkung ist für die Epoche zwischen Nachaufklärung und Zweitem Vaticanum sicherlich eine Eingrenzung, die einerseits leicht nachvollziehbar, andererseits im Blick auf das kirchliche Selbstverständnis in dieser Epoche auch berechtigt ist. Aber sie sieht ab von einigen interessanten Strömungen und Gestalten, die sich in das vorherrschende und zu umreißende Bild nicht einfach einfügen lassen; man denke etwa nur an Félicité de Lamennais in Frankreich, John Henry Newman in England, Peter F. Reichensperger oder Wilhelm Emmanuel von Ketteler in Deutschland.

6.1 Die grundlegende Veränderung der lehramtlichen Position zu den Menschenrechten

Die Geschichte der kirchlichen Äußerungen zu den Menschenrechten in der Form öffentlich anerkannter Kataloge von Fundamentalansprüchen an die politische Ordnung läßt sich deutlich in drei Abschnitte einteilen, für die jeweils *eine* ganz bestimmte wertende Stellungnahme typisch ist. Ich möchte diese typischen wertenden Stellungnahmen als »Abwehr«, »vorsichtige Annäherung« und »Identifizierung« charakterisieren. Bei der Darstellung müssen wir allerdings bedenken, daß »die« Menschenrechte von den Dokumenten, die den beiden ersten Entwicklungsphasen zuzuordnen sind, weder als feste Größe noch in der Form einer bestimmten Deklaration aufgegriffen werden. Vielmehr ist in den betreffenden Dokumenten die Rede von den Ideen von Freiheit und Gleichheit, vom Geist der Moderne, vom Geist der Freiheit oder der Revolution; oder aber es ist die Rede von ganz konkreten Menschenrechten, von der Religionsfreiheit beispielsweise oder von der Meinungs- und Pressefreiheit. Dies zu bedenken ist deshalb nicht ganz unwichtig, weil es zu der für eine Gesamtbewertung des Verhältnisses Kirche–Menschenrechte nicht unerheblichen Frage Anlaß gibt, ob die durch die Stichwörter »Abwehr« und »vorsichtige Annäherung« charakterisierten Stellungnahmen alle Einzelrechte einschließen oder ob die kritischen Vorbehalte nur bestimmte Rechte betreffen.

a) Die Periode der Abwehr

Eröffnet wurde diese Periode 1791 mit dem sehr umfangreichen Breve »Quod Aliquantum« Pius' VI. Sein näherer Anlaß war die von der französischen Nationalversammlung erlassene Zivilkonstitution des Klerus, durch die die kirchlichen Verhältnisse in Frankreich nach der Revolution von Grund auf neu geregelt werden sollten. Ihre Verfügungen beinhalteten vor allem eine neue Einteilung der gesamten Diözesen in Anlehnung an die neugeschaffene Departement-Einteilung (was unter anderem die Reduzierung der Zahl der Diözesen um mehr als ein Drittel bedeutete!), die Besoldung der Kleriker vom Bischof bis zum Vikar durch den Staat, die Wahl der Bischöfe und Pfarrer durch politische Gremien und deren Einsetzung ohne vorherige Bestätigung durch den Papst, schließlich die Einschränkung der bischöflichen Amtsgewalt durch einen Priesterrat. Die Zivilkonstitution wurde aber nicht so sehr

lurch ihre einzelnen Bestimmungen, die durchaus in der Tradition des Gallikanismus standen, zum Gegenstand des heftigen Widerpruchs und zum Beginn des immer geschlossener werdenden Kampfes der katholischen Kirche gegen die Revolution; dadurch waren vielmehr die schnell nachgeschobenen Dekrete, durch die alle Geistlichen, die ein öffentliches Amt bekleideten, dazu verpflichtet wurden, den gleichen Eid, den die zivilen Beamten leisten mußten, zu schwören, und zwar unter Einschluß der in der Zivilkonstitution erlassenen Neuregelungen. Pius VI., der sich zunächst abwartend verhalten hatte, sah sich hierdurch zum förmlichen Widerspruch genötigt, der von Teilen des Klerus und von Emigrantengruppen schon längst erwartet wurde. Das Breve, in dem er seinen Widerspruch niederlegte, wandte sich nicht nur gegen die einzelnen Bestimmungen der Zivilkonstitution und gegen den Anspruch, daß das Parlament »auf dem Gebiet der Religion Änderungen ohne die Mitwirkung der Kirche durchführt«.¹ Vielmehr kam der Papst in diesem Zusammenhang auch auf das Prinzipielle zu sprechen. So protestierte er gegen die dem Vorgehen der Nationalversammlung zugrunde liegende Meinung,

»es sei ein Recht des in der Gesellschaft lebenden Menschen, in allem volle Freiheit zu genießen, so daß er nicht nur in der Ausübung seiner Religion nicht gehindert werden darf, sondern daß es auch seinem Ermessen überlassen bleibt, was er über religiöse Fragen denken, reden, schreiben und im Druck veröffentlichen will. Diese wahre Ungeheuerlichkeit stamme und folge, so wird erklärt, aus der Gleichheit aller Menschen und ihrer natürlichen Freiheit. Aber kann man etwas Sinnwidrigeres ersinnen als eine solche Gleichheit und Freiheit aufzustellen [. . .]? [. . .]

Wo ist jene Gedanken- und Handlungsfreiheit, die die Nationalversammlung dem in Gesellschaft lebenden Menschen wie ein unabänderliches Gesetz seiner Natur zuschreibt? So ergibt sich *notwendigerweise* aus dem Inhalt ihrer Dekrete ein Widerspruch zum Recht des Schöpfers, durch den wir sind und dessen Großmut wir alles verdanken, was wir sind und haben. [. . .]«²

Als nach Napoleons Fall Frankreich 1814 wieder Monarchie mit einem Bourbonen als König wurde, gab Pius VII. in seinem Apostolischen Brief »Post tam diuturnas« seiner Freude über die Wiederherstellung der Monarchie Ausdruck; zugleich beklagte er aber, daß der Entwurf der neuen Verfassung die katholische Religion nicht wieder zur Staatsreligion mache, ja sie überhaupt mit Schweigen übergangen habe. Weiter heißt es dann:

¹Diese Formulierung gebrauchten die Gegner der Zivilkonstitution unter den bischöflichen Mitgliedern der Nationalversammlung. Zitiert nach R. Aubert, Die katholische Kirche und die Revolution, in: HbdKG VI/1, 1–99, hier: 28.

²Deutsch zitiert nach Utz XXVI/10 u. 11 (Hervorhebung nicht im Original).

»Aber einen noch weit schwereren und überaus bitteren Schmerz, der Uns, wie Wir bekennen müssen, noch mehr quält, bedrückt und peinigt, bereitet Unserem Herzen der Artikel 22 der Verfassung, in dem nicht nur die Konfessions- und Gewissensfreiheit, [. . .] verfassungsmäßig zugesagt wird, sondern dieser Freiheit, ebenso wie den Predigern dieser Konfessionen, Schutz und Beistand garantiert werden. [. . .] Dadurch, daß man allen Konfessionen ohne Unterschied die gleiche Freiheit zugesteht, verwechselt man die Wahrheit mit dem Irrtum und stellt man die heilige und makellose Braut Christi, die Kirche, [. . .] auf die gleiche Stufe wie die häretischen Sekten oder die treulosen Juden. Indem man [den] häretischen Sekten und ihren Predigern Gunst und Beistand gewährt, werden nicht nur ihre Personen, sondern auch ihre Irrtümer toleriert und begünstigt. [. . .]

Nicht weniger müssen Wir Verwunderung und Schmerz empfinden über die im Artikel 23 garantierte und genehmigte Pressefreiheit, die die Sitten und den Glauben den größten und verderblichsten Gefahren aussetzt. Wer daran zweifeln kann, der wird durch die Erfahrungen der Vergangenheit eines anderen belehrt. Es steht nämlich eindeutig fest, daß vor allem auf diesem Wege die Sitten der Völker zerrüttet und Wirren und Revolten entfacht wurden. Diese schwerwiegenden Übel sind angesichts der Bosheit der Menschen auch heute noch zu befürchten, wenn es, was Gott verhüten möge, jedem erlaubt sein soll, alles zu drucken, was ihm beliebt.«³

Sind diesen Äußerungen noch der Schock über die revolutionären Veränderungen und die Konfrontation mit einer antiklerikal und kompromißlos kirchen- und sogar christentumsfeindlich sich gebärdenden Politik⁴ anzumerken, so richten sich spätere Dokumente gegen innerkirchliche Strömungen, die politisches Freiheitsdenken bzw. Demokratie und kirchliches Selbstverständnis miteinander versöhnen wollten. Deshalb ist die Distanzierung und Verurteilung fast noch stärker und unnachgiebiger, wenn die Enzyklika »Mirari vos« Gregors XVI. 1832 die Forderung, man müsse für jeden die Gewissensfreiheit verkündigen und garantieren, eine »törichte und irrige Meinung, oder noch besser [einen] Wahnsinn« nennt;⁵ oder wenn im selben Dokument die Freiheit der Presse als »nie genug zu verurteilend und zu verabscheuend« bezeichnet⁶ wird oder generell von »zügelloser Gier nach ungehemmter Freiheit« die Rede ist.⁷ Genau diese Passagen werden drei Jahrzehnte später von Pius IX. in »Quanta cura« (1864) wieder in Erinnerung

³ Utz III/59 u. 60.

⁴ Enteignung und Internierung, später Deportation bzw. Hinrichtung von Eidverweigerern als Vaterlandsfeinde, Schließung der verbliebenen Klöster, Einführung der Zivilehe, Ersetzung des gregorianischen Kalenders durch den republikanischen, Abschaffung des Sonntags, Kult der Göttin Vernunft, Schließung und Beschädigung zahlreicher Kirchen. Siehe dazu den Überblick über die Phase der »Dechristianisierung« bei *Aubert*, Die katholische Kirche (Anm. 1), 35–39.

⁵ Utz II/14.

⁶ Ebd. 15.

⁷ Ebd. 19, auch 5 u. 20.

gerufen und bekräftigt.⁸ Diesem Apostolischen Brief angefügt war dann noch der berühmte Syllabus, eine Sammlung von zeitgenössischen Meinungen, die Pius IX. bereits in früheren Ansprachen, Enzykliken und Briefen als »Irrtümer« verurteilt hatte. In den beiden letzten Nummern (79 und 80!) des Syllabus wird verlangt, daß »alle Söhne der katholischen Kirche« folgende Meinung als »voll und ganz zurückgewiesen, verboten und verdammt«⁹ betrachten sollen:

»[. . .] es ist nicht wahr, daß die bürgerliche Religionsfreiheit sowie die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit dazu beitragen, Geist und Sitten der Völker zu verderben und die Seuche des Indifferentismus zu verbreiten.«¹⁰

»Der Römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.«¹¹

Hier befinden wir uns auf dem Höhepunkt der Abwehr des menschenrechtlichen Konzepts, wie es sich faktisch-historisch herausgebildet hatte. Der Widerspruch zwischen kirchlicher Lehre und Geist der Menschenrechte scheint hier schlechthin unüberbrückbar.

b) Die Periode vorsichtiger Annäherung

Diese unüberbrückbare Kluft scheint in den folgenden Dokumenten, in denen zu den Menschenrechten Stellung bezogen wird, unverändert gegeben. So spricht Leo XIII. in der Enzyklika über den christlichen Staat »Immortale Dei« (1885) von den »neueren zügellosen Freiheitslehren, welche man in den heftigen Stürmen des vorigen Jahrhunderts eronnen und proklamiert hat als Grundlehren und Hauptsätze des neuen Rechts, das, vorher unbekannt, nicht bloß vom christlichen, sondern auch vom Naturrecht in mehr als einer Beziehung abweicht«.¹² Diesen Lehren zugrunde lägen verkehrte Auffassungen von der Gleichheit¹³ und von der Freiheit, die Leo hier und in einer weiteren umfangreichen Enzyklika über die menschliche Freiheit (»*Libertas praestantissimum*«, 1888) einer ausführlichen Kritik unterwirft.¹⁴ In ihr wird die Analyse der liberalistischen Freiheitsauffassung gegen Ende in dem Satz zusammengefaßt:

⁸ Utz II/29.

⁹ Utz I/33.

¹⁰ Ebd. 118.

¹¹ Ebd. 119.

¹² Utz XXI/33.

¹³ Ebd. 36–40.

¹⁴ Utz II/40–76.

»So erhellt denn aus dem Gesagten, daß es keineswegs erlaubt ist, Gedanken-, Rede-, Lehr- und unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen und zu gewähren, als wären alle diese Freiheiten von Natur gegebene Rechte.«¹⁵

Freilich ist das nur die eine Seite der leoninischen Position zu den Menschenrechten. Und auch hierbei fällt auf, daß bei aller prinzipiellen Kritik der polemisch-affektive, der verbittert-diskriminierende Unterton fehlt; statt dessen trifft man auf eine ruhige, ausführlich argumentierende und intellektuell anspruchsvolle Kritik. Bei genauerem Hinsehen entdeckt man aber noch etwas anderes, nämlich, daß die Positionen erheblich nuancierter sind, als es zunächst den Anschein hat. So heißt es z. B. gleich im übernächsten Satz nach der eben zitierten Schlußfolgerung:

»Aus dem im voraus Erörterten [folgt] auch dies, daß man diese verschiedenen Arten von Freiheit aus gerechten Gründen zwar dulden kann, doch nicht maß-, noch schrankenlos, damit sie nicht in reines Gutmäßen und in Zügellosigkeit ausarten.«¹⁶ Und dann heißt es sogar: »Wo aber diese Freiheiten bereits bestehen, sollen sie den Bürgern die Möglichkeit bieten, recht zu handeln, und diese sollen ihrerseits in ihrem Urteil über diese Freiheiten die Anschauung der Kirche zu der ihrigen machen. Jede Freiheit ist insofern als rechtmäßig zu erachten, als sie das sittlich Gute fördert, sonst niemals.«¹⁷

Ablehnung im Prinzipiellen geht hier zusammen mit praktischer Hinnahme der Faktizitäten, soweit sie keinen Totalanspruch erheben, und mit der Erlaubnis, sich im Rahmen menschenrechtlich aufgebauter Staatsformen politisch zu betätigen¹⁸ (in den früheren Dokumenten waren Katholiken hingegen zur Verweigerung – wir würden heute sagen: zu passivem Widerstand – aufgefordert worden!).

Diese spannungsvolle Synthese ist aber weder ein Widerspruch noch ein fauler Kompromiß, der Rechtbehaltenwollen und Realität irgendwie vereinbar machen würde. Vielmehr wird diese Synthese argumentativ »erarbeitet«. Entscheidend hierfür sind vor allem drei Wege der Argumentation, nämlich

1. die Unterscheidung zwischen dem Richtigen und Falschen bei den sogenannten modernen Freiheiten. Leo anerkennt in ihnen einen Kern an Gutem, das so alt sei wie die Wahrheit und das er

¹⁵ Ebd. 71.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Siehe etwa *Immortale Dei*: Utz XXI/45.

gutheißt, während vieles Neue hinzugekommen sei, das »aus str-
mischen Zeiten und ungezügelter Neuerungssucht stammt«. ¹⁹

2. bekennt sich der Papst dazu, »die geistige Strömung der Ge-
genwart und unsere Zeitverhältnisse« realistisch einzuschätzen. ²⁰
Dabei geht es ihm gerade nicht um ein Schleifenlassen der grund-
sätzlichen Sicht, sondern um das Aushalten der Spannung zwi-
schen der Wahrheit und der guten Sitte oder wie es heißt: des
Ideals einerseits und den zeitbedingt herrschenden Verhältnissen
andererseits. Das Aushalten dieser Spannung wird mit dem »mt-
terlichen Verständnis« für die »nicht unbedeutende menschliche
Schwäche« ²¹ begründet.

3. und in engster Verbindung mit dem eben Gesagten wird der
Grundsatz von der Bevorzugung des kleineren bels herangezogen:
Dieser Grundsatz nämlich soll das Handeln der Staatsregie-
rung bestimmen, so wie er auch schon das Handeln Gottes gegen-
ber der Welt bestimmt. Die Staatsgewalt soll demnach »manches
dulden, was weder wahr noch gerecht ist, wo es darum geht, ein
größeres bel zu vermeiden oder irgend ein größeres Gut zu errei-
chen oder auch nur zu bewahren«; ²² die Kirche aber will sich dann
damit abfinden, daß der Staat so handelt. ²³ – Allerdings sind For-
mulierungen wie »hinnehmen« (tolerare) und »keinen Einspruch
erheben« (acquiescere) durchaus wörtlich gemeint, d. h., sie enthal-
ten einen Vorbehalt: Das Ideal bleibt der christliche Staat, der zur
Anerkennung, zum Schutz und zur Förderung der wahren = der
katholischen Religion verpflichtet ist. ²⁴ Deshalb behält sich die Kir-
che vor, »beim Eintritt besserer Zeiten«, von ihrer Freiheit Ge-
brauch zu machen und alles zu tun, um ihren Auftrag zu erfüllen,
allerdings nur »durch Mahnung, Warnung und Bitten«. ²⁵

Die praktische Hinnahme der politischen Gegebenheiten, die
die Menschenrechte betreffen, bei gleichzeitigem Festhalten am
herkömmlichen Ideal des christlichen Staats ist freilich nicht alles.
Daneben beginnt vielmehr gerade bei diesem Papst die Entwick-

¹⁹ *Libertas praestantissimum*: Utz II/42; angewandt auf die Religions- und Gewissensfrei-
heit ebd. 62.

²⁰ Ebd. 64.

²¹ Ebd.

²² Ebd. Vgl. ferner *Immortale Dei*: Utz XXI/45 f. Ebd. 44: »Wenn irgendwo ein solcher
Staat existierte oder man ihn sich auch nur gedanklich vorstellte, der das christliche Be-
kenntnis dreist und tyrannisch verfolgt, und wir ihn mit dem neueren Staat vergleichen,
von dem die Rede ist [= dem auf den freiheitlichen Forderungen beruhenden], so könnte
dieser wohl erträglicher erscheinen.«

²³ *Libertas praestantissimum*: Utz II/64.

²⁴ Ebd. 57. 61; *Immortale Dei*: Utz XXI/26–32. 38 f.

²⁵ *Libertas praestantissimum*: Utz II/64.

lung, daß sich die höchste kirchliche Sozialverkündigung nicht nur der klassischen Themen »Staat« und »Ehe« annimmt, sondern auch der richtigen Ordnung der Volkswirtschaft. Den Grund hierzu bot naheliegenderweise der enorme soziale Konflikt, der sich im Zuge der Entstehung der Industriegesellschaft herausgebildet hatte: Einerseits ist »das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft«, während andererseits »die große Menge verarmt«, so daß »unzählige ein wahrhaft gedrücktes und unwürdiges Dasein führen« müssen.²⁶ Diesem Problem widmet Leo XIII. die erste Sozialenzyklika, »Rerum novarum« (1891). Sie knüpft – was oft übersehen wird – an die Kritik des politischen Liberalismus in den früheren Enzykliken an und schreibt sie auf das wirtschaftliche Gebiet hin fort. Indem »Rerum novarum« für die Arbeiter das Recht auf persönliches Eigentum, auf Ehe und Familie, auf gerechten Lohn und auf Freizeit, und auf das Recht, sich zu Interessenvereinigungen zusammenzuschließen, anerkennt, stellt sie sich der Sache nach in den Denkstrom, dem es um die Ausbildung sozialer Menschenrechte geht.

Hier schließt dann auch Pius XI. mit der zweiten Sozialenzyklika, »Quadragesimo anno« (1931), an. Angesichts der Entwicklungen zu einem ungebremten Liberalismus, angesichts Kommunismus und Faschismus würdigt diese Enzyklika »Rerum novarum« als »die Magna Charta [. . .] aller christlichen Sozialarbeit«²⁷ und will sie ergänzen. Ihre Sorge gilt einer Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft, die durch Arbeitsrecht, Ermöglichung von Zusammenschlüssen und Interessenvertretungen, schließlich durch Vermögensbildung und Lohngerechtigkeit dem Arbeiter ein menschenwürdiges Dasein sichert und den Klassenkampf »entgiftet«.²⁸ Auch diese Enzyklika bemüht sich in der Sache um wirtschaftliche und soziale Menschenrechte, ohne dafür aber – wie schon »Rerum novarum« – den Begriff »Menschenrechte« zu verwenden oder auf die Tradition der Menschenrechte Bezug zu nehmen. Dies geschieht dann erst in den beiden Enzykliken von 1937, in denen die gottgegebenen Rechte der menschlichen Person gegenüber dem Faschismus einerseits und gegenüber dem Kommunismus andererseits in Erinnerung gerufen werden.²⁹ Über die grundsätzliche Anmahnung hinaus fordert »Mit brennender Sorge« im einzelnen konkret die Beachtung des »unverlierbaren Rechts, seinen Glauben

²⁶ Rerum novarum: Utz IV/1 bzw. 2.

²⁷ Quadragesimo anno: Utz IV/85.

²⁸ Ebd. 161.

²⁹ Mit brennender Sorge: Utz II/201 und Divini Redemptoris: Utz II/103 f.

zu bekennen und in den ihm gemäßen Formen zu betätigen«,³⁰ sowie die Beachtung des ursprünglichen Rechts der Eltern, »die Erziehung der ihnen von Gott geschenkten Kinder im Geiste des wahren Glaubens und in Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen und Vorschriften zu bestimmen«. ³¹ Die Enzyklika über den atheistischen Kommunismus rollt ihren Protest gegen die Praktiken des totalitären Staats nicht so sehr von der Behinderung der religiösen Rechte, sondern grundsätzlicher von den Rechten des einzelnen Individuums her auf,

»dem Recht auf das Leben, auf die Unverletzlichkeit des Körpers, auf die zum Leben notwendigen Mittel; dem Recht, dem letzten Ziele auf dem von Gott vorgezeichneten Wege zuzustreben; dem Recht auf Zusammenschluß, Eigentum und Gebrauch des Eigentums«; der Ehe und »dem Recht auf ihren natürlichen Gebrauch«, der Einrichtung und den Grundrechten der Familie.³²

Bei dieser Passage handelt es sich – soweit ich sehen kann – um die erste positive, ausdrückliche und inhaltlich ausgefaltete Formulierung der Menschenrechtsidee in der kirchlichen Soziallehre!

Auch der nächste Papst, Pius XII., greift auf die Menschenrechte dann zurück, wenn er nach Garantien sucht, die künftig von vornherein verhindern können, daß der Staat Willkür, Tyrannei und menschenverachtende Zerstörung übt. Beispiele aus seinen Botschaften während des Zweiten Weltkriegs und danach wurden bereits im zweiten Kapitel genannt.

Es trifft also durchaus zu, wenn Jozef Punt in seiner Untersuchung der Menschenrechtsidee durch die moderne katholische Sozialverkündigung feststellt, daß sich Pius XII. in Kontinuität mit den Ansichten Pius' XI. »gegenüber dem säkularisierten, totalitären Staat des 20. Jahrhunderts [. . .] bewußt auf den Boden des Naturrechts und der Menschenrechte [gestellt habe], die er freilich nicht mehr in aufgeklärt-fortschrittsgläubigem Sinn als Programm einer neuen, glücklichen Gesellschaft [verstand], sondern einfach als das letztmögliche Mittel, Person und Kirche aus den Händen eines übermächtigen Staates zu retten«. ³³ Freilich darf man dabei zwei Umstände nicht außer Betracht lassen: Der eine ist dies, daß die Bezugnahme auf die Menschenrechte keineswegs konsequent erfolgt. So fehlt sie etwa in der Botschaft an die Völker nach Been-

³⁰ Utz II/202.

³¹ Ebd. 203 f.

³² *Divini Redemptoris*: Utz II/103 f.

³³ *J. Punt*, Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung, Paderborn u. a. 1987 (Abhlgcn. z. Sozialethik 26), 198 f.

digung des Kriegs vom 9. 5. 1945, in der Weihnachtsansprache aus demselben Jahr und in den Ansprachen, die um den Zeitpunkt der Verabschiedung der Menschenrechtsdeklaration durch die Vereinten Nationen 1948 gehalten wurden! Zum anderen stehen die Menschenrechte auch dort, wo sie als Orientierungspunkte einer zukünftigen neuen Ordnung genannt werden, nicht einfach im Zentrum der Überlegungen, so daß alle sonstigen Überlegungen, die in diesem Zusammenhang vorgetragen werden, an sie anknüpfen, von ihnen ausgehen oder auf sie hinführen würden.

c) Die Periode der Identifizierung

Den Schritt zur vorbehaltlosen Anerkennung der Menschenrechte und zu ihrer Verortung in der Mitte der kirchlichen Sozialverkündigung vollzog Johannes XXIII. mit seiner Enzyklika »Pacem in terris« (1963). Sie entfaltet nicht nur systematisch die Rechte, und zwar so ausführlich, wie das noch nie zuvor in einem lehramtlichen Dokument geschehen ist, sondern sie stellt sie auch mittelbar als die Fundamentalbedingungen jedes menschlichen Zusammenlebens hin, das gut geordnet und fruchtbar ist.³⁴ Dazu kommt die ausdrückliche Würdigung der Annahme der Menschenrechtserklärung durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen (»ein Akt von höchster Bedeutung«³⁵).

Diese Erklärung sei »gleichsam als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf dieser Welt zu betrachten. Denn durch sie [sc. die Erklärung] wird die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Darüber hinaus werden noch andere Rechte angesprochen, die mit den erwähnten in Zusammenhang stehen.«³⁶ Es sei deshalb zu wünschen, daß die Vereinten Nationen sich in Organisation und Mitteln so fortentwickelten, »daß sie die Rechte der menschlichen Person [auch] wirksam schützen«³⁷ können.

Der systematische Ort, in den die Achtung der Menschenrechte hier eingewiesen wird, ist der weltweite Friede. In einem vorhergehenden Teil hatte die Enzyklika auch vom innerstaatlichen Frieden und der Bedeutung von Grundrechten gesprochen.³⁸ Der gemeinsame Gedanke, der beide Male zugrunde liegt und der die ganze

³⁴ Pacem in terris: Utz XXVIII/108.

³⁵ Ebd. 236.

³⁶ Ebd. 237.

³⁷ Ebd. 238.

³⁸ Ebd. 153 f. u. 156 f. u. 168.

Enzyklika trägt, ist, daß Achtung der Menschenrechte die Bedingung von Frieden ist. Dieser Gedanke kehrt von »Pacem in terris« an immer wieder. Paul VI. hat ihn mehrfach aufgegriffen; eine besonders prägnante Formulierung fand er in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1969:

»Wo die Menschenrechte nicht beachtet, verteidigt und gefördert werden, wo man mit Gewalttätigkeit oder Betrug gegen die unveräußerliche Freiheit des Menschen verstößt, wo seine Persönlichkeit ignoriert oder herabgesetzt wird, wo Diskriminierung, Sklaverei und Intoleranz herrschen, dort kann kein wahrer Friede sein. Friede und Recht sind sich gegenseitig Ursache und Wirkung: der Friede fördert das Recht und das Recht seinerseits fördert den Frieden.«³⁹

Seitdem Johannes XXIII. den Menschenrechten so vorbehaltlos zugestimmt und ihnen eine so zentrale Bedeutung für die friedliche Ordnung des Zusammenlebens zugesprochen hat, ist das Thema »Menschenrechte« und das Eintreten für sie aus der kirchlichen Sozialverkündigung nicht mehr wegzudenken. Kaum ein neueres Dokument, das zu Fragen der sozialen Ordnung Stellung bezieht, unterläßt es, sie heranzuziehen und zu bekräftigen.⁴⁰ Die Menschenrechte sind damit für die Kirche, wie bereits im ersten Kapitel festgestellt wurde, zum ethischen Bezugsrahmen der gesamten politisch-sozialen Verantwortung geworden.

Innerhalb der mit »Pacem in terris« beginnenden Phase der Identifizierung und damit der Neuorientierung muß nun aber noch *ein* Vorgang ganz besonders hervorgehoben werden, nämlich die feierliche Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil. So überaus bemerkenswert ist diese Anerkennung deshalb, weil hier das Selbstverständnis der Kirche selbst unmittelbar berührt ist. Der Artikel 2 der »Erklärung über die Religionsfreiheit« »Dignitatis humanae« (1965) umschreibt dieses Recht so:

»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, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.«⁴¹

Die Anerkennung der Religionsfreiheit erfolgt prinzipiell, nicht mehr nur pragmatisch mit Vorbehalt im Prinzipiellen. Das erweist

³⁹ Deutsch zitiert nach: Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI., hg. v. D. Squicciarini, Berlin 1979, 45–50, hier: 48.

⁴⁰ Einige besonders wichtige Beispiele sind in Kap. 1, Anm. 19, genannt.

⁴¹ Vgl. Dignitatis humanae nr. 3 (Deutscher Text nach: LThK. E II, 712 ff).

sich vor allem in der Begründung, die »Dignitatis humanae« gibt: Die Religionsfreiheit einschließlich ihrer Konsequenzen wird nämlich deshalb als unverbrüchliches Recht jedes Menschen anerkannt, weil sie als Ausfluß des objektiven *Personseins des Menschen*⁴² und als Möglichkeitsbedingung jeder Wahrheitssuche und jedes freien Glaubensakts⁴³ begriffen wird. Ausdrücklich fordert die Erklärung folgerichtig, die Rechtsordnung der Gesellschaft müsse dieses im Wesen des Menschen selbst begründete und unverletzliche Recht der Person so anerkennen, »daß es zum bürgerlichen Recht wird«.⁴⁴

6.2 Die Hauptgründe der früheren Kritik

Unserem heutigen Bewußtsein und unserem Verständnis von der Aufgabe der Kirche in der Welt fällt es schwer, die ablehnende oder zumindest reservierte Einstellung des kirchlichen Lehramts zu den Menschenrechten bis in die dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts zu begreifen. Man würde ihr freilich nicht gerecht, sähe man sie ausschließlich als Ergebnis eines der naheliegenden Faktoren. Solche naheliegenden Faktoren sind beispielsweise: das Festhalten an überkommenen Herrschaftsansprüchen auch im Weltlichen, die von »Einmischung« in innerstaatliche Angelegenheiten nicht absteht; die Reaktion auf die Beschneidung von Privilegien, die die Kirche bis dahin genossen hatte; die Furcht vor Umsturz und Unordnung; die Abwehr demokratischer Ideen vom Kirchenstaat. All solches mag im Spiel gewesen sein. Doch darf man darüber die ideellen Gründe nicht übersehen, die von einer langen Tradition her bereitlagen und die einer offeneren Haltung zu den Menschenrechten zunächst einmal kräftig im Wege standen. Vor allem die folgenden drei ideellen Hindernisse müssen beachtet werden:

a) Die Lehre vom Ursprung der Staatsgewalt aus Gott

Wir haben in einem früheren Abschnitt gesehen, daß die Menschenrechte ohne die neuzeitliche Auffassung vom Staat als einem Kunstprodukt menschlichen Handelns nicht verstanden werden

⁴² Ebd. nr. 2.

⁴³ Ebd. nrn. 2, 3 u. 10.

⁴⁴ Ebd. nr. 2.

können. Nun etabliert sich diese neue Sicht des Staates ja keineswegs in einem theorieleeren Raum, sondern sie trifft, jedenfalls im kirchlichen Bereich, ganz im Gegenteil auf eine Staatsauffassung, die ziemlich andersartig ist. Anders ist diese nämlich nicht nur insofern, als sie mit Aristoteles und dem ganzen Mittelalter davon ausgeht, daß der Staat in der natürlichen Bestimmung des Menschen zum geselligen Leben angelegt sei. Anders ist diese traditionell-kirchliche Sicht des Staates vielmehr auch darin, daß sie den Staat mitsamt der Staatsgewalt als Teil der Schöpfungsordnung begreift. Wir haben es also mit einem denkbar scharfen Gegensatz zu tun: dort der Staat als *künstliches Erzeugnis*, hier der Staat als *natürliche Vorgegebenheit* und *göttliche Einrichtung*.

Wieso aber kann nun eigentlich der Staat als Teil der Schöpfungsordnung gelten? Nun, der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft liegt darin, daß die Menschen ihre Neigungen und Bedürfnisse, die sie in der Vereinzelung nicht befriedigen können, sehr wohl aber im Zusammenleben und im Zusammenwirken, erfüllen können. Eine Gesellschaft – so ist die nächste Stufe dieses Gedankengangs – kann nur dann bestehen, wenn einer die Bestrebungen ihrer Glieder so leitet, »daß aus vielen [. . .] ein Einziges wird und die vielen Bestrebungen [. . .] einen Impuls nach dem Gemeinwohl hin« bekommen.⁴⁵ »Darum wollte Gott, daß in der bürgerlichen Gesellschaft Herrscher seien, die der Menge zu gebieten haben.«⁴⁶ Niemand aber habe in sich oder aus sich die Macht, den anderen Bürgern Befehle zu erteilen, die sittlich verbindlich seien. Diese starke Qualität (nämlich: sittlich verbindlich und nicht bloß positiv-rechtlich vorgeschrieben oder äußerlich erzwungen zu sein) aber brauchen die Befehle der Autorität des Gemeinwesens, um überhaupt die nötige Beachtung und Befolgung hervorzubringen. Solche Macht, den anderen sittlich verbindliche Befehle zu erteilen, komme allein Gott als dem Schöpfer und Gesetzgeber aller Dinge zu. Wer diese Gewalt – so lautet nun die entscheidende Schlußfolgerung –, ausübt, »kann sie [also] notwendigerweise nur als eine von Gott ihm übertragene ausüben«.⁴⁷

Diese naturrechtliche Überlegung sieht man nun exakt und ausdrücklich bestätigt im Zeugnis der Bibel. Allen Stellen aus dem Alten und Neuen Testament voran wird immer wieder auf

⁴⁵ Diuturnum illud (1881): Utz XXI/8.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd.

Röm 13,1–7 verwiesen,⁴⁸ besonders auf den Vers 1b: »Es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt«, und auf den Vers 4a: »Die staatliche Gewalt ist Dienerin Gottes«.⁴⁹

Mit anderen Worten: Ursprung und Verpflichtungskraft der Gewalt derer, die die Staaten regieren, stammen aus Gott; sie sind – so lauten andere gebräuchliche Formulierungen, die dasselbe aussagen wollen – »gewissermaßen eine *Teilhabe* an der göttlichen Gewalt«⁵⁰ bzw. »in einem gewissen Maß *Abbild* der Herrschaft Gottes«.⁵¹ Sie verpflichten deshalb die Bürger moralisch zum Gehorsam.

Die Gegenposition zu dieser Auffassung ist die Lehre, alle Gewalt gehe vom Volke aus und die Regierenden üben sie deshalb nur als vom Volk übertragene aus, »und zwar unter der Bedingung, daß sie durch den Willen des Volkes, von dem sie übertragen wurde, widerrufen werden kann«.⁵² Daß die Legitimation der staatlichen Gewalt aus der Volkssouveränität ohne Bezugnahme auf Gott auskommt, das bedeutet vor diesem Hintergrund, »daß eine solche Gesellschaft in keiner Weise sich als Gott gegenüber verpflichtet erachtet«.⁵³ Ungesetzlichkeit, Ungehorsam, Aufruhr und Umsturz, Herabsetzung der staatlichen Gewalt werden als die zwangsläufigen Folgen dieser von Gott losgekoppelten Staatsauffassung angesehen.⁵⁴

Interessanterweise betont Leo XIII. ganz auf seiner Linie des Festhaltens an den prinzipiellen Positionen bei gleichzeitiger Hinnahme der neuen, andersgearteten Gegebenheiten, daß die Notwendigkeit, das Recht zum Befehlen von Gott als seinem natürlichen Ursprung herzuleiten, politische Wahlen und demokratische Staatsverfassung nicht kategorisch ausschließe. Entscheidend sei jedoch, daß durch eine solche Wahl weder die obrigkeitlichen Rechte verliehen würden noch die Befehlsgewalt übertragen, son-

⁴⁸ So z. B. *Quod aliquantum*: Utz XXVI/11; *Mirari vos*: Utz II/17; *Diuturnum illud*: Utz XXI/6. 11; *Immortale Dei*: Utz XXI/25; *Libertas praestantissimum*: Utz II/50.

⁴⁹ *Diuturnum illud*: Utz XXI/6 bezieht den Satz sogar ausdrücklich auf das Subjekt »*principes*«, während er sich im Kontext des Römerbriefs auf »*potestas*« bezieht.

⁵⁰ *Diuturnum illud*: Utz XXI/10.

⁵¹ *Immortale Dei*: Utz XXI/25.

⁵² *Diuturnum illud*: Utz XXI/3.

⁵³ *Immortale Dei*: Utz XXI/33.

⁵⁴ *Diuturnum illud*: Utz XXI/3. 10. 14. 18; *Libertas praestantissimum*: Utz II/53.

Gerade in diesem Punkt gab es auch im Protestantismus des 19. Jahrhunderts heftige Vorbehalte gegen Französische Revolution und Menschenrechte. S. dazu etwa: *H. Zilleßen*, Protestantismus und politische Form. Eine Untersuchung zum protestantischen Verfassungsverständnis, Gütersloh 1971; *T. Rendtorff*, Freiheit und Recht des Menschen, in: *Lutherische Rundschau* 18 (1968) 215–227.

lern daß lediglich der Fürst »bezeichnet« und bestimmt werde, von dem die Befehlsgewalt ausgeübt werden dürfe.⁵⁵ Wahlen haben hiernach eine rein designative, keine eigentlich bevollmächtigende (translatorische) Wirkung.

b) Das Prinzip »Kein Daseinsrecht für den Irrtum«

Zu den ethischen Grundforderungen, die für die Menschenrechts-Idee von konstitutiver Bedeutung ist, gehört die Freiheit. Freiheit, wie sie im Kontext der Menschenrechte gewollt und gefordert ist, ist nicht inhaltlich festgelegt. Sie öffnet und garantiert lediglich den politischen Raum, in dem die einzelne Person ihre sittliche Freiheit gestalten und realisieren kann. Die politische Freiheit der Menschenrechte will also die Möglichkeitsbedingung für die moralische Selbstbestimmung der einzelnen Person schaffen; ihr Sinn ist nicht Willkür, Egoismus, Abkapselung nach außen, Fixierung aufs Selbst. Freilich: auch dieses wird ermöglicht, wenn der Einzelne durch die menschenrechtlich verbürgte Freiheit gegen Eingriffe von seiten des Staates abgeschirmt wird. Wie sich der richtige Gebrauch der Freiheit nur durch die Selbstbeschränkung des Staates ermöglichen läßt, so läßt sich der richtige Gebrauch andererseits nicht staatlich und organisatorisch sichern oder gar erzwingen. »Freiheit ist«, wie Josef Isensee im Blick auf den Freiheitsbegriff der Grundrechte treffend formuliert, »Offenheit, Offenheit auch zum Sinnlosen, zum Verkehrten, zum Bösen.«⁵⁶

Exakt an dieser Offenheit oder, wie man dafür dann sagt, an der Indifferenz gegenüber dem verkehrten Gebrauch der Freiheit, gegenüber dem Sinnlosen, Bösen, Unwahrhaftigen, Egoistischen, reihen sich die kirchlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechten anblässig und heftig.⁵⁷ Dabei geht es allerdings nicht einfach darum, daß sie mit der Freiheit nichts anfangen könnten oder daß sie diese grundsätzlich für ein leeres Gespinnst hielten; der eigentliche Grund liegt vielmehr darin, daß man der objektiven Wahrheit den Vorrang vor der individuellen Freiheit einräumt, und zwar sowohl

Dioturnum illud: Utz XXI/4.

J. Isensee, Menschenrechte – Staatsordnung – Sittliche Autonomie. Gestalt der menschenrechtlichen Freiheit im Verfassungsstaat, in: J. Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, 70–103, hier: 98.

Z. B. Quod aliquantum: Utz XXVI/13; Mirari vos: Utz II/14–16; Quanta cura: Utz II/29 (speziell im Blick auf Religionsfreiheit: Syllabus: Utz I/51–54); Libertas praestantissimum: Utz II/42 u. 51 f.

im Blick auf den Einzelnen selbst als auch im Blick auf die Gesellschaft. Legt man diesen Vorrang zugrunde, dann ist nicht jegliche politische Freiheit begrüßenswert und gut, sondern lediglich die Freiheit zum Wahren. Politische Freiheitskonzepte, die diese Einschränkung nicht akzeptieren wollen, erscheinen infolgedessen als »zügellos« – und das ist genau der Vorwurf, den die referierten Stellungnahmen den Menschenrechtsforderungen immer wieder und fast bis zum Verdruß repetierend machen: Sie verständen die Libertas als Licentia (Ungebundenheit, Willkür, Zügellosigkeit, Ausschweifung).

Ihrer Überzeugung nach hingegen kann die Freiheit ihr Recht erst aus der Wahrheit gewinnen. Ihre bündige und unmittelbar anwendbare Fassung gewinnt diese Überzeugung in dem Prinzip: Freiheit für die Wahrheit, keine Freiheit oder meist: kein Recht für den Irrtum. Diesen Grundsatz findet man zum ersten Mal bei Augustinus ausformuliert: »[. . .] was für einen schlimmeren Tod kann es für die Seele geben als die Freiheit des Irrtums?«⁵⁸

Das richtet sich selbstverständlich an den Einzelnen in seiner Verantwortungsfähigkeit, aber ebenso und sogar mit Nachdruck an die Adresse der staatlichen Gewalt, die ja ihren Sinn im Dienst am Gemeinwohl und am Heil aller hat.

»Was wahr ist, was gut ist, das hat ein Recht, in vernünftiger Freiheit in der Gesellschaft sich auszubreiten, um möglichst viele zu erfassen; dagegen werden lügenhafte Meinungen, die zu der schlimmsten Art von Pest zählen, und ebenso Laster, welche Sitten und Geist verderben, mit Recht von der Obrigkeit sorgfältig unterdrückt, damit sie nicht zum Schaden des Gemeinwesens um sich greifen. Es ist ganz in Ordnung, daß die Autorität der Gesetze die Irrtümer eines ausschweifenden Geistes, die wahrhaftig eine Gewalttat gegen das unerfahrene Volk bedeuten, nicht weniger unterdrückt als ein durch offene Gewalt an Schwächeren verübtes Unrecht.«⁵⁹

Menschenrechtlich verstandene Meinungs- und Redefreiheit, Lehr- und Veröffentlichungsfreiheit, Gewissens- und Religionsfreiheit sind mit diesem Standpunkt begrifflicherweise nicht vereinbar.

Der geschilderten Auffassung gilt es als sicher, daß die Wahrheit auch stets erkennbar ist und daß sie sich unabhängig vom jeweiligen Einsichtsstand der sie suchenden Personen objektivieren läßt. Weder die menschliche Erkenntnisfähigkeit noch die Situationsangemessenheit sittlicher Entscheidung stellen ein prinzipielles Problem dar; es gibt folglich eigentlich nur die Alternative zwi-

⁵⁸ Augustinus, Ep. 166 (PL XXXIII, 720).

⁵⁹ Libertas praestantissimum: Utz II/59.

schen Wahrheit und Lüge bzw. Irrtum, der aber ebenfalls seinen letzten Ursprung in moralischen Mängeln hat. Der Staat würde infolgedessen gegen das natürliche Sittengesetz verstoßen, »wenn er derart allen Meinungen und vor allem unsittlichem Treiben Freizügigkeit gewährt, daß Lüge und Laster ungestraft die Geister verwirren und die Herzen verderben dürfen«. ⁶⁰ Bei der praktischen Umsetzung ihrer Pflicht, den Bürger vor der Zersetzung der durch Vernunft und Offenbarung erkennbaren Wahrheiten zu schützen, hat die staatliche Gewalt auf die Kirche zu hören; denn sie ist von Gott dazu berufen, die ihr hinterlegten Wahrheiten zu bewahren, zu schützen und kraft rechtmäßiger Gewalt zu erklären. ⁶¹

Die Überzeugung vom unbedingten Recht der Wahrheit führt also, zu Ende gedacht, nicht bloß zur Verwerfung der Freiheit als obersten politischen Prinzips, sondern auch zur Forderung der Freiheit für die Kirche selbst von jeglichem staatlichen Eingriff. Diese beiden Forderungen konnten bei ihrer praktischen Anwendung auf die Politik zu völlig unterschiedlichen Einstellungen der Kirche zur Freiheit der religiösen Betätigung führen: In Staaten, wo die Katholiken eine Minderheit bildeten, beanspruchte sie die völlige Freiheit der Religionsausübung, während sie in Staaten, wo die Katholiken in der Mehrheit waren, dafür eintrat, allein anerkannt zu werden und alle nichtkatholischen Bekenntnisse und Gruppen einzuschränken und zu behindern. Die Logik, die in dieser uns widersprüchlich dünkenden Praxis steckt, hat einige Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das diese Lehre als Rechtsprinzip prinzipiell verabschiedet hat, Kardinal Ottaviani als Leiter des heiligen Offiziums noch einmal mit kaum zu überbietender Klarheit ausformuliert: »In der Tat, man muß zweierlei Maß und Gewicht nehmen: eines für die Wahrheit, eines für den Irrtum. Als Menschen, die wir uns im sicheren Besitze der Wahrheit und Gerechtigkeit wissen, vergleichen wir uns nicht mit anderen.« ⁶²

⁶⁰ *Immortale Dei*: Utz XXI/33.

⁶¹ *Libertas praestantissimum*: Utz II/61. Vgl. *Immortale Dei*: Utz XXI/38.

⁶² Zitiert nach *J. Isensee*, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 138–174, hier: 154.

c) Gesellschaftlichkeit als Konstitutivum des Menschseins

Wenn man sich die heftige Kritik bzw. die erheblichen Reserven der Päpste des 19. Jahrhunderts gegenüber den Menschenrechten vor Augen hält, dann muß man sich allerdings bewußt machen, daß Verständnis und Ausformulierung der Menschenrechte noch nicht auf *dem* Entwicklungsniveau waren, das heute unter denen, die sich um die Menschenrechte bemühen, selbstverständlich ist. Vielmehr hatte die Kritik der Kirche ganz das bürgerlich-liberale Verständnis der Menschenrechte vor Augen, gegen das sie sich dann polemisch wandte. Hierbei war es aber nicht nur der Primat der Wahrheit gegenüber der sozial zu schützenden Freiheit, an dem sie Anstoß nahm, sondern auch das dem bürgerlich-liberalen Verständnis der Menschenrechte zugrunde liegende Menschenbild. Näherhin kritisierte sie die Auffassung, der Mensch sei ursprünglich und primär als Individuum zu sehen. Dahinzu gehört selbstverständlich die zentrale Rolle, die Selbsterhaltung (Sicherheit) und persönliches Glück für die Gestaltung des Lebens und vor allem für die Einrichtung von Staat und Gesellschaft in diesem kritisierten Konzept spielen.

Im Gegensatz hierzu gelten die Individuen gemäß der traditionellen kirchlich-theologischen Sicht von vornherein als Glieder sozialer Organismen. Die Einzelnen sind gar nicht ursprünglich und primär »derart unabhängig, daß [sie] in keiner Weise der Autorität anderer [unterständen] und daß es [ihnen freistünde], über alles zu denken, was [sie] mögen, und zu handeln, wie es [ihnen] beliebt«. ⁶³ Die vielfältige Angewiesenheit und Angelegtheit auf Gemeinschaft betrifft nicht *nur* den Staat, aber immerhin *auch* den Staat. In seiner Enzyklika über den Staat schreibt Leo XIII. dazu etwa:

»*Von Natur aus* ist es dem Menschen *angeboren*, in der staatlichen Gemeinschaft zu leben; denn, da ihm in der Vereinzelung die zum Leben notwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die geistige und seelische Ausformung nicht möglich ist, deswegen hat die göttliche Vorsehung es so geordnet, daß er in eine menschliche Gemeinschaft, die häusliche sowohl wie die staatliche, hineingeboren wurde; denn nur diese letztere kann seinen Lebensbedarf voll und ganz decken.«⁶⁴

Das Wohl des Einzelnen ist diesem Konzept zufolge denn auch aufgehoben im Gemeinwohl. Die Formel vom »Krieg aller gegen

⁶³ Immortale Dei: Utz XXI/33.

⁶⁴ Immortale Dei: Utz XXI/25.

alle«, die von Hobbes an den anthropologischen Ausgangspunkt der neuzeitlichen Staatsvertragstheorien gebildet hatte, wird bisweilen ausdrücklich als unvereinbar mit dem christlichen Menschenbild bezeichnet.⁶⁵ In Leos Konzept hingegen erscheint geradezu umgekehrt das Gemeinwohl als die Folge des Wohls der Einzelnen.

Eine ethische Konsequenz der Sicht, die den Menschen von vornherein als gesellschaftliches Wesen begreift, liegt darin, daß sie die Verpflichtung der Einzelnen gegenüber dem Gesamtwohl und dessen organisatorischer Bedingung, nämlich der Staatsgewalt, ausdrücklich als sittliche Verpflichtung zur Sprache bringt. Derjenige also, der im Sinne der Gesetze und Anordnungen der Gemeinwohl-Organisation handelt, handelt nicht bloß klug oder bequem, respektiert auch nicht bloß die Vorschriften aus Furcht vor Sanktionen, nein, er unterstellt sich auch zugleich Gottes Willen, der in dieser Ordnung der Natur und in der Beauftragung einer Autorität mit Herrschaft enthalten ist. Diese Sicht begnügt sich, anders gesagt, nicht damit, daß die gleichen Freiräume aller anderen respektiert werden oder daß dem Staat kein Schaden erwächst. Vielmehr verlangt sie vom Einzelnen auch soziale Tugenden; und zwar über den staatsbürgerlichen Gehorsam hinaus auch: gegenseitiges Wohlwollen, Freundlichkeit, Gefälligkeit, Sorge für die Linderung menschlichen Elends.⁶⁶ Darüber hinaus wird die politische Betätigung nicht einfach als Interessenvertretung gesehen, sondern als ein verpflichtender Dienst am Gemeinwohl vorgestellt:

»[Es] ist für das allgemeine Wohl von Bedeutung, daß wir uns in kluger Weise in der Gemeindeverwaltung betätigen; [. . .] Wenn [. . .] die Katholiken über dieses engere Arbeitsfeld hinaustreten und sich selbst der höchsten Staatsangelegenheiten annehmen, so ist das im allgemeinen nützlich und gut. [. . .] im allgemeinen wäre [. . .] die Ablehnung jeder Beteiligung an Staatsangelegenheiten ebenso fehlerhaft, wie wenn jemand dem Gemeinwohl sein Interesse und seine Unterstützung versagte, und dies umso mehr, als die Katholiken gerade durch die Lehre, die sie bekennen, zu vollkommenem und gewissenhaftem Einsatz angespornt werden. [. . .] Sie tun es [. . .], [. . .] um das Staatswesen, soweit als möglich, auf das echte und wahre öffentliche Wohl auszurichten [. . .].«⁶⁷

Sicherlich muß man einräumen, daß dieses dritte Moment des Widerspruchs zu den Menschenrechten (wohlgemerkt: auf deren damals dominierendem liberalem Entwicklungsstand) weniger

⁶⁵ Vgl. etwa *Quod aliquantum*: Utz XXVI/11; *Diuturnum illud*: Utz II/9.

⁶⁶ Vgl. etwa – allerdings nicht appellativ, sondern konsekutiv (»Segen«, »Früchte«) formuliert – *Immortale Dei*: Utz XXI/30–32.

⁶⁷ *Immortale Dei*: Utz XXI/45.

stark ausgeprägt ist als die beiden unter a) und b) vorgestellten. Trotzdem ist es eben schon zur selben Zeit vorhanden, als das kirchliche Lehramt beginnt, gegen Menschenrechte zu polemisieren. Und es ist immerhin so stark, daß es mit »Rerum novarum« eine neue, ethisch sehr engagierte Form kirchlichen Handelns begründen kann, nämlich die katholische Soziallehre.⁶⁸ Daß es schon gleichzeitig mit der ersten scharfen Kritik auf den Plan tritt, beweist das Breve »Quod aliquantum«, wo unter der Reihe kritischer Fragen auch die folgende auftaucht:

»Kann man übrigens außer acht lassen, daß die Menschen nicht nur einzeln um ihrer selbst willen geschaffen worden sind, sondern auch, damit sie für ihre Mitmenschen daseien und ihnen behilflich seien? In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen sie zu ihrer Erhaltung der gegenseitigen Hilfeleistung. Dafür haben sie von Gott sowohl die Vernunft als auch die Sprache erhalten, damit sie Hilfe erbitten und den Bittenden helfen können. Auf diese Weise haben sie sich unter der Führung der Natur in die Gesellschaft und in das Gemeinschaftsleben begeben.«⁶⁹

6.3 Wandel in Kontinuität oder Bruch?

Die Position der Kirche läßt in dem, was das Lehramt zu den Menschenrechten bzw. zu einer wichtigen Gruppe von Menschenrechten gesagt hat, eine beträchtliche Veränderung erkennen. Das ist zu offensichtlich, als daß es bestritten werden könnte. Genauso wenig wie davon, daß die Lehre stets unverändert dieselbe gewesen sei, kann man von einer bloß linearen Entfaltung sprechen. Auch die Differenzierung zwischen einer »Identität des Kerns« und »gewandelten Schlußfolgerungen für die konkreten historischen Verhältnisse«, mit der in der Theologie häufiger geschichtliche Veränderungsprozesse gedeutet werden, erscheint in unserem Fall als zu schwach. Wie aber soll man dann diese Veränderung genauer verstehen und bewerten?

Am nächstliegenden wäre es sicher, sie als einen tiefgreifenden Bruch zwischen heutiger und früherer Lehre zu begreifen. Die Interpretation eines historischen Wandlungsprozesses als Bruch wird freilich fast immer mit Bewertungen verbunden, und diese fallen sehr unterschiedlich, ja widersprüchlich aus. Je nachdem, welcher Standpunkt als der richtige bekräftigt werden soll, wird der Bruch

⁶⁸ Der entscheidende Abschnitt findet sich in Rerum novarum: Utz IV/29. 30-35. S. ferner Quadragesimo anno: Utz IV/71.

⁶⁹ Quod aliquantum: Utz XXVI/11.

als Entfernung vom Ursprung oder aber als Wende zum Besseren hingestellt.

Auch in bezug auf die Veränderung der kirchenoffiziellen Position zu den Menschenrechten ist deren Interpretation als Bruch nicht schon eindeutig. Sie kann nämlich genauso gut mit dem Vorwurf der Untreue gegenüber den eigenen Ursprüngen verbunden werden wie mit der disqualifizierenden Einschätzung, es handle sich um eine bloß aus taktischen Gründen erfolgte Kurskorrektur, oder aber mit dem Respekt davor, daß Kirche und Theologie nach langem und aufwendigem Sträuben eine Konversion oder Umkehr (im biblischen Sinn) vollzogen haben. Hinzu kommt als weitere Schwierigkeit, daß die Interpretation der Veränderung der lehramtlichen Position als Bruch kaum nachvollziehbar erscheinen ließe, wie die Menschenrechte heute vom Inhaber des höchsten Amtes in der Kirche nicht nur als Teil der kirchlichen Soziallehre, sondern auch als Grundprinzip, Voraussetzung und Kriterium aller Bemühungen um das Wohl des Menschen bekräftigt und als mit der Sendung der Kirche in der Welt von heute eng verbunden dargestellt werden.⁷⁰

Innerhalb, bisweilen auch außerhalb der Theologie trifft man daher meist auf andere Muster der Interpretation, die versuchen, den Positionswandel in der Menschenrechtslehre zu berücksichtigen, gleichzeitig aber auch Kontinuitäten in dieser Lehre festzustellen. Wie mir scheint, lassen sich in idealtypischer Vereinfachung drei solcher Interpretationsmuster herausstellen.

a) Die Ursprungsthese

Sie besagt, daß die Vorstellung von Rechten des Individuums, die angeboren seien und von keiner irdischen Macht geschmälert werden könnten und dürften, auf dem Boden der christlichen Sicht des Menschen und des christlichen Ethos erwachsen sei. In diesem Sinne schreibt beispielsweise Walter Kasper in einem Diskussionsbeitrag unter Berufung auf Hegel, die Menschenrechte seien »eine Folge der Geschichte des Christentums, dessen absoluter Anspruch sich u. a. in den Menschenrechten geschichtlich vermittelt« habe.⁷¹ Ähnlich schrieb schon in den sechziger Jahren der Münchner Sozialethiker Nikolaus Monzel in seinem zweibändigen Lehrbuch der

⁷⁰ Vgl. Enzyklika *Redemptor hominis* nr. 17.

⁷¹ *W. Kasper, Vernunft und Geschichte*, in: J. Schwartländer (Hg.), *Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung*, Tübingen 1978, 232 f.

Katholischen Soziallehre innerhalb des Kapitels »Christentum und Demokratie«, »die im 18. und 19. Jh. verkündeten demokratischen Ideale: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit [hätten] ihre von Jakobinern, Liberalen und katholischen Gegenrevolutionären verkannten Wurzeln im christlichen Evangelium«. ⁷² »Trotz aller Umbiegungen und Komplikationen«, die Monzel in keiner Richtung verdeckt, sei »daran festzuhalten, daß die Wörter: *liberté, égalité* und vor allem *fraternité* Begriffe [ausdrückten], die ›deutlich nachweisbar in christlicher Luft geboren oder wenigstens starkgeworden sind‹ (H. Rheinfelder)«. ⁷³ Eine besonders wichtige und zugleich sehr spezifische Ausprägung hat die Ursprungsthese in der bereits behandelten Abhandlung von Georg Jellinek über die Herkunft der französischen Menschenrechtsdeklaration gefunden.

Aus der Perspektive einer entgegengesetzten Bewertung findet sich diese Sicht auch bei Nietzsche: Er sah den Prototyp aller modernen Theorien der gleichen Rechte im christlichen Begriff von der Gleichheit der Seelen vor Gott. ⁷⁴ »[. . .] man hat die Menschheit den Satz von der Gleichheit erst religiös stammeln gelehrt, man hat ihr später eine Moral daraus gemacht: was Wunder, daß der Mensch damit endet, ihn ernst zu nehmen, ihn *praktisch* zu nehmen! – will sagen politisch, demokratisch, sozialistisch, entrüstungs-pessimistisch.« ⁷⁵

b) Die Wiedererkennungsthese

Sie baut auf der Ursprungsthese auf, berücksichtigt aber das Moment der Diskontinuität stärker. Die anfängliche kritische Beurteilung der Menschenrechte begreift sie als Abschweifung und Entfremdung des »offiziellen, gar behördlichen Kirchentums« vom »ursprünglichen Christentum« und den »vom Evangelium Jesu ausgehenden Impulsen«; diese ursprünglichen Impulse aber hätten »auf eine unterschwellige, latente Weise« geschichtlich weitergewirkt; »ihr anonymes Christentum« habe – so der Innsbrucker Fundamentaltheologe Walter Kern – »die Belange des volleren, freieren, glücklicheren Menschseins [vertreten]«. ⁷⁶ Mit anderen

⁷² N. Monzel, *Katholische Soziallehre*, 2 Bde., Köln 1965–67, Bd. II, 267.

⁷³ Ebd. 268.

⁷⁴ F. Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: ders., *Werke* in 3 Bänden, hg. v. K. Schlechta, München 1966, III, 823.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ W. Kern, *Menschenrechte und christlicher Glaube*, in: *Stimmen der Zeit* 197 (1979), 161–172, hier: 171.

Worten: die Wiedererkennungsthese sieht in der durch Abwehr und Vorbehalte bestimmten Haltung der Kirche eine zeitweise Verschüttung von genuinen Bestandteilen des ihr zugrunde liegenden und von ihr selbst vermittelten Menschenbildes, die sie sich im Positionswechsel der jüngeren Gegenwart dann wieder zu eigen gemacht habe.

Für die dadurch provozierte Frage, wie es zu solcher Verschüttung kommen konnte, weist man auf den kirchenfeindlichen und antiklerikalen Kontext hin, in dem die politische Forderung nach Menschenrechten in Europa auftrat und zum Zuge kam. In diesem Sinn stellte sich auch die päpstliche Kommission »Iustitia et Pax« der Vergangenheit: »Die grundlegenden Veränderungen, hervorgerufen durch die neuen Ideale der Freiheit, des Fortschritts und der Verteidigung der Menschenrechte in der Aufklärung und der Französischen Revolution, die Säkularisation der Gesellschaft gegen den Klerikalismus, die dringende Notwendigkeit, dem Indifferentismus, dem Naturalismus und vor allem dem totalitären und antiklerikalen Laizismus [. . .] zu widerstehen: all das bewog die Päpste oft zur Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar zur offenen Feindschaft und Verurteilung.«⁷⁷ Jacques Maritain hatte schon während des Zweiten Weltkriegs von »dem inneren Widerspruch und dem tragischen Mißverständnis« gesprochen.⁷⁸ Oswald von Nell-Breuning gibt außerdem zu bedenken, daß die Vorbehalte eine völlig individualistische Menschenrechts-Konzeption im Blick gehabt hätten, der gegenüber die Kirche die Sozialität stark betonen mußte, damit es überhaupt zu der »wohlverstandenen« (das meint wohl: zu der durch soziale Grundrechte und durch das Solidaritätsprinzip erweiterten) Menschenrechts-Auffassung kommen konnte, wie sie heute von der Kirche mit Entschiedenheit vertreten wird.⁷⁹

Andere Autoren sprechen noch deutlicher von einer Blockierung und Wegentwicklung von der Dynamik der biblischen und christlichen Aussagen. Bedingt gewesen sei sie durch das Interesse, bestehende Privilegien in der feudalen Gesellschaft zu wahren, durch die Angst, der Plausibilitätsverlust der staatlichen Autoritäts-

⁷⁷ Die Kirche und die Menschenrechte nr. 18 (deutsch in der Reihe Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 5, München/Mainz 1976). Ähnlich A. Langner, Menschenrechte, Staat, Gesellschaft, Köln 1975 (= Kath. Soziallehre in Text u. Kommentar 3), 6.

⁷⁸ J. Maritain, Christentum und Demokratie, Augsburg 1949 (= Abendländ. Reihe 11) (orig.: Christianisme et Démocratie, New York 1943), 26.

⁷⁹ O. v. Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 1978, 113.

verhältnisse könne auch auf die innerkirchlichen Strukturen übergreifen, ferner durch die jahrhundertelange Gewöhnung an politische Macht und – auf der Ebene der Theorie – durch eine statische Ordophilosophie (gemeint ist vor allem wohl die Wesensphilosophie), die nicht in der Lage gewesen sei, »die Geschichtlichkeit von Normen und Werten anzuerkennen und die Autonomie des Menschen als Schöpfer dieser Werte und Normen zu denken«.⁸⁰

c) Die Implizitätsthese

Die Implizitätsthese sieht die menschenrechtlichen Forderungen »dem Gehalt nach« in der Naturrechtslehre der katholischen Tradition längst und vollständig enthalten. Die von Franz Furger und Cornelia Strobel-Nepple verfaßte ausführliche Studie »Menschenrechte und katholische Soziallehre« der schweizerischen Nationalkommission »Iustitia et Pax« kommt zum Ergebnis: »Wenngleich sich die Kirche erst relativ spät in lehramtlichen Äußerungen für die Menschenrechte in der Form, wie sie in der UN-Deklaration von 1948 zusammengefaßt sind, einsetzt [. . .], so ist das Anliegen der Menschenrechte [. . .] in den Prinzipien der katholischen Soziallehre doch immer schon thematisiert worden.«⁸¹ Zwar seien diese erst seit Ende des 19. Jahrhunderts ausdrücklich und verbindlich formuliert und auf die soziale Realität ihrer Zeit angewendet worden, doch seien sie bereits in der Naturrechtslehre der Tradition vorhanden. Eine Distanz zwischen heutiger und damaliger Position gibt es dieser These zufolge so gut wie gar nicht auf der Ebene der Inhalte und Prinzipien. Sehr wohl hingegen gibt es eine solche Distanz zwischen heutiger und damaliger Position auf der Ebene historischer Faktizität: Diese Distanz besteht erstens in der Horizontenerweiterung hinsichtlich der Menschheit, zweitens in der Art und Weise, wie das Ziel einer gerechten Ordnung der gemeinschaftlichen Belange, das kirchlicher Soziallehre und Menschenrechtsidee gemeinsam sei, jeweils im Blick auf bestimmte historische Problemsituationen ausformuliert und konkretisiert werde. Während die Menschenrechte inhaltlich-konkrete Handlungsziele für das gesellschaftlich-politische Handeln im Sinne der Achtung der Menschenwürde eines jeden benennen, gibt die vom Wesen des Menschen

⁸⁰ Z. B. E. Leuninger/H. Zingel, Menschenrechte und christliche Soziallehre – ein Problemaufriß, in: A. Staudt (Hg.), Christliche Soziallehre auf dem Prüfstand, Limburg 1982 (= *Werdende Welt* 29), 44–61, hier: 53–57, Zitat 56.

⁸¹ F. Furger/C. Strobel-Nepple, Menschenrechte und katholische Soziallehre, Freiburg i. Ue. 1985 (= *Gerechtigkeit und Frieden* 4), 69.

ausgehende Naturrechtslehre nur die allgemeinsten und fundamentalsten und somit dem gesellschaftlich-politischen Geschehen weitgehend offenen Prinzipien für die rechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens her.

Mit anderen Worten beinhaltet diese These, daß es trotz der distanzierteren und teilweise spannungsvollen Konstellation, die sich epochen- und gegnerbedingt faktisch herausgebildet hat, *im materialen ethischen Gehalt* zwischen den Menschenrechten auf der einen Seite und der Naturrechtslehre der katholischen Soziallehre auf der anderen eine *weitgehende Übereinstimmung* gibt; dieser Übereinstimmung entspräche *in der philosophischen Konzeption* wenigstens eine *starke Affinität* zwischen der »Idee von unverfügbaren normativen Vorgaben, die sich aus dem Wesen der ›Natur‹ des Menschen selbst ergeben«, auf der einen Seite, und dem »Gedanken jener gleichsam unveräußerlichen Rechte, die dem Menschsein als solchem bzw. seiner Würde inhärierend gesehen [. . .] werden«, ⁸² auf der anderen.

d) Ein alternativer Vorschlag: Das Verhältnis von kirchlicher Sozialverkündigung und Menschenrechten als Lerngeschichte

Jede Theologie, die das Eintreten für die Gerechtigkeit als ihre Sache ansieht und die sich zugleich ihrer eigenen Geschichte stellt, stößt beim Thema »Menschenrechte« auf Spannungen und Verengungen der Vergangenheit, die sich nicht einfach als nebensächlich oder als durch die Gegenwart einfach erledigt abtun lassen. Andererseits haben die drei vorgestellten Deutungsmuster gezeigt, daß die Suche nach der Kontinuität menschenrechtlicher Hochschätzung berechtigt und fruchtbar ist. Berechtigt und fruchtbar ist die Suche nach Kontinuität allerdings nur dann, wenn sie sich nicht von vornherein die Vorgabe macht, daß die eigene Position für Vergangenheit und Gegenwart stets und in allem die bestmögliche und schlechthin richtige gewesen sein muß. Die Entdeckung von Schätzenswertem und von Elementen substantieller Gleichheit in der eigenen Vergangenheit und auch das Verständnis, wie es dazu kam, daß *die* Positionen eingenommen wurden, die geschichtlich eingenommen wurden, schließen Kritik an ungueter Tradition ebensowenig aus wie Korrekturen. Von solcher Redlichkeit im Umgang mit

⁸² Vgl. ebd. 59 (der zweite Teil des Zitats ist eine Formulierung, die die Autoren von K.-W. Merks übernommen haben).

der Vergangenheit profitiert letztlich auch die Glaubwürdigkeit der heutigen Position.

Es scheint mir deshalb überlegenswert, ob die Veränderung in der lehramtlichen Beurteilung der Menschenrechte nicht viel deutlicher als eine Lerngeschichte dargestellt werden sollte. Die Positionsveränderung wäre dann aus dem Dilemma heraus: entweder kontinuierlicher Wandel oder Bruch; vielmehr wäre die Selbigkeit festgemacht an der Kirche und ihrem Auftrag, den Menschen die Zusage des Heils nahezubringen, sowie an ihrem Selbstverständnis, mit dieser Aufgabe nie endgültig fertig, sondern zusammen mit den Menschen noch »auf der Pilgerschaft« zu sein, während der Zuwächse an Einsicht möglich und wünschenswert bleiben. Eine solche Sicht⁸³ berechtigt und ermutigt dann durchaus auch dazu, nach den Einseitigkeiten und Schattenseiten der früher abgewehrten Lehre zu suchen, um diese ebenfalls durch Ergänzung und Fortentwicklung zu bereichern. So gesehen liegt die frühere Stellung der Kirche zu den Menschenrechten nicht bloß in der Fluchtlinie einer tiefen Skepsis gegenüber dem Ansatz neuzeitlich-liberalen Denkens, sondern auch noch in einer zweiten Fluchtlinie, die die soziale Verwobenheit und die Notwendigkeit von Solidarität festhält.

6.4 Akzente der kirchlichen Sozialverkündigung bei der Thematisierung der Menschenrechte

a) Hervorhebung der inneren Beziehung zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten

Was bei einem auch nur oberflächlichen Vergleich zwischen Menschenrechtsdokumenten nichtkirchlicher und kirchlicher Provenienz auffällt, ist der betonte Hinweis auf die enge Verbindung zwischen den Menschenrechten und den dazugehörigen Pflichten in den kirchlichen Dokumenten. Die Betonung erfolgt sowohl auf dem Weg, daß nach der Nennung von bestimmten Menschenrechten auch damit zusammenhängende konkrete Verpflichtungen aufgezählt werden, als auch so, daß die Zusammengehörigkeit von

⁸³ Ansätze, in diese Richtung zu denken, finden sich bei *Furger/Strobel-Neppe*, Menschenrechte und katholische Soziallehre (Anm. 81), 54, und *K. Demmer*, Christliches Ethos und Menschenrechte, in: *Gregorianum* 60 (1979), 453–479, hier: 455 f. Bemerkenswert ist auch der Satz in der Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung *Pauls VI.*: »Darüber hinaus [sc.: über das stärkere Bewußtsein der kleinen Leute, daß die ganzheitliche personale Entfaltung Manifestation des Bildes Gottes in uns ist] hat die Kirche auch ein neues Bewußtsein des Stellenwertes der Gerechtigkeit in ihrem Dienst entwickelt« (deutsch zitiert nach Herder Korrespondenz 28 [1974], 624).

Rechten mit Pflichten generell ausgesagt wird. Den ersten Weg hat insbesondere »Pacem in terris« gewählt; jeder der ersten vier Hauptteile dieser Enzyklika enthält nach einer Explikation der Rechte eine eingehende Darlegung der Pflichten, die in Umfang und sachlichem Gewicht dem zu den Rechten Ausgeführten kaum nachsteht. Den zweiten Weg findet man in sehr ausgeprägter Form im Arbeitspapier von »Iustitia et Pax« über die Kirche und die Menschenrechte beschriften; dort wird bereits in der Einleitung die Herausstellung dieser Beziehung ausdrücklich als programmatische Absicht genannt und begründet;⁸⁴ in der Auflistung der einzelnen Menschenrechte wird sie mehrfach erwähnt.⁸⁵

Bei genauerer Betrachtung der profanen Menschenrechtstexte stellt sich heraus, daß die Pflichtendimension auch dort nicht völlig fehlt; nur fällt sie in der Regel so gering aus, daß sie häufig übersehen oder für vernachlässigenswert erachtet wird. Die Virginia Bill of Rights etwa endet mit der Feststellung, es sei »die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben«.⁸⁶ Die französische Verfassung von 1793 schließt mit der Pflicht zum Widerstand für den Fall, daß die Regierung die Rechte des Volkes verletzt.⁸⁷ Auch die Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen von 1948 enthält im vorletzten Artikel den lapidaren Passus, jeder Mensch habe »Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entwicklung seiner Persönlichkeit möglich ist«.⁸⁸ Der Grundrechtsteil des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland spricht zwar beim Elternrecht die »Pflicht zur Pflege und Erziehung der Kinder«⁸⁹ und beim Recht auf Eigentum dessen Sozialpflichtigkeit⁹⁰ an, hat aber im übrigen und im Gegensatz zur Weimarer Reichsverfassung auf die Formulierung von Grundpflichten verzichtet.

Ähnlich ausführliche Abschnitte, in denen Grundpflichten des Menschen bzw. Bürgers aufgelistet sind, wie in den kirchlichen

⁸⁴ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 77), nr. 3.

⁸⁵ Ebd. nr. 37, (2.) u. (10.) unter Bezugnahme auf entsprechende Formulierungen in »Pacem in terris«: Utz XXVIII/102 u. 121 f.; Gaudium et spes nr. 26; Octogesima adveniens nrn. 16 u. 24. In formelhafter Verdichtung erscheint dieselbe Aussage auch in: Redemptor hominis nr. 17 und Laborem exercens nr. 16.

⁸⁶ Art. 16 (deutsch zitiert nach *W. Heidemeyer* [Hg.], Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen, Paderborn ²1977, 56).

⁸⁷ Art. 35 (deutsch zitiert nach *Heidemeyer* [Hg.], Die Menschenrechte [Anm. 86], 63).

⁸⁸ Art. 29 (deutsch zitiert nach *B. Simma/U. Fastenrath* [Hg.], Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München ²1985, 10).

⁸⁹ GG Art. 6,2.

⁹⁰ GG Art. 14,2

Menschenrechtsdokumenten, enthalten unter den älteren Dokumenten lediglich die französische Direktorialverfassung von 1795,⁹¹ unter den neueren die Verfassungen der Staaten des real existierenden Sozialismus.⁹²

Die Bedeutsamkeit des Hinweises auf die Pflichtendimension im Kontext der Deklaration bzw. Explikation der Menschenrechte erschöpft sich nun aber keineswegs darin, daß der logische Sachverhalt bewußtgemacht wird, daß, wo etwas gefordert wird, auch jemand dasein muß, der in die Pflicht genommen ist. Nach der Konzeption der Menschenrechtsidee und ihrer politischen Verwirklichung im demokratischen Verfassungsstaat ist derjenige, der durch die Garantierung von Rechten für den Einzelnen als in die Pflicht genommen vorausgesetzt wird, nämlich kein anderer als der Staat selber in Ausübung seiner Herrschaft bzw. völkerrechtlich die internationale Staatengemeinschaft. Verpflichtungen des Staates sind ja auch außerhalb der Garantien der Grundrechte des Einzelnen in Form von Verboten, Geboten, Verfahrensregeln und Staatszielen in jeder Verfassung festgehalten. Es ist aber ganz offensichtlich, daß der betonte Hinweis auf die Korrelation zwischen Rechten und Pflichten *nicht* die selbstverständliche Korrespondenz zwischen Rechtsgewährleistung und Staatsverpflichtung meint. Das zeigt schon die nähere Qualifizierung der betreffenden Pflichten als »Grund-« bzw. »Menschenpflichten«; sie hat nur die Position des Einzelnen als Bürger bzw. als Mitglied der Menschheit im Blick und macht eine Aussage über ihn als gleichzeitigen Träger von Rechten und von Pflichten.

Wie aber die behauptete »unteilbare Beziehung zwischen Menschenrechten und Menschenpflichten«⁹³ näherhin zu verstehen ist, wird vor allem im Arbeitspapier »Kirche und Menschenrechte« und in dessen Interpretation der entsprechenden Passagen von »Pacem in terris« deutlich. Danach geht es *erstens* um die untrennbare Verbundenheit von Recht und Pflicht in der Person des Inhabers des Rechts, und *zweitens* um die »Beziehung zwischen dem Recht einer Person und der Verpflichtung der anderen, dieses Recht anzuerkennen und zu achten«.⁹⁴

Eine untrennbare Verbundenheit von Recht und Pflicht in der Person des Rechtsinhabers besteht insofern, als ein menschenrecht-

⁹¹ Deutsch zitiert in *Heidelmeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte* (Anm. 86), 65 f.

⁹² Beispiele in *Heidelmeyer* (Hg.), *Die Menschenrechte* (Anm. 86), 98–111 (DDR) und 154–159 (Sowjetunion).

⁹³ *Die Kirche und die Menschenrechte* (Anm. 77), nr. 3.

⁹⁴ *Ebd.* nr. 6.

lich verfaßtes Gemeinwesen letzten Endes davon lebt, daß die Mitglieder aufs Ganze gesehen von ihren Rechten auch Gebrauch machen, und zwar sinnvollen Gebrauch, das soll heißen, nicht ausschließlich zu ihrem persönlichen Vorteil und unter Ausschöpfung der äußersten Möglichkeiten. Zum Beispiel würde die Demokratie von innen heraus brüchig, wenn sich nicht mehr genügend Leute fänden, die bereit wären, sich aus freien Stücken für die Belange der Allgemeinheit zu interessieren und politische Ämter zu übernehmen. Ebenso würde sich das Elternrecht erübrigen, wenn alle Paare sich entschließen wollten, kinderlos zu bleiben.

Anders gesagt ruft der Hinweis auf die Doppelung von Rechten und Pflichten im einzelnen Rechtssubjekt ins Bewußtsein, daß die Menschenrechte in der konkreten Realität von Staat und Gesellschaft nur dann prägend sein können und auf Dauer gesichert bleiben, wenn ihnen aufs Ganze gesehen ein entsprechendes Sich-verpflichtet-Wissen korrespondiert. Die Gegenrealität, auf die sich dieser Hinweis kritisch bezieht, ist ein Verständnis der Menschenrechte, das lediglich die damit umschriebenen Ansprüche sieht und danach trachtet, sie voll auszuschöpfen. Was hier als fehlend reklamiert wird, ist der Gemeinwohlbezug der Rechtsausübung.⁹⁵

Vom Anliegen her, zu zeigen, daß ein menschenrechtlich verfaßtes Gemeinwesen nicht allein von den Maximalansprüchen seiner Mitglieder existieren kann, sondern auf deren moralisches Handeln, auf ihre Einstellungen und Bereitschaften angewiesen ist, könnte die Zusammengehörigkeit von »facultas und obligatio, zwischen der Existenz des Rechts und der daraus erwachsenden Verantwortung«,⁹⁶ als strenge Symmetrie verstanden werden. Jedem einzelnen Menschenrecht könnte dann eine entsprechende Pflicht zum Gebrauch des betreffenden Rechts entnommen werden, die

⁹⁵ In diesem Punkt berührt sich die theologische Kritik an einer bestimmten Ausprägung des Liberalismus mit Marxens Vorwurf gegenüber den liberalen Menschenrechten insgesamt: Keines von ihnen – schreibt Marx in »Zur Judenfrage« unter anderem – gehe »über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. [. . .] Das einzige Band, das sie [= die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft] zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konsevation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.« Das »Staatsbürgertum, das politische Gemeinwesen [werde] von den politischen Emanzipatoren sogar zum bloßen *Mittel* für die Erhaltung dieser sogenannten Menschenrechte herabgesetzt, [. . .] also der citoyen zum Diener des egoistischen homme erklärt, die Sphäre, in welcher der Mensch sich als Gemeinwesen verhält, unter die Sphäre, in welcher er sich als Teilwesen verhält, degradiert [. . .].« (K. Marx. Zur Judenfrage, in: Die Frühschriften, hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1971, 171–207, hier: 194 f.)

⁹⁶ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 77), nr. 4.

von Staats wegen erzwungen werden könnte. Den entscheidenden Einwand gegen eine derartige Symmetrie zwischen Berechtigung und rechtlicher Verpflichtung in jedem einzelnen Menschenrecht haben Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt dahingehend formuliert, daß man letztlich gegen den Fixpunkt der Grundrechte selbst, nämlich gegen die voraussetzungslose Würde der Person verstieße, »wenn man die Rechte nur dem zukommen ließe, der sich durch Pflichterfüllung gegen die Gemeinschaft als würdig erwiesen hat«. ⁹⁷ Das Recht auf Religionsfreiheit würde nämlich dann ausschließen, daß jemand gegenüber Religion gleichgültig oder ablehnend ist. Das Recht auf Ehe und Familie würde jedem verbieten, ledig zu bleiben. Das Recht, Vereine und Gesellschaften zu gründen, würde streng verbieten, nicht Mitglied in einer gesellschaftlichen Organisation zu sein. Das Recht auf freie Wahl des Berufs und des Arbeitsplatzes schlosse wenigstens Arbeitszwang und evtl. Zwangsarbeit ein. Das Wahlrecht würde verbieten, nicht zur Wahl zu gehen. Die hier drohende Beschädigung der Menschenwürde ist aber der eigentliche Grund, weshalb die meisten völkerrechtlichen Menschenrechts- und verfassungsrechtlichen Grundrechtskataloge die Grundpflichten nicht in einer den Grundrechten parallelisierten Weise an die Seite stellen, sondern sich allenfalls mit ganz allgemeinen, eher programmatischen und appellativen Bemerkungen und – wo es sinnvoll erscheint – mit einzelnen, in ausführenden Gesetzen dann präzise umschriebenen und erst dadurch rechtlich erzwingbar gemachten Pflichtnennungen (z. B. Steuerpflicht, Schul- und Impfpflicht, Wehrpflicht) begnügen. ⁹⁸ Was rechtlich problematisch wäre und nur in den Verfassungen der sozialistischen Länder unter der Prämisse der unterstellten restlosen Identität der Interessen von Einzelnen und Gesellschaft ⁹⁹ aus-

⁹⁷ W. Huber/H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart/Berlin 1978, 109, vgl. 106–113.

⁹⁸ Zur rechtsphilosophischen Erörterung des Problems sehr aufschlußreich: J. Isensee. Die verdrängten Grundpflichten des Bürgers. Ein grundgesetzliches Interpretationsvakuum, in: *Die öffentliche Verwaltung* 35 (1982), 609–618, und (mit entgegengesetzten Akzenten) P. Saladin, *Menschenrechte und Menschenpflichten*, in: E. W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde* (Anm. 62), 267–291. Sehr umfassend s. jetzt auch: O. Luchterhandt, *Grundpflichten als Verfassungsproblem in Deutschland. Geschichtliche Entwicklung der Grundpflichten unter dem Grundgesetz*, Berlin 1988 (= *Schriften z. Öffentl. Recht* 534).

⁹⁹ Vgl. Huber/Tödt, *Menschenrechte* (Anm. 97), 109. In der Sache übereinstimmend: G. Höver, »Die Kirche und die Menschenrechte«. Überlegungen zum Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* im Anschluß an das KAEF-Forschungskolloquium, in: Schwartländer (Hg.), *Menschenrechte* (Anm. 71), 344–358, hier: 345 f.; Isensee, *Die verdrängten Grundpflichten* (Anm. 98), 615 f.; H. Bethge, *Grundpflichten als*

drücklich gefordert wird, trifft *ethisch* indessen durchaus zu. In der Tat setzt Freiheit, verstanden als politische Sicherung eines individuellen Spielraums des Tuns und Lassens, nicht nur der Idee, sondern auch der Realität nach Verantwortung beim Gebrauch voraus, zwar nicht in jedem Einzelfall, aber wenigstens aufs Gesamte.¹⁰⁰ Um das skizzierte Mißverständnis zu vermeiden, muß man die von den kirchlichen Texten hervorgehobene Verbundenheit von Recht und Pflicht im einzelnen also als Aussage auf die über- oder voppositive Ebene der Geltung beziehen¹⁰¹ oder als Korrelation zwischen positivierten Menschen-/Grundrechten und ethischen Menschen-/Grundpflichten präzisieren.¹⁰²

In einem zweiten, oben genannten Sinn gehören Rechte und Pflichten insofern zusammen, als das Konzept gleicher Rechte für alle notwendig die Verpflichtung zur wechselseitigen Anerkennung dieser Rechte einschließt. »[...] in der menschlichen Gesellschaft [entspricht] dem natürlichen Recht des einen eine Pflicht der anderen: die Pflicht nämlich, jenes Recht anzuerkennen und zu achten.«¹⁰³ Man kann, wie der weitere Text des Arbeitspapiers »Kirche und Menschenrechte« sagt, nicht einseitig für sich selbst nur die Rechte in Anspruch nehmen wollen, aber die Pflichten gegenüber den anderen vergessen oder nicht erfüllen, ohne die »Geschäftsgrundlage« der Gesellschaft als eines Beziehungsgefüges vieler Subjekte von innen her außer Kraft zu setzen. Dies ist letzten Endes nur eine andere, positive Fassung des in vielen Menschenrechtskatalogen ausdrücklich vermerkten¹⁰⁴ Gedankens, daß die Nutzungsmöglichkeiten jedes Rechts durch einen Einzelnen dort ihre Grenzen haben müssen, wo die gleichen Rechte anderer beeinträchtigt würden.

verfassungsrechtliche Dimension, in: Neue Juristische Wochenschrift 35 (1982), 2145–2150.

¹⁰⁰ Vgl. dazu näher P. Saladin, Verantwortung als Staatsprinzip. Ein neuer Schlüssel zur Lehre vom modernen Rechtsstaat, Bern/Stuttgart 1984, 82–88.

¹⁰¹ Dies geschieht offensichtlich, wenn Pacem in terris die Verbundenheit von Rechten und Pflichten auf das Naturgesetz, »durch das sie verliehen und geboten sind«, zurückführt (Utz XXVIII/121).

¹⁰² Die analoge Problematik des Junktims von »Pflichten und Rechten« für das Kirchenrecht (dort diese Reihenfolge!) erörtert G. Luf, Die Autonomie des religiösen Subjekts. Überlegungen zur Begründung von Menschenrechten in der Kirche, in: Schwartländer (Hg.), Menschenrechte (Anm. 71), 322–343, hier: 338–343.

¹⁰³ Pacem in terris: Utz XXVIII/123.

¹⁰⁴ Vgl. etwa den Art. 4 der Déclaration von 1789: »... die Ausübung der natürlichen Rechte jedes Menschen [hat] keine Grenzen als jene, die den übrigen Gliedern der Gesellschaft den Genuß dieser nämlichen Rechte sichern« (deutsch zitiert nach Heidelberg [Hg.], Die Menschenrechte [Anm. 86], 57).

b) Besondere Aufmerksamkeit für die Notleidenden und Schwachen im politischen und sozialen Prozeß

Bereits an früherer Stelle¹⁰⁵ war als eine Eigenheit kirchlichen Eintretens für die Menschenrechte festgestellt worden, daß es jeweils mit dem Blick auf konkrete Verletzungen und Benachteiligungen bzw. genauer mit dem Blick auf die davon betroffenen Menschen verknüpft wird. Wenn von politischen Rechten die Rede ist, werden beispielsweise die Minderheiten, die rassistisch Diskriminierten, die politischen Flüchtlinge, die Zahllosen, die sich vor einem neuen Krieg fürchten, und die Menschen, die unter Unterentwicklung zu leiden haben, genannt.¹⁰⁶ Wo das Recht auf Arbeit entfaltet wird, kommen die Arbeitslosen und die Unterbeschäftigten, die Behinderten und die Wanderarbeiter zur Sprache.¹⁰⁷ Diese Verknüpfung ist freilich nicht bloß eine sprachliche Äußerlichkeit, sondern auch eine inhaltliche Aussage, und dies gleich in mehrfacher Hinsicht: Sie ist nämlich ebenso Konsequenz einer bestimmten Logik der Wahrnehmung wie Ausdruck einer spezifischen Qualität von Geltung und schließlich auch Ergebnis einer theologischen Betrachtungsweise:

Zumindest in der *Wahrnehmung und Analyse* sozialer und politischer Realität erfolgt der Zugang zu den Menschenrechten nicht über die theoretische Herleitung von einem die gesamte Wirklichkeit einbegriffenden Ordnungsmodell und durch abstrakte Deklaration, sondern über die Not von Menschen und die von Gruppen von Menschen real erfahrene Ungerechtigkeit. Die Chance, etwas zugunsten des Menschen zu verändern, der im Zentrum aller gesellschaftlichen Bemühungen zu stehen hat, ist ungleich größer, wenn das moralische Engagement in die Wahrnehmung der Notleidenden und Schwachen und in die Kritik an Verhältnissen und Strukturen, als deren Opfer sie erkennbar sind, eingeht, als wenn es über umfassende und sehr anspruchsvolle philosophische Denksysteme vermittelt wird, die sich, was ihre erkenntnismäßigen Prämissen und ihr Lösungspotential betrifft, immer erst behaupten müssen. Zugleich wird durch die Verknüpfung zwischen Menschenrechts-Bekräftigung und Nennung von Notleidenden und Schwachen verhindert, daß deren Situation als bloße Summe von Einzelschicksalen gedeutet, die ursächliche Beziehung zwischen ihr und strukturellen politischen und sozialen Mängeln also verdeckt wird.

¹⁰⁵ Kap. 1.3, c).

¹⁰⁶ Etwa *Pacem in terris*: Utz XXVIII/187-218.

¹⁰⁷ Etwa *Laborem exercens* nrn. 18-23.

Die Verknüpfung zwischen Menschenrechts-Bekräftigung und Nennung von Notleidenden und Schwachen bringt freilich auch zum Ausdruck, daß der *Anspruch der Menschenrechte* weiter reicht, als bis zu ihrer formellen Anerkennung im Recht. Die Idee der Menschenrechte gelangt erst dort in ihr Ziel, wo diese auch materiell verwirklicht sind. »Es besteht ein bedenklicher Zwiespalt zwischen den offiziellen Erklärungen zu den Menschenrechten und deren Beachtung in der Praxis.«¹⁰⁸ Einen weiteren Defizitbereich in der materiellen Verwirklichung der Menschenrechte fügt die Enzyklika »*Redemptor hominis*« Papst Johannes Pauls II. hinzu: »Es erheben sich begründete Befürchtungen, daß wir sehr oft noch ziemlich fern von dieser Verwirklichung sind und der ›Geist‹ des sozialen und öffentlichen Lebens mitunter in einem schmerzlichen Gegensatz zum erklärten ›Buchstaben‹ der Menschenrechte steht.«¹⁰⁹ Die rechtliche Anerkennung eines bestimmten Menschenrecht-Katalogs ist ein unerläßlicher Schritt, der höchste Achtung und Wertschätzung verdient, aber sie ist nicht schon das Ziel selber. Dieses ist erst erreicht, wenn alle gesellschaftlichen Institutionen auf die menschliche Person und ein geschwisterliches Miteinander hin gestaltet sind.¹¹⁰ Die Anerkennung der Menschenrechte muß sich in den konkreten Verhältnissen und im täglichen Vollzug der gesellschaftlichen Ordnung gegenüber den zerstörerischen und menschenfeindlichen Kräften bewähren.

Nun ist es aber aus der *Sicht kirchlicher Sozialverkündigung* wichtig, zu betonen, daß der Hinweis auf die Differenz zwischen Umschreibung und formeller Anerkennung einerseits und praktischer Anerkennung der Menschenrechte andererseits nicht dazu dient, die Bemühungen um die Durchsetzung der Menschenrechte für jeden Menschen zu diskreditieren. Vielmehr soll dieser Hinweis gerade umgekehrt dazu dienen, eine Bewegung zu mehr Menschenrechtlichkeit in Gang zu setzen. Das wiederum kann er nur, wenn zwei Voraussetzungen gegeben sind: Zum einen eine ursprüngliche Sympathie mit den Notleidenden und Schwachen, zum anderen eine Hoffnung, die die Ungerechtigkeiten und bedrückenden Verhältnisse, die sich in den Menschenrechtsverletzungen manifestieren, für überwindbar ansieht. Gerade diesbezüglich erkennt die Kirche eine genuine »prophetische« Sendung. In der Nachfolge der biblischen Propheten und Jesu von Nazaret sieht sie es als ihre

¹⁰⁸ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 77), nr. 88.

¹⁰⁹ *Redemptor hominis* nr. 17.

¹¹⁰ Vgl. etwa *Gaudium et spes* nr. 25.

Aufgabe an, die Befreiung der Armen, der Unterdrückten und der Ausgestoßenen zu verkünden und zusammen mit anderen an einer mehr menschengerechten Welt zu bauen.¹¹¹ Neben Beispielgeben, Lehre und theologischer Reflexion, Schärfung der Gewissen, Aufdeckung von Ungerechtigkeiten, individuellem und kollektivem Engagement, auch Symbolhandlungen, erklärt das Arbeitspapier »Kirche und Menschenrechte« den Protest gegen jede Verletzung der Menschenrechte, die Lenkung der öffentlichen Aufmerksamkeit auf die Gruppen von Opfern von Menschenrechtsverletzungen und das Anprangern als Verpflichtung der Kirche und notwendige Form der Anwaltschaft für die Schwachen und Wehrlosen.¹¹²

Von hier aus ist es nicht mehr weit zu dem Grundsatz, daß die Situation der Armsten und Elendsten das entscheidende Kriterium dafür ist, wie gerecht eine soziale bzw. eine politische Ordnung ist. Dieser Grundsatz, wie er vor allem von theologischen Strömungen vertreten wird, die der Befreiungstheologie nahestehen oder ihr Anliegen aufzunehmen versuchen, meint entgegen einem häufig vorgebrachten Einwand nicht die Ablösung des Prinzips Gerechtigkeit durch das Prinzip einer (klassenbezogenen) Parteilichkeit; vielmehr möchte er einerseits die durch nichts substituierbare Authentizität der Perspektive selbst erfahrener Not und Betroffenheit von Ungerechtigkeit zur Geltung bringen und verbindet damit zum anderen die Forderung, daß Hilfen und strukturelle Verbesserungen denen am meisten zugute kommen sollen, die am wenigsten in der Lage sind, ihre Interessen selbst durchzusetzen. Es handelt sich also nicht um Exklusivität, sondern eher um eine Bevorzugung bei Aufmerksamkeit und solidarischem Handeln, die durchaus in der Traditionslinie der Ausweitung der Gerechtigkeitstheorie durch das Prinzip der Billigkeit (aequitas) zu sehen ist.¹¹³

c) Hinweis auf die Notwendigkeit einer Vielzahl staatsunabhängiger sozialer Gebilde

Die Problemkonstellation, in der sich die Menschenrechte historisch herausgebildet haben und bis auf den heutigen Tag immer wieder ihre Dringlichkeit erhalten, bringt die Gefahr mit sich, daß die Gesellschaftlichkeit des Menschen verkürzt wird auf die Polartät von Individuum und Staat. Vor dem Hintergrund dieser Nei-

¹¹¹ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 77), nrn. 57.69.

¹¹² Ebd. nrn. 78–90.

¹¹³ Vgl. dazu u. a. Pacem in terris: Utz XXVIII/149.

gung des Denkens fällt auf, daß die Menschenrechtsdokumente aus dem Bereich der kirchlichen Sozialverkündigung immer wieder darauf abheben, daß die Menschen in mehreren Beziehungsnetzen stehen und daß diese verschiedenen nichtstaatlichen Sozialgebilde wichtig sind, obschon sie weit kleiner und weniger durchsetzungsfähig als der Staat sind. Die Korrektur der Reduktion auf die Polarität Individuum – Staat erfolgt freilich eher nebenbei, indem diese weiteren Gemeinschaften, in denen Menschen ebenfalls vergesellschaftet sind, einfach mitgenannt werden, wenn das Verhältnis zwischen Individuum und Staat menschenrechtlich expliziert wird. Der systematische Anknüpfungspunkt, der das ohne Umschweife ermöglicht, ist das Recht auf Gemeinschaftsbildung.¹¹⁴

Man könnte die ausdrückliche Nennung der vielen sozialen Gebilde, die es außer dem Staat noch gibt, für die Erwähnung barer Selbstverständlichkeiten halten, die nur um der Vollständigkeit willen erfolgt oder als Hinweis darauf verstanden werden muß, daß die Menschenrechte nicht schon die Gesamtheit des Sozialethos ausmachen. Denkbar ist auch, daß es der Kirche wichtig scheint, sich durch die Nennung der nichtstaatlichen Sozialgebilde als sichtbare und verfaßte Gemeinschaft menschenrechtlich selbst thematisieren zu können, auch außer und neben der Religionsfreiheit. In Wirklichkeit jedoch reicht der sachliche Gehalt dieser Erwähnung erheblich weiter. Nach der kritischen Richtung hin besteht er im Interesse, die Macht des modernen Staats, von dem bereits »Mater et magistra« feststellte, daß er »um des Gemeinwohls willen immer größere Aufgaben übernehmen« müsse,¹¹⁵ nicht zu umfänglich werden zu lassen. Die Gesellschaftsentwicklung ist ja offenkundig dadurch gekennzeichnet, daß zwar auf der einen Seite der Bedarf an Privatheit und individuellem Handlungsraum immer größer wird, auf der anderen Seite aber immer mehr vom Staat entschieden oder geregelt wird. Sosehr sich beides zu widersprechen scheint, handelt es sich doch nur um zwei Reaktionen auf denselben Vorgang, nämlich die zunehmende Komplexität. Die Menschen werden aber nur dann nicht durch den Gegensatz zwischen der ihnen immer fremder werdenden Tätigkeit des Staates auf gesamtgesellschaftlicher Ebene und ihrem eigenen Bedürfnis nach individueller Selbstverwirklichung zerrieben, wenn sie in möglichst viele solcher Sozialgebilde zwischen Individuum und Staat verwoben sind. Denn diese ermöglichen nicht nur ganzheitlichere Bezie-

¹¹⁴ S. z. B. *Pacem in terris*: Utz XXVIII/116.

¹¹⁵ *Mater et magistra*: Utz IV/312.

hungen (im Gegensatz zu funktional segmentierten), sondern sind zugleich Netze der Mitverantwortung und der Solidarität. Nur ihnen gelingt es, Vorgaben und Anforderungen unter dem Blickwinkel des Gemeinwohls für den Einzelnen verstehbar und akzeptierbar zu machen, so wie sie umgekehrt die Betroffenheit des Einzelnen vom staatlichen Handeln auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene überhaupt erst mitteilbar und damit berücksichtigungsfähig machen.

Positiv geht es bei der Erwähnung der nichtstaatlichen Sozialgebilde darum, daß die kleineren Lebenseinheiten gestärkt und im sozialen Prozeß lebensfähig erhalten werden. Der Staat soll seine Aufgaben nicht darin sehen, sie in ihrer Funktion zu beerben, sondern darin, sie zu fördern und wo nötig zu ergänzen. Wo immer er aber Zuständigkeiten an sich zieht, soll das unter dem Vorbehalt geschehen, daß die freie Initiative der einzelnen Personen und die der unabhängigen gesellschaftlichen Gruppen gewährleistet sein muß.¹¹⁶

Der Effekt, der damit erreicht werden soll, ist die Wahrung größtmöglicher Eigenverantwortlichkeit. Eigenverantwortlichkeit aber ist gerade dasjenige, wovon der menschenrechtlich verfaßte Staat substantiell lebt, ohne daß es in seinem Verfügungsbereich läge; diese »Energie« selbst zu erzeugen. Ein zweiter, nicht zu unterschätzender Effekt¹¹⁷ besteht darin, daß das gesellschaftliche Leben in dem Maße reicher und fruchtbarer wird, wie die nichtstaatlichen Sozialgebilde zugelassen und gefördert werden.

Keineswegs allein, aber doch an erster Stelle wird unter den verschiedenen Sozialgebilden konkret *die Familie* genannt. Wegen ihrer fundamentalen Bedeutung für die soziale, die moralische und die religiöse Entwicklung des Menschen stellt sie ein nachdrückliches Anliegen der katholischen Soziallehre dar.¹¹⁸ Sie bildet die soziale Grundgemeinschaft, was durch die Metapher von der Familie als »Zelle der Gesellschaft« zum Ausdruck gebracht wird. Die Lebensfähigkeit der Familie verlangt nicht nur von den einzelnen Beteiligten ein hohes Ethos, sondern auch vom Staat ein weitreichendes Handeln, das hinsichtlich Entlohnung, Arbeitsrecht, Sozialversicherung, Erziehung und Bildung, Erholung und Sozialzeit

¹¹⁶ Laborem exercens nr. 18 im Blick auf die Beschäftigungspolitik.

¹¹⁷ Er wird in *Pacem in terris*: Utz XXVIII/157 ausdrücklich gewürdigt.

¹¹⁸ Siehe nur *Pacem in terris*: Utz XXVIII/109 f.; *Gaudium et spes* nrn. 47–52; Die Kirche und die Menschenrechte, nr. 38, (3.) – (8.); *Laborem exercens* nrn. 10 u. 19; *Familiaris consortio*; Charta der Familienrechte (deutsch in: Herder Korrespondenz 38 [1984], 20–23); *Sollicitudo rei socialis* nr. 33.

von seiten der katholischen Soziallehre seit deren Anfängen immer wieder normative Orientierungen erfahren hat.

Außer der Familie werden *Verbände, Gewerkschaften, Genossenschaften* und *Körperschaften* als weitere konkrete Formen solcher intermediären Gemeinschaften ausdrücklich genannt.¹¹⁹ »Pacem in terris« sagt von ihnen, sie seien »überaus notwendige Instrumente [. . .], um die Würde und Freiheit im Hinblick auf die Wahrung ihrer Eigenverantwortlichkeit zu schützen.«¹²⁰

Gleichsam über dem Staat wird die Verengung auf das Verhältnis Individuum – Staat in den kirchlichen Menschenrechtstexten dadurch relativiert, daß der Mensch als Mitglied der *gesamten Menschheit* ins Spiel gebracht wird. Die internationale Ebene wird also nicht nur als die Ebene des zwischenstaatlichen Verhaltens in den Blick genommen, sondern auch als die Ebene der weltweiten Kommunikation in der »Menschheitsfamilie«.¹²¹ Auch hier empfiehlt »Pacem in terris« deshalb, neue und vielfältige Beziehungen zwischen den Menschen zu knüpfen, besonders auch zwischen den Familien, den intermediären Körperschaften, den Staaten auf der einen Seite und der Gemeinschaft aller Menschen auf der anderen.¹²²

Es ist unschwer zu erkennen, daß es beim Hinweis auf die Notwendigkeit einer Vielzahl sozialer Gebilde im Grunde um dasselbe Anliegen geht, das sonst in der katholischen Soziallehre mit Hilfe des Prinzips der *Subsidiarität*¹²³ formuliert wurde.¹²⁴

¹¹⁹ Z. B. Pacem in terris: Utz XXVIII/157; Gaudium et spes nr. 68; Laborem exercens nrn. 18 u. 20.

¹²⁰ Pacem in terris: Utz XXVIII/117.

¹²¹ Siehe z. B. Pacem in terris: Utz XXVIII/118. 191. 209 f. 214. 225; Populorum progressio nr. 17; Die Kirche und die Menschenrechte, nrn. 43. 50 f.; Sollicitudo rei socialis nr. 49.

¹²² Pacem in terris: Utz XXVIII/256.

¹²³ Seine klassische Formulierung hat dieses bekanntlich in Quadragesimo anno nr. 79 (Utz IV/126) gefunden: »wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen [. . .]. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.« Der Sache nach ist das Subsidiaritätsprinzip schon in Rerum novarum: Utz IV/11 f. u. 28 enthalten.

¹²⁴ Zu den unter a)–c) erläuterten Akzenten kommen noch zwei weitere hinzu, auf die in eigenen Kapiteln eingegangen wird, nämlich die eingehende Thematisierung des Rechts auf Religionsfreiheit (Kapitel 5) sowie die theologische Begründung der Menschenrechte (Kapitel 7).

Kapitel 7

Die theologische Grundlage der Menschenrechte

Das Bewußtsein von Menschenrechten hängt sehr eng mit dem neuzeitlichen Bewußtsein des Menschen von sich selbst zusammen. Seine ideellen Wurzeln allerdings reichen über die Ausformulierung in der Auseinandersetzung mit politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedrohungen hinaus weit in die Geschichte der Philosophie, der Religion und der Politik zurück.

Wenn in diesem Kapitel nach der theologischen Grundlage der Menschenrechte gefragt wird, soll es allerdings nicht darum gehen, inwieweit das Christentum an deren Entstehungsgeschichte beteiligt ist. Vielmehr sollen die theologischen Geltungsgründe der menschenrechtlichen Postulate bedacht werden, falls es solche überhaupt gibt. Anders ausgedrückt: es handelt sich darum, zu klären, weshalb die Menschenrechte eine so hervorgehobene und verpflichtende Rolle in der neueren Theologie und in dem damit verschränkten kirchlichen Handeln spielen. Erst dann kann auch noch einmal bedacht werden, inwieweit eine theologische Begründung der »Sache« der Menschenrechte innerlich notwendig oder aber äußerlich bleibt, sie beeinflußt oder in einer anderen Weise ihr dienlich sein kann.

7.1 Zur Problematik der Begründung der Menschenrechte

a) Was heißt »Begründung«?

Unter einer Begründung kann man im weitesten Sinn jede Äußerung verstehen, die dazu geeignet ist, eine Aussage durch Verknüpfung mit auch von den Gesprächspartnern Gewußtem, Akzeptiertem oder Erlebtem zustimmungsfähig zu machen. Im spezifischen Sinn bezeichnet Begründung eine ausdrückliche, in sich geordnete und schrittweise aufgebaute Kette von Erkenntnissen, die eine Behauptung auf jede mögliche Nachfrage hin und gegenüber jeder möglichen Bestreitung als »so und nicht anders« erscheinen lassen; Bezugsgröße sind nun aber nicht besonders vertraute oder mit einem gemeinsamen Sonderwissen ausgestattete andere, sondern –

jedenfalls virtuell – *jeder*, sofern er seine Vernunft gebrauchen kann und guten Willens ist.¹ Bei Aussagen mit Aufforderungscharakter – und dazu gehören ja in Sätzen gefaßte sittliche Normen genauso wie Rechtsnormen und eben auch die Menschenrechte – meint »begründen« (bzw. »rechtfertigen« als die dafür »technische« Bezeichnung): die Denkvoraussetzungen angeben, die das darin geforderte Tun oder Lassen als richtig und gut erscheinen lassen; »richtig und gut« markieren dabei eine Verbindlichkeit, die sich weder im Bezug auf die Bedürfnisse und Interessen Einzelner noch in der bloß äußerlichen, verhaltensmäßigen Einhaltung faktisch geltender Verhaltensstandards erschöpft, sondern das Glücken des Lebens in seiner Ganzheit und das Gelingen des Zusammenlebens im Blick hat.² Zur Rechtfertigung normativer moralischer Ansprüche gehört deshalb ihre Verallgemeinerbarkeit hinzu.

Die Begründung sittlicher und rechtlicher Normen ist notwendig, weil jede friedliche und dem Einzelnen gerecht werdende Ordnung des Zusammenlebens gemeinsames Handeln braucht, dieses sich jedoch in aller Regel nicht von selbst ergibt. Normen, denen die auf Gründen basierende Zustimmung abgeht, büßen auf längere Zeit hin ihre soziale Geltung ein.

b) Die Spannung zwischen rationaler Begründung und geschichtlich-konkreter Ausformung des Ethos

Die Gründe, die eine sittliche Norm für andere einsichtig und zustimmbar machen, werden nur selten im Erkenntnisakt des Begründenden ganz neu ge- und erfunden; vielmehr handelt es sich normalerweise um die Einbeziehung evidenten Sachverhalte in dem Sinne, daß kein Vernünftiger sie bestreitet, oder um Argumente, die einem geschichtlich oder gruppenmäßig vermittelten Begründungshorizont entstammen. Das Stehen in solchen Begründungshorizonten ist in gewissem Maß unvermeidlich, darüber hinaus aber auch

¹ Vgl. dazu u. a. *F. Kambartel*. Art. Begründung in: J. Mittelstraß (Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Bd. I, Mannheim u. a. 1980, 272 f.

² Vgl. *O. Höffe*, Moral und Recht: philosophische Perspektive, in: J. Gründel (Hg.), Recht und Sittlichkeit, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1982 (= Studien z. Theol. Ethik 10), 19–47; »Sittlichkeit ist die uneingeschränkte und unbedingte Verbindlichkeit menschlichen Handelns. Die Sittlichkeit ist das in keiner Weise relativ, sondern schlechthin oder absolut Gute, das nicht erst im Hinblick auf etwas anderes, sondern das als solches und durch sich selbst gut ist. Mit dem Begriff der Sittlichkeit wird die Frage nach dem Richtigen und Guten auf das menschliche Handeln als Ganzes, vor allem aber auch auf den zugrundeliegenden Typ der Absicht gerichtet« (25).

dort, wo es zu reflexem Bewußtsein gebracht wird, sinnvoll. Denn es wäre nicht bloß eine Verschwendung an menschlicher Kultur, sondern auch vermessen im Hinblick auf das, was begrenzte und auch in ihren guten Intentionen nie endgültig gesicherte Menschen überhaupt vermögen, wenn man die Normen, Institutionen und als verbindlich angesehenen Lebensformen, in denen das Zusammenleben ganz bestimmte, aber eben geschichtlich gewordene Realisationen gefunden hat, andauernd und von Grund auf in ihrem Wahrheitsgehalt mit allen sonstigen geschichtlichen Realisationen auf eine Stufe setzen und zur Disposition stellen würde, sofern sie sich bewährt haben.³ Rechtsstaatlichkeit und Demokratie in der heute konkret erreichten bundesrepublikanischen Gestalt etwa erweisen sich sowohl im synchronen Vergleich auf Weltebene als auch und besonders vor dem Hintergrund der deutschen Vergangenheit als ethisch respektabel und zugleich unselbstverständlich, deshalb aber auch als nicht disponibel. Diese Feststellung schließt freilich Defizite in der Realisierung, Ergänzungsbedürftigkeit angesichts neuer Probleme, Notwendigkeit von Korrekturen und Präzisionen usf. keineswegs aus.

In der modernen liberalen (das meint in diesem Zusammenhang: geschichtlich gewordene Wertaussagen *nicht ohne* Rücksicht auf ihre vernünftige Begründbarkeit durchsetzenden) Gesellschaft wird diese Gebundenheit des ethischen Arguments an geschichtlich ausgeprägtes Ethos erfahrbar als Pluralität konkurrierender Überzeugungen, Wertstellungnahmen zu bestimmten Problemen, Lebensformen und grundlegenden Einstellungen. Diese Pluralität betrifft auch die Menschenrechte. *Eine* Weise, wie auf diese Erfahrung in Theorien, aber auch im Alltagsbewußtsein reagiert wird, ist der Relativismus. Diese vordergründig plausible und moralisch wohlmeinende Position erweist sich bei näherer Prüfung freilich als zwangsläufig widersprüchlich: Indem der Relativismus auf die Begründbarkeit moralischer Normen verzichtet, gibt er sie der Beliebigkeit frei; damit aber überläßt er die Aufgabe, das Maß an Gemeinsamkeit des Handelns, das für jedes friedliche und dem Einzelnen gerecht werdende Zusammenleben unerläßlich ist, zustande zu bringen, letzten Endes gewalttätigen Maßnahmen. Gerade die

³ Vgl. dazu auch J. Schwartländer, Vernünftige Begründung als Angebot?, in: ders. (Hg.), Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung, Tübingen 1978 (= Tübinger Universitätschriften 1), 219–224, hier: 223, und L. Honnefelder, Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 315–327, bes. 317–324.

Menschenrechte könnten als bloß wähl- und bekennbare, aber nicht auch begründbare nicht gegen Wertstellungen, die sie inhaltlich geradewegs aufheben würden, argumentierend behauptet und gesichert werden.⁴

Der Anspruch auf Begründetheit gegenüber geschichtlich geprägten Ethosformen ist also nicht verzichtbar. Er befragt konkret erfahrbar Wirkliches auf seinen sittlichen Gehalt. Begründung besagt hier demnach nicht Ableitung konkreter inhaltlicher Verbindlichkeiten aus obersten Prinzipien, sondern die reflexiv vorgehende Prüfung des Vernunftgehalts im geschichtlich so Gewordenen. Weder die faktische Zustimmung aller noch die (bei der Rechtfertigung praktischer Aussagen ohnehin zum Scheitern verurteilte) strenge Nötigung nach dem Vorbild mathematischer Deduktion und naturwissenschaftlicher Empirie, sondern die für einen seine Vernunft gebrauchenden und gutwilligen Gesprächspartner mögliche Zustimmung ist entscheidendes Kriterium einer Begründetheit. Mit zur Begründbarkeit von geschichtlich-konkreten Ethosformen gehört allerdings auch, daß die *Möglichkeit* von Verbesserung eingeräumt wird. Geschichtlich überkommenes bzw. durch gesellschaftliche Gruppen vermitteltes Ethos ist demnach begründet, wenn es nicht selbstgenügsam in sich verharrt und bloß als Zitat konserviert wird, sondern wenn es durch Einsicht, Erfahrungen und argumentative Schlüssigkeit für andere nachvollziehbar und zustimmbar gehalten wird. Das Gegenteil eines begründeten ethischen Standpunkts ist nicht schon der geschichtlich oder gruppenspezifisch ausformulierte, sondern die unmittelbar-naive Aneignung von Vorgaben, die ausschließlich durch Tradition, Autorität oder gesellschaftliche Gewohnheit ausweisbar sind, auf der einen Seite und das mythologische Sichgeborgnenwissen in einer alle möglichen Erfahrungen schon immer vorweg einbegreifenden Totalität⁵ auf der anderen.

c) Verschiedene Dimensionen der Begründung von Normen

Begründung von Normen im eben erläuterten Sinn besteht sehr häufig darin, daß bestimmte Normen als Konkretisierung von anderen Normen aufgewiesen werden, die genereller formuliert und zugleich bereits als gültig anerkannt sind. Solche Normenbegrün-

⁴ Das Problem wird näher erörtert bei *Honnfelder*. Die Begründbarkeit des Ethischen (Anm. 3), 316 f.

⁵ Zu diesem Verständnis von Mythos *H. Zirker*. Religionskritik, Düsseldorf 1982 (= Leitfaden Theologie 5), 18–20.

derung vollzieht sich immer im Rahmen eines ganzen Normensystems, das sie aber als seinerseits nicht mehr begründungsbedürftiges Fundament voraussetzt. Bei Rechtsnormensystemen gehört zu diesem Rahmen auch noch ein institutionalisiertes Verfahren, das normativ regelt, was überhaupt als Norm in Geltung gesetzt werden darf. – Begründung dieser Art könnte man als *normenlogische* kennzeichnen, weil es bei ihr darum geht, die logische Zusammengehörigkeit zu einer bestimmten Moral, die Konsistenz mit einzelnen Prinzipien bzw. die Übereinstimmung mit der Kompetenzregelung in einem Rechtsnormensystem aufzuzeigen.

Freilich wird, besonders im Fall von Rechtsnormen, aber auch bei sehr konkreten moralischen Normen, der Rekurs auf Konsistenzen und Kompetenzen allein oft nicht als ausreichende Begründung empfunden werden. Unter den Rechtsnormen gibt es nämlich viele, die ähnlich wie technische Normen ganz bestimmte, sozial erwünschte Zwecke gewährleisten sollen, und unter den moralischen Normen solche, die bestimmte Güter schützen sollen. Sie zielen auf Wirkungen, die im einen Fall empirisch ermittelbar, im anderen wenigstens möglich und wahrscheinlich sein müssen. Die entsprechenden Normen können infolgedessen nur dann und so lange als begründet gelten, als sie die Gewährleistung der Zwecke bzw. den Schutz der Güter hinreichend erfüllen. – Man könnte diese Art von Begründung *empirische* oder *pragmatische* nennen. Ethische Normen unterliegen ihr insofern, als sie ein Sachverhaltselement⁶ enthalten.

Bezieht man auch die vorausgehend als gültig angenommenen obersten und allgemeinsten Normen in den Begründungsdiskurs ein, dann gelangt man zur Dimension der sogenannten *Letztbegründung*. Ob eine solche Letztbegründung überhaupt möglich und sinnvoll ist, war in der philosophischen Diskussion der letzten Jahre nicht unumstritten.⁷ Der gänzliche Verzicht auf ethische Letztbegründung führt allerdings in logische Aporien, wie zuletzt Wolfgang Kuhlmann in einer scharfsinnigen Analyse gezeigt hat.⁸ Über-

⁶ Dies wird sehr klar reflektiert bei *A. Auer*, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984, 118 f.

⁷ Den immer noch besten Einblick in die verästelte Debatte bietet die im Rahmen des Funkkollegs Praktische Philosophie/Ethik ausgetragene Diskussion zwischen *K.-O. Apel*, *H. Lübke*, *H. Albert*, *O. Höffe*: Studienbegleitbrief 8, Weinheim/Basel 1981. Wichtige Beiträge enthalten ferner: *W. Oelmüller* (Hg.) Materialien zur Normendiskussion, 3 Bde., Paderborn 1978–1979. Vgl. außerdem *A. Pieper*, Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie, Freiburg/München 1979 (= Reihe: Praktische Philosophie 9).

⁸ *W. Kuhlmann*, Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg/München 1985.

einstimmung besteht aber dahingehend, daß ein direkter Rückgriff auf eine in Natur und Kosmos vorfindliche Normativität diese Letztbegründungsfunktion nicht mehr leisten kann. Dies schließt freilich nicht auch die Möglichkeit einer transzendentalphilosophisch gewendeten Letztbegründung aus. Eine solche expliziert die denkerischen, sozialen und normativen Voraussetzungen, denen jeder sich selbst als moralisches Subjekt Begreifende schon immer – wenn auch nicht immer ausdrücklich – zugestimmt haben muß.

»Theologische« Begründung meint nun aber nicht einfach die religiöse Spielart einer Letztbegründung in dem naiven Sinn, daß die Frage nach Begründung einer Norm gleich welcher Abstraktionsstufe mit dem Verweis auf eine unmittelbare positive Offenbarkeit beantwortet wird. Theologisch ist eine Letztbegründung vielmehr dann, wenn sie bei der Vergewisserung über den Menschen als moralisches Subjekt seine Transzendenzverwiesenheit mitreflektiert und seine sittliche Vernunft Einsicht aus dem Horizont des Sinnbedürfnisses nicht ausklammert. Und in bezug auf die ethischen Prinzipien und die sie konkretisierenden Normen beinhaltet »theologische« Begründung dies: den Heilswillen Gottes, wie er in Botschaft und Lebensgeschichte Jesu Christi konkret sichtbar geworden ist, für das Selbstverständnis des Menschen als Handelnden und für sein Weltverhältnis in seiner jeweiligen Gegenwart zu bedenken. Dies schließt die Anstrengung der Vernunft nicht aus, sondern nimmt sie gerade in Anspruch, entsprechend der Grundannahme des Glaubens, daß das Heil des Menschen von Gott her die Möglichkeit des verstehenden Mitvollzugs auf Seiten des Menschen immer schon voraussetzt; die Verstehbarkeit des Glaubens oder anders gesagt: seine Nach- (nicht: Aus-)denkbarkeit ist die Bedingung seiner eigenen geschichtlichen Möglichkeit.⁹ Theologische Begründung kann demnach *der Sache nach* weder die bloß äußerliche Bestätigung oder Interpretation der vernünftig erhobenen ethischen Normen von der »höheren« Warte des Glaubens aus sein noch die autark in sich selbst stehende Zurückführung bzw. Bewahrung der in den Zeugnissen der Glaubensgeschichte satzhaft überlieferten sittlichen Anweisungen. *Formal* ist dieses Zueinander und Ineinander von Offenbarkeit und Vernünftigkeit als Suche nach Konvergenzen zu explizieren. Wie man diese

⁹ Zur Ausarbeitung dieses Ansatzes s. statt anderer: *B. Welte*, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg u. a. 1966. Aus dem Bereich der Moraltheologie vgl. etwa *K. Demmer*, Moraltheologische Methodenlehre, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1989 (= Studien z. Theol. Ethik 27), 71–83.

Zielsetzung dann *methodologisch* einlöst, insbesondere, ob man als erstes mit Vernunftüberlegungen beginnt und diese dann vor einem normativen Glauben rechtfertigt oder ob man bei den positiven Zeugnissen von Offenbarung und Glauben einsetzt und die daran anschließenden hermeneutischen Überlegungen vor der Vernunft zu verantworten sucht, ist zwar kein belangloses, aber doch nur zweitrangiges Problem.

d) Der faktische Verzicht auf Begründung der staats- und völkerrechtlichen Menschenrechtskataloge

In so gut wie allen Menschenrechtskatalogen, die nicht in einem religiösen Kontext stehen, fehlen Begründungen der soeben entfalteten Art. Das fällt um so mehr auf, als die Menschenrechte in diesen Katalogen so gut wie immer als »unverletzliche« und »unveräußerliche« Rechte, als Grundlage allen Rechts und aller politischen Ordnung, als dem Menschen »von Natur aus« innewohnend und angeboren und als unabänderlich charakterisiert werden. Dadurch werden sie ja gegenüber allen weiteren Rechtsnormen als oberste, nicht mehr problematisierbare regulative Prinzipien aufgestellt. Gleichwohl werden sie auch nicht einfach als Axiome hingestellt; denn sowenig wie ihre Begründung expliziert wird, wird ihre rationale Überprüfung mit irgendeinem Wort abgewiesen oder auch nur eingeschränkt. Es wird vom Text her also sowohl erlaubt, auf eine Begründung aus erkenntnistheoretischen Grundoptionen zu *verzichten*, als auch, eine *bestimmte Begründung* zu unternehmen; ja, es scheint sogar die weitere Möglichkeit offengelassen, daß die menschenrechtlichen Normen mit *mehreren, unterschiedlichen Begründungen* kompatibel sind.

Diese drei Möglichkeiten zu sehen ist schon deshalb von Gewicht, weil die Entwicklung und Ausformulierung von Menschenrechtskatalogen historisch stets¹⁰ in ganz bestimmten Begründungs-

¹⁰ Das gilt auch für den Grundrechtsteil des Grundgesetzes, wie nicht nur die Verhandlungen des Parlamentarischen Rats, sondern auch einige Urteile des BVerfG aus den 50er Jahren eindeutig zeigen. Näheres etwa bei *K. Hesse*, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg ¹³1985, 120–122; *E.-W. Böckenförde*, Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretation, in: ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 221–252; *H. Willke*, Stand und Kritik der neueren Grundrechtstheorie. Schritte zu einer normativen Systemtheorie, Berlin 1975 (= Schriften zum Öffentl. Recht 265). Unmittelbar im Blick auf die Menschenrechte erörtert die Begründungsproblematik: *U. Klug*, Versuch einer philosophischen Begründung der Menschenrechte. Mögliche und nicht-mögliche Eingangspositionen für eine Rechtsmetaphysik, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 33: Menschen- und Bürgerrechte, Wiesbaden/Stuttgart 1988, 9–19.

zusammenhängen erfolgt ist und mit ihnen verbunden war. Wenn dennoch auf ihre ausdrückliche Nennung verzichtet wird, ist das noch kein Hinweis auf ihre prinzipielle Entbehrlichkeit, sondern zunächst einmal Ausdruck des Sachverhalts, daß die gesellschaftliche Übereinstimmung über die Begründung der Menschenrechte nicht die Bedingung der Möglichkeit der öffentlichen Anerkennung der Menschenrechte ist, vielleicht zudem aber auch ein Ausdruck der Einschätzung, daß ein solcher öffentlicher Konsens in der Begründung auch gar nicht mehr möglich ist.

7.2 Das Faktum des sittlichen Subjektseins als Geltungsgrund der Menschenrechte als eines Ganzen

a) Hinweise auf den anthropologisch-normativen Grund in den Menschenrechtsdokumenten selbst

Ungeachtet aller philosophischen, weltanschaulichen und religiösen Begründungszusammenhänge, in denen Menschenrechtskataloge jeweils ausgebildet wurden, enthalten sie sämtlich Hinweise auf einen normativen Begriff vom Menschen: Sie sprechen nämlich alle in irgendeiner Weise von der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, und zwar so, daß diese als der innere Bezugs- und Einheitspunkt der vielen einzelnen Rechte erscheint. Die Art und Weise, in der sie zur Sprache gebracht wird, ist freilich recht verschieden und immer sehr knapp. Am deutlichsten ist sicher das ausdrückliche Bekenntnis zur Würde des Menschen oder der menschlichen Person, wie es in den meisten jüngeren Menschenrechtskatalogen auftaucht, zum ersten Mal wohl in der Verfassung der Republik Irland aus dem Jahr 1937. »Würde« ist hierbei nicht einfach emphatisch-feierlich gemeint, sondern ein Unterscheidungs-begriff: Mit den Worten Kants, dem dieser Begriff aus der spätscholastischen Tradition und aus dem Humanismus überkommen war: »Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.«¹¹ Menschen dürfen mit anderen, wiederum an Kant angelehnten Worten nie unter bloßer Zweck-Mittel-Kategorie gesehen und behandelt werden; es eignet ihnen in diesem Sinn »unbeding-

¹¹ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B 77 (in: Werke in sechs Bänden, hg. v. W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1975, 68).

ter, unvergleichbarer Wert«¹². Die Aufnahme des Bekenntnisses zu der so verstandenen Menschenwürde als oberster Norm einer Verfassung bedeutet logisch wie auch historisch¹³ eine Relativierung des Staates.

Eine andere Weise, den entscheidenden normativen Grund der Menschenrechte zur Sprache zu bringen, ist die generelle Fassung der Menschenrechte (»jeder Mensch«, »alle« bzw. »niemand«) im Verein mit dem gleichzeitigen Verzicht, andere Kriterien für das Menschsein zu nennen als menschliches Aussehen und Geburt durch eine menschliche Mutter.¹⁴ Das Besondere, um dessentwillen der Mensch geachtet und in einem elementaren Umfang von Rechten zu schützen ist, ist also immer zu unterstellen, wo jemand Menschenantlitz trägt, und nicht erst dort, wo er einer bestimmten Gruppe von Merkmalsträgern schlußfolgernd zugeordnet werden kann.

In den frühen amerikanischen Menschenrechtskatalogen findet sich noch eine anders gewendete Umschreibung für den anthropologisch-normativen Grund der Menschenrechte, nämlich die »Verfolgung des Glücks«.¹⁵ Dieser in der Aufklärungsphilosophie gängige,¹⁶ erst durch Kants Kritik unter Verdikt geratene Sprachge-

¹² Ebd. B 79 (IV, 69).

¹³ S. dazu einige juristische Hinweise bei *K. Dicke*, Menschenrechte und europäische Integration, Kehl/Straßburg 1986 (= Tübinger Universitätschriften 5), 56.

¹⁴ Im Blick auf die in den letzten Jahrzehnten erheblich ausgeweiteten Möglichkeiten der Einflußnahme, Förderung, aber auch Zerstörung des vorgeburtlichen Lebens sollte man heute präziser vom Gezeugtsein durch Menschen oder von der Abstammung von Menschen sprechen.

¹⁵ »Pursuing and obtaining happiness« (Virginia Bill of Rights, section 1, abgedruckt in: *G. Franz* [Hg.], Staatsverfassungen. Eine Sammlung wichtiger Verfassungen der Vergangenheit und Gegenwart in Urtext und Übersetzung, München 1964, 6–10); »the pursuit of happiness« (The Declaration of Independence vom 4. 7. 1776, abgedruckt in: *H.-St. Commager* [Hg.], Documents of American History, New York 1949, 100–103, hier: 100). In den französischen und kontinentaleuropäischen Menschenrechtserklärungen kommt das Recht auf »Verfolgung des Glücks« nicht ausdrücklich vor, doch spielte es auch in den Diskussionen während (Saint-Just, Babeuf) und nach der Französischen Revolution eine Rolle, vor allem im Blick auf die Garantierung sozialer Grundrechte.

¹⁶ Bereits *J. Locke* spricht vom öffentlichen Wohl als einem der grundlegenden Ziele der politischen Gemeinschaft, doch wird es bei ihm noch nicht in einen individuellen Anspruch auf Glück umgemünzt; als die schlechthinigen Elementaransprüche gelten ihm Leben, Freiheit und äußere Güter (The Second Treatise of Government, chap. IX [deutsche Ausgabe: Stuttgart 1980]). Die Formulierung »pursuit of happiness« geht nach *D. Sternberger*, Das Menschenrecht nach Glück zu streben (1966) (in: ders., Schriften, Bd. IV, Frankfurt 1980, 93–113, hier: 112), auf die »Commentaries« des *W. Blackstone* zurück. Zum weiteren Kontext der Suche nach Glück als Grundzug der Aufklärungsbewegung s. etwa *P. Hazard*, Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, Hamburg 1949 (orig.: La Pensée Européenne au XVIII^e siècle de Montesquieu à Lessing), 44–59, u. *R. Mauzi*, L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIII^e Siècle, Paris 1979 (= Reprint der Ausgabe Paris 1960).

brauch hat aber weder einfach emotionales Wohlbefinden noch erst recht oberflächliche Vergnügung im Blick. Vielmehr geht es um ein glückliches Leben im Sinne eines solchen, das der, der es lebt, als gelungen, als sein eigenes einschätzt, das heißt als ein solches, dem er zustimmt und mit dem er übereinstimmt. Glück ist ja nicht ein Gut, das man wie Eigentum, Beruf, Familie, Wohnung, Absicherung gegen bestimmte Risiken u.ä. anstreben könnte, sondern ähnlich wie Freiheit und Leben eine Weise des Daseins. Glück ist auch nicht herstellbar oder besitzbar, sondern betrifft das Verhältnis zu jedem und zu allem. Es geht also auch beim »Glück« letzten Endes um die Fähigkeit, etwas aus sich zu machen, sich selbst zu bestimmen, eigene Interessen verfolgen zu können, und in diesem Sinne dann auch um den Menschen als glücksfähiges Wesen. Die so verstandene Glücksfähigkeit wird zum Ausgangspunkt der Forderung, alles wegzunehmen, was der Verwirklichung dieser Anlage von außen entgegensteht.

b) Das »Objekt« des Achtungsanspruchs

Die sprachlich sehr unterschiedlichen Arten, auf den anthropologisch-normativen Grund der Menschenrechte hinzuweisen, stimmen darin überein, daß sie mit dem Menschsein selbst eine Qualität untrennbar verbunden sehen, aus der sie einen unbedingten Anspruch auf Achtung durch jeden und alle herleiten. Diese Qualität, die in der Achtung praktisch anerkannt werden soll, ist die Fähigkeit, sittliches Subjekt zu sein, das meint: sich in seinem Handeln selbst bestimmen zu können. Der Mensch kann sich die Ziele seines Handelns wissend setzen, er kann sein Verhältnis zu Natur und Gesellschaft und sogar zu sich selbst reflektieren, er kann Stellung beziehen und bei seinem Handeln berücksichtigen, was er für wahr und richtig erkennt. Er muß nicht einfach blind vorgegebenen Zwecksetzungen folgen, und er ist darin gerade einem alten Topos zufolge allen sonstigen Lebewesen überlegen. Weil seine Entscheidungen also immer auch ein Stück von ihm selbst enthalten, tangiert sein wissentlich-willentliches Handeln immer auch seine Identität. Das Wissen, zu diesem oder jenem verpflichtet zu sein, kann nicht durch andere Strebungen ersetzt oder gegen sie aufgewogen werden. Die Freiheit, diesem Sichverpflichtetwissen – in anderer Terminologie: der praktischen Vernunft – entsprechen zu dürfen, gehört deshalb zu seiner »Würde«.

Dabei geht es nicht einfach um die Anerkennung der Selbstbestimmung auf der Basis des je aktuell verwirklichten Maßes an

Selbstbestimmung; vielmehr schließt die Anerkennung der Selbstbestimmung die Anerkennung der biographisch oder durch Erkenntniszuwachs ansteigenden Selbstverwirklichung ein. Dies schließt aber unter Umständen die schöpferische Mitgestaltung besserer (im Sinne von: humaneren) Daseins- und Politikbedingungen ein.

Das im Begriff der Würde festgehaltene ursprüngliche Vermögen sittlicher Selbstbestimmung in Differenz zu anderen Geschehnissen und Vorgängen (auch im Bereich des Tuns von Menschen selbst) hat in der Geschichte des politischen Denkens freilich recht verschiedene Fassungen erhalten. Eine Reihe zeitgenössischer Philosophen und Theologen erkennt hier eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen dem aristotelischen Grundprinzip des Handelns gemäß der Vernunft, dem im Urgewissen festgehaltenen ersten praktischen Prinzip »bonum faciendum, malum vitandum« bei Thomas von Aquin und Kants Forderung nach Universalisierbarkeit der jeweiligen Maxime (kategorischer Imperativ) und sogar den Feststellungen der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophien über die Implikationen des Gebrauchs des moralischen Prädikats »gut«.¹⁷

c) Sittliches Subjektsein im Verstehenshorizont biblisch-christlicher Anthropologie

Der Grund der Menschenrechte ist dem Gesagten zufolge das sittliche Subjektsein, das dem Menschen ursprünglicher als alle zugesprochenen und erworbenen Rechte als Fähigkeit, Zielgestalt und Lebensaufgabe unabdingbar eigen ist. Deshalb steht auch im Mittelpunkt der Begründung der Menschenrechte im Licht des christlichen Glaubens der Persongedanke. Dieser wird theologisch im Hinblick auf die heilsgeschichtlichen Grunddaten des christlichen Glaubens entfaltet, nämlich Schöpfung, Inkarnation, Erlösung bzw. Befreiung, wobei je nach theologischem Grundansatz unterschiedliche Akzentuierungen möglich sind.¹⁸

¹⁷ S. dazu ausführlicher *Honnfelder*, Die Begründbarkeit des Ethischen (Anm. 3), 319–324.

¹⁸ Das zeigt sich recht massiv beim Vergleich der theologischen Begründungen von konfessionell verschiedenen »beheimateten« Autoren: *W. Huber/H. E. Tödt* (Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart/Berlin ²1978) wählen in Fortführung der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre das Modell von Analogie und Differenz der Intentionen, das Arbeitspapier »Die Kirche und die Menschenrechte« der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* (deutsch in: Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 5, München/Mainz 1976) gibt in Fortführung der klassischen katholischen

Träger von Würde ist der Mensch als Person zunächst aufgrund seines *Geschaffenseins* durch Gott. Zwar führt christlicher Glaube auch alle anderen Dinge auf Gott zurück, und insofern hat der Mensch auch Teil an der Begrenztheit und Endlichkeit der ganzen übrigen Schöpfung, aber er gilt ihm unter allen Geschöpfen als ausgezeichnet und herausgehoben dadurch, daß Gott ihn allein in ein besonderes Verhältnis zu sich gesetzt hat. Die bekannten Schöpfungserzählungen zu Beginn der Bibel bringen dieses besondere Verhältnis zwischen dem schöpferischen Gott und dem geschaffenen Menschen durch eine Reihe von Aussagen und Mitteln literarischer Gestaltung zum Ausdruck; sie gipfeln im priesterschriftlichen Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und in der in beiden Schöpfungserzählungen ausgesagten Teilhabe des Menschen an der hoheitlichen Tätigkeit Gottes (den Dingen und Lebewesen einen Namen geben, herrschen und pflegen, »sich untertan machen«). Kein anderes Geschöpf, kein Ding und – wenn man das Verbot von Ex 20,4 (par Dtn 5,8) hinzunimmt – nicht einmal ein Kultbild kann Gott ähnlicher und näher sein als der Mensch. Dies ist eine dogmatisch entscheidende und zugleich ethisch folgenreiche Aussage. Das zeigt sich bereits innerhalb des Alten Testaments selbst, wo etwa in Gen 9,6 das Verbot des Blutvergießens mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet wird. Wer einen anderen Menschen hinmordet oder fahrlässig zu Tode bringt, versündigt sich nicht bloß an irgendeinem Geschöpf, sondern an Gottes Bild und darin an Gott selbst.

Die universale Konzeption der biblischen Urgeschichte im gesamten und die genealogische Konzentration auf einen ersten Menschen bzw. auf ein erstes Menschenpaar im besonderen sollen deutlich machen, daß diese Auszeichnung unterschiedslos allen bzw. jedem Menschen zukommt. Es gibt unter Menschen keinen Unter-

Lehre vom sittlichen Naturgesetz eine doppelte Begründung, *J. Moltmann* (Christlicher Glaube und Menschenrechte, in: E. Lorenz [Hg.], »... erkämpft das Menschenrecht«. Wie christlich sind die Menschenrechte?, Hamburg 1981, 15–35) sieht in Fortführung der reformierten Lehre vom Bund den entscheidenden theologischen Grund im unverfügbaren Recht Gottes auf den Menschen, und *T. Rendtorff* (Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart u. a. 1980–1981, II, 107 f.; Menschenrechte – ein Grundelement weltlicher Ordnung im Kontext des christlichen Glaubens, in: E. Lorenz [Hg.], »... erkämpft das Menschenrecht«, 80–96) einen substantiellen Zusammenhang zwischen der zuvorkommenden Anerkennung der Selbständigkeit des Lebens jedes Einzelnen in der politischen Lebensgemeinschaft in der Verbindlichmachung der Menschenrechte durch den Staat und der lutherischen Rechtfertigungslehre.

Unterschiedliche Akzentuierungen sind aber auch noch zwischen theologischen Begründungen, die in derselben konfessionellen Tradition stehen, festzustellen, so z.B. zwischen dem *Iustitia-et-Pax*-Arbeitspapier und der Enzyklika *Redemptor hominis* nr. 7.

schied in ihrer jeweiligen schöpfungsmäßigen Qualität und damit in ihrer Würde, welcher kulturellen, gesellschaftlichen oder rassischen Herkunft sie immer sein mögen. Eigens hervorgehoben wird diese Gleichwürdigkeit im Hinblick auf das Mann- und Frausein des Menschen.

Ein weiteres Moment der Auszeichnung des Menschen besteht in seiner Freiheit; seine Möglichkeiten sind größer als das, was schöpfungsmäßig gewollt oder göttlich geboten ist, so sehr sogar, daß der Mensch seine Freiheit entgegen dem göttlichen Auftrag benutzen und schuldig werden kann. Verantwortlichkeit, also die Fähigkeit, für das eigene Tun und Lassen Rechenschaft ablegen zu können, gehört mit zu seiner Würde, verursacht aber auch seine Gefährdung. Daß der Mensch immer wieder dieser Gefährdung erlegen ist und erliegt, beschreibt die Bibel auf weite Strecken. Daß Gott trotzdem auch dann zu seinen Geschöpfen steht und dem Menschen die durch ihn selbst in Gefahr gebrachte Würde nicht einfach entzieht, ist eine der durchgehenden Aussageabsichten dieses Buchs, weshalb das Neue Testament diese Botschaft εὐαγγέλιον, also »gute Botschaft« nennt. Gott startet immer neue Initiativen, um seinen Heilswillen gegenüber den Menschen trotz deren Abwendung zum Durchbruch kommen zu lassen, am endgültigsten und radikalsten in der Person und dem Wirken Jesu Christi.

Was bedeutet nun *Jesus als der Christus* für die theologische Anthropologie? Wenn die Theologie sagt, der Mensch sei Person, so will sie damit nicht nur ausdrücken, daß der Mensch im Innersten, in seinem Kern, aus dem heraus er lebt, Person ist, sondern sie meint damit auch, daß das, was »Person« im Vollsinn bedeutet, in der Gestalt, im Leben und in der Verkündigung Jesu von Nazaret und seiner nachösterlichen Existenz endgültig offenkundig geworden ist; dem entspricht ja auch die interessante Tatsache, daß sich der Personbegriff erst in der altkirchlichen Auseinandersetzung um die Deutung Jesu, also als Teil der Trinitätslehre, herausgebildet hat. Dieses Offenkundigmachen, wer und was der Mensch sein kann und sein soll, ist theologisch nicht bloß nach dem Modell einer an den Geist des Menschen gerichteten Belehrung zu denken, sondern als zweiseitiges und ganzheitliches und in die Geschichte der Menschheit eingebundenes Beziehungsverhältnis zwischen Gott und den Menschen. So jedenfalls hat es das Zweite Vatikanum in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung dargestellt. Seit Jesus Christus ist – anders gesagt – das Verhältnis Gott – Mensch ein qualifiziert kommunikatives geworden, in dem die geschöpfliche Asymmetrie zwischen dem anordnenden

Logos und seinem gehorsam sein sollenden Hörer in den wechselseitigen Dialog und die Asymmetrie zwischen der ewigen Gutheit und dem sich immer wieder Verfehlenden in eine liebende Versöhnung hinein aufgehoben ist. Und weil Gott diese Beziehung durch seine Menschwerdung hergestellt hat, sind auch die Menschen untereinander und füreinander nicht »bloß« Mit-Menschen, sondern im qualifizierten Sinne »Brüder und Schwestern in Christus Jesus«.

Der theologische Satz »Der Mensch ist Person« beinhaltet also: Der Mensch steht als Mensch nicht für sich selbst, ist nicht bloß Individuum, vielmehr ist er kraft der von Gott gestifteten Beziehung zu ihm auf Kommunikation mit diesem Gott und mit den anderen Menschen verwiesen, und zwar konstitutiv. Es gehört zum Grundbestand seines Personseins, daß er über sich selbst hinausgehen und in Verbindung treten kann zu anderen Personen, seien diese anderen nun andere Menschen oder sei es Gott. Er kann auf diese Möglichkeit in Freiheit eingehen oder sie ungenutzt bzw. unbeantwortet lassen. In diesem Sinn bedeutet die Konstituierung des Menschen als Person auch seine Würde. Der »gnadenhaften« Stiftung dieser Beziehungshaftigkeit entspricht es, daß die so verstandene Würde des Menschen weder einzelnen Anderen noch der Gemeinschaft noch auch ihren Trägern selbst einfach zur Disposition steht, also weder zugesprochen zu werden braucht noch entzogen werden kann.

Wie alles, was der Mensch tut, bricht sich auch seine Bemühung um Gemeinschaft mit Gott und mit den anderen Menschen im konkreten Menschenleben faktisch an drei Sachverhalten: am stets nur partiellen Gelingen, am schuldhaften Versagen und – vielleicht am elementarsten – am je eigenen Tod. Der Mensch kann in diesem Sinn sein Leben niemals vollenden. Das nur teilweise Fertige kann er nicht zu Ende führen; das Mißlungene und Schuldhafte kann er nicht nachträglich zum Verschwinden bringen. Kein Mensch vermag, seinem Leben einen Sinn oder einen Wert zu geben, der nicht durch seine Endlichkeit bedroht würde. Durch den Glauben an Jesus Christus, der »von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt« (Röm 6,9), wird diese *Conditio humana* zwar nicht beiseite geschafft, wohl aber in ihrem Stellenwert verändert, indem eine heilmachende *Zukunftsperspektive* eröffnet wird: In Jesus Christus sieht der Glaube die Hoffnung begründet und verbürgt, daß der Tod nicht der alles beendende Schlußpunkt des menschlichen Daseins ist und damit auch nicht die endgültige Antwort auf das Mühen, Gestalten, Sichfreuen, aber auch Versagen, Zerstören und Zer-

brechen. Der Mensch – so die Hoffnung christlichen Glaubens – ist vielmehr berufen zur Teilnahme an einer Neuschöpfung, in der das nicht mehr sein wird, was ihn bedrängt und bedrückt, bedroht und versehrt. Der Person in ihrer Ganzheit und Einheit, in ihrer konkreten Geprägtheit durch ihre Welt und ihre Mitpersonen, wird Unvergänglichkeit verheißen, nicht einem Teil vom Menschen oder einem bestimmten Stadium seines Lebens. Dieser Endzustand des Menschen wird vom Neuen Testament als Freude und als gelungene Gemeinschaft gekennzeichnet. Selbst noch das dramatische Symbol vom göttlichen Endgericht will nicht nur als eine Drohung verstanden sein, die die Dringlichkeit der sittlichen Verpflichtung unterstreicht, indem sie auf die Möglichkeit eines endgültigen Scheiterns hinweist, sondern auch als ein Bild der Hoffnung: daß nämlich den Wert eines gelebten Menschenlebens unverfälscht und endgültig zu beurteilen allein Gottes Sache sein kann. Damit werden aber auch jene Maßstäbe grundsätzlich relativiert, die in der Geschichte der Menschheit bei der Beurteilung von Menschen und menschlichen Handlungen oft eine quasi endgültige Rolle spielen (Geburt, Rasse, sozialer Status, Macht, psychische und physische Vitalität). »Das Gericht macht [. . .] wahr, daß alle Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott gleich sind.«¹⁹ »In diesem Sinne ist der Gedanke der Gleichheit im Gericht ein Anlaß zur Hoffnung.«²⁰

Es ist dieses Hoffendürfen auf eine endgültig gelingende und von zerstörerischen Bedrohungen freie Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen, das, christlich gesehen, die Würde des Menschen in ihrer letzten Tiefe ausmacht. Sie kann niemals und von niemandem abgesprochen werden, es sei denn von Gott selbst.²¹ Weil sie nicht von anderen noch von ihm selbst gemacht oder gewährt ist, geht sie auch nicht unter. Die Rede vom eschatologischen

¹⁹ K. Lehmann, Weltgericht und Wiederkunft Christi, in: ders. u. a., Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, 82–102, hier: 90.

²⁰ Ebd. 91.

²¹ Auch für die theologische Sicht gibt es also ein Problem der Quantifizierbarkeit der Würde. Die Lösung liegt in den Lehren von der »Sünde« und vom »Gericht«; doch behalten diese das Urteil über den Grad der Würdigkeit einer Person gerade Gott vor und entziehen es somit dem definitiven Urteil von Menschen. Das Problem ist der innere Grund für die patristische und scholastische Annahme einer doppelten Gottebenbildlichkeit gewesen, die den Eindruck einer »gewissen Unstimmigkeit« erweckt (R. Bruch, Die Würde des Menschen in der patristischen und scholastischen Tradition, in: W. Gruber/J. Ladrrière/N. Leser [Hg.], Wissen – Glauben – Politik. Festschrift f. P. Asveld, Graz 1981, 139–154, hier: 148): Die eine (imago) galt als unverlierbar, während die andere (similitudo) durch Sünde verlorengehen kann. Auch die zweite ist freilich nicht als Resultat der öffentlichen Anerkennung gedacht, sondern als etwas, das dem Menschen durch die vorgängige Heilsinitiative Gottes geschenkt ist.

Weltgericht muß deshalb auch als eine Warnung davor verstanden werden, über den Wert eines Menschen in endgültiger Weise zu urteilen. Der Glaube, daß die Vollendung nicht einfach Ergebnis menschlicher Leistung, sondern Tat Gottes ist, versagt es den Christen, einen faktisch erreichten individuellen und gesellschaftlichen Zustand als endgültig zu nehmen. Derselbe Glaube verwehrt aber genauso, ein absolutes, das heißt: ein nicht mehr revidierbares Urteil über die Wert- und Sinnlosigkeit zu fällen.

7.3 Inhaltliche Entsprechungen zwischen christlichem Ethos und einzelnen Grundintentionen der Menschenrechte

a) Entsprechungen, nicht Deckungsgleichheit

Die Menschenrechte sind Ergebnisse des unter ganz bestimmten gedanklichen, wirtschaftlichen und allgemein gesellschaftlichen Gegebenheiten gemachten Versuchs, diejenigen institutionellen und rechtlichen Bedingungen zu formulieren, die die Anerkennung des Subjektseins des Menschen bei der Ordnung des Zusammenlebens verbürgen. Es wäre eine folgenreiche, aber zugleich fragwürdige Vorentscheidung, wenn man ungeprüft davon ausginge, ein Äquivalent zu den Menschenrechten habe es »schon immer« oder wenigstens in den für Europa maßgebenden antiken und jüdisch-biblichen Kulturtraditionen gegeben. Diese befinden sich vielmehr historisch vor der Herausbildung der Menschenrechtsidee. Das schließt nun freilich keineswegs aus, daß die entsprechenden Denkströme mit den Menschenrechten in zentralen Intentionen übereinstimmen, in anderen verwandt oder auch nur offen für sie sind. Diese Möglichkeiten werden hier in der Kategorie »Entsprechungen« zusammengefaßt. Mit der Wahl dieser Kategorie soll einerseits die theologische Begründbarkeit der einzelnen Menschenrechtsgehalte bejaht, andererseits aber auch dem Umstand Rechnung getragen werden, daß die Ausformulierung, Anerkennung und Durchsetzung der Menschenrechte historisch nicht unmittelbare Konsequenzen theologischer Reflexionen und kirchlichen Handelns waren.

b) Die Zehn Gebote als Wegweisungen des rettend-befreienden Gottes angesichts der großen Gefährdungen

Eine der wichtigsten Entsprechungen zwischen dem Gedankenkomplex »Menschenrechte« und dem biblisch-christlichen Ethos besteht in der grundsätzlichen Ausrichtung der Gebote auf die Freiheit, wie sie biblisch an zentraler Stelle in der Präambel des Dekalogs explizit zu greifen ist. Israel hat die moralische Beanspruchung des Volkes als ganzen wie auch der einzelnen Glieder dieses Volkes im Kontext seiner Rettungserfahrungen verstanden und von dort her fortlaufend ausgestaltet. Die biblischen Einzelgebote bringen sich als Antwort und Ausdruck der Dankbarkeit für Jahwes rettend-befreiendes Wirken zur Geltung. Die Gebote des Dekalogs nennen stellvertretend für alle möglichen einige elementare Lebenssituationen, in denen das von Gott gewährte Leben und Zusammenleben besonders gefährdet ist. Diese – sieht man einmal von den das Gottesverhältnis betreffenden Weisungen ab – finden sich auch in den Menschenrechtskatalogen, freilich in der Form von Rechtszusicherungen an den Einzelnen als solchen, nicht in der von Prohibitiven, die den einzelnen Vollbürger des Bundesvolks unmittelbar ansprechen. Im einzelnen ergeben sich folgende substantielle Entsprechungen:

<i>Dekalog</i> (nach Ex 20,2–17 bzw. Dtn 5,6–21)	<i>Menschenrechte</i> (nach UN-Deklaration)
Verbot von Mord	Recht auf Leben und Sicherheit
Verbot von Ehebruch	Freiheit der Eheschließung; Schutz von Ehe und Familie
Verbot von Diebstahl	Verbot der Sklaverei; Recht auf Eigentum
Verbot von Falschzeugnis	Anspruch auf gerichtlichen Rechtsschutz; Recht auf Gehör vor einem unabhängigen und unparteiischen Gericht; Verbot der Vorverurteilung
Verbot von Übergriffen in den Lebensraum des anderen	Schutz vor willkürlichen Eingriffen in Privatleben, Familie, Wohnung, Ehre, Beruf; Schutz vor willkürlicher Beraubung

Eine weitere, vergleichsweise allerdings viel schwächere Korrelation besteht zwischen dem Gebot der Elternachtung und dem Menschenrecht auf soziale Sicherheit und Fürsorge.

In der Perspektive der Bundestheologie sind die Weisungen des Dekalogs als Hilfen zu verstehen, um den Grundbestand an geschenkter Freiheit angesichts menschlicher Schwäche vor Preisgabe zu schützen; insofern ist das Leben nach den Geboten bzw. nach der Tora überhaupt praktische Anerkennung des Bundes und zugleich Ausdruck des Willens, in der durch die Befreiungserfahrungen gestifteten Lebensgemeinschaft mit Jahwe zu verbleiben.

In den biblischen Auffassungen vom Leben, von dem keiner im Volk ausgeschlossen werden darf, vom Frieden, der nicht nur Abwesenheit von Gewalt, Haß und Angst umfaßt, sondern auch Ganzheit, Wohl, Gesundheit und Gerechtigkeit, gewinnt diese Freiheitsdimension vielleicht die inhaltsreichste Nähe zu dem, was in der politischen Kultur der europäischen Neuzeit mit »Menschenrechte« gemeint ist.

c) Schutzrechte für die Machtlosen und Armen

Entscheidende Bedeutung gewinnen die Menschenrechte immer dort, wo es um Minderheiten und solche geht, die zu schwach sind, ihre Interessen durchzusetzen. Ihnen kommt die Garantierung von Menschenrechten mehr zugute als denen, die ihr Leben ohne weiteres nach den eigenen Vorstellungen gestalten können. Von dieser Einsicht her scheint es bemerkenswert, daß biblisches und christliches Ethos immer wieder verschiedene Gruppen von Schwachen thematisiert hat und besondere Schutz- und Fürsorgeregelungen für sie ausgebildet hat.²² Dies soll beispielhaft an einigen biblischen Traditionslinien gezeigt werden.

Die Sklaverei wurde als Institution in der Bibel zwar nicht problematisiert, aber das gesamte biblische Sklavenrecht besteht faktisch nur aus Bestimmungen zugunsten der *Sklaven*. So waren Sklaven, die sich infolge wirtschaftlicher Not verkauft hatten, im siebten Jahr automatisch frei (Ex 21,2–6). Verkaufte Töchter durften von ihrem Herrn nicht an Fremde weiterverkauft werden; vielmehr sollte ihr Besitzer, wenn er ihrer überdrüssig war, sie zurückkaufen lassen (Ex 21,7–11). Das Sabbatgebot in der Fassung des Deuteronomiums (5,14) betont, daß auch Sklave und Sklavin in den Genuß

²² Aus der großen Fülle von Titeln, die in den letzten Jahren gerade diese Züge herausgearbeitet haben und zur Grundlage einer programmatischen Neuausrichtung von Theologie und kirchlichem Handeln machen, sei exemplarisch auf C. Boff/J. Pixley, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987 [orig.: Opção pelos pobres, Petrópolis 1986], verwiesen.

der Ruhe kommen sollen. Nach Dtn 23,16 darf ein entlaufener Sklave von dem, bei dem er Zuflucht sucht, nicht an den Herrn ausgeliefert werden. Durch diese und weitere Bestimmungen erfahren Eigentums- und Verfügungsrecht des Herrn immerhin deutliche Beschränkungen.

Gegenstand besonderer Schutzbestimmungen sind neben den Sklaven vor allem die *Armen*. Hier erscheinen zunächst einmal die Regelungen bemerkenswert, die Verlust von Land, Familienerbe und Freiheit infolge materieller Not unter einen juristischen (Rückkaufsrecht) bzw. zeitlichen Vorbehalt (Jobeljahr) stellen (Lev 25). Sodann ist die Unterstützung dessen, der Not leidet, als Pflicht qualifiziert, nicht nur als eine ins eigene Ermessen gestellte Möglichkeit (Dtn 15,11). Eine Pfändung darf nicht das beschlagnahmen, was jemand unerlässlich zum Leben braucht: die Handmühle, den oberen Mühlstein, den Mantel zum Schlafen, die Wohnung (Dtn 24). Beim Ernten von Feldern, Bäumen und Weinbergen darf keine Nachlese gehalten werden; denn diese gehört den Fremden, *Waisen* und *Witwen* (Dtn 24,19–22). Letztere werden noch durch weitere Regelungen geschützt, nicht zuletzt durch die Institution der Leviratsehe (Dtn 25,5–10). Besonders bemerkenswert ist, daß sogar den *Fremden* und ausländischen Arbeitskräften Schutzbestimmungen gelten. Sie sollen nicht unterdrückt und nicht bedrängt werden (Ex 22,20); sofern sie in Lohnarbeit stehen, sollen sie jeweils am gleichen Tag ausbezahlt werden, damit sie ihren Lebensunterhalt bestreiten können (Dtn 24,14 f.). Mit dem Hinweis auf die eigene Fremdheitserfahrung kann Lev 19,34 sogar verlangen: »[. . .] Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen [. . .]«

Allen diesen Bestimmungen, die immer dann, wenn sie allzusehr mißachtet wurden, von den Propheten eindringlich und schonungslos ins Gedächtnis zurückgerufen und eingeklagt wurden, ist gemeinsam, daß sie darauf zielen, daß der Schwache und Benachteiligte nicht zu einer Sache, über die andere grenzenlos Macht ausüben konnten, bzw. zu einem rechtlosen Individuum wurde, das man seinem Schicksal einfach überließ. Vielmehr soll er trotz seiner Schwachheit, Ohnmacht und Armut im Schutzbereich des Rechts bleiben und als Adressat göttlichen Heilwillens und als Träger von Menschenantlitz wenigstens in seinen elementarsten Lebensbedürfnissen geschützt sein. Insofern kann man mit Josef Blank sagen, daß es »in der Bibel [und man könnte diese These theologiegeschichtlich zweifellos verlängern] ein Gefälle [gibt], einen Trend,

der auf den Gedanken allgemeingültiger, universaler Menschenrechte hinausläuft«. ²³

Durch die Wörter »Gefälle« und »Trend« wird freilich mitgesagt, daß die Übereinstimmung keine völlige ist. Eine häufig übersehene Differenz betrifft vor allem die Verbindlichkeitsart: Hat sie im Fall der Menschenrechte die Gestalt eines dem Subjekt zuerkannten und von ihm einforderbaren Anspruchs, so hat sie im Fall der biblischen Schutzbestimmungen die Form einer unbedingten Verpflichtung. Zwar trifft sicher zu, daß sich viele biblischen Weisungen »ohne wesentliche Abstriche in Menschenrechtsforderungen umformulieren« lassen. ²⁴ Doch ist mit dem Hinweis, daß dabei »nur dieselbe Sache von zwei verschiedenen Seiten her« formuliert sei, nämlich »einmal aus dem Blickwinkel dessen, der in die Pflicht genommen wird, und dann aus dem Blickwinkel dessen, dem das Geforderte zugute kommt«, ²⁵ der Unterschied nicht zutreffend erfaßt. Während nämlich Verpflichtungen willentliche Annahme und Ausführung im Handeln verlangen, begründen Menschenrechte Ansprüche, die durch die anderen, die dem Träger des Rechts gegenüber eine Pflicht anerkennen, erfüllt werden müssen und bei denen es ganz wesentlich auch darum geht, daß sie in der staatlichen Ordnung rechtlich-institutionell positiviert und garantiert werden, so daß sie einen Vorrang vor allen anderen Gesetzen haben und notfalls mit Hilfe von Sanktionen von Einzelnen eingefordert werden können. Das aber wird man von den biblischen Schutzbestimmungen nicht so ohne weiteres sagen können, ob schon sie im frühen Königtum (jedenfalls dem Ideal nach) und dann besonders im Prophetentum eine anwaltschaftliche Instanz hatten. Rechten korrespondieren stets Pflichten, aber nicht jeder Verpflichtung korrespondiert automatisch auch ein Recht. Insofern nimmt eine Verpflichtung den Einzelnen unmittelbar in die Verantwortung, ein Menschenrecht sozusagen immer nur auf dem Umweg über die von den anderen her notwendige Begrenzung des eigenen Freiheitsraums. Enthielte die Verbindlichkeitsform Recht im Sinne

²³ J. Blank, Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte in der Bibel, in: ders./G. Hasenhüttl (Hg.), Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf 1982, 140–162, hier: 141 (ähnlich: 160). Übereinstimmend sagt C. Westermann, Das Alte Testament und die Menschenrechte, in: J. Baur (Hg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Calw 1977, 5–18, in bezug auf die sklavenrechtlichen Bestimmungen in Ex 21, ihre deutliche Parteilichkeit liege »in der Richtung der Menschenrechte« (11).

²⁴ R. Ginters, Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik, Göttingen/Düsseldorf 1982, 121.

²⁵ Ebd.

von Menschenrecht keine neue Qualität gegenüber derjenigen der Verpflichtung, so wäre kaum verständlich zu machen, weshalb im biblischen Ethos etwa die Sklaverei als Einrichtung nicht grundsätzlich verurteilt wurde, obschon die Stellung der Sklaven grundlegend relativiert wurde und in neutestamentlicher Zeit ihre Besitzer zu Achtung und brüderlicher Behandlung aufgefordert wurden und die Sklaven in der Gemeinde gleichberechtigt waren mit allen anderen.

d) Sorge um Gerechtigkeit

Der biblisch-christliche Glaube sieht Recht und Sittlichkeit in einem synthetischen Verhältnis. Wenn er auf Gerechtigkeit dringt, geht es ihm weder um die Erfüllung des rechtlich kodifizierten Punkt für Punkt noch um eine Tugendhaltung des Einzelnen gegenüber Abhängigen. Vielmehr praktiziert nach biblischem Verständnis Gerechtigkeit, »wer entsprechend den Gemeinschaftsbezügen, in denen er steht, lebt. ›Gerecht‹ ist, wer die Gemeinschaft des Jahwevolkes untereinander aufbaut, fördert und dort, wo sie bedroht ist, schützt und rettet.«²⁶ Es geht also um die zwischenmenschlich verbindenden und gemeinschaftsstiftenden Beziehungen und Verhältnisse, »die man juristisch nicht mehr eindeutig fassen und festlegen kann, ohne die es aber kein gutes Gemeinschaftsleben und schließlich auch keine wahre Gerechtigkeit gibt«.²⁷

Solange man Staat, Politik und Welt insgesamt auf den Grundlagen einer festgelegten, gegliederten Schöpfungsordnung einerseits und eines vorgegebenen Geschichtsplans in göttlicher Regie andererseits begriff, genügte ein subjektiv- und amtsbezogenes Verständnis von Gerechtigkeit. In dem Maß, wie im Lauf der Neuzeit die politische Ordnung und die Gestaltung der Gesellschaft, ja selbst die Einflußnahme auf die Zukunft als Aufgabe der Menschen begriffen wurden, transformierte sich das Gerechtigkeitsverständnis in Richtung der Frage, wie der Mensch, konstitutionell eingelassen in die Spannung zwischen Subjektsein und Gemeinschaftsverwiesenheit, diese Spannung in eigener Verantwortung zu einem Verhältnis des Gleichgewichts machen könne. Die katholische Soziallehre hat die Sorge um die so verstandene Gerechtigkeit in ihren Grundprinzipien ausformuliert, nämlich: Personalität, Solidarität und Subsidiarität (wobei sich die beiden letztgenannten wiederum

²⁶ E. Zenger, *Der Gott der Bibel. Sachbuch zu den Anfängen des alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart 1979, 78.

²⁷ Blank, *Gottes Recht will des Menschen Leben* (Anm. 23), 149.

als komplementäre Ausfaltungen des Gemeinwohlprinzips begreifen lassen).

Die Menschenrechte haben im Grunde dasselbe Anliegen, aber sie formulierten es von konkreten geschichtlichen Erfahrungen her und mit einer anderen Zielrichtung. Sie setzen sich kritisch ab von den überkommenen, als vorgegeben beanspruchten Ordnungen, und sie wollen der Boden sein, auf dem eine neu zu entwerfende und zu schaffende Ordnung überhaupt erst legitim sein kann. Im Gegensatz dazu versuchte die katholische Soziallehre mit den klassischen Formalprinzipien jene obersten Grundsätze sozialen Lebens zu formulieren, die immer gelten, die also in den alten Ordnungen unter Umständen bereits verwirklicht wurden und in den neuen unbedingt beachtet werden müssen. Sie wollen grundsätzliche Orientierungen bieten, die dann für die Konstruktion und Überprüfung konkreter rechtlicher Ordnungen herangezogen werden sollen. Wenn man also weiterfragt, was das Gemeinwohl in typischen Konstellationen des gesellschaftlichen Lebens erfordert, und dabei Personalität, Solidarität und Subsidiarität zur Anwendung bringt, kann man zu Forderungen kommen, die sich mit den in den Menschenrechten aufgelisteten inhaltlich decken. Demgegenüber umschreiben die Menschenrechte aufgrund geschichtlicher Erfahrungen und im Blick auf reale politische Gegebenheiten die konkreten inhaltlichen Freiräume und Voraussetzungen, die jeder Einzelne braucht, um sich in der Gesellschaft optimal entfalten zu können, ohne daß andere geschädigt werden. Wie die Menschenrechte der in den Sozialprinzipien ausgefalteten Sorge um politisch-soziale Gerechtigkeit die Ausdrücklichkeit konkreter, erfahrungshaltiger und zeitbezogener Forderungen voraushaben, so erweist sich andererseits der prinzipienorientierte Denkansatz der Soziallehre insofern als weitergehend, als er die »gleichzeitige soziale Verantwortung als Pflicht des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft« von vornherein mitanspricht²⁸ und damit einem einseitigen Vorrang der Individualität vor der Gemeinschaftsbezogenheit wehrt, wie er sich von der geistesgeschichtlichen Herkunft der Menschenrechte her nahelegt. Wollte man die Sozialprinzipien und die Menschenrechte mehr deckungsgleich machen, müßte »die Liste der Rechte und Forderungen des Individuums [. . .] ergänzt werden durch eine Liste der Menschenpflichten«,²⁹ die der Einzelne gegenüber der Gemeinschaft hat.

²⁸ F. Furger/C. Strobel-Neppe, Menschenrechte und katholische Soziallehre, Freiburg i. Ue. 1985 (= Gerechtigkeit und Frieden 4), 74, vgl. 78.

²⁹ Ebd. 70.

e) Gleichheit der Ungleichlichen vor Gott

Der biblisch-christliche Glaube hebt rechtliche und soziale Ungleichheit nicht geradewegs auf, noch schließt er sie mit innerer Konsequenz aus. Im Laufe seiner Geschichte ging das reale Christentum mit sozialen Strukturen der Über- und Unterordnung, die Herrschaft, Eigentumsverhältnisse, Organisation der Produktion, Lebensstil, Geschlecht, Vitalität, Intelligenz und selbst noch die religiösen Dienste betrafen, zahlreiche, zum Teil enge Symbiosen und Adaptionen ein. Allerdings hat es dies stets mit einem Rest von Spannung zu der ebenfalls in ihm präsenten Überzeugung getan, daß vom Heilshandeln Gottes her und zuletzt durch Jesus Christus alle bestehenden Ungleichheiten zwischen den Menschen relativiert sind, die schöpfungsmäßigen ebenso wie die historisch etablierten und sogar die religiösen. Jesus spricht dies sowohl in provozierenden Worten über die Umkehrung der Rangordnungen zwischen Dienenden und Herrschenden aus, wie er es in seinem Umgang mit Geächteten, Ausgestoßenen oder für unbedeutend Gehaltenen, am stärksten herausfordernd vielleicht in seiner demonstrativen Würdigung des Kindes, exemplarisch erlebbar macht. Theologisch elaboriert bringt Paulus diese Relativierung der bisher geltenden Differenzen im Blick auf die Taufe eindrücklich ins Wort: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus« (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11).

Man wird kaum bestreiten können, daß das Christentum, von kleineren Gruppen abgesehen, die häufig gerade in dieser Beziehung sehr viel weiter gingen, sich meist recht zögerlich, nicht selten sogar abwehrend verhielt, wenn aus der programmatisch erklärten Gleichheit vor Gott konkrete Veränderungen für eine Egalisierung abgeleitet wurden. Aber unerheblich und historisch folgenlos blieb dieses Theologumenon deshalb noch lange nicht. Zum einen nämlich relativierte die Überzeugung von der Gleichheit vor Gott alle faktischen Ungleichheitsverhältnisse, selbst wenn sie als Ausdruck des göttlichen Willens verstanden wurden, in dem sie diese auf den Bereich des Diesseitigen und Vergänglichen beschränkte. Zum anderen hielt sie fest, daß – im Gegensatz zum ständischen Recht – alle den sittlichen Anforderungen und Maßstäben gleichermaßen unterliegen und daß beim Gericht von Gott alle »ohne Ansehen der Person« (vgl. Jak 2,1,9; 1 Petr 1,17) zur Rechenschaft gezogen werden. Auch die messianische Hoffnung erstreckt sich auf das gerechte Gericht und auf den Richter, der »nicht nach dem Augen-

schein und nicht nur nach dem Hörensagen« entscheidet (Jes 11,3). Schließlich hatte das Wissen um die Gleichheit vor Gott zur Folge, daß die Ungleichheitsbeziehungen nicht einfach in ihrer Gegebenheit und in ihrer Ausstattung mit Rechten belassen und bestätigt, sondern durch ein spezifisches Ethos der Fürsorglichkeit, der Aufmerksamkeit und der Freundschaftlichkeit gegenüber den jeweils Untergebenen ergänzt wurden; die Sozialpflichtigkeit des Besitzes blieb in der gesamten Geschichte des Christentums ein wichtiger Bestandteil christlicher Moral und Paränese.

Auch wenn vieles von dem Gesagten Theorie geblieben sein mag, weil es nur appellativ zu Gehör zu bringen war, wurden durch die beiden letztgenannten Elemente Ungleichheit und besonders die Ausübung von Macht kritisierbar, und zwar in sämtlichen Lebensformen: Vor Gott haben die Vornehmen und Mächtigen keinerlei Privilegien; es erscheint als real vorstellbar (und wurde ja in vielen Bildern auch optisch anschaulich präsentiert), daß weltliche und kirchliche Würdenträger vor dem Richterstuhl Gottes nicht bestehen können, während kleine, unbedeutende oder drangsalierte Menschen himmlisches Leben zugesprochen bekommen.

f) Die Idee der Brüderlichkeit

Zu den besonders wichtigen, auch ideengeschichtlich unmittelbar greifbaren Entsprechungen zwischen Christentum und Menschenrechtsdenken gehört die Idee der Brüderlichkeit. Sowohl in Israel als auch bei Jesus und in der frühen Kirche wurde die familiäre Beziehung zwischen Brüdern als Deutung und Vorbild des Verhältnisses untereinander bestimmt.

Das Selbstverständnis der Glaubenden, untereinander Brüder³⁰ bzw. Geschwister zu sein, hat freilich unterschiedliche Nuancen, je nachdem, auf welches Sinnmoment von Brüderlichkeit es jeweils abhebt. Nächstliegend wird mit Brüderlichkeit (einschließlich der gesamten Wortfamilie) eine neue soziale Zugehörigkeit definiert, die andere Zugehörigkeiten, vornehmlich die in derselben leiblichen Abkunft bestehenden oder (wie die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk) mit dieser kollektiv verknüpften, überbietet. Jesus

³⁰ Auf die Problematisierung dieses Begriffs als »sexistisch« von seiten der Frauenbewegung kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es ist aber m. E. ohne weiteres möglich und notwendig, den Begriff »Brüderlichkeit« in der aktuellen Verwendung durch »Geschwisterlichkeit« zu ersetzen bzw. die Anrede »Brüder« durch »Schwestern« zu ergänzen. Historisch freilich läßt sich das Problem auf diesem Weg nicht nachträglich beheben.

selbst etwa bestimmt sein Verhältnis zu denen, die ihm nachfolgen, und das Verhältnis unter diesen als Bruderschaft. In einigen seiner Worte wird diese Überbietung bis zum Konflikt zugespitzt (z. B. Mk 3,31–35 par).

Das Selbstverständnis als Bruderschaft kann aber auch und sogar sehr nachdrücklich einen egalitären Typus des Miteinanders betonen wollen, abgehoben von den anderen (ebenfalls familial repräsentierten) Typen Vater – Kind und Herr – Sklave. Nach Überzeugung der Glaubenden um und nach Jesus sollen die Beziehungen in der Jüngergemeinschaft gerade nicht nach diesen in der religiösen Tradition und in der Politik gängigen Schemata geordnet sein. Mt 23 bietet eine besonders herausfordernde Aktualisierung dieser Überzeugung im Bezug auf die Ausbildung von Ämtern in der Gemeinde.³¹ Die Bedeutung der Christen hat ihr wahres Maß vor Gott im Dienen; die Inhaber der verschiedenen Ämter in der Gemeinde werden zum Verzicht auf ehrende Anreden und auf jegliche Attitüde von Sich-den-anderen-überlegen-Fühlen aufgefordert. Denn: »nur einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder« (23,8). – Auch für Paulus ist das Dienen und die »Niedrigkeit« ein verbindliches Element seines Selbstverständnisses als Apostel (s. etwa 1 Kor 4,9–13; 2 Kor 1,24 u. a.).

Freilich läßt sich der Dienst-Gedanke nicht auf Ämter, Ordnungen und den Umgang der »Oberen« mit den »Unteren« beschränken. Er reicht weiter, ins praktische Leben der Christen und der Gemeinde hinein. Lukas konkretisiert dieses Weiterreichen dadurch, daß er das Dienen auf den Tischdienst bezieht. Ähnlich illustriert auch Johannes in der eindrucksvollen Fußwaschungssperikope (13,1–20) das Dienen im Zusammenhang mit einem gemeinsamen Mahl, spricht ihm aber paradigmatischen Charakter zu (13,15). Das Ethos, das hier mit Hilfe der Kategorie des Einander-Dienens gefaßt wird, wird an vielen anderen Stellen der Bibel durch »Bruderliebe«, »Brudersein« u. ä. bezeichnet. Während bei »Dienen« stärker der Gegensatz zum herrscherlichen Umgang anklingt, wird in der Brüderlichkeit vor allem Nähe (anstelle mannigfacher Abgrenzungen), Hilfe, die dem anderen das zuteil werden läßt, was er braucht (und nicht nur das, was ihm aufgrund von Gesetzeswortlaut zusteht), Anteilnahme, die (nicht nur Äußerliches wahrnimmt, sondern) sich auch ins Innere versetzt, Bearbeitung

³¹ J. Ratzinger charakterisierte vor Jahren in einem immer noch lesenswerten Bändchen die in Mt 23 kritisierte Gegenrealität als »falschen Hierarchismus und Hochwürdigkeitskult« (Die christliche Brüderlichkeit, München 1960, 82 f.).

von Differenzen und Konflikten, die (nicht einfach der größeren Macht das letzte Wort gibt, sondern) an Einsicht und Wohlwollen appelliert, als Verhalten vorgestellt, das der beginnenden Gottes-herrschaft angemessen ist. Brüderlichkeit als Ethos läßt sich daher auch in der Formel zusammenfassen, daß alle miteinander für jeden im Rahmen des Ganzen Verantwortung tragen – eine Formel, die sehr nahe bei dem liegt, was Solidarität (in solidum obligare) ursprünglich³² bedeutet.

Das Sprechen von der Brüderlichkeit im Sinne eines Ethos der Solidarität ruft die Frage hervor, ob diese auf die Gemeinschaft der Brüder und Schwestern im Glauben begrenzt sei. Tatsächlich hat es die Tendenz zur Akzentuierung der Liebesforderung Jesu in den Binnenraum der christlichen Gemeinde hinein bis in die Anfänge des Christentums gegeben;³³ und es kann auch nicht von vornher-ein ausgeschlossen werden, daß solche Akzentsetzungen im Sinne einer Priorität des Nahen vor dem Fernen unumgänglich und be-rechtigt sein können. Freilich würde die antizipatorische Intention des Brüderlichkeitsethos übersehen und gründlich verfehlt, wenn aus der Priorität des Machbaren und Nächstliegenden eine prinzi-pielle Priorität des schon Dazugehörenden gegenüber dem Ferne-ren oder nicht Dazugehörenden würde. Würde sich die Bemühung um Liebe und Brüderlichkeit grundsätzlich nur auf den Kreis der Mitglaubenden richten, wäre das Reden von Liebe und Brüderlich-keit als etwas, das Gemeinschaft von Gott her schafft, nicht weit entfernt von einer Gruppenideologie. Es geht aber nicht um die Konzentration der Liebe auf die Glieder der eigenen Glaubensge-meinschaft, so als seien die anderen »draußen« zu schade für sie, sondern darum, das Ziel der »innigsten Vereinigung mit Gott wie [. . .] die Einheit der ganzen Menschheit«³⁴ unter den gegebenen Bedingungen realer Zerstreung der Menschheit und notorisch knap- per Spielräume der einzelnen Individuen konkret beginnen zu las- sen, es vorweg abzubilden, es wenigstens im Rahmen des Möglichen zu realisieren und darin ein Zeichen für alle zu setzen. Auch

³² Nach *A. Rauscher*, Art. Solidarität, in: *StLex* IV, 1191–1194, hier: 1191.

³³ In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß bereits die johanneischen Schriften des Neuen Testaments statt von der Liebe zum Nächsten von der Liebe zum Bruder bzw. von der Liebe »zueinander« sprechen. Exegeten wie *R. Schnackenburg* sehen darin eine »gewisse Verengung der Blickweise« gegenüber dem ursprünglichen, jesuanischen An-satz (Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. I, Freiburg u. a. 1986 [HThKNT-Suppl. 1], 91). Eine offenere, wengleich spannungsreiche Formel, die die »Solidarität« der Glaubenden untereinander und die Vollbringung des Guten gegen jedermann mit-einander verbindet, bietet Paulus in Gal 6,10.

³⁴ So die grundlegende Formel für das Verständnis der Kirche als Sakrament in der Dog-matischen Konstitution »Lumen gentium« des II. Vaticanum (art. 1).

die Brüderlichkeit in der Gemeinde hat infolgedessen ihren Sinn nicht einfach in sich selbst, sondern hat repräsentativ und instrumental – theologisch gesprochen: sakramental – für die gelingende Einheit der universalen Menschheit zu sein.

7.4 Die Erheblichkeit der theologischen Begründung für die Wirklichkeit der Menschenrechte

Die vorausgehenden Unterkapitel 7.2 und 7.3 lassen erkennen, daß sich christlicher Glaube von der Thematik der Menschenrechte nicht dispensieren kann, weder auf der Ebene theologischer Reflexion noch auf der Ebene kirchlichen Handelns. Zu fragen bleibt jetzt noch, ob die theologische Begründung letzten Endes noch einmal bestätigt, was philosophisch, juristisch und politisch-institutionell bereits erarbeitet werden kann, oder ob sie etwas beiträgt zur Wirklichkeit der Menschenrechte, das ohne sie fehlte bzw. deren praktischer Anerkennung abträglich wäre.³⁵

a) Einbindung in einen übergreifenden Sinnzusammenhang

Auch wenn die theologische Begründung nicht einfach die einzig mögliche ist, kann sie Verbindungen sichtbar machen zu jenem Sinnzusammenhang, der deutend die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit begreifen möchte und als Suche nach der Wahrheit über den Menschen und seinen Ort in den vielfältigen Erfahrungen des menschlichen Lebens, in der Welt, in der Zeit, in der Geschichte und in der Menschheit insgesamt eben auch der innerste Grund für seine Freiheit ist. Solche Einbindung der Menschenrechte in den Zusammenhang letzter Sinndeutungen stärkt die Menschenrechte, weil sie ihnen ein Gewicht gibt, das sie in den weltanschaulich pluralen und heterogenen Gesellschaften wie der modernen westlichen aus sich selbst heraus nicht mehr freisetzen können. Es spricht einiges dafür, daß die Anerkennung der Nichtverfügbarkeit des Menschen und die Anerkennung unbedingter einzelner Menschenrechte vor allem in Situationen und unter Umständen, in denen

³⁵ Auf diese Thematik geht ausführlicher auch *L. Honnefelder*, Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates, in: K. W. Hempfer/A. Schwan (Hg.), Grundlagen der politischen Kultur des Westens, Berlin 1987, 239–264, ein. bes. 257–261. Die dort in das christliche Ternar von Glaube, Liebe, Hoffnung eingeordneten Aspekte korrespondieren in etwa mit den hier unter a), c), e) und f) ausgefalteten. Eine triadische Beschreibung des Theologischen einer theologischen Begründung findet sich auch bei *F. Böckle/G. Höver*, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: NHthG III, 95–104, hier: 100.

solche Anerkennung mit aufwendigem Einsatz, mit Risiken und Verzichten verbunden ist, bei Einzelnen wie bei sozialen Gruppen davon abhängt, wie lebendig die Vorstellung in ihnen ist, daß der Mensch im letzten von einer unbedingten Macht gehalten, bejaht und ihr rechenschaftspflichtig ist. In einer völlig sinnleeren Lebenswelt hingegen können sie, wenn der eigene Leidensdruck entfällt, schnell ihre Dringlichkeit an narzißtische und konsumistische Orientierungen verlieren.

b) Lebendigkeit des Bewußtseins der Menschenrechte

Wäre die Anerkennung der Menschenrechte universell, so daß sie ein fragloses Element aller sozialen Ordnungen auf der Welt bildeten, und wäre ihre Achtung und Einhaltung völlig unangefochten, dann wäre das Problem der Begründung möglicherweise nur eine Angelegenheit der Interessierten, die nach weiterer Klärung suchen. Freilich ist die Wirklichkeit der Menschenrechte in der Welt anders beschaffen: Die Menschenrechte sind durch ihre rechtliche Positivierung weder zureichend gesichert noch schon erschöpfend realisiert. Die Positivierung als Recht erhält vielmehr erst dann gestalterische Kraft, wenn die Menschenrechte auch als verpflichtende Orientierung im Bewußtsein von Gruppen eingewurzelt sind, die sie als ihr Anliegen begreifen, sie weiter vermitteln an neue Generationen und sie im Lichte neuer gesellschaftlicher und politischer Erfahrungen überdenken und fortentwickeln und die Ergebnisse dieses Prozesses in den gesellschaftlichen und politischen Prozeß einbringen. Kirche als ganze wie auch einzelne christliche Gruppen können wichtige Lebensräume sein, wo das Menschenrechtsethos sozial verortet ist und lebendig erhalten wird.

c) Erinnerung an das Füreinander

In seiner konkreten Ausformulierung als Reihung von Rechtsansprüchen jedes einzelnen Menschen ist das Menschenrechtskonzept seit seinem Beginn der Gefahr ausgesetzt, nur in seiner Anspruchsseite wahrgenommen zu werden. Daß dieser auch eine Pflichtseite korrespondieren muß, die das für einen selbst Erwartete und Beanspruchte auch den anderen einzuräumen und zu geben (in Form von Mit-Leistung) bereit ist, wird dann leicht vergessen. Dann aber entsteht die Gefahr, daß die Menschenrechte von Einzelnen und von Gruppen instrumental verzweckt werden. Eine theologische Begründung kann dieser Gefahr insofern entgegen-

steuern, als sie »den ethischen Kerngehalt als Bezugspunkt der Erlösungsfähigkeit des Menschen« betont und somit »Verkürzungen des Menschenrechtsdenkens in Anspruchsdenken und Nutzenoptimierung« von vornherein zuwiderläuft.³⁶

d) Eine Option für die besonders Schwachen

Jenes inhaltliche Moment, in dem das biblisch-christliche Ethos am deutlichsten über das Menschenrechtsethos hinauszugehen scheint, ist die besondere Aufmerksamkeit und »Schlagseite« für die Armen, Ohnmächtigen und Ausgegrenzten oder sonstwie Verletzten. Auch wenn die Menschenrechte in ihrer historischen Genese nicht einfach den »starken Bürger« voraussetzen, »der seine Freiheit und seine Lebensmöglichkeiten bereits hat, wahrnimmt und verwirklicht und sie vor den Angriffen des Staates geschützt sehen wollte«,³⁷ gehen sie davon aus, daß jeder seine eigenen Interessen kennt und weiß, was er mit den ihm garantierten Lebensmöglichkeiten tun kann. Das biblisch-christliche Ethos hingegen scheint sich in einem beträchtlichen Teil seines materialen Bestandes gerade für solche Personen und Personenkreise zu interessieren, die dazu nicht in der Lage sind. Die Aufforderung zur Nächstenliebe und zur Barmherzigkeit, welche letztere in den außerchristlichen Tugendlehren der Antike eher verpönt war, zielt ganz offensichtlich gerade auf solche Fälle, in denen es für die »Starken« und »Normalen« schwer ist, andere in ihrer Andersartigkeit zu bejahen, und in denen diese anderen in ihrer menschlichen Ganzheit zur Geltung gelangen zu lassen von den »Starken« und »Normalen« verlangt, sich »hineinreißen« zu lassen, reale Widerstände zu überwinden, ihre Vorstellungen und Pläne stören zu lassen, solidarisch zu handeln. Es hat sich in der heutigen Theologie eingebürgert, diese besondere Verpflichtung gegenüber den Benachteiligten und am meisten unter ihrer Situation Leidenden als »Option für die Armen«³⁸ zu bezeichnen. Eine derartige Option steht nicht im Gegensatz zum Ethos der Menschenrechte, sondern könnte systematisch als dessen vorantreibende und mit besonderer Sensibilität ausgestattete »Spitze« begriffen werden. In diesem – nicht annullierenden oder überspringenden, sondern überbietenden – Sinne hat die

³⁶ Böckle/Höver. Art. Menschenrechte/Menschenwürde (Anm. 35), 100.

³⁷ Rendtorff. Menschenrechte – ein Grundelement (Anm. 18), 93.

³⁸ Im biblisch weiten Sinn von »die Armen«. S. dazu außer dem in Anm. 22 genannten Werk von Boff/Pixley etwa N. Lohfink, »Option für die Armen«. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel, in: Stimmen der Zeit 203 (1985), 449–464.

traditionelle Rede vom Vorrang der Liebe vor der Gerechtigkeit einen guten Sinn. Ermächtigt sieht sie sich dazu durch die Überzeugung, daß jeder Mensch, sogar der scheinbar würdelose, der nicht mehr oder noch nicht würdig genug scheinende Schwache, von Gott in seinem Dasein bejaht (Geschöpf) und zum endgültigen Gelingen eingeladen (Erlöster) ist. Die »Option« für die Schwachen hält somit in der Konfrontation mit schwerwiegend Betroffenen bzw. angesichts extremer Handlungslagen daran fest, daß der Mitmensch mehr ist als bloß das biologisch-sozial vorhandene Wesen, das wir vor uns haben und in seiner Not und Schwäche wahrnehmen. Sie drängt zu der Konsequenz, dem betroffenen Einzelnen zu helfen und, falls es sich um eine Gruppe mit typischen Merkmalen handelt, die grundlegende Besserung ihrer Situation zum Kriterium der menschengerechten Ordnung zu machen.

e) Nüchternheit beim Einsatz für das je Menschengerechtere

Grundlegender als durch Vergessen (b) und Verkürzung (c) ist das Sichverpflichtetwissen auf die Menschenrechte und der Einsatz für ihre Durchsetzung in der Politik durch zwei andere Sachverhalte bedroht, die konstitutiv zum menschlichen Dasein gehören, aber in der Theorie der Menschenrechte selbst nicht mehr verarbeitet werden können. Gemeint sind die individuelle Endlichkeit und damit Begrenztheit alles Tunkönnens zum einen und die nie ausschließbare Möglichkeit des menschlichen Versagens und Schuldigwerdens zum anderen. Eine theologische Begründung der Menschenrechte thematisiert diese anthropologischen Sachverhalte; indem sie sie zum Bewußtsein bringt, schützt sie auch die Leitidee Menschenrechte und die Bemühung um ihre Realisierung davor, daß jeder Rückschlag, jedes Hindernis und jede Verzögerung zur Resignation führen muß. Auch das Wenige und das Fragmentarische, das auf dem Weg zu diesem Ziel oft nur erreicht werden kann, hat Sinn und repräsentiert die Achtung vor der Würde, die über das bloß Vorhandene immer schon hinausreicht.

f) Begrenzung des Politischen

Der ausdrückliche Verweis auf Gott in der theologischen Begründung macht schließlich auch deutlich, daß die Stelle des Absoluten besetzt ist. Damit ist einerseits eine kritische Distanz gegenüber der Versuchung errichtet, daß sich unter dem Schutz einzelner

Menschenrechte ein Surrogat des Absoluten etabliert. Dies ist eine Möglichkeit, die nicht nur im Politisch-Staatlichen auftreten kann (die eigene Nation), wo sie nach den Erfahrungen mit den Totalitarismen der Vergangenheit deutlicher gesehen wird und im Bekenntnis zur unverfügbaren Personwürde jedes Menschen ein starkes Hindernis bekommen hat, sondern auch in den Sachzwängen der immer mehr spezialisierten und segmentierten Lebensbereiche (Wachstum, Wohlstand, Fortschritt u. ä.). Zum anderen ist damit aber auch verwehrt, das bezüglich der Menschenrechte Erreichte in irgendeinem Stadium für endgültig und nicht mehr verbesserbar auszugeben.

Kapitel 8

Der Anspruch auf weltweite Geltung angesichts der Vielfalt der Kulturen

Nach den Worten ihrer Präambel wurde die Allgemeine Menschenrechtserklärung von 1948 durch die Vereinten Nationen »als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal« verkündet.¹ Auch kirchliche Dokumente wie das *Iustitia-et-Pax*-Arbeitspapier betonen die weltweite Bedeutung der Menschenrechte.² Damit wird zum einen zum Ausdruck gebracht, daß die Ausformulierung der Menschenrechte im Blick auf die gesamte Welt, das »allen Völkern und Nationen« Gemeinsame,³ das »alle nationalen Grenzen sowie regionalen Kulturen« Überschreitende⁴ erfolgt. Zum anderen wird in dieser Charakterisierung auch angedeutet, daß die Universalität der Geltung der Menschenrechte nicht einfach schon gegeben und eingeholt ist, sondern daß es sich um ein Ideal handelt, das nur in ständiger Entwicklung und gemeinsamer Anstrengung zu konkreter politischer Wirklichkeit zu bringen ist. Die Intention, wenigstens einige zentrale Verbindlichkeiten zu nennen, die für alle und für das Gesellschaftliche gültig sind, befindet sich von vornherein in einem spannungsvollen Verhältnis zum Zustand der Welt mit ihren vielen Kulturen einschließlich der unterschiedlichen Moralien. Insofern formulieren die Menschenrechte, was die Ebene der von den Repräsentanten der Staaten formal anerkannten Normen angeht, eine (vielleicht sogar die einzige bislang erreichte) universale Verständigungsbasis für ein menschheitliches Zusammenleben. Was hingegen die Ebene der tatsächlichen Beachtung (faktische Geltung) als auch die der Überzeugung aller von den Regierungen repräsentierten Menschen, daß sie als allgemeinverbindlich zu beachten sind (Gültigkeit), angeht, sind sie eine Absichtserklärung, eine öffentlich bekundete Selbst-

¹ Deutsch zitiert nach *B. Simma/U. Fastenrath* (Hg.), *Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz*, München ²1985, 5.

² *Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax*, nr. 106.

³ Präambel der UN-Menschenrechtserklärung: *Simma/Fastenrath* (Hg.), *Menschenrechte* (Anm. 1), 5.

⁴ *Die Kirche und die Menschenrechte* (Anm. 2), nr. 106.

verpflichtung der Staaten, die Gestaltung der politischen Wirklichkeit in ihnen und in den internationalen Beziehungen im Sinn dieser Ziele zu betreiben.

Im Grunde ist das jetzige Kapitel also eine Weiterführung der Problematik des vorausgegangenen Kapitels, nur daß sie hier in den überspannenden Horizont der Pluralität der Kulturen gestellt ist. Infolgedessen ist nicht bloß nach der Dringlichkeit, nach dem faktisch erreichten Konsens, den Ansatzpunkten für eine Erweiterung ihrer Anerkennung und Geltung zu fragen, sondern auch danach, ob der Gedanke der Menschenrechte von seinen abendländischen Entstehungs- und Begründungsbedingungen abgelöst werden kann.

8.1 Die Einswerdung der Welt als Herausforderung für das Ethos

a) Die Erfahrung der Einheit der Welt in geschichtlicher Situiertheit

Das Bewußtsein, in *einer* Welt zu leben, in der es neben den Vertrauten oder wenigstens Gleichartigen auch noch Menschen anderer Heimat, anderen Aussehens, anderer Sprache und anderer Lebensgewohnheiten gibt, hat in der Menschheitsgeschichte sehr unterschiedliche Ausprägungen gefunden. Beunruhigend wirkte es immer dann, wenn sich andersartig-fremdes »Menschentum« zu unmittelbarer Wahrnehmung brachte; die selbstverständliche Geltung des Eigenen war dann zumindest in Frage gestellt. Solcher Irritation konnte man denkerisch dadurch begegnen, daß man das Fremdartige dem Eigenen zuordnete, es z. B. wie die Griechen als »barbarisch« abqualifizierte oder es umgekehrt wie ein Teil der Aufklärung als »ursprünglich« und »unverdorben« verklärte (*le bon sauvage*), als »kurios« oder »exotisch« marginalisierte oder unter Verzicht auf Verbindlichkeit dem Eigenen beigesellte.

Alle diese Sichtweisen erweisen sich heute als nicht mehr genügend. Das aber liegt nicht nur an den praktischen Handlungsweisen, die mit diesen Einschätzungen geschichtlich verbunden waren und sich weitgehend disqualifiziert haben, sondern wenigstens genauso an der anderen Art, wie die Einheit der Welt heute zu Bewußtsein kommt: Die eine Welt ist nicht länger bloß eine geographische oder theologische, in jedem Fall abstrakte Größe, sondern eine, die in Alltagswelt, Konsum, Information, wissenschaftlicher Kommunikation, Freizeit und anderem mehr bis in kleinste Banali-

täten hinein massiv erlebt wird. »Wir hier« und »die anderswo« können nicht mehr als Teilwelten für sich begriffen werden.

Diese Erfahrung der Einswerdung der Welt wird auch in der amtlichen Verkündigung der Kirche der letzten Jahrzehnte häufig thematisiert. Prononciert geschah dies zuerst in der Enzyklika »Mater et magistra« (1961), wo zu Beginn des Abschnitts über die Wirtschaftsbeziehungen zwischen den Völkern die Rede davon ist, daß »die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt so eng geworden [seien], daß sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen«.⁵ Auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vaticanum (1965) zählt »die Zunahme der gegenseitigen Verflechtungen unter den Menschen« zu »den charakteristischen Aspekten der heutigen Welt«⁶ und spricht im Kapitel über die Kultur ausführlicher über die allmähliche Herausbildung einer universalen Form der menschlichen Kultur, »die die Einheit der Menschheit [sowohl] fördert [als auch] zum Ausdruck bringt«.⁷ Gleichsam ernüchert durch das Beharrungsvermögen der Gegenrealität sieht »Sollicitudo rei socialis« rund ein Vierteljahrhundert später in der Redeweise von einer »Ersten, Zweiten, Dritten und manchmal sogar Vierten Welt« »Zeichen eines verbreiteten [moralisch getönten] Gefühls, daß die Einheit der Welt [...] ernstlich bedroht ist«.⁸ Zahlreiche weitere Stellen gebrauchen im Blick auf die zunehmende Verflechtung der Menschheit Ausdrücke wie »Menschheitsfamilie« und »Menschheit als Weltgesellschaft«.⁹ Mit all diesen Formulierungen verbinden sich zwei Intentionen: Zum einen geht es darum, die Menschheit in ihrer weltweiten Erstreckung als genuinen Bezugspunkt kirchlichen Handelns zu würdigen und (gegenüber einer bis dahin dominanten Ausrichtung nach innen) ins eigene Bewußtsein zu heben. Zum anderen geht es um die Wahrnehmung der mit der Einswerdung der Welt verbundenen ethischen Aufgabe, die »Gaudium et spes« so umschreibt, daß »der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her [verstehen]« müsse.¹⁰ Die Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und »ihre fortschreitende Annahme von seiten der Internationalen Gemein-

⁵ Mater et magistra: Utz IV/352.

⁶ Gaudium et spes art. 23, vgl. 23–26.

⁷ Ebd. art. 54.

⁸ Sollicitudo rei socialis nr. 14 (zitiert nach der deutschen Übersetzung: Bonn 1987 [= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 82]).

⁹ Z. B.: Pacem in terris: Utz XXVIII/209 f.; Populorum progressio nrn. 17. 62. 79; Sollicitudo rei socialis nrn. 40. 49 u. a.

¹⁰ Gaudium et spes art. 55.

schaft« werden in diesem Zusammenhang ausdrücklich als ermutigendes »Zeichen« eines wachsenden Weltbewußtseins für die Würde und Rechte jedes Menschen herausgestellt.¹¹

Freilich: Der hier mit so viel Gewicht bedachte Begriff der Einwertung ist sehr ungenau und trifft nur als summative Charakterisierung zu. Insofern er mit gelungener Einheit und Harmonie assoziiert wird, ist er sogar irreführend. Wofür er im einzelnen wirklich steht, sind sehr verschiedene Arten von Einheit.

b) Die Entstehung einer globalen Zivilisation

Technik, Wissenschaften (am meisten: Naturwissenschaften), Industrie, Medizin sind heute zu einem erheblichen Teil und mit zunehmender Tendenz nicht mehr Sachbereiche, die von Kultur zu Kultur ganz spezifische Formen hätten, sondern Wirklichkeiten, die über die gesamte Erde verbreitet sind und mit denselben Methoden und Standards arbeiten. Ohne sie wäre die Menschheit in ihrer derzeitigen Größe und Dichte nicht mehr existenzfähig. Die Folgen der Ausbreitung technisch-wissenschaftlicher Neuerungen bleiben aber keineswegs auf bestimmte Sektoren begrenzt, sondern ziehen eine Vereinheitlichung in »Lebensstil und ethischer Haltung« in den verschiedenen Kontinenten nach sich.¹² Insofern kann und muß man, auch wenn die zivilisatorischen Ressourcen enorm ungleich verteilt sind, vom Entstehen einer globalen Zivilisation sprechen.

Ermöglicht wird sie durch eine weltweite Kommunikation, die das jeweils Machbare überall verfügbar macht. Sie vermittelt freilich auch Nöte und Wünsche der Menschen anderswo, und sie vermag sogar kulturell anders geartetes Leben zu vergegenwärtigen. Während noch bis vor wenigen Jahrzehnten Ereignisse, Lebensbedingungen wie auch kulturelle Eigenarten den Bewohnern in anderen Erdteilen zum größten Teil unbekannt waren und in den wenigen Fällen, wo diese etwas davon erfuhren, fremd blieben, ist heute die Menschheit potentiell überall gegenwärtig und kann aus nächster Nähe an den Geschehnissen weit weg teilnehmen. Nicht einmal autoritäre und totalitäre Regime können sich auf Dauer dieser Möglichkeit des globalen Informationsaustausches entziehen.

Wegbereiter und Grundlage zu dieser weltweiten Kommunika-

¹¹ Sollicitudo rei socialis nr. 26.

¹² Gaudium et spes art. 54.

tion ist die internationale wirtschaftliche Verflechtung samt der zugehörigen Verkehrswege. Sie erlaubt Abstimmungen zwischen Rohstoffen, Produktionskapazitäten, Arbeitskräften, Handel und Bedürfnissen. Die Herstellung in arbeitsteilig spezialisierten, großangelegten und inzwischen nicht nur mechanisierten, sondern automatisierten Industrieanlagen macht die Erzeugung der entsprechenden Güter für immer größere Märkte möglich, die in zahlreichen Fällen weit über die nationalen Wirtschaftsräume hinausreichen. Die Mobilität sowohl von Einzelnen als auch von ganzen Gruppen ist so gut wie nicht mehr durch technisches Unvermögen und Zeitaufwand begrenzt, sondern nur mehr durch ökonomische Rentabilität, soziale Verträglichkeit und – wie man erst heute deutlicher zu erkennen beginnt – durch die ökologische Belastbarkeit.

Was sich heute als globale Zivilisation etabliert, hat seinen Ausgangspunkt unbestreitbar in jenem Typ von Naturwissenschaft und Technik, der sich im Europa der Neuzeit ausgebildet hat. Seinen entscheidenden Punkt dürfte er in einem spezifischen Weltzugang haben, den Max Weber als »Rationalität« beschrieben hat.¹³ Auch wenn heute deutlicher als jemals zuvor die Grenzen, Risiken und Kosten dieses Konzeptes erkennbar sind, ist die hier begonnene Entwicklung einer weltumgreifenden Zivilisation, aufs Ganze gesehen, alternativlos und birgt die reale Chance in sich, ein friedliches Zusammenleben der Menschheit in der Zukunft möglich zu machen.

c) Wechselseitige Abhängigkeiten

Internationale Interaktionen verlaufen bislang noch häufig asymmetrisch. Zwar gibt es heute mehr souveräne Staaten als jemals zuvor in der Geschichte der Menschheit, und fast alle legen die politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen selbst fest; was jedoch den Spielraum ihrer politischen Aktivität betrifft, gibt es weltweit beträchtliche Ungleichgewichte zu Lasten der ärmeren Länder auf der südlichen Welthalbkugel. Diese Ungleichgewichte sind nicht (mehr) rechtlich-formeller, sondern wirtschaftlicher Art. So hängen die Volkswirtschaften der meisten Entwicklungsländer weitestgehend von der Nachfrage der Industrieländer nach bestimmten Rohstoffen ab, weil ihre Produktionsstrukturen auf deren

¹³ Vgl. z.B. *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I., Tübingen 1972, 94 f. 265–267 u. ö.

Märkte ausgerichtet sind und sie ohne die erwirtschafteten Devisen nicht existieren können. Geringere Mengen – etwa infolge schlechterer Ernten – können meist weder durch die Erträge anderer Güter ausgeglichen noch durch höhere Preise aufgefangen werden, weil dies zum Einkauf bei billiger bietenden Erzeugern führen würde. Ähnlich verhält es sich bei den Handelsströmen mit industriellen Fertigprodukten: Während die Entwicklungsländer auf den Import von Maschinen, Ersatzteilen, technischen Anlagen und Verbrauchsgütern aus den Industrieländern nicht verzichten können, wird der Import ihrer wenigen Fertigwaren, die mit denen der Industrieländer konkurrieren könnten, durch mannigfache protektionistische Maßnahmen (Einfuhrzölle, Quotierungen, Subventionierungen der eigenen Produkte) behindert. Als bedrohlichster Mechanismus der Abhängigkeit hat sich in den letzten Jahren freilich die Verschuldung der Dritte-Welt-Länder erwiesen. Durch sie geraten ganze Volkswirtschaften an den Rand des Ruins; in vielen Fällen mußte die politische Aktionsfähigkeit an die Auflagen externer Instanzen (IWF, Weltbankgruppe) »angepaßt« werden, damit der Bankrott abgewendet und neue Kredite bezogen werden konnten.¹⁴

Daß de facto aber auch Abhängigkeiten in umgekehrter Richtung bestehen, machten die diversen Ölkrisen der siebziger Jahre offenbar. Hier wurde eigentlich zum ersten Mal und mit schockartiger Abruptheit an einem konkreten Beispiel erlebt, in welchem Maß das Funktionieren der Volkswirtschaften der Industrieländer und damit auch der Reichtum ihrer Bevölkerungen von der Rohstoffzufuhr aus Ländern der Dritten Welt abhängt.

Betroffenheit von globalen Abhängigkeitsbeziehungen und Ohnmacht, sie einseitig verändern zu können, bilden den Hintergrund für die Forderungen nach einer neuen internationalen Ordnung vor allem in den Bereichen von Politik und Wirtschaft, die sich auch kirchliche Stellungnahmen zu eigen gemacht haben.¹⁵ Dabei geht

¹⁴ Näheres etwa bei: *U. E. Simonis* (Hg.), *Entwicklungsländer in der Finanzkrise. Probleme und Perspektiven*, Berlin 1983 (= Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF 136); *ders.* (Hg.), *Externe Verschuldung – interne Anpassung. Entwicklungsländer in der Finanzkrise*, Berlin 1984 (= Schriften des Vereins für Socialpolitik, NF 144); *P. Körner u. a.*, *Im Teufelskreis der Verschuldung. Der Internationale Währungsfonds und die Dritte Welt*, Hamburg 1984; *K. Lefringhausen*, *Internationale Währungs- und Finanzpolitik als Problem der Entwicklungspolitik*, München/Mainz 1984 (= *Entwicklung und Frieden. Materialien* 17); *F. Nuscheler*, *Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik*, Bonn 1987, 131–165.

¹⁵ *Populorum progressio* nrn. 32. 59; *Laborem exercens* nr. 12; *Sollicitudo rei socialis* nrn. 14–19. 43. Zur Entfaltung der Fragestellung s. außerdem *H. Zwiefelhofer*, *Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre*, Mainz/München 1980 (= *Entwicklung und Frieden, Dokumente* 8).

es nicht um rein ökonomische Angelegenheiten, sondern darum, die mit den jetzt bestehenden Abhängigkeitsverhältnissen verbundenen Ungerechtigkeiten und deren leidvolle Folgen (Hunger, hohe Sterblichkeit, Massenarmut, Analphabetismus, Arbeitslosigkeit, soziale Desintegration, politische Instabilität bis hin zu kriegerischer Gewalt) vermeidbar zu machen.

d) Gemeinsame Bedrohtheit

Die Menschheit ist heute einer Reihe von zivilisationsbedingten (»anthropogenen«) Risiken ausgesetzt, die darin übereinstimmen, daß sie sich nicht regional oder populationsmäßig eingrenzen lassen, sondern – der Tendenz nach – die Menschheit als ganze bedrohen. Zum Teil handelt es sich hierbei um aggressive Zerstörungspotentiale, zum Teil um unwiderrufliche Verschlechterungen der natürlichen Lebensgrundlagen, zum Teil um das unkontrollierte Wachsenlassen von sozialen Gegensätzen und Widersprüchen.

Als menscheitsweite Bedrohung erkannt ist schon vergleichsweise lange die weltweite Blockbildung und die zur Sicherung des internationalen Friedens für unverzichtbar gehaltene Waffenkapazität der Großmächte, vor allem die atomare. Zum Einsatz gebracht könnte sie nicht nur die jeweils angezielten Bevölkerungen auslöschen, sondern durch eine Art Kettenreaktion (»nuklearer Winter«) leicht die Vernichtung eines großen Teils des Lebens auf der Erde bewirken. Für die Auslösung einer derartigen Katastrophe scheint nicht nur eine direkte Konfrontation der Systeme, Ideologien und unmittelbaren Sicherheitsinteressen der Nuklearmächte vorstellbar, sondern auch der Streit um Interessensphären und Rohstoffressourcen, ja sogar das Überborden von sozialen Spannungen, die bei den Betroffenen das Gefühl entstehen lassen, nichts mehr verlieren zu können.

Weil diese Bedrohung aber inzwischen weltweit als Gefährdung erkannt und anerkannt ist, scheint sie am ehesten kontrollierbar. Langfristig gesehen möglicherweise gefährlicher sind jene Bedrohungen, deren Folgen nur kumulativ eintreten oder erst mit einer erheblichen zeitlichen Verzögerung wahrnehmbar sind. Gefährdungen dieser Art entstehen etwa aus dem Umgang mit der nicht-menschlichen Natur, wie er bislang für die industrielle Produktion und deren konsumtive Nutzung weitgehend selbstverständlich war, wahrscheinlich auch aus der Etablierung neuer Großtechnologien (z. B. Atomkraftwerke, Gentechnologie, Mikroelektronik). Um hier die Risiken eingrenzen und Schädigungen abwenden zu können,

bedarf es in immer größerem Umfang eigener Wahrnehmungs- und Risikoerkundungsorganisation sowie politischer Steuerung weit im voraus. Dabei zeigt sich heute schon überdeutlich, daß die nationale und selbst die großräumigere regionale Perspektive nicht ausreichen, weil die einzelnen Probleme über Kumulation und Kombination auch globale Effekte haben. Die Verschlechterung von Großklima und Luftqualität als Folge von Desertifikation und Abholzung der tropischen Regenwälder, die Bedrohung des wichtigsten ökologischen Regenerationsreservoirs, nämlich der Weltmeere, durch Einleitung und Endlagerung giftiger Abfallstoffe, die Erwärmung der Troposphäre durch industrielle Emissionen mit der Folge von Dürre, Verwehungen und weltweiten Überschwemmungen, die Erhöhung des Krebsrisikos als Folge der durchlöcherten Ozonschicht sind einige der Probleme, von denen in den letzten Jahren auch politisch zur Kenntnis genommen wurde,¹⁶ daß die von ihnen tangierten Überlebensinteressen sich nicht nach Kultur, Herkunft und Wohlstand verfolgen lassen. Nur aus gemeinsamem Handeln zugunsten aller ergibt sich auch für eine einzelne Kultur und eine Nation eine Chance, den drohenden Gefahren der Selbstzerstörung zu entkommen. Immer offensichtlicher wird aber auch die Vernetzung der großen Probleme untereinander: Die rasante Zerstörung und Belastung der Natur ist vielerorts eine Folge der wirtschaftlichen Unterentwicklung. So können sich weniger entwickelte Länder genötigt sehen, umweltbelastende Produktionen und Müll aus den reichen Ländern zu übernehmen. Häufiger wird es freilich so sein, daß der Druck, für eine immer größer werdende Bevölkerung das Nötigste zu beschaffen, die Berücksichtigung von globalen Interessen als unbezahlbaren Luxus oder imperialistische Zumutung erscheinen läßt.

e) Verkettungen aus der Vergangenheit

Die Einheit der Welt, wie sie heute im Entstehen begriffen ist, hat insofern eine Vorgeschichte, als die außereuropäische Welt in der Zeit von 1415 (Eroberung Ceutas durch die Portugiesen) bis in die sechziger Jahre unseres Jahrhunderts Gegenstand kolonialer

¹⁶ Vgl. die stattliche Reihe internationaler Konferenzen mit staatlichen Repräsentanten, etwa: Wiener Konvention zum Schutz der Ozonschicht (1985), die Ozon-Konferenzen von Montreal (1987) und Helsinki (1989), die Nordseeschutz-Konferenz von London (1987), die Luftreinhalte-Konferenzen von Sofia und Toronto (beide 1988), die Atmosphärenschutz-Konferenz von Den Haag (1989), die Sondermüll-Konferenz von Basel (1989), die Weltklima-Konferenzen von Washington und Genf (beide 1990).

Besitz- und Nutzungsansprüche war. Immerhin befand sich in der Blütezeit des Kolonialismus mehr als die Hälfte der festen Erdoberfläche und mehr als ein Drittel der Weltbevölkerung unter der Herrschaft eines europäischen Landes.¹⁷ Bei den ideellen Grundlagen für dieses Phänomen spielte neben anderen lange Zeit die spätmittelalterliche Vorstellung vom *Orbis christianus*, mit anderen Worten der etwaigen und eigentlichen Deckungsgleichheit von Welt und Christenheit, eine maßgebliche Rolle.¹⁸

Mit dem Ende des juristischen Herrschaftsverhältnisses ist die koloniale Vergangenheit eines Landes jedoch nicht einfach schon abgeschlossen und vorbei. Vielmehr prägt sie so gut wie alle Dritte-Welt-Länder auch in der Gegenwart nachhaltig. Neben manchem Positivem (Anlage von Verkehrswegen und Häfen, Errichtung von Schul- und Gesundheitswesen) steht eine Reihe von Belastendem, angefangen von der einseitigen Strukturierung der Wirtschaft (Exportorientierung, Monokulturen, äußerst schmale Produktpalette, Fehlen verarbeitender Industrien) bis hin zu historisch, geographisch und vor allem ethnisch willkürlichen Grenzziehungen. Die koloniale Abhängigkeit hat Fakten geschaffen, die bis heute wirksam sind, und auch kulturelle Elemente unumkehrbar zum Verschwinden gebracht (Sprachen, sogenannte »primitive« Techniken, Heilungswissen). Von dieser Geschichte her erwächst den ehemaligen Mutterländern im speziellen und Europa und der von der europäischen Kultur profitierenden Welt im gesamten eine besondere Verpflichtung, sich ideell und materiell tatkräftig dafür einzusetzen, daß die Nachfahren der ehemaligen Kolonialvölker, die von der Kolonialgeschichte mitbetroffen sind, echte Chancen haben, aus Hunger, Krankheit, Analphabetismus und allseitiger Abhängigkeit herauszukommen.

f) Koexistenz mit Angehörigen fremder Kulturen in derselben Gesellschaft

Die verschiedenen Kulturen stoßen heute nicht nur bei gelegentlichen Begegnungen innerhalb institutionalisierter Beziehungen und weltumfassender Bemühungen aufeinander, sondern vielfach auch innerhalb der Gesellschaft selbst, zu der jemand jeweils ge-

¹⁷ Nach *H. Gründer*. Art. Kolonialismus, in: *StLex* 111, 573–576, hier: 573.

¹⁸ Dazu immer noch lesenswert: *J. Höffner*. Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947 (ein weitgehend unveränderter Nachdruck erschien 1969 unter dem Titel: Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter).

hört. In nahezu allen europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften gibt es Minderheiten, die sich aus Angehörigen anderer Kulturen zusammensetzen und die an ihrer kulturellen Identität festhalten möchten. Auch wenn die Gründe für die Entstehung solcher Minderheiten sehr unterschiedlich sein können (koloniale Vergangenheit, Flucht vor politischer Verfolgung, Arbeitskräftebedarf, Handel), ist das Phänomen als solches weder neu noch in der heutigen Welt unvermeidbar.

Die Andersheit kann für die Angehörigen der Minorität, aber auch für die Angehörigen der dominierenden Kultur mit Spannungen verbunden sein, die von der Diskriminierung bestimmter Gruppen bis zu aggressiven Formen des Rassismus oder einer generellen »Ausländer«-Feindlichkeit reichen können.¹⁹ Dies zeigt aber, daß auch binnengesellschaftlich und in nationalem Rahmen die Suche nach Gemeinsamem im Verschiedenen und die Herausbildung von Regeln des gerechten Umgangs mit Andersheit unumgänglich ist, wenn man nur der grundlegenden Prämisse zustimmt, daß friedlich miteinander auszukommen erstrebenswerter und sittlich besser ist als Unverständnis, Ausgrenzung und Feindschaft.

8.2 Berührungspunkte zwischen Menschenrechtsforderungen und ethischen Idealen der Weltreligionen

a) Berührungspunkte, nicht schon Übereinstimmung

Die kulturelle Pluralität in unserer Welt beschränkt sich weder auf Rechtssystem und staatliche Verfaßtheit von Nationen noch auf kollektive Traditionen, Mentalität und Sprache, sondern betrifft auch die Religion. Zwar bilden Kultur und Religion nur noch selten eine lückenlose und nach außen ausschließliche Einheit, doch haben bislang beide immer so tiefgreifend und nachhaltig aufeinander eingewirkt, daß jede Kultur durch eine spezifische Religiosität gekennzeichnet ist und umgekehrt Religion sich stets in bestimmten kulturellen Gestalten verkörpert und ausgedrückt hat. Infolgedessen sind aber die Religionen an der Pluralität der Kulturen beteiligt, sogar besonders tiefgreifend, weil sie die Dimensionen des Letzten und des Ganzen der Wirklichkeit zur Sprache bringen. Dies berührt nicht nur Deutungen und Symbole, sondern auch Lebensformen, Grundeinstellungen, Maßstäbe und Ideale des Zusammenlebens.

¹⁹ Einen authentischen Überblick über diese Problematik vermitteln die Beiträge in: O. Fuchs (Hg.), *Die Fremden*, Düsseldorf 1988 (= *Theologie zur Zeit* 4).

Idee und Ausformulierung der Menschenrechte wurden historisch in Europa entwickelt und in dem vor allem von Antike und Christentum geprägten Kulturraum zu öffentlicher Anerkennung gebracht. In den nichtchristlichen Religionen kommen die Menschenrechte weder dem Begriff nach vor, noch haben sie in ihm als Ganzes unmittelbare sachliche Äquivalente. Mit diesem Befund ist freilich noch lange nicht negativ darüber entschieden, ob trotz der beträchtlichen Unterschiede und Gegensätze in den Religionen als wichtigen kulturbeeinflussenden Faktoren nicht doch auch Gemeinsamkeiten, inhaltliche Nähen und Offenheiten bezüglich des Menschenrechtsideals ausgemacht werden können. Solche Berührungspunkte wird man allerdings nur finden, wenn man nicht auf formelle Übereinstimmungen fixiert ist, sondern auch auf partielle Ähnlichkeiten in materialen Forderungen und auf Gemeinsamkeiten in grundlegenden Sichtweisen achtet.²⁰

Jede Bearbeitung der Frage, welche Möglichkeiten für ein universales menschenrechtliches Ethos es angesichts der tiefgreifenden kultur- und religionsspezifischen Ausprägung des jeweils bestehenden Ethos gibt, ist gleich mehreren Gefährdungen ausgesetzt: Eine erste besteht darin, am Nebeneinander der vielen verschiedenen Moralen zu verzweifeln; der kulturelle Pluralismus wird dann als *ethischer Relativismus* (das meint die grundsätzliche Bestreitung der universellen Geltung ethischer Überzeugungen) interpretiert. Eine universalistische Gegenposition dazu kann sich in zwei Versionen ausgestalten, die untereinander wiederum in dialektischem Gegensatz stehen: zum einen nämlich als *Bewußtsein von der Überlegenheit der eigenen kulturellen Tradition*, also im Besonderen der Menschenrechte in der vertrauten und in den westlichen Verfassungen festgehaltenen Gestalt, die es weltweit zu verbreiten und durchzusetzen gelte. Oder – und dies ist die andere Möglichkeit – man liest die kulturelle Tradition, die die Vorstellung von Menschenrechten nicht kennt, von heute aus so, daß man zu dem Ergebnis kommt, daß hier die Menschenrechte *eigentlich schon immer* oder jedenfalls schon längst *vor* der Entdeckung der Menschenrechte in den westlichen Kulturen gegolten und Beachtung gefunden haben. In beiden Fällen kommt die Eigenständigkeit der der

²⁰ Einen ersten Versuch, diese Aufgabe im einzelnen für wichtige Weltreligionen durchzuführen, unternimmt der von L. S. Rouner herausgegebene Band *Human Rights and the World's Religions*, Indiana 1988 (= Boston University studies in philosophy and religion 9). Kürzere Beiträge zum Thema finden sich auch in: *Menschenrechte*, Bd. 1: Historische Aspekte, Berlin 1981 (= Forschung und Information 30); Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium, Zürich u. a. 1951.

Menschenrechtsidee historisch fremden Traditionen zu kurz. Besteht im Fall des kulturellen Überlegenheitsbewußtseins die Gefahr, daß die Menschenrechte als Ausdruck eines Ideenimperialismus abgewehrt werden, so im Falle der interpretatorischen Beanspruchung im nachhinein die Gefahr, daß sich das Bekenntnis zu den Menschenrechten in der Behauptung verbaler Übereinstimmung erschöpft und so seine transformatorisch-kritische Kraft einbüßt.

Im Hinblick auf diese Gefährdungen soll deshalb im folgenden bescheiden nach »Berührungspunkten« gefragt werden. Die wichtigsten dürften in den folgenden vier Grundanschauungen zu sehen sein.

b) Der Mensch als moralfähiges Subjekt

Menschenrechte im heute üblichen Sinn allgemeingültiger personenbezogener Rechte sind eng verbunden mit dem Begriff des Individuums. Dies aber ist eine Vorstellung vom Menschen, die so nicht in allen Religionen anzutreffen ist. Viele Religionen – am ausgeprägtesten sicher der Konfuzianismus – sehen den Einzelnen primär und stets als Teil übergreifender Gemeinschaften und Gruppen (Familie, Clan, Gemeinde, Dorf, Staat o. ä.). Ihre Ethiken betonen infolgedessen die Verpflichtungen, sich diesen Gruppen einzufügen und unterzuordnen, haben hingegen kaum genuine Impulse, Persönlichkeitsrechte in Abhebung von diesen Gruppen auszubilden.

Freilich ist es für so gut wie alle Religionen ein Grunddatum, daß der Mensch nicht nur in seinem materiellen Dasein besteht, sondern daß er auch etwas Göttliches in sich trägt. Dieses tiefere Selbst läßt ihn im jeweils Vorhandenen nicht dumpf aufgehen, sondern nach Deutung suchen, seine Verantwortlichkeit für andere bzw. für die Gruppen entdecken und sich selbst als Subjekt von Verpflichtungen begreifen. Darin aber wird der Mensch als Einzelner als bedeutsam anerkannt, selbst wenn die Ausgestaltung des Ethos weitgehend oder sogar ganz in Gehorsam und Verpflichtungen gegenüber Familie, Gesellschaft und Staat besteht. Das ist ganz deutlich in Judentum, Christentum und Islam, in deren Dokumenten ausdrücklich von einem göttlichen Element im Menschen²¹ und von der Erfüllung grundlegender Pflichten, hinter denen die Auto-

²¹ Gen 2,7; Koran, Sure 32,9 (deutsch in: Der Koran. Übersetzung von R. Paret, Stuttgart u. a. 1979, 290).

rität Gottes steht, die Rede ist. Daraus ergibt sich nicht nur eine besondere Wertigkeit des Menschen,²² sondern auch ein elementarer Anspruch auf Achtung durch die anderen im Dasein und im sittlichen Wollen. Viele Religionen, unter ihnen die eben genannten, verlängern die Reichweite dieser Achtung bis hin zu einer materiellen Gewährleistung durch eine mehr oder weniger verpflichtende Abgabe für die Armen.

Sehr viel größer erscheint in diesem Punkt die Distanz der Menschenrechtsidee zu Buddhismus und Hinduismus. Zum Buddhismus deshalb, weil es für ihn letzten Endes kein Ich gibt, das sich im andauernden Prozeß des Werdens und Vergehens durchhalten würde, zum Hinduismus wegen des Kastenwesens, das dogmatisch als unaufgebbar gilt und in dem die Zugehörigkeit unabdingbar durch die Geburt festgelegt ist.²³ Das schließt freilich für beide Religionen nicht aus, den Menschen bzw. die sich aus den Daseinsfaktoren (den fünf Skandhas²⁴) jeweils unterschiedlich zusammensetzenden Erscheinungen für fähig sowohl zu befreiendem Tun als auch zur Aneignung von Tugenden zu halten.²⁵ Nach beiden Religionen ist die sittliche Praxis von größter Bedeutung, insofern sie über die Art der Wiedergeburt in einer höheren oder niederen Kaste (Hinduismus) bzw. in einer niederen Daseinsform oder aber Erlösung (Buddhismus) entscheidet.

²² Vgl. etwa Koran. Sure 2,30–34 (ebd. 15), wo die besondere Stellung der Menschen in der Schöpfung als Statthalter Gottes und als den Engeln übergeordnet charakterisiert wird.

²³ *Max Weber*, der sich sehr intensiv mit dem Hinduismus beschäftigt hat, charakterisierte ihn u. a. so: »Die Menschen waren nicht – wie für den klassischen Konfuzianismus – prinzipiell gleich, sondern wurden zu allen Zeiten ungleich geboren, so ungleich wie Menschen und Tiere« (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen 1978, 142 f.).

²⁴ »Die fünf Skandhas, die Buddha meinte, sind: 1. die Körperlichkeit, bestehend aus den vier Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft; ferner alles, was aus diesen vier zusammengesetzt ist, alle tastbaren Dinge; 2. die Wahrnehmungen der Sinneswerkzeuge und des Geistes; 3. das Wissen, das man dadurch erhält; 4. der Wille, der sich darauf richtet; 5. das unterscheidende Wissen, das man mit all dem sammelt« (zitiert nach *J. H. Kamstra*, *Der Buddhismus*, in: J. Sperna-Weiland [Hg.], *Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild*, Zürich u. a. 1977, 98–181, hier: 118).

²⁵ Als gemeinsame Überzeugung im Hinduismus (Manu) und Buddhismus zählt *S. V. Pantambekar* (Die Menschenrechte in der Auffassung des Hinduismus, in: Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium, Zürich u. a. 1951, 254–259) auf: »Die fünf sozialen Freiheiten (...): 1. Freiheit von Gewaltanwendung (Ahimsa), 2. Freiheit von Not (Asteya), 3. Freiheit von Ausbeutung (Aparigraha), 4. Freiheit von Schande oder Entehrung (Avyabhichara) und 5. Freiheit von vorzeitigem Tode und Krankheit (Armitatva und Aregya). Die fünf persönlichen Qualitäten oder Tugenden (...): 1. Nichtvorhandensein der Intoleranz (Akrodha), 2. Mitleid oder Gemeinschaftsgefühl (Bhutadaya, Adreha), 3. Wissen (Inana, Vidya), 4. Freiheit der Gedanken und des Gewissens (Satya, Sunrta) und 5. Freiheit von Furcht und Leere oder Verzweiflung (Pravrtti, Abhaya, Dhrti)« (257).

c) Der Blick über die eigene Religionsgemeinschaft hinaus auf die Menschheit

Die Vorstellung von Menschenrechten hat nur dort einen Ansatzpunkt, wo Religionen in ihrer Botschaft sich nicht ausschließlich an eine geographisch, volksmäßig oder durch andere Merkmale definierte Gruppe richten, sondern über ihre faktische oder auch angezielte Anhängerschaft hinaus auch »die anderen« bzw. die Gesamtheit der Menschen im Blick haben. Dieser weitere Blickwinkel gerade unterscheidet die sogenannten Welt- oder Universalreligionen von Volks- und Stammesreligionen.²⁶

Die Art und Weise, wie die anderen – und das heißt zwangsläufig immer auch: wie die Angehörigen anderer Religionen – im Blick sind oder in den Blick kommen können, ist unter den einzelnen Weltreligionen sehr verschieden. Vorbehaltlos scheint die Öffnung auf den größeren Horizont der Menschheit dort stattfinden zu können, wo das Dogmatisch-Lehrhafte und das Institutionelle im Selbstverständnis der Religion als nachrangig gewichtet sind. So rechnet der Buddhismus mit der Übereinstimmung im Tun gemäß der Lehre Buddhas und der Einheit im mystischen Aufstieg trotz der unterschiedlichen Sprachen und Interpretationen. Glaubenslehren und Gruppenbildungen sind Erscheinungen wie Körper, Worauf es aber ankommt, ist, diese in ihrem Geist zu sehen, denn hier wird das Göttliche berührt. Ähnlich kann auch der Hinduismus die Unterschiedlichkeit der anderen als kulturell andersartige Interpretationen gelten lassen, ja sie sogar in sich aufnehmen, ohne auf lehrmäßiger oder ritueller Konsistenz zu bestehen, weil er das gesamte sittliche und naturhafte Leben von einem einzigen kosmischen Gesetz (dharma) durchwaltet und geordnet sieht. Alles kommt darauf an, sich diesem vorgegebenen Weltgesetz einzufügen, nicht darauf, eine bestimmte Lehre zu bewahren oder Anhängerschaft zu gewinnen. Der Gedanke, Andersgläubige als Gläubige der eigenen Religion zu sehen, findet sich nicht erst im modernen Hinduismus, sondern bereits in der Bhagavad-Gita.²⁷

²⁶ Vgl. etwa *H. R. Schlette*, Art. Religion, in: LThK² VIII, 1164–1168, hier: 1167; *P. Meinhold*, Die Religionen der Gegenwart. Ihre Herkunft – ihre Besonderheiten – ihr Beitrag zur Lösung der Weltprobleme, Freiburg 1978, 20.

²⁷ Z. B. Bhagavad-Gita VII, 21 f.: »Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt, – Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz. Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und Gnad; Dann wird zuteil ihm, was er wünscht, denn gern wend' ich ihm Gutes zu« (zitiert nach *P. Antes*, Christus und Christentum in der Sicht der großen Weltreligionen, in: Theologie und Philosophie 51 [1976], 385–396, hier: 389).

Besteht der »Blick auf die größere Menschheit« in den eben erwähnten Religionen darin, daß der eigene Glaube nicht in einem Verhältnis der Ausschließlichkeit zu anderen Religionen gesehen wird, so ist für andere Religionen, vor allem für Islam und Christentum, charakteristisch, daß sie auch ganz ausdrücklich universale Geltung beanspruchen. Das Christentum ist historisch gerade aus der Durchbrechung einer volkszentrierten Heilsperspektive hervorgegangen. Freilich gehörte schon zum jüdischen Glauben trotz seiner Betonung der Erwählung Israels das Wissen um den menscheitsweiten Heilswillen Jahwes, wie die grundlegenden Verheißungen immer wieder betonen²⁸ und die Propheten kritisch in Erinnerung rufen.²⁹ In den Sprüchen des Propheten Amos findet sich sogar der Gedanke, daß es Verpflichtungen der Menschlichkeit gibt, die allen Völkern gemeinsam sind und selbst im Krieg eingehalten werden müssen.³⁰ Daß der Heilswille Gottes sich auf alle Menschen erstreckt,³¹ ist zum entscheidenden Moment christlichen Selbstverständnisses und zum Quellgrund seiner geschichtlichen Ausbreitung über politische, rassische und sprachliche Grenzen hinweg geworden.

Freilich macht die Beanspruchung universeller Geltung den Bezug auf den menschheitlichen Horizont auch erst zu einem spannungsreichen Problem. Das liegt nicht nur daran, daß auch eine universalistisch ausgerichtete Religion sich in bestimmten Kulturen inkarnieren muß und – zumal wenn sie sich auf eine geschichtlich ergangene Offenbarung gründet – im Vorgang der Überlieferung sich stets auch kulturelle Ausdrucksformen aneignet und sie weiter transportiert (Sprache, Textdokumente, Riten, Symbole, Denkformen u. ä.). Noch mehr hat es aber damit zu tun, daß die beanspruchte Universalität in der Realität der geschichtlichen Welt bisher immer nur partikulär auftrat. Insofern kommen auch Christentum und Islam als die Religionen, in denen dieser Universalitätsanspruch am schärfsten ausgeprägt ist, nicht darum herum, zur Existenz anderer Religionen auf dieser Welt theologisch Stellung zu beziehen.³² Beide Religionen kennen Traditionen, die andere Religionen nur als moralische Verweigerung (Unglaube), Irrtum, zum

²⁸ S. Gen 12,3; Jes 2,2–4; Jes 45,25,

²⁹ Z. B. Jon.

³⁰ Am 1,3–2,16.

³¹ 1 Tim 2,4.

³² Dieser Fragestellung geht das Buch von *H. Zirker*, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, ausführlich nach.

Teil auch als Vorstufe³³ klassifizieren konnten. Dann freilich läßt sich der Anspruch auf Universalität des Glaubens nur zusammen mit aggressiver Ausschließlichkeit behaupten (diese muß sich nicht zwangsläufig leibhaftig konkretisieren, sondern kann sich auch auf die metaphysische Bewertung beschränken). In neuerer Zeit hat man sich vor allem im Christentum,³⁴ da und dort aber auch im reformwilligen Islam, um die Zurücknahme der Diskriminierungen und um eine positive Würdigung der jeweils anderen Religionen bemüht.

d) Soziale Verpflichtung und Begrenztheit von Herrschaft

Die Menschenrechte sind nicht nur historisch, sondern auch materiell mit der Idee der Volkssouveränität im Sinne einer direkten oder auch repräsentativ vermittelten Partizipation aller Bürger eines Gemeinwesens an der Willensbildung und Herrschaftsausübung verbunden. Diese Idee wird man so, wie sie seit dem Mittelalter in Europa ausgebildet wurde, wohl in keiner Religion finden, auch wenn sich die Phänomenologie des Verhältnisses von Herrschaft und Religion keineswegs – wie oft vorschnell vermutet – in der Sakralisierung eines Herrscheramtes, der Inhaber der Herrschaft und dazu disponierter Familien erschöpft. Wohl aber finden sich mit großer Übereinstimmung zwei andere Vorstellungen, die im gedanklichen Vorfeld liegen: Die erste besagt die Ausrichtung von Herrschaft und Ordnung auf das Wohl des Ganzen. Herrschaft ist also nie einfach nur Abbildung oder Verlängerung einer göttlichen Ordnung, sondern hat auch eine *Wohlergehensfunktion für die, die ihr unterworfen* sind. Zwar wird diese Ausrichtung nicht in der Weise durchgesetzt, daß die Untertanen darüber belehrt werden, welche Rechte ihnen zustehen, aber immerhin so, daß die zur Herrschaftsausübung Vorgesehenen in diesem Sinn erzogen werden. Nicht selten wird diese Gemeinwohl-Komponente so weit ausgezogen, daß dem Inhaber von Herrschaft eine besondere Ver-

³³ Auf dieser Einschätzung beruht auch die vergleichsweise tolerante Haltung des Islam gegenüber Juden und Christen und die Schutzpflicht des islamischen Staates gegenüber ihrem Leben, ihrer Ehre und ihrem Eigentum. Diese gelten hingegen nicht für Andersgläubige, Atheisten und erst recht nicht für solche, die sich vom islamischen Glauben abwenden, was in apologetischen Darstellungen des Islam bisweilen unterschlagen wird. Näheres dazu bei P. Antes u. a., Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart u. a. 1984 (= Ethik. Lehr- und Studienbücher 3), 71; A. Th. Houry, Toleranz im Islam, München 1980.

³⁴ S. dazu zusammenfassend Zirker, Christentum und Islam (Anm. 32), 38–54.

pflichtung für die Bedürftigen der Gesellschaft zuerkannt wird. So kennen die Religionen nicht nur das (gebotene und/oder anempfohlene) Almosen, den asketischen Verzicht auf Besitz, die Ausrichtung auf eine göttliche Entschädigung der Armen und den Appell zum Ausgleich krasser sozialer Gegensätze durch mehr Gerechtigkeit. Vielmehr kennen viele Religionen, unter ihnen das Judentum der davidisch-salomonischen Epoche, das Christentum und der Islam, auch eine besondere Fürsorge der Mächtigen und Reichen, in jüngerer Zeit auch der Regierung bzw. des Staates für die Armen und Schwachen, und zwar durchaus mit der Verbindlichkeit eines Gebots.

Die andere weitgehend gemeinsame Vorstellung ist die der *Herrschaftsbindung*. Über dem Mächtigen steht noch mächtiger der Wille Gottes (sehr betont im Islam), das Brahma (Hinduismus), der ins Nirwana aufgestiegene Buddha (Buddhismus), der schöpfungsmächtige und ohne Ansehen der Person richtende Gott (Judentum und Christentum). Die Rückbindung an eine vom Herrschaftsträger selbst noch einmal unterschiedene Transzendenz kann Willkür zwar nicht ausschalten, aber sie begrenzt sie,³⁵ indem sie ihr eine Rechtfertigung verweigert. Auch wenn der Herrscher über alle und alles zu gebieten vermag, untersteht er selbst noch einmal den göttlichen und moralischen Verbindlichkeiten. Die Intervention Nans bei König David ist die paradigmatische Verdichtung dieses Sachverhalts.³⁶ Das Göttliche erscheint in vielen Religionen nicht nur als Ursprung alles Seienden und als Quelle der Macht, sondern auch in der Rolle eines obersten Gerichts, vor dem auch die Herrscher zur Rechenschaft gezogen werden, und oft korrespondierend dazu auch in der Rolle einer Garantieinstanz für die Armen und Ohnmächtigen. Judentum wie Christentum und auch der Konfuzianismus³⁷ thematisieren sogar den Fall, daß ein Herrscher diesem doppelten Anspruch, zum Wohl seiner Untertanen zu regieren und den göttlichen Gesetzen zu gehorchen, nicht gerecht wird und deshalb gestürzt werden darf.

³⁵ L. Kühnhardt (Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs, München 1987) erkennt in der Herrschaftsbegrenzung eines der beiden Prinzipien, die allen wichtigen geistig-politischen Denktraditionen gemeinsam sind (z. B. 292–294). Besonders ausgeprägt sieht er sie in Übereinstimmung mit P. L. Berger in Denkgebilden, »die eine religiöse, transzendente Rückbindung und Begrenzung politischer Herrschaft und Herrschaftsbegründung aufweisen« (292).

³⁶ 2 Sam 12,1–14.

³⁷ Zur Tradition eines Widerstandsrechts im Konfuzianismus s. etwa Chung-Shu Lo, Die Menschenrechte und die chinesische Tradition, in: Um die Erklärung der Menschenrechte (Anm. 25), 242–247, bes. 242–245.

e) Hoffnung auf eine bessere Gestalt der Welt in der Zukunft

Vorstellungen über das Schicksal des Einzelnen nach dem Tod, nach dem Ausgang der Geschichte, dem Heil oder Unheil der Menschheit und der Zukunft der Welt, wie sie alle Religionen kennen, spielen im Gesamt der Menschenrechte weder inhaltlich noch genetisch-ideell eine Rolle. Im Gegenteil sind sie aus der Verarbeitung leidvoller Vergangenheit gewonnen und verweisen selbst ausdrücklich auf überzeitliche Gültigkeit. Die Folie allerdings, auf der ihre Formulierung und Einklagung überhaupt erst sinnvoll und von praktischer Relevanz sein kann, ist die Überzeugung von der Verbesserungsbedürftigkeit und bleibenden Angefochtenheit der zwischenmenschlichen Beziehungen, der politischen Ordnungen und Handhabungen der Macht. Und dieses Wissen um das Defizitäre im menschlichen Zusammenleben auf der Welt und um die Möglichkeit der Zufügung von Zerstörung, Verweigerung und Leid – dies gerade ist ein Gedanke, der auch in den Weltreligionen eine wichtige Rolle spielt. Denn sie alle begreifen die Uneinigkeit der Menschheit, Streit und Unfrieden, Ungerechtigkeit, Zerstörung und absichtliche Zufügung von Leid letzten Endes als Ausdruck der Unheilssituation der Menschheit, als Entfremdung vom wahren Menschsein. Entsprechend verknüpfen sie alle mit der Vorstellung des Heils – wenn auch in sehr unterschiedlicher Form – die Idee von einer gelingenden Einheit und Verständigung der Menschheit. Besonders eindrucksvoll wurde diese Erwartung im Judentum vor dem Hintergrund des Exils ausgestaltet: Am Ende der Tage wird Jahwe seine Königsherrschaft über Israel und alle Völker der Erde aufrichten und eine kosmische Wende herbeiführen, die alle Waffen überflüssig macht und selbst Tiere in ihre Harmonie einbezieht.³⁸ Eine heilschaffende endzeitliche Transformation der Menschheit, verbunden mit der Auferstehung von den Toten und verschärft durch die Vorstellung des vorausgehenden Gerichtsurteils, ist auch für den christlichen und muslimischen Glauben von zentraler Bedeutung.

Aber selbst der Hinduismus und in modifizierter Gestalt auch der Buddhismus, die beide die Zeit nicht als linearen Ablauf, sondern als kosmischen Rhythmus begreifen und die davon ausgehen, daß die herrschenden Verhältnisse nur schlechter werden, rechnen damit, »daß [...] nach einer kosmischen Katastrophe ein Neuan-

³⁸ Mi 4,1–4; Jer 31,31–34; Jes 65,17 u. a.

fang mit idealen Lebensbedingungen, geordneten sozialen Verhältnissen und makelloser Moral im Sinne des Dharma gewiß ist«³⁹.

In allen diesen Hoffnungen auf zukünftiges Heil für die Menschheit erscheint dieses Heil nie nur als Ergebnis des geschichtlichen Prozesses oder einer göttlichen Intervention, sondern wird auch mit dem Handeln der Menschen verknüpft. Dabei kann man sehr vereinfacht zwei grundsätzlich verschiedene Typen solchen heils- und zukunftsbezogenen Handelns finden, nämlich die Konzentration aller Bemühungen auf ein Jenseits bzw. die Zulassung zum Jenseits mit einer Grundtendenz, die man in der christlichen Frömmigkeits- und Geistesgeschichte mit den Begriffen »Weltflucht« und »Quietismus« charakterisiert hat, und die Mitwirkung an der Heraufkunft dieser besseren menschheitlichen Zukunft. Beide Typen kommen in jeder der Weltreligionen vor; ja, in der jeweiligen Akzentuierung liegt vielleicht eines der wichtigsten Unterscheidungsmerkmale der Gruppierungen, Strömungen und Konfessionen, die es in jeder Religion gibt. Jede »reine« Zuordnung einer Religion zu einem Typus führte zu Klischees, die unter Umständen gerade ein Stück Gemeinsamkeit oder Bemühung aufeinander zu in den Reformbewegungen (etwa Mahatma Ghandi, Sarwapalli Radhakrishnan und Sri Aurobindo für den Hinduismus) übersähen. Allenfalls wird man mit Vorsicht sagen können, daß die asiatischen Religionen eher dem Weltflucht-Typus zuneigen, während die Religionen, die von Kleinasien ausgegangen sind, eher zum Aktivitäts-Typus tendieren. Christlich wird man in diesem Zusammenhang vor allem an den Gedanken der Mission (weniger im Sinne der territorialen Ausbreitung als der zeichenhaft vorweggenommenen endzeitlichen Einswerdung der Menschheit⁴⁰) zu denken haben, muslimisch an den Gedanken des ġihād (im weiten Sinn einer »besonderen Anstrengung um der Sache Gottes willen«, nicht verkürzt auf die Extremform des sogenannten heiligen Kriegs).⁴¹

³⁹ P. Schreiner, Art. Zukunft/Jenseits IV, in: H. Waldenfels (Hg.), Lexikon der Religionen, Freiburg u. a. 1987, 720 f., hier: 721. Für den Buddhismus (vor allem den japanischen) s. ebd. den Art. von H. Waldenfels.

⁴⁰ Zum theologischen Verständnis von Mission immer noch grundlegend: W. Kasper, Warum noch Mission?, in: ders., Glaube und Geschichte, Mainz 1970, 259–274.

⁴¹ S. dazu *Antes u. a.*, Ethik (Anm. 33), 76 f., und H. Zirker, Allah – ein kriegerischer Gott? in: Katechetische Blätter 113 (1988), 171–179.

8.3 Schritte und Instrumente zur weltweiten Anerkennung der Menschenrechte

a) Die internationale politische Bemühung um die völkerrechtliche Sicherung der Menschenrechte

Nicht nur ihrem Ursprung und ihrer Zielsetzung nach, sondern auch durch die bisher geleistete Arbeit und aufgrund ihres Einflusses sind die Vereinten Nationen heute das wichtigste Forum, vor dem die weltweite Anerkennung und Sicherung der Menschenrechte vorangebracht werden kann. Die Palette ihrer Instrumente reicht vom bloßen Appell an einzelne Regierungen und von Resolutionen, in denen aktuelle politische Vorgänge zum Anlaß für grundsätzliche Absichtserklärungen genommen werden, über Deklarationen, die formal wie universelle Gesetzesnormen formuliert sind, denen aber rechtliche Verbindlichkeit gerade fehlt, bis hin zu internationalen Verträgen einschließlich der Errichtung institutionalisierter Organe, die ihre Einhaltung überwachen.

Die Schwierigkeit, die die UN und ihre Institutionen bei der völkerrechtlichen Sicherung der Menschenrechte in jeder ihrer Aktivitäten zu bestehen haben, liegt einerseits darin, daß sie über wirksame Mittel der Rechtsdurchsetzung nicht verfügen. Andererseits – und dies ist noch gravierender – sind die Vereinten Nationen zwar eine international zusammengesetzte und weltweit angesehene Zentralinstanz, jedoch ohne jegliche Befugnis, selbst internationales Recht zu setzen. Was freilich in ihrer Kompetenz liegt, ist, Vereinbarungen, Verhaltensregeln und eben auch verbindliche Verträge zwischen möglichst vielen Staaten zustande zu bringen und sich für ihre Einhaltung als Instanz in die Pflicht nehmen zu lassen.

Freilich darf die andere Form, die von der Generalversammlung der UN des öfteren praktiziert⁴² und die ja auch zur Erklärung der Menschenrechte gewählt wurde, nämlich die Deklaration, nicht einfach als eine im Vergleich mindere Artikulation angesehen werden, deren entscheidender Mangel im Fehlen rechtlicher Verbindlichkeit besteht. Vielmehr haben diese Deklarationen ja durchaus einen – wenn auch sehr viel schwächeren – normativen Charakter, nämlich den einer Empfehlung, hinter der aber immerhin eine große Mehrheit der vertretenen Regierungen steht und die insofern Solidarität manifest macht. Solche Empfehlungen sind zudem nicht nur wichtige Willensbekundungen, von denen ein zustimmendes

⁴² Eine Aufzählung der wichtigsten Dokumente findet sich in: *W. G. Grewe, Epochen der Völkerrechtsgeschichte, Baden-Baden* ²1988, 775.

Land nicht mehr so ohne weiteres zu jeder Zeit und je nach politischer Opportunität wieder abrücken kann, sondern auch völkerrechtlich relevant, insofern sie »die Herausbildung von Gesetzen des Völkergewohnheitsrechts einleiten, beschleunigen, konsolidieren« können.⁴³ So kam es immer wieder vor, daß der Inhalt von Deklarationen in den Text völkerrechtlicher Verträge einging oder daß Deklarationen »im Wege des formlosen zwischenstaatlichen Konsenses als allgemeine Rechtsgrundsätze... anerkannt werden«.⁴⁴

b) Kulturspezifische Aneignung der Menschenrechte

Parallel zu den Bemühungen um eine weltweite völkerrechtliche Sicherung der Menschenrechte wurden in den vergangenen vierzig Jahren eine Reihe von Versuchen unternommen, die Verwirklichung und Weiterentwicklung der Menschenrechte dadurch voranzutreiben, daß Staaten, die geographisch, kulturell und wirtschaftlich zu einer bestimmten Region der Erde gehören, eine für ihren Raum spezifische menschenrechtliche Übereinkunft erarbeiteten. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Anstrengungen sind die Europäische Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten (1950) und die Europäische Sozialcharta (1961) für Europa, die Amerikanische Erklärung der Rechte und Pflichten des Menschen (1948), die Interamerikanische Menschenrechtskommission (1959) und die Amerikanische Menschenrechtskonvention (1969) für Amerika, die Afrikanische Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker (1982) für Afrika.⁴⁵ Einen Sonderfall bildet die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa (1981), insofern sie sich in ihrem Geltungsanspruch im Unterschied zu den vorhergenannten Dokumenten gerade nicht als regional oder kulturell begrenzt versteht; ferner kann sie weder verfahrensmäßig noch positionell beanspruchen, repräsentativ für den gesamten Islam zu sein. Gleichwohl ist sie ein bedeutendes Beispiel dafür, wie der Menschenrechtsgedanke und nichtabendländische Kulturtraditionen miteinander vermittelt werden.

⁴³ Ebd. 776.

⁴⁴ Ebd. 776.

⁴⁵ Die genannten Dokumente und weitere, noch nicht regierungsamtliche Vereinbarungen, die auf regionale Menschenrechtsabkommen auch für Asien und den mittleren Osten zielen, finden sich in englischer Fassung in: *K. Vasak* (Hg.), *The international dimensions of human rights*, 2 Bde., Westport/Paris 1982, 449 ff., in deutscher Übersetzung in: *amnesty international*, *Der regionale Menschenrechtsschutz in Afrika, Amerika und Europa*, Frankfurt 1988.

Sämtliche genannten Dokumente wären niemals entstanden, wenn es nicht bereits eine Menschenrechtsdeklaration und -arbeit der UN gegeben hätte. Insofern stehen sie alle in der Wirkungsgeschichte dieses auf universale Gültigkeit zielenden Textes. Zugleich steht die »Regionalisierung« der Menschenrechte nach geographischen und kulturellen Räumen in einer gewissen Spannung zu den Bemühungen um eine Universalisierung durch weltweites Recht. Daß diese Spannung zwangsläufig zu einer unüberbrückbaren Zerklüftung von Menschenrechtsverständnissen führen müsse, steht damit aber noch keineswegs fest. Vielmehr lassen sich durchaus auch Konstellationen vorstellen, in denen Regionalisierung der Ausgangspunkt für Universalisierung sein kann.

Eine erste solche Möglichkeit eröffnet sich beispielsweise dann, wenn die regionale Übereinkunft als Chance begriffen wird, in der Sicherung der Menschenrechte regional deutlich weiter zu kommen, als es der globale Konsens bislang erlaubt. So konnte die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950 mit der Institutionalisierung einer Klagemöglichkeit den Menschenrechten zwar nur in einem Teil der Welt, aber wenigstens da, eine Rechtsqualität sichern, die weltweit wünschenswert ist, aber bis heute noch nicht erreicht werden konnte. Insofern bedeutete die regionale Übereinkunft nicht eine Distanzierung von der Zielsetzung universaler Anerkennung, sondern vielmehr eine Vorwegrealisierung des Angezielten, die als Muster und herausfordernder Vergleichspunkt über die eigene Region hinaus wirkt.

Eine zweite Möglichkeit, daß regionale Übereinkünfte ein Schritt zu Universalisierung sein können, eröffnet sich dann, wenn man die Problemdichte berücksichtigt, die bestimmten Erdregionen im Weltvergleich eigen ist. Trotz aller Unterschiede gibt es gerade bei den großen Überlebensfragen des Hungers, der Flucht, der wirtschaftlichen Abhängigkeit, der Unterentwicklung insgesamt und auch der Umwelt starke Gemeinsamkeiten zwischen Ländern derselben Erdregion. Sie lassen eine akzentuierende Sicht der Menschenrechte als legitim und einige der großen Probleme als Fragen der internationalen Gerechtigkeit weltweit mittelbar erscheinen.

Schließlich gilt es noch ein Drittes zu berücksichtigen: Regionalisierung kann auch ein Weg sein, die Menschenrechts-Idee in Gesellschaften, Staaten und Rechtssystemen, die sie bislang nicht ausdrücklich kannten, zu beheimaten, ohne daß sie deshalb als Moment der Bedrohung der kulturellen Identität empfunden wird. Gerade dort, wo stark andersartige, aber durchaus anspruchsvolle Denkart dominieren, wie etwa in Asien, hat der Menschenrechts-

gedanke vielleicht überhaupt nur eine, auf jeden Fall aber eine größere Chance dann, wenn er nicht als etwas Fremdes, Unge-
wohntes, Importiertes erscheint, sondern sich als in teilweiser
Übereinstimmung oder in der Färbung der eigenen kulturellen Tra-
dition präsentieren kann. Überall dort aber, wo alle von Europa
und Amerika kommenden Gedanken unter der belastenden Per-
spektive der kolonialen Vergangenheit aufgenommen werden, ist
die kulturelle Adaptierbarkeit, auch wenn sie nur teilweise gelingt,
geradezu das Kriterium der Vertrauenswürdigkeit und Geltungs-
kraft der menschenrechtlichen Ideale. Daß bei der regions- und
kulturspezifischen Aneignung auch Differenzen und Unverträglich-
keiten auftreten bzw. die Regionalisierung in der Gefahr steht, zum
Vehikel der Abschottung von den humanitären Ansprüchen der
übrigen Welt zu werden, ist gewiß nie mit Sicherheit auszuschlie-
ßen; andererseits läßt es aber auch die Punkte sichtbar werden, an
denen besonders intensiv weiterzuarbeiten ist.

c) Lernen aus der Erfahrung erlittenen Unrechts

In der Geschichte der Menschenrechte erfolgten die entschei-
denden Durchbrüche als Reaktion auf Erfahrungen des Unrechts.
Deutlicher als in theoretischen Entwürfen einer gesuchten besseren
gesellschaftlichen Wirklichkeit wurden im Spiegel unmittelbaren
Erleidens die Grenzen zwischen Humanität und Inhumanität sicht-
bar. Dies entspricht einer Grunderkenntnis ethischer Phänomeno-
logie, die Hans Jonas in dem Satz zusammengefaßt hat: »Was wir
nicht wollen, wissen wir viel eher als was wir wollen.«⁴⁶ Vor allem,
wenn diese leidvollen Erfahrungen von ganzen Bevölkerungen
bzw. Bevölkerungsgruppen gemacht werden wie beispielsweise in
der Zeit zwischen 1933 und 1945 die systematische Vernichtung der
Juden, die gezielten Bombardements gegen die Zivilbevölkerung,
die Massenvertreibungen, der Hunger als Folge des Zusammen-
bruchs u. ä., erreicht das Leiden einen Punkt, in dem alle Unter-
schiede und Interessen vom gemeinsamen Willen überholt werden,
daß derartiges »nie wieder« vorkommen dürfe. Der aktuelle Druck
oder das nachgängige Erschrecken über die real erlittene Bedro-
hung kann auch dort, wo die Menschenrechte bislang als explizite

⁴⁶ H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivili-
sation, Frankfurt 1979, 64. Ganz ähnlich auch K. Popper, Die offene Gesellschaft und
ihre Feinde I: Der Zauber Platons, München 1980 (orig.: The Open Society and Its En-
emies, I: The Spell of Plato, London 1944), 388: »Es trägt zur Klarheit auf dem Gebiet der
Ethik wesentlich bei, wenn wir unsere Forderungen *negativ* formulieren, [...]«

Orientierungsinstanz kulturell nicht verortet waren, bei Völkern oder auch nur bei moralischen Eliten als Kontrasterfahrung für das in den Menschenrechten Geschützte wirken.

Das Potential an Motivation, in der Zuordnung zwischen Staat, Herrschaft, Individuen und Minderheiten endlich einen moralisch qualitativen Schritt voranzukommen, mündet häufig auch in ein Engagement, das über das Verlangen nach Recht für den eigenen politischen und sozialen Kontext hinausgreift und sich für die einsetzt, die anderswo unter gleichen oder ähnlichen Mechanismen der Unterdrückung, Verfolgung oder Vernichtung leiden. Auch wenn dieses Engagement in der Regel nicht politisch im Sinne einer Intervention agieren kann, hat es in der Bewußtseinsbildung hier wie dort ein nicht zu unterschätzendes Einflußfeld.

d) Die Schaffung einer weltweiten Öffentlichkeit für Menschenrechtsverletzungen

Eine spezifische Form, den Menschenrechten durch politische Bewußtseinsarbeit über die Grenzen des eigenen Staates hinaus zu Anerkennung und Achtung zu verhelfen, besteht darin, erfolgte oder drohende Verletzungen wahrzunehmen und sie weltweit zu öffentlicher Kenntnis zu bringen. Die Tätigkeit der Regierungen reicht hierfür bereits aus dem Grund nicht aus, weil sie auf offizielle Wege angewiesen ist, aber auch deshalb, weil ihnen aufgrund von Interessenkollisionen sehr schnell die Zurückhaltung von Informationen als ratsamer erscheinen könnte. Private Gruppen auf regionaler Ebene wie etwa die Bürgerrechtsgruppen in den Ländern Osteuropas und internationale Organisationen⁴⁷ wie die Gefangenenhilfsorganisation »amnesty international« und die »Internationale Gesellschaft für Menschenrechte« oder »terre des hommes«, aber eben auch die Kirchen in ihrer amtlichen Repräsentation können meist gezielter, schneller und rücksichtsfreier Mißstände an die Öffentlichkeit bringen und Solidarität mobilisieren. Die Antizipation eines weltbürgerlichen Bewußtseins und weltweiter solidarischer Verantwortung durch solche Eliten kann im Laufe der Zeit durchaus als Motor für eine weltweite Menschenrechtsbewegung wirken, die als Machtfaktor bei der Organisation und Verwaltung politischer Herrschaft nirgendwo mehr umgangen werden kann.

⁴⁷ Auch kirchenamtliche Dokumente würdigen deren Wirksamkeit, z. B. Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 2) nrn. 11.107; Sollicitudo rei socialis nr. 26.

e) Verständigung zwischen den Religionen

Neben Familie und Bildungsinstitutionen sind die Religionen weltweit wohl die wichtigsten Gedankensysteme und Lebenszusammenhänge, in denen das Ethos eingefordert, artikuliert, weitergegeben und fortentwickelt wird. Dieser Zusammenhang zwischen Religion und Ethos ergibt sich nicht nur als Überlieferungsbestand aus Epochen weitgehender Einheit von Gesellschaft und religiöser Glaubenswelt, sondern reicht weit in das Selbstverständnis der Religionen hinein, insofern die Einfügung der Einzelexistenz in einen umfassenden Wirklichkeitsrahmen stets das Handeln mitbetrifft. Zugleich kann das moralische Sollen in einer Verbindlichkeit erfahren werden, die alle funktionalen Erwägungen hinter sich läßt und darin der Erfahrung unverfügbaren Sinns gleich ist.

Wegen dieser engen Beziehungen zwischen Religion und jeweiliger Moral kann die Verständigung zwischen den Religionen viel dazu beitragen, das Menschenrechtsethos weltweit bekannt, aus der Perspektive eigener kultureller und religiöser Traditionen zustimmbar und – indem sich die religiösen Gruppen als seine öffentlichen Anwälte betätigen – durchsetzbar zu machen. Erst recht ist die Verständigung zwischen den Religionen deshalb von großer Bedeutung, weil viele Vorbehalte gegenüber den Menschenrechten und auch manche der grundlegenden Differenzen in ihrem Verständnis ihre Wurzeln in religiösen Überzeugungen und Sichten haben.

Dabei muß die Verständigung zwischen den Religionen nicht notwendig die Menschenrechte als Ganzes zum Inhalt haben, ja nicht einmal unbedingt auf den Menschenrechtsbegriff ausdrücklich Bezug nehmen. Viel öfter werden bestimmte politische und soziale Problemlagen, langfristige Entwicklungen, Spannungen, anhaltender Widerstand von Gruppen und Minderheiten, veröffentlichte Beobachtungen, weltweite Kampagnen zugunsten eines bestimmten Problems (Behinderte, Kinder, Frauen, Urbevölkerung usw.) solche Verständigungsprozesse als ein aktuelles Bedürfnis erscheinen lassen oder sie gar in Gang bringen. Auch ist nicht nur die Ebene des ausdrücklichen Dialogs zwischen offiziellen Repräsentanten im Blick. Entscheidender ist, ob die Sichten und Positionen der anderen Religionen überhaupt wahrgenommen und als Größen geachtet werden, die Werteinsichten und Wahrheiten über den Menschen, seine Stellung in der Wirklichkeit und über das menschliche Miteinander bewahren und einbringen können.

8.4 Die Bemühung um universelle Geltung der Menschenrechte in ihrer Rückwirkung auf die vorfindlichen religiösen Moralen

a) Kontextuierung⁴⁸ der je eigenen Moral als innere Notwendigkeit

Damit die vielen Menschen, Völker, Nationen, Religionsgemeinschaften in einer Welt, die durch wachsende Vernetzungen, Interdependenzen und gemeinsame Probleme geprägt ist, einigermaßen miteinander auskommen können, bedarf es eines Mindestmaßes an allgemein anerkannten Regeln. Die Menschenrechte stellen faktisch ein derartiges Mindestmaß dar. Im Grad der weltweiten Anerkennung, den sie auf der faktischen Ebene erreichen konnten, dürften sie alle sonstigen Orientierungssysteme für das politische Handeln übertreffen. Schon allein diese im Ethos einigende und gegenseitiger Vernichtung sich entgegenstellende Funktion *kann* die Menschenrechte zu einem Thema und sogar zu einem Anliegen von Religionen machen, die gelingendes Zusammenleben und Friede hochschätzen.

Die Möglichkeit, sich über die Tradierung und Auslegung der eigenen Moral hinaus um die Explikation von Handlungsnormen zu kümmern, die weltweit Anerkennung finden, wird freilich dann zu einer inneren Notwendigkeit, wenn eine Religion, die beansprucht, eine universal gültige Heilsbotschaft und eine universale ethische Realität im Blick zu haben, erkennen muß, daß sie nicht vermag, die Pluralität der Kulturen, Religionen und Moralen aufzuheben. Diese Erkenntnis der eigenen faktischen Partikularität aber ist heute aufdringlicher und unabweisbarer als jemals in der Geschichte zuvor, allein schon wegen des ungleich größeren Wissens über die Größenordnungen und die qualitative Tiefe der Verschiedenheiten. Die Erfahrung unaufhebbarer Pluralität der Religionen und Moralen bedeutet die Erfahrung der Partikularität des Eigenen.

Insofern bleibt die Begegnung mit der Andersheit von Kulturen, Religionen und Moralen in der heutigen Welt den einzelnen Religionen nicht ein äußerlicher Vorgang, sondern betrifft sie auch in ihrem Inneren. Ihr Wahrheits- und Universalitätsanspruch diskreditiert sich nur dann nicht selbst, wenn »die Frage einer universa-

⁴⁸ Ich gebrauche den Begriff in dem von *H. Waldenfels* definierten Sinn (Kontextuelle Fundamentalthologie, Paderborn u. a. 1985, z. B. 50-90; Art. Kontextualität, in: ders. [Hg.], *Lexikon der Religionen* [Anm. 39], 353), wähle jedoch, um das Programmatische, noch nicht einfach Eingelöste zu betonen, die Form des *nomen actionis*.

len Kommunikabilität der verschiedenen (religiösen, kulturellen und moralischen) Systeme untereinander, sodann die [...] nach der angemessenen ›Übersetzung‹ einer Botschaft«⁴⁹ gestellt und bearbeitet wird. Diese »Einbettung bzw. Hinordnung der wort-tathaf-ten Vermittlung [...] einer religiösen Botschaft in deren welthaf-ge-schichtliche Zusammenhänge«⁵⁰ einschließlich der Begründung der eigenen Moral unter Bezugnahme und in Auseinandersetzung mit den sittlichen Überzeugungen anderer Religionen und Ethiken wird mit dem Begriff »Kontextuierung« zum Ausdruck gebracht. Die Menschenrechte sind zwar nicht schon das auf diesem Wege elaborierte Verzeichnis aller universellen moralischen Normen, wohl aber halten sie Grundbedingungen sozialen und politischen Zusammenlebens fest, denen Repräsentanten aus den unterschied-lichsten Kulturen, Religionen und Moralsystemen bisher zustim-men können. Ihr Vorhandensein ist damit selbst ein Stück auf dem Weg jener Aufgabe, zu der sich universale Religion und religiöse Moral selbst verpflichtet weiß. Sie kann hier »Geist von ihrem Geist« entdecken.

Für das Christentum dürfte es sich um einen Vorgang handeln, für den es in seiner Geschichte durchaus Ansatzpunkte hat, wenn man an das paulinische Prinzip für die Aufnahme inhaltlicher Ele-mente antiker, jüdischer und der Alltagsmoral in Phil 4,8, an die patristische Konstruktion des *λόγος σπερματικός* und schließlich auch an die Ausbildung der Lehre vom sittlichen Naturgesetz mit der Überzeugung von einer Kundgabe des göttlichen Schöpferwil-lens auch über die Natur der Dinge und des Menschen denkt.

b) Formen von Vermeidung der Herausforderung

Die Charakterisierung der Aufgabe einer Universalität bean-spruchenden Religion in der heutigen Situation der Welt durch den Begriff »Kontextuierung« eignet sich auch dazu, den Unterschied zu anders gearteten Reaktionen seitens einer Kultur deutlich zu machen, die zwar als naheliegend erscheinen und de facto auch dann und wann gewählt werden, in Wirklichkeit jedoch das Pro-blem der Spannung zwischen Erfahrung der Pluralität und dem Absolutheitsanspruch der eigenen Religion dadurch »lösen«, daß sie es vermeiden.

Ein erster Weg der Vermeidung besteht darin, die eigene Kultur

⁴⁹ *Waldenfels*, Art. Kontextualität (Anm. 48), 353.

⁵⁰ Ebd.

und die mit ihr verbundene religiöse Moral als einzig wahr und allen anderen weit überlegen anzusehen. Universalität wird dadurch als faktisch erreichbar vorgestellt, daß die anderen Kulturen durch die eigene *überwunden* werden.⁵¹ Nach diesem Grundmuster verlief die neuzeitliche Kolonialgeschichte. Seine ungebrochene Fortsetzung in einem politischen und weltanschaulichen Überlegenheitsbewußtsein könnte heute die internationale Verständigung und die weltweite Beheimatung der Menschenrechte gerade belasten. Setzte es doch voraus, daß alle Völker und Gruppen die Ablösung oder wenigstens völlige Unterordnung ihrer herkömmlichen und geltenden kulturellen Standards vollzogen, die mit den Wertvorstellungen der »überlegenen« Religion nicht völlig übereinstimmen. Diese Empfindlichkeit gegenüber jeder Form neuer Dominanzen gilt hinsichtlich der Menschenrechte um so mehr, als dieses Orientierungssystem unbestreitbar im europäisch-westlichen, christlich geprägten Denk- und Erfahrungshorizont herausgebildet wurde und von hier aus seine Schubkraft bekam. Der Verzicht bei der Zustimmung zu den Menschenrechten nicht nur auf reale Ausübung von Zwang, sondern auch schon auf die Mentalität, überhaupt Zwang ausüben zu wollen, wenn man es könnte, ist gerade in der sogenannten Dritten Welt häufig ein Kriterium für die Glaubwürdigkeit des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte.

Eine andere Form der Problemvermeidung besteht darin, daß eine Religion sich gegen Denkfiguren, Deutungsmuster und Einflüsse des »Fremden« *abschottet*. Angesichts der wahrgenommenen Pluralität wird alle Energie darauf konzentriert, die eigenen Überzeugungen und Sichten einzuschärfen, Differenzierungen zugunsten von Eindeutigkeiten und Polarisierungen zu vernachlässigen, mit Sanktionen die Geltungskraft der eigenen Tradition zu stärken. Besonders krude Formen solcher Selbstbehauptung durch den unmittelbaren Rückgriff auf Überliefertes werden heute gerne als Fundamentalismus bezeichnet.⁵² Aus der in diesem Kapitel entfalteten Problemlage enthüllt sich Fundamentalismus als nichts anderes denn als die Weigerung, das Eigene durch die Wahrnehmung des Anderen anfechten zu lassen und die Glaubwürdigkeit der eige-

⁵¹ Auf politologischer Ebene nicht ganz frei von diesem Denkmuster ist die umfangreiche und gleichwohl informative Studie von *Kühnhardt*, Die Universalität der Menschenrechte (Anm. 35), z. B. 281–303. Die Möglichkeit, daß auch das »westliche« Denken noch etwas von den nichtwestlichen Kulturen dazulernen könnte, wird hier nicht ernsthaft in Erwägung gezogen.

⁵² S. dazu u. a. *J. Niewiadomski* (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988; *Th. Meyer* (Hg.), Fundamentalismus in der Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt 1989.

nen Positionen angesichts anderer Sichtweisen, Ideale und kultureller Praxen erörtern zu wollen.

Die der Überwindung und dem Fundamentalismus genau entgegengesetzte »weiche« Reaktion auf die faktische Pluralität im Weltanschaulichen und Moralischen ist der *Relativismus*. Dessen gedankliche Widersprüchlichkeit kam bereits in früherem Zusammenhang⁵³ zur Sprache. Auch praktisch wäre die Vergleichgültigung aller ethischen Standpunkte auf längere Sicht hin dem Anliegen der universalen Anerkennung der Menschenrechte abträglich, weil damit sowohl die bereits weltweit kodifizierten menschenrechtlichen Postulate als auch die sittlichen Imperative, die zur Herausbildung des universellen Menschenrechtsethos antreiben, ja sogar die von Menschen erlittenen Unrechtserfahrungen um ihre Dringlichkeit gebracht würden.

c) Unabschließbarkeit der Entwicklung und selbstkritischer Rückblick

Wirkliche Kontextuierung im Sinne einer lebendigen, auf die Fragen der Gegenwart bezogenen Auslegung der Botschaft einer Religion ist nur dort möglich, wo in Richtung Zukunft nicht schon alles endgültig und unüberholbar festliegt. Die Notwendigkeit, sich angesichts geschichtlich-gesellschaftlicher Vorgänge und Veränderungen verstehbar zu machen, verlangt, erst recht wenn sie als Element des Selbstverständnisses ausdrücklich anerkannt wird, einen Spielraum an Dazulernen, der sich nicht a priori exakt und für immer fixieren läßt.

Die Möglichkeit lernmäßiger Zuwächse infolge neuartiger Kontexte zieht unvermeidlich die Frage nach der Kontinuität der Geschichte, die einer Religion in ihrer jetzigen Ausprägung vorausgeht, nach sich. Eine redliche Betrachtung dieser Geschichte fördert aber so gut wie immer nicht bloß frühere Veränderungen, interpretatorische Verschiedenheiten und mancherlei Umakzentuierungen im Laufe der Zeit zutage, sondern neben prägender Kraft und Bewährungen auch Verstellungen und sogar Schuld. Gerade unter menschenrechtlicher Perspektive ist die Geschichte kaum einer Religion frei von Zwang, Enge, Abgrenzung, Verwundungen, Vergessen und haßerfüllter Intoleranz. Diesem unguuten Teil ihrer eigenen Geschichte können sich die Religionen in der Weise »stellen«, daß sie ihn heute als Anruf und Verpflichtung begreifen, dem

⁵³ S. Kapitel 7.1, b).

besseren Erbe zum Durchbruch zu verhelfen, Falschgemachtes zu korrigieren und Defizientes zu ergänzen. Insofern kann auch die reflektierte »Aufarbeitung« von Traditionen, die sich wirkungsgeschichtlich als gegen Menschen gerichtet erwiesen haben, dazu nötigen, Neues hinzuzulernen und Positionen zu korrigieren.⁵⁴

Offenheit nach vorn und die Möglichkeit, sich die eigene Geschichte kritisch anzueignen, schließen Identität aber nicht zwangsläufig aus. Sie kann am Ursprung genauso wie an zentralen Elementen des Selbstverständnisses, an Riten, Ausdrucksgestalten, Lebensformen und Idealen, allerdings nicht an der Unwandelbarkeit des Ganzen durch die Geschichte hindurch festgemacht werden.

Die Aufgabe, die sich mit der Bemühung um eine auch ausdrückliche Integration der Menschenrechte in die Moral einer Religion stellt, ist deshalb so wichtig, aber auch so schwierig, weil sie diese Spannung bewältigen muß: Sie kann einerseits nicht umhin, die Menschenrechte als etwas über das traditionelle Ethos Hinausgehendes zu nehmen, und sie muß andererseits zeigen, daß die Menschenrechte gerade in der Verlängerung ihres ureigenen Ethos liegen. Das Bedürfnis eines solchen Kontinuitätsnachweises kann im Extremfall so weit gehen, daß die Menschenrechte nur anerkannt werden können, wenn sie ausdrücklich als in den verbindlichen Urkunden der betreffenden Religion enthalten behauptet werden.⁵⁵

d) Die Öffnung der religiösen Moralen auf ein weltübergreifendes Menschheitsethos

Die Verwurzelung der Menschenrechte in den umfassenden Sinnsystemen (Religionen) und den mit diesen verbundenen Moralen ist von beiden Seiten her notwendig: von seiten der Menschenrechte, weil diese lediglich Prinzipien darstellen, die nur in innerer Verknüpfung mit einem konkreten Ethos, also mit anerkannten Lebensformen, etablierten Idealen, konkreten Normen usw., zur Geltung gebracht wie auch tradiert werden können; von seiten der Religionen, insofern sie von ihren eigenen Zukunftshoffnungen, von ihrem Bild vom Menschen und von ihren ethischen Grundwer-

⁵⁴ Prominente Beispiele aus dem Bereich des Christentums sind die Bemühungen nach der Erfahrung des Holocaust, ein neues Verhältnis zum Judentum zu finden, sowie die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit nach den Erfahrungen von Religionskriegen, strikter konfessioneller Abgrenzung und Säkularisierung.

⁵⁵ Diesen Weg wählt etwa die Islamische Menschenrechtserklärung. Zu den problematischen Implikationen dieser Sicht s. *Zirker*, Christentum und Islam (Anm. 32), 186-189.

ten her moralisches Interesse daran haben müssen, daß sich die verschiedenartigen Menschengruppen, die gleichzeitig und vielfach miteinander verbunden in der einen Welt leben, in ihrem mitmenschlichen und politisch-sozialen Verhalten nicht zu gegensätzlich und aggressiv voneinander abheben und daß wenigstens bestimmte, für das Zusammenleben besonders wichtige Handlungsbereiche eine für alle geltende Rahmenregelung erhalten. Anders ausgedrückt: den Religionen samt ihren jeweiligen Moralens wird im Interesse des von ihnen selbst in Aussicht gestellten und in konkreten ethischen Bestimmungen und Idealen verpflichtend gemachten Ziels friedlichen Zusammenlebens abverlangt, die Geschlossenheit ihrer eigenen Moralsysteme aufzubrechen in Richtung auf ein weltübergreifendes Menschheitsethos. In der Formel vom »Weltgemeinwohl«, die seit »Pacem in terris«⁵⁶ in der katholischen Sozialverkündigung auftaucht, hat dieses über das eigene Ethos hinausreichende Globalethos von seiten der katholischen Kirche seine ausdrückliche und offizielle Anerkennung erhalten, wobei zunächst als Akteure nur die Staaten im Blick waren.

Inhaltlich geht es bei diesem Menschheitsethos zunächst um die Anerkennung der jeweils anderen Religionsgemeinschaften in ihrer Andersartigkeit. Das heißt, daß sich die Religionen trotz ihrer Unterschiede in Herkunft, dogmatischem Glauben, Riten und zivilisatorischer Prägekraft gegenseitig achten und diese Gegenseitigkeit gerade die erste und entscheidende Grundlage ist, auf der ihre Gemeinsamkeit beruht. Negativ besteht diese Anerkennung im Verzicht auf alle Formen des Zwangs, der Verurteilung und der Verachtung; positiv entspricht dem die Selbstverpflichtung, sich bei der Behauptung und Verbreitung der eigenen Überzeugung, Wirklichkeitsdeutung und Moral nur der Überzeugungsarbeit, des Dialogs und der moralischen Vorbildlichkeit zu bedienen. Als weiteres Element gehört zum Menschheitsethos sodann die Bereitschaft, bei der Gestaltung der eigenen Belange der Religionsgemeinschaft die Wirkungen auf die anderen zu berücksichtigen, und endlich die Entschlossenheit, sich über den Kreis der eigenen Gläubigen hinaus mit allen Menschen guten Willens um die Lösung der menschheitlichen Probleme zu kümmern.

Öffnung auf ein weltübergreifendes Menschheitsethos besagt freilich nicht, daß die Religionen ihre spezifischen Moralens aufgeben sollten oder müßten. Das wäre schon logisch fragwürdig, weil die Tatsache, daß bestimmte Normen mit Anspruch auf Allgemein-

⁵⁶ Pacem in terris: Utz XXVIII/191–193.

gültigkeit faktisch nicht universal anerkannt werden, ja nicht schon die Widerlegung ihrer Anerkennbarkeit ist. Außerdem bilden die Religionen auch weiterhin für die Pflege und Weitergabe des Ethos grundlegende und unersetzliche Lebenszusammenhänge und Sinn-systeme; sie bleiben darin auch Träger und Nährboden des Friedens- und Menschenrechtsethos und nicht zwangsläufig nur dessen Hemmschuh. So könnte gerade die Gräben überbrückende, Gemeinschaft stiftende und humanisierende Wirkung eines religiösen Ethos selbst ein Werkzeug der Universalisierung sein. Es geht bei der Bemühung um universelle Geltung der Menschenrechte also nicht um die Auflösung oder Ersetzung des Partikularen, sondern um die Einbindung des Universalen ins Partikulare und die Zugänglichmachung des Partikularen fürs Universale.

Andererseits erfolgt die Öffnung auf das Menschheitsethos hin nicht in der Art einer materialen Ergänzung. Vielmehr wirken die angeeigneten Menschenrechte auch als Prinzipien und allgemeine Kriterien transformativ auf die tatsächlichen Lebensformen, Normen und Ideale in ihrer kulturellen und religiösen Ausgeprägtheit ein. Nicht jedes überkommene kultur- oder religionspezifische Ethoselement ist mit den Menschenrechten kompatibel. Was das über die religiöse Moral hinaus auf die ganze Menschheit bezogene Menschenrechtsethos ausmacht, »hat.[infolgedessen] zugleich neue, moralische Bewußtseinseinstellungen geschaffen und damit neue Vorzugsordnungen, Normen und Tugenden, die, je länger je mehr, für alle ihre eigene sittliche Bedeutsamkeit und Verpflichtungskraft entwickeln«.⁵⁷

Die Kraft, sich solche Transformationen zumuten zu lassen und selbst engagierte Akteure eines Mehr an realer Geltung der Menschenrechte zu sein, könnten die Religionen vor allem aus ihrem Schöpfungsdenken und/oder aus ihren großen Hoffnungen und Verheißungen beziehen.

⁵⁷ W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: K.-H. Kleber (Hg.), Migration und Menschenwürde. 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker 1987, Passau 1988, 128–150, hier: 140. Der gesamte Abschnitt 6: »Transformationsprozesse« (140–144) ist in diesem Zusammenhang sehr beachtenswert.

Kapitel 9

Die innerkirchliche Bedeutung der Menschenrechte

Mit der ausdrücklichen Anerkennung der Menschenrechte als Bestandteil ihrer Soziallehre hat die Kirche die Selbstverpflichtung verbunden, »den Kampf für die Menschenrechte zu inspirieren, zu unterstützen und anzuführen. Wenn ihre Arbeit im Geiste des Evangeliums wirksam sein soll, dann muß sich die Kirche vor allem und in erster Linie für die Anerkennung, die Achtung, den Schutz und die Förderung der Menschenrechte in der Welt einsetzen.«¹ Die Formen, wie diese Selbstverpflichtung eingelöst werden kann, sind vielfältig. Sie umfassen Erziehung und Lehre, Stellungnahmen zu konkreten Vorgängen und Entwicklungen, aber auch das Anprangern manifester Verletzungen, die Solidarisierung mit solchen, die um grundlegende Rechte gebracht werden, und die Intervention bei Regierungen. Weitere Formen des Eintretens für die Menschenrechte können in der Unterstützung von Maßnahmen zugunsten der Menschenrechte und in der Weitergabe von Informationen bestehen.

Für sämtliche Gestalten des Einsatzes für die Menschenrechte gilt, daß ihre Glaubwürdigkeit weitgehend davon abhängt, daß sie in der konkreten politischen Wirklichkeit zur Geltung gebracht und auch dort durchgehalten werden, wo dies mit einem Risiko für einzelne Christen, für alle Gläubigen in einem Land, unter Umständen auch für Privilegien der Kirche als Institution verbunden ist. Daß sie nicht davon dispensiert werden können, für die Menschenrechte einzutreten, hat Paul VI. in seiner Botschaft an die Vereinten Nationen vor der Weltöffentlichkeit mit den Worten bekräftigt: »Obwohl die Kirche in erster Linie für die Rechte Gottes eintritt, darf sie sich aber nie von den Rechten der Menschen entpflichten, die nach dem Bild und Gleichnis des Schöpfers geformt sind. Sie weiß sich verwundet, wenn die Rechte des Menschen verletzt oder

¹ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, deutsche Ausgabe: München/Mainz 1976 (= Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen 5), nr. 62.

verkannt werden, ganz gleich, wer er sein mag und wo er sein mag.«²

Daß die Praxis hinter dem, was beschlossen, öffentlich erklärt und gelehrt wird, zurückbleiben kann, ist eine Gefahr, Glaubwürdigkeit aufs Spiel zu setzen, die mit jedem ethischen Sprechen und mit jeder moralischen Ermahnung verbunden ist. Aber nicht von dieser Gefahr in ihrer kirchlichen Ausprägung will dieses Kapitel handeln, sondern von der Frage, ob die Menschenrechte auch innerhalb der Kirche gelten. Wo die Kirche in ihrer amtlichen Repräsentation für die Menschenrechte eintritt, ist der Blick von der Sache her auf Staat, Gesellschaft und internationale Politik gerichtet. Die Anschlußfrage, ob und in welchem Maße die Forderungen, die gegenüber Staat, Gesellschaft und internationaler Politik bekräftigt oder eingefordert werden, auch für den Binnenbereich der Kirche gelten, wird hingegen kaum artikuliert.

Ist dieser Sachverhalt Ausdruck der selbstverständlichen Gültigkeit der Menschenrechte auch für die Kirche oder aber gerade umgekehrt ein Hinweis auf die konstitutionelle Andersartigkeit der Kirche im Vergleich zu jeder gesellschaftlichen Institutionsform?

9.1 Divergenzen zwischen dogmatischem Selbstverständnis von (katholischer) Kirche und menschenrechtlicher Verfaßtheit einer Gesellschaft

a) Hierarchische Struktur

Die Behauptung, die Menschenrechte gälten selbstverständlich auch innerkirchlich, sieht sich am ehesten und am nachhaltigsten dem Einwand gegenüber, die Kirche sei grundlegend anderer Art als die staatlich verfaßte Gesellschaft; insbesondere sei sie keine Demokratie. Während sich im Staat eine Gesellschaft selbst ihre Verfassung gebe und diese im demokratischen Prozeß fortbilde, sei der Kirche ihre Verfassung durch die göttliche Offenbarung in Jesus Christus vorgegeben und folglich der Willensbildung des Kirchenvolkes entzogen. Bleibendes Haupt der Kirche sei Jesus Christus, der durch die bevollmächtigten Amtsträger mit dem Papst an der Spitze sichtbar vertreten werde.

Der Ursprung der Kirche und die Herkunft der Vollmacht der Amtsträger von Jesus Christus werden in solcher Argumentation in

² Zitiert nach: *J. Schasching*. In Sorge um Entwicklung und Frieden, Kommentar zur Enzyklika »Sollicitudo rei socialis«, Wien/Zürich/Düsseldorf 1988, 36.

einen unmittelbaren Gegensatz zu Veränderbarkeit und zu Volkssouveränität gestellt. Hinsichtlich der Menschenrechte wirkt sich das vor allem als prinzipieller Vorbehalt gegenüber einer binnenkirchlichen »Verlängerung« der Teilhaberechte aus.

b) Zwei Stände von Gläubigen

Mit dem Verständnis von Ämtern, die kraft göttlicher Weisung eingerichtet sind, hängt ein weiteres Element der Ekklesiologie zusammen, das von vielen als typisch katholisch angesehen wird und trotz einiger »Entschärfungen« auch vom Zweiten Vaticanum und der nachfolgenden kirchlichen Rechtsbildung festgehalten wurde: die Aufteilung der Gläubigen in geistliche Amtsträger (rechtlich: »Kleriker«) und in Laien. Diese werden nicht nur terminologisch als »Stände« bezeichnet, sondern auch tatsächlich als mit grundlegend unterschiedlichen Rechten und Pflichten ausgestattet angesehen und rechtlich beschrieben. Der wesenhafte, nicht bloß graduelle³ Unterschied zwischen beiden Ständen besteht darin, daß »allein die Kleriker durch das Sakrament der Weihe in besonderer Weise christusförmig geprägt und dazu bestimmt [sind], in der Person Christi als *Haupt* der Kirche zu handeln.«⁴

Besonders kraß ausgeprägt war diese Ungleichheit zwischen Klerikern und Laien in dem bis 1983 geltenden kirchlichen Gesetzbuch: Die Kleriker waren dort durch die »Aussonderung [. . .] aus dem Gottesvolk«⁵ charakterisiert; ihr Aufgabenbereich war als Leiten, Belehren und Bewahren des Kirchenvolks definiert. Demgegenüber kamen die Laien eigentlich nur in ihrem untergeordneten Rang in den Blick als die, die empfangen und denen bestimmte, den Klerikern vorbehaltene Dinge verboten sind.⁶

Ohne den grundlegenden Unterschied einzuebnen, hat das Zweite Vaticanum diese Sicht doch erheblich korrigiert, indem es die Mitgliedschaft in der Kirche als die den Angehörigen beider Stände vorausgehende und mit für beide geltenden Pflichten und Rechten ausgestattete Gemeinsamkeit herausgestellt hat.⁷ Ferner dadurch, daß es die Rede von der Kirche und vom Volk Gottes

³ Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« art. 10.

⁴ M. Kaiser. Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, 171–184, hier: 183.

⁵ So U. Mosiek, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, Bd. I, Freiburg 1975, 173.

⁶ Bezeichnend waren die Formulierungen in can. 107 (»[. . .] sunt in Ecclesia clerici a laicis distincti«) und can. 682 f.

⁷ Lumen gentium art. 32, auch artt. 10.34.

nicht mehr auf einen untergeordneten Teil, sondern auf das Gesamt der Kirche bezog.⁸ Dazu kommt, daß es ausdrücklich allen Gläubigen eine Teilhabe an der Sendung der Kirche zugesprochen hat.⁹ Mit Blick darauf darf man feststellen, daß das Konzept von zwei Ständen, die sich »im Sinn von abgegrenzten und sich ausschließenden gesellschaftlichen Gruppen«¹⁰ gegenüberstehen, überformt und relativiert wurde durch eine Art »Kirchenbürgerschaft«¹¹. Der Notwendigkeit, daß solche Gleichheit in der Gliedschaft angesichts einer vom ständischen Gesellschaftsmodell geprägten Tradition auch rechtlicher Ausdrücklichkeit und Ausgestaltung bedarf, ist im Codex des kanonischen Rechts, der seit 1983 gilt, insoweit Rechnung getragen, als er einen eigenen Abschnitt über »Pflichten und Rechte aller Christgläubigen« enthält.¹²

c) Verpflichtung zur Einheit

Bis in die neutestamentlichen Schriften hinein bildet Einheit ein zentrales Moment des Selbstverständnisses christlicher Gemeinde. Diese weiß sich gerade darin als »Gemeinde«, daß in ihr Glaubende aus allen möglichen Familien, Ständen, Tätigkeiten, Städten und Völkern, Lebensaltern und auch religiösen Herkünften aus ihrer Zerstretheit »zusammengeführt« und »versammelt« werden. Das Gemeindliche verwirklicht sich in der Gemeinschaftlichkeit des (bei der Taufe im Wort bezeugten) Glaubens, in der Feier des eucharistischen Mahls (das »eine« Brot), in der Communion der Ortskirchen, in der Praxis der Bruderliebe und des Dienstes sowie als Mittel zu dem allem: in den Ämtern und Charismen. Grundlage, inneres Prinzip und treibende Kraft der Einheit ist Gott selbst, wie es in Eph 4,2–6 in einer triadischen Formel ausgedrückt und durch das ganze Neue Testament, besonders die Briefliteratur, mit Hilfe zahlreicher Aussagen und Bilder reichhaltig entfaltet wird.¹³

⁸ Am deutlichsten geschah dies dadurch, daß in *Lumen gentium* den beiden Kapiteln über die hierarchische Verfassung und über die Laien ein eigenes Kapitel über das (beide umfassende) Volk Gottes vorangestellt ist.

⁹ *Lumen gentium* artt. 10–12 sowie 33–36. Ferner: Dekret über das Apostolat der Laien »*Apostolicam actuositatem*«.

¹⁰ *Kaiser*, Die rechtliche Grundstellung (Anm. 4), 172.

¹¹ Diesen Begriff gebrauchte zum ersten Mal *Ch. Leitmaier*, *Der Katholik und sein Recht in der Kirche*. Kritisch-konservative Überlegungen, Wien u. a. 1971 (= Konfrontationen 10), 46–52.

¹² *Cann.* 208–223 (nicht zu verwechseln mit dem nachfolgenden Abschnitt über Pflichten und Rechte der Laien [*cann.* 224–231]).

¹³ Einen guten Einblick dazu vermittelt *F. G. Untergaßmair*, *Die Einheit der Kirche im Neuen Testament*, in: *Handbuch der Ökumenik I*, 51–87.

In der dogmatischen Lehre von der Kirche gilt Einheit sogar als eines der Wesensmerkmale der Kirche und auf der empirischen Ebene als eines der Kennzeichen (*nota Ecclesiae*) der wahren Kirche.

Das Gewicht des Moments Einheit hängt bis ins Neue Testament hinein damit zusammen, daß Gemeinde bzw. Kirche schon seit den Anfängen mit Phänomenen der Spannung, Diversität, Gruppenbildung, aber auch Spaltung konfrontiert war und Einheit deshalb immer zugleich Gegenstand des Appells an die Mitglieder und der gezielten Sorge um den Zusammenhalt der Gemeinde wurde. Auch die eben genannte Stelle aus dem Epheserbrief wird eingeleitet durch eine eindringliche Aufforderung zu Demut, Friedfertigkeit, Geduld, gegenseitigem Ertragen und dem Bemühen, »die Einheit des Geistes zu wahren«. Die Verantwortung für die Einheit gilt bis zur Stunde als ein wesentlicher Inhalt des Amtes in der Kirche.¹⁴

Nach katholischer Ekklesiologie bezieht sich die Verantwortung des Amtes für die Einheit nicht nur auf die Verbundenheit der Glieder der Kirche, sondern auch auf die Lehre in ihrer Inhaltlichkeit. In gegenreformatorischer und gegenaufklärerischer Frontstellung wurde diese Sorge auf die gesamte institutionelle Struktur, auf die rechtliche Ordnung, auf Ritus und Katechese und Sprache, ja auf philosophische Theorien, Autoren, die man dem theologischen Unterricht zugrunde legte, und auf Details der theologischen Urteilsbildung ausgedehnt. In dem Maß, wie die Aufgabe der Einheit als Verpflichtung zur Einheitlichkeit begriffen wurde, mußte sich die Kirchlichkeit der Glaubenden auf die Haltung des Gehorsams zuspitzen.

Genau hier liegt einer der tieferen Gründe, daß man kirchlicherseits nach der Französischen Revolution und der Verbreitung der Menschenrechtsidee das menschenrechtliche Freiheitsethos als menschliche Anmaßung gegen den Herrschaftsanspruch Gottes empfand und besonders *die* Forderungen, die die Selbstverwirklichung des Einzelnen in der Öffentlichkeit beinhalteten (Meinungs-, Presse-, Gewissens-, Kultus- und Religionsfreiheit), als Grundirrtümer einstufte. Denn diese menschenrechtlichen Forderungen gaben ja gerade all dem Raum und Anspruch auf Achtung durch Autoritäten, Institutionen, Gesellschaft und Kirche, was man, um Einheit zu verwirklichen und sichtbar zu machen, minimiert oder als weitestgehend vernachlässigbar angesehen hatte: lebensgeschichtliche

¹⁴ S. z. B. *Lumen gentium* art. 23.

Besonderheiten und subjektive Wünsche, kulturelle Erfahrungshintergründe und individuelles Urteilsvermögen der vielen, sprach- und denkgeschichtliche Eigentümlichkeiten, kulturgeschichtliche Varianten.

Die Aufgabe der Kirche, Einheit zu repräsentieren und zu stiften, besteht auch heute fort. Aber sie kann in einer weltanschaulichen Umgebung, in der wie auf einem überdimensionalen Markt alles angeboten wird und alles miteinander kombinierbar erscheint, und nach der leidvollen Geschichte religiöser Intoleranz noch weniger als jemals zuvor in Konkurrenz zur Forderung nach Achtung vor der Freiheit des glaubenden Subjekts und ihres Ausdrucks gesucht werden. Genauso wie die Identität von Glaube und Bekenntnis »nicht geplant, sondern [nur] entdeckt« werden kann,¹⁵ kann Einheit nicht durch Maßnahmen hergestellt, sondern nur durch Suchen und Dialog gefunden werden. Damit sich solches Finden ereignen kann, bedarf es nicht nur der Erinnerung, sondern auch der Sensibilität für die »Zeichen der Zeit«¹⁶ und der inneren Zustimmung durch die Glaubenden (*consensus fidelium*¹⁷). Einheit ergibt sich nach diesem Modell nicht mittels gehorsamen Verzichts auf Einsichtsfähigkeit, sondern mittels der Bereitschaft, sich mit der eigenen Glaubenserfahrung und der eigenen Glaubenspraxis an der Aushandlung und Bezeugung dessen zu beteiligen, was das Evangelium heute verlangt. Die biblische Überzeugung, daß allen Getauften der Geist gegeben ist und jeder ein Charisma hat, das dem Ganzen zugute kommt, kann als Ermutigung aus dem Ursprung verstanden werden, daß Kirche heute diesen Weg bei ihrem Bemühen um Einheit einschlägt.

¹⁵ O. H. Pesch, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Eine theologische Besinnung*, in: ders. (Hg.), *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht*, Freiburg u. a. 1978, 15–49, hier: 45.

¹⁶ Mit dieser biblischen Formel umschrieb das II. Vaticanum an hervorgehobener Stelle (*Gaudium et spes* art. 4; auch art. 11) die Notwendigkeit für Kirche und Theologie, bei der theologischen Analyse der Situation, in die sie sprechen und in der sie wirken, geschichtlichen Entwicklungen und gesellschaftlichen Phänomenen und den in ihnen sichtbaren Herausforderungen ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Die Kategorie »Zeichen der Zeit« wird vor allem in der Sozialverkündigung Johannes XXIII. (*Mater et magistra, Pacem in terris*) als für theologische Erkenntnis relevant verwendet.

¹⁷ In *Lumen gentium* art. 12 hat das II. Vaticanum wenigstens grundsätzlich klargestellt, daß »die Glaubenserfahrung und die Glaubenspraxis der Gläubigen am Glaubenszeugnis der Kirche« teilnehmen (*W. Kasper*, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 125).

9.2 Das Verhältnis von Kirche zu Gesellschaft

a) Die Bedeutung der Verhältnisbestimmung

Für die Frage, ob die Menschenrechte auch innerkirchlich gelten, ist nicht nur die Überlegung von Belang, was und wie Kirche in und für sich selbst ist, sondern auch die weitere, was Kirche im Verhältnis zur Gesellschaft (bzw. allgemeiner und zugleich traditioneller formuliert: im Verhältnis zur Welt) sein will. Nur wenn Kirche eine rein geistige Realität wäre, bliebe diese Überlegung ohne Einfluß auf die Ausgangsfrage. Doch hat Kirche nicht bloß faktisch eine äußerlich sichtbare und rechtliche verfaßte Gestalt, sondern diese Sichtbarkeit gehört nach ihrem eigenen Selbstverständnis auch wesenhaft zu ihr.

Freilich ist das Bedürfnis, das Verhältnis von Kirche zu Gesellschaft explizit zu thematisieren, erst dann gegeben, wenn beide als nicht oder nicht mehr übereinstimmend wahrgenommen werden. Dieser Fall aber trat in einem größeren Umfang und in einer nicht mehr rückgängig zu machenden Intensität nach dem Zerbrechen der konfessionellen Einheit als Folge der Reformation und dem Aufhören der religiös-politischen »Einheitskultur«¹⁸ seit der Französischen Revolution¹⁹ ein.

Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen wurden mehrere Verhältnisbestimmungen entwickelt und dem kirchlichen Handeln zugrunde gelegt.²⁰

b) Kirche als dem Staat paralleles, unabhängiges Gemeinwesen

Die traditionelle Verhältnisbestimmung, die auch im Zusammenhang der Ablehnung und später der reservierten Einstellung der Kirche gegenüber den Forderungen der Menschenrechte im staatlichen Raum eine Rolle spielte, war die *Societas-perfecta*-Leh-

¹⁸ Der Begriff geht auf *E. Troeltsch* (Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1922, 178–185 u. ö.) zurück und wurde von ihm zur Charakterisierung des mittelalterlichen Katholizismus gebraucht.

¹⁹ Die hauptsächlichsten Momente dieses Transformationsprozesses werden beschrieben in: *K. Hilpert*, Die Französische Revolution als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 32 (1989), 403–412.

²⁰ *H. Fries* (Kirche in moderner Gesellschaft, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXIX, 163–179) nennt außer den unter b) und d) behandelten Sichtweisen die von Pius XII. favorisierte Bestimmung der Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft (165). Sie klingt stark an das patristische Modell der Christen als »Seele der Welt« an (Ambrosius) und spielte eine zentrale Rolle in der vom organologischen Denken geprägten Ekklesiologie und konservativen Staatslehre des 19. Jahrhunderts.

re. Sie beinhaltete, Kirche wie Staat seien zwei gleichgeartete vollkommene Gemeinwesen, jedoch unterschiedlicher Zielsetzung; »vollkommen« meinte in diesem Zusammenhang: eigenständig und nicht (wie etwa Familie und Gemeinde) auf eine übergeordnete Gemeinschaft angewiesen, um ihren eigenen Zweck erfüllen zu können. Beide, Kirche wie Staat, verfügten über eigenständige Hoheitsgewalt und eigenes Recht.

Auf die Menschenrechte angewandt könnte damit z. B. begründet werden, daß diese – wenn schon im Staat – gerade nicht für die Kirche gelten.

Die *Societas-perfecta*-Lehre, deren Ursprünge ins Mittelalter zurückreichen, war vor dem Hintergrund wachsender Fürstensouveränität und in Auseinandersetzung mit der rationalistischen Staatstheorie seit dem 17. Jahrhundert ausgebaut worden und zielte darauf, die »Einebnung der Kirche auf eine rein innerstaatliche, der rechtlichen Souveränität und Hoheitsgewalt voll unterliegende Vereinigung« abzuwehren.²¹ Im 19. Jahrhundert wurde sie zum dominanten Leitbild der amtlichen Kirchenpolitik gegenüber den vom Liberalismus geprägten Staaten, aber auch nach innen.²² Dadurch konnte man zwar die früheren Verhältnisse nicht restituieren, wengleich das in der Theorie gefordert wurde. Wohl aber konnte sich auf der Grundlage dieser Sicht die Kirche selbst als geschlossene Gruppe von (in hohem Maße) einheitlicher Überzeugung, sämtliche Lebensbereiche (auch Wissenschaft, Kunst, Sport) umfassender Organisation und scharfer Abgrenzung gegenüber allen anderen Meinungsgruppen formieren. Kirche bildete so eine Teil- und Sonderkultur innerhalb der jeweiligen allgemeinen Kultur aus.

Das Zweite Vaticanum hat es bei der Behandlung des Verhältnisses Kirche – Gesellschaft in der Pastoralkonstitution vermieden,²³ die Kirche als *Societas perfecta* zu bezeichnen und stattdessen von *Communio* gesprochen. Es zog damit einerseits die Konsequenz daraus, daß die Einvernahme der Kirche unter die staatliche

²¹ E. W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XV, 5–120, hier: 18, unter Berufung auf J. Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978, 60 ff. Zur Entstehung der *Societas-perfecta*-Lehre s. Listl, ebd. 104 ff.

²² Siehe dazu den Überblick bei K. Walf, Kirchenrecht, Düsseldorf 1984 (= Leitfaden Theologie 13), 144–150.

²³ Im Gegensatz zum endgültigen Text von *Gaudium et spes* artt. 40–45 fußten die entsprechenden Vorbereitungstexte noch massiv auf dieser Sicht. Siehe Y. Congar, Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils von *Gaudium et spes*, in: LThK. E III, 397–422, hier: 400–405. Vgl. ferner einige Formulierungen in *Lumen gentium* art. 8.

Souveränität kaum noch eine reale Gefahr darstellt und daß das Bild von der Kirche als einem perfekten geistlichen Staat angesichts der Tatsache, daß heute so gut wie keine Bevölkerung irgendeines Staates homogen katholisch ist, als eine anachronistische Fiktion erscheinen muß. Andererseits trug es dem Umstand Rechnung, daß diese Lehre keinerlei biblischen Ansatzpunkt für sich reklamieren kann, sondern auf Überlegungen basiert, die aus der Staatsrechts-Theorie stammen.²⁴

c) Kirche als »Kontrastgesellschaft«

Die Absicht, sich auch im Gemeinde- und Kirchesein neu und von Grund auf an den biblischen Vorstellungen von Gemeinde/Kirche und der Ordnung, die im Volk Gottes herrschen soll, auszurichten, auf der einen Seite und die Wahrnehmung einer konträren gesellschaftlichen Realität auf der anderen haben in gänzlich verschiedenen politischen Umgebungen zu Konzeptionen und praktischen Postulaten über das Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft geführt, die man durch den Begriff »Kontrastgesellschaft« charakterisieren kann. Das Wort selbst wurde zwar nur von einigen europäischen Theologen gebraucht,²⁵ trifft aber auch das zentrale Anliegen vieler sogenannter Befreiungstheologen aus Lateinamerika gut. Formal geht es darum, daß Kirche und christliche Gemeinde sich deutlich von der übrigen Gesellschaft abheben. Nicht nur durch ihren Glauben, sondern vor allem auch durch ihre Lebensweise, am meisten jedoch durch ihre Art, miteinander Gemeinschaft zu sein, sollen sie im Gegensatz stehen zum Üblichen und Gewohnten. Das Ziel, auf das solche Kontrastierung hinausläuft, ist aber nicht die Pflege eines elitären Bewußtseins oder der Rückzug aus einer Gesellschaft, die alle Humanisierungsbemühungen durch die Dominanz vorgeblicher Sachzwänge stumpf macht, sondern die Herausforderung der Gesellschaft, wie sie ist, durch die modellhafte Sichtbarmachung dessen, wie Gesellschaft auch sein könnte. Dadurch,

²⁴ S. dazu *Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche (Anm. 21), 18. Zur Kritik der Societas-perfecta-Lehre s. ferner: ebd. 18–26. 56. Auf eine kritische Beurteilung läuft auch die Darstellung des Kirche-Staat-Verhältnisses bei Leo XIII. durch *P. Mikar*, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, I, 143–187, hier: 161–163, hinaus.

²⁵ *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg u. a. 1982, 142–194; *N. Lohfink*, Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg u. a. 1982, 64–90 (»alternative Gesellschaft«); *H. Büchele*, Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Wien/Zürich/Düsseldorf 1987, 68–129. 175–179 u. ö.

daß es in Kirche und Gemeinde anders zugeht als sonst, wollen sie Aufmerksamkeit erregen, aufrütteln, zum brüderlich-geschwisterlichen Umgang anstiften.

Inhaltlich richtet sich dieser Impuls im europäischen Kontext gegen eine Verbürgerlichung der Kirche und eine allzu bequeme Einfügung in eine von Habenwollen, Erfolg, Leistung und Jagd nach Prestige bestimmte Lebenswelt. Im lateinamerikanischen Kontext richtet sich dieser Impuls indessen gegen die Allianz, Neutralität und Rücksichtnahme der Kirche auf die Mächtigen in Gesellschaften, die von Strukturen der Ungerechtigkeit, der Ausbeutung, der Abhängigkeit und der ungehemmten politischen Instrumentalisierung bestimmt sind.

Es liegt nahe, daß in dieser Verhältnisbestimmung die Sache der Menschenrechte für das Bild von Kirche eine wichtige Rolle spielt. »In ihrem elementarsten Sinn ist die Befreiung [um die es beim Heil von Gott her geht, das der Kirche zu vermitteln aufgegeben ist] nämlich Befreiung von Sünde, Ungerechtigkeit und Unterdrückung und Befreiung für die Gnade der Gerechtigkeit und für die Brüderlichkeit.«²⁶ Freilich sind die Menschenrechte nicht im gleichen Maß auch ein explizites Thema. Das hat mehrere Gründe: In Lateinamerika dürfte es damit zu tun haben, daß die notvolle Situation vieler Menschen und Gemeinden kaum Probleme bezüglich Freiheit und Gleichheit untereinander zuläßt, während andererseits die Anforderungen, die dem Grundgedanken solidarischen Beistands, anteilnehmenden Umgangs miteinander und des Sicheinbringens in die Gemeinschaft zuzuordnen sind, aufgrund der Anfechtungen von außen und der spärlichen personellen und materiellen Ausstattung der Gemeinden erste Priorität haben. Immerhin haben aber Gleichheit und Freiheit im Sinne der Betätigung aller Charismen grundlegende Bedeutung in allen Konzepten von »Basisgemeinden«. In diesem Sinn kann Leonardo Boff in einer Charakteristik der »Kirche aus der Erfahrung der Armen« einerseits betonen, daß aus der Gemeinde keine politische Zelle werde, sondern daß sie Ort der Glaubensreflexion und der Glaubensfeier bleibe, und doch sagen: »Auf der anderen Seite ist die kirchliche Gemeinde der Ort, an dem das Volk wirklich Demokratie praktiziert, alle anstehenden Fragen diskutiert, gemeinsam Entscheidungen herbeiführt und kritisch zu denken lernt. Für ein jahrhundertlang

²⁶ L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985 [orig.: *Igreja: Carisma e Poder. Ensaio de Ecologia Militante*, Petrópolis 1981], 54. Zum Problem der Menschenrechte in der Kirche s. das gleichnamige Kapitel S. 65–91.

unterdrücktes Volk, das man nie zu Wort hat kommen lassen, bedeutet allein schon, daß es jetzt endlich das Wort ergreifen kann, einen ersten Schritt zur Übernahme von Macht und zur Gestaltung seines Schicksals. Die Bedeutung der kirchlichen Gemeinde übersteigt ihre religiöse Dimension und erlangt so ein hohes politisches Gewicht. – Hinter dieser Praxis steht eine Ekklesiologie, die in den Kategorien ›Volk Gottes‹, ›koinonia‹, ›Prophetie‹ und ›diaconia‹ ihre strukturierenden Achsen findet.«²⁷

Sowohl in Lateinamerika als auch in Europa hängt die nicht so häufige Thematisierung der Menschenrechte nach innen im Rahmen dieses Ansatzes wahrscheinlich auch damit zusammen, daß in der unreflektierten Öffentlichkeit der Begriff »Menschenrechte« häufig einseitig mit wirtschaftlichen Freiheitsrechten assoziiert wird, man sich aber gerade nicht zum »Vorreiter« oder »Beifahrer« eines bürgerlichen Liberalismus bestimmter Spielart machen möchte. Schließlich mag auch eine Vorliebe für das Konkrete und das Bestreben, den Menschen so nahe zu sein, daß man von ihren Nöten nur aus unmittelbarer Mitbetroffenheit sprechen und sich für sie einsetzen kann, im Spiele sein; ihnen gegenüber könnte die Bezugnahme auf Menschenrechte als vergleichsweise zu abstrakt und zu allgemein empfunden werden.

Der Idee der Kirche als Kontrastgesellschaft wird man weder biblische Legitimität²⁸ bestreiten können noch auch, daß es sich dabei um eine grundsätzlich denkbare und unter bestimmten Voraussetzungen auch sinnvolle Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft handelt. Die Frage, die sich hier stellt, ist aber, ob sie in einer Gesellschaft, die wie die modernen Gesellschaften durch Prozesse der Komplexität, der Differenzierung aller Lebensbereiche und der großflächigen Vernetzungen geprägt ist, ein Modell für alle sein kann. Vermag sie das nicht, dann entsteht die zusätzliche Erschwernis, daß die Distanz zur gesellschaftlichen Normalität auf einem Niveau balanciert werden muß, wo sie nicht in eine (letztlich wiederum harmlose) subkulturelle Sonderwelt abgleitet.

²⁷ Ebd. 27.

²⁸ Neben vielen anderen, in *Lohfink*. Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Anm. 25), 142–170, zusammengetragenen Stellen sind hier die Bildworte vom Licht auf dem Leuchter (Mk 4,21) und von der Stadt auf dem Berg (Mt 5,14) einschlägig.

d) Kirche als Weggefährtin der Gesellschaft im Dienst am Wohl der Menschen

Das Verhältnis Kirche – Gesellschaft war im Rahmen der grundsätzlicher formulierten Frage, welches die Aufgabe der Kirche in der Welt und auf die Welt hin sei, Thema eines der gewichtigsten Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, der »Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute«. In ihrem vielleicht bedeutendsten²⁹ Abschnitt (artt. 40–45) wird die Kirche als Gemeinschaft beschrieben, die nicht getrennt oder in Konkurrenz zur Gesellschaft, sondern in ihr besteht und wirkt und mit ihr lebt.³⁰ Das Verhältnis wird in inhaltsreichen Metaphern als gegenseitiger Dialog, als Weggefährtenschaft und als irdische Schicksalsgemeinschaft charakterisiert; diese Charakterisierung wird noch einmal abstrakt durch die Begriffe »Ineinander« (compenetratio) und »wechselseitiger Austausch« (mutuum commercium) fixiert,³¹ so als ob sie nicht nur vor Mißdeutungen, sondern auch gegenüber dem untergründigen Verharrungsvermögen der traditionellen Societas-perfecta-Sicht geschützt werden müßte. Konsequenterweise ist nicht nur von der Hilfe die Rede, die die Kirche den einzelnen Menschen, der menschlichen Gesellschaft und dem menschlichen Schaffen im Gesamten leisten kann und möchte,³² sondern auch von der Hilfe, die die Kirche von der heutigen Welt und Gesellschaft erfährt.³³

Die aus ihrer Heilssendung erfließende Hilfe (art. 42: »Auftrag, Licht und Kraft«), »um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein«,³⁴ umfaßt neben anderem vor allem:

den Schutz der personalen Würde und der Freiheit des Menschen gegenüber allen Meinungsschwankungen;³⁵

die Verkündigung der Rechte des Menschen und die Anerkennung und Wertschätzung der gegenwärtigen Strömung, die diese Rechte überall fördert;³⁶

²⁹ Y. Congar: »Nichts ist charakteristischer für die Wende, die das Vaticanum II durchgemacht hat, als der Unterschied zwischen den beiden Weisen, wie diese Frage [Kirche – zeitliche Gesellschaft] im Text der Vorbereitungskommission und im endgültigen Text angegangen wurde« (Einleitung und Kommentar [Anm. 23], 400).

³⁰ Vgl. Gaudium et spes art. 40.

³¹ Alle: ebd. art. 40.

³² Artt. 41–43.

³³ Artt. 40. 44. 45.

³⁴ Art. 42.

³⁵ Art. 41.

³⁶ Art. 41 (der lateinische Text spricht allerdings von »iura hominum!«).

das Ingangbringen von sozialen Hilfswerken, besonders für die Armen;³⁷
die Mitteilung von Glaube und tätiger Liebe als den Kräften, die auch die Gesellschaft zuinnerst zusammenhalten;³⁸
die enge Verbindung zwischen den verschiedenen menschlichen Gemeinschaften, Nationen und Rassen von innen her.³⁹

Nach der zugrundeliegenden Sicht kann der kirchliche Einsatz für eine dem Wohl der Menschen besser dienende Gesellschaft und Welt nicht mehr auf die Außenbeziehungen der Kirche beschränkt werden. Vielmehr handelt es sich um gemeinsame Anliegen, also solche, um die sich die menschliche Gesellschaft kümmert und die zugleich⁴⁰ zum Aufgabenbereich von Kirche gehören, weil Kirche von ihrer Zielsetzung her und in ihrem Sinngehalt »das ›allumfassende Sakrament des Heiles‹ ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht.«⁴¹

Es ist deshalb nur konsequent, wenn sich Kirche in dieser Sicht nicht nur als auch Empfangende und durch die heutige Welt Bereicherte bekennt, sondern außerdem von der Notwendigkeit spricht, eigenes Versagen zu bekämpfen, »in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte« unaufhörlich zu reifen und sich selbst mehr transparent zu machen in ihrer Zeichenhaftigkeit für das Heil von Gott.⁴² Eine Trennung zwischen innerkirchlichem Gemeinschaftsethos und profan-gesellschaftlichem Gemeinschaftsethos wird hier vom Ansatz her verunmöglicht; der Einsatz für Menschenwürde, für Menschenrechte, für inneren und äußeren Frieden ist vielmehr sichtbarer Ausdruck und verleblichte Konsequenz dessen, was Kirche von Gott her und auf Gott hin sein will.

9.3 Die Verbindlichkeit der Menschenrechte auch in der Kirche

Unter Zugrundelegung der zuletzt dargestellten Verhältnisbestimmung von Kirche und Gesellschaft muß die Frage nach der

³⁷ Art. 42.

³⁸ Art. 42.

³⁹ Art. 42.

⁴⁰ In diesem Sinne die Formulierung »quae Ecclesiae et mundo quodammodo sunt communia« in art. 40. Vgl. auch art. 76: »Beide [die politische Gemeinschaft und die Kirche] dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen. [...]«

⁴¹ Art. 45 mit Bezugnahme auf Lumen gentium art. 48.

⁴² Art. 43.

innerkirchlichen Gültigkeit der Menschenrechte entschieden bejaht werden. Die Besonderheit der Kirche in Herkunft, Struktur und Zielsetzung verlangt nicht, daß sie ein menschenrechtsfreier Raum wäre. Positiv lassen sich die Gründe für die innerkirchliche Gültigkeit näherhin vierfach auseinanderfalten.

a) Das Glaubwürdigkeitsargument

Weil die Menschenrechte zum Grundbestand der gegenwärtig herrschenden Rechtskultur und jener Gesellschaftsordnungen gehören, die von der überwiegenden Mehrheit oder gar allen in ihnen Lebenden akzeptiert werden, darf Kirche, die dies bejaht und die Achtung der Menschenrechte von der nichtkirchlichen Öffentlichkeit verlangt, nicht grundsätzlich und aufs Ganze gesehen dahinter zurückbleiben, sondern muß sie auch in ihrem eigenen Bereich anerkennen und fördern. Die Überzeugungskraft ethischer Forderungen hängt nämlich weder nur von der argumentativen Schlüssigkeit ab, mit der sie vorgetragen werden, noch nur von der Autorität eines Amtes, sondern in hohem Maße von der Praxis, in der diese Forderung anschaulich wahrgenommen und erfahren werden kann. Kirche gerät, wenn sie die Menschenrechte öffentlich einfordert, in ihrem eigenen Kirchesein in einen Glaubwürdigkeitstest.

Schon das Neue Testament verlangt im Ethischen unerbittlich die Kongruenz von »Innen« und »Außen«, von »Wir« und »die Anderen«. Diesen Zusammenhang hat Paul VI. in seiner Botschaft zum Abschluß der Bischofssynode von 1974 besonders eindrucksvoll ausgesprochen und als Selbstverpflichtung angenommen, als er erklärte: »Aus Erfahrung weiß die Kirche, daß ihr Dienst an der Durchsetzung der Menschenrechte in der Welt sie zu dauernder Gewissenerforschung verpflichtet und zu ununterbrochener Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen. Die Synode 1971 sagte: ›Wer immer den Menschen von Gerechtigkeit sprechen will, muß erst in ihren Augen gerecht sein.« Im Bewußtsein unserer eigenen Grenzen, unserer Schwächen und Niederlagen können wir eher die Fehler der anderen, seien es Institutionen oder Personen, verstehen.«⁴³ Die Botschaft schließt mit der Zusicherung: »Im Licht der uns auferlegten Pflicht der Evangelisierung und in Kraft unseres Auftrags, die Frohe Botschaft zu verkünden, bestärken wir unsere eigene

⁴³ Deutsch dokumentiert in: Herder Korrespondenz 28 (1974), 624 f., hier: 624.

Entschlossenheit, die Rechte des Menschen und die Versöhnung überall in der Kirche und in der Welt von heute zu fördern.«⁴⁴

b) Das ethische Argument

Die Menschenrechte gründen in ihrem maßgeblichen sittlichen Gehalt in der Würde der menschlichen Person. Diese hat auch nach ausdrücklicher kirchlicher Lehre⁴⁵ ihren Ursprung im schöpferisch-liebenden Willen Gottes und wird nicht erst durch die Vermittlung der Kirche verliehen. Die Menschenrechte »sind somit auch in der Kirche unantastbar und unveräußerlich. In ihrem ethisch-rechtlichen Anspruch sind sie universell und fordern dort, wo Rechtstraditionen und -praktiken ihnen de facto entgegenstehen, deren Reform.«⁴⁶

c) Das soteriologische Argument

Kirche kann das Heil nicht an dem vorbei suchen, was sie als im Menschsein selbst begründet und von Gott gewollt einschärft. Was sie in ihrem menschenrechtlichen Engagement von Gesellschaft und Staaten fordert, dient auf der politisch-staatlichen Ebene genau demselben Menschen in seiner vorgegebenen Würde, dem auch ihr Bemühen auf der seelsorglichen Ebene sich verpflichtet weiß. Kirche versteht sich ja als Zeichen und Werkzeug des Heils der Menschen;⁴⁷ sie ist demnach nicht Selbstzweck, sondern in all ihren Vollzügen ausgerichtet auf den versöhnend-rettend-befreienden Dienst am Menschen und an der Menschheit. In Raum und Zeit wirkend muß diese Bezogenheit auch in ihrer sichtbaren Organisation, in ihrem Recht und in ihrer Struktur maßgeblich sein, diese müssen ihr förderlich und auf sie hin unverstellt und deutlich erfahrbar sein.

Dieser Zusammenhang ist so unausweichlich, daß die konkrete Kirche sogar dann, wenn sie ihren Blick einzig auf das jenseitige Heil richten würde, allein dadurch, daß sie ein soziales Gebilde ist, »im sozialen und politischen, ja auch im ökonomischen Bereich ei-

⁴⁴ Ebd. 625.

⁴⁵ Z. B. *Pacem in terris*: Utz XXVIII 102 f.; *Gaudium et spes* artt. 16 f. 29; *Dignitatis humanae* art. 2; *Die Kirche und die Menschenrechte* (Anm. 1), nrn. 46–48; *Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluß der römischen Bischofssynode*: Herder Korrespondenz 28 (1974), 624 f.

⁴⁶ *St. H. Pfürtnner*, *Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche*, in: *Zeitschr. f. Evgl. Ethik* 20 (1976), 35–63, hier: 53; vgl. 37 u. 52.

⁴⁷ *Lumen gentium* artt. 1.9.48.59; *Gaudium et spes* art. 45.

ne ins Gewicht fallende Realität, ein Sociologicum, ein Politicum, ja sogar Oeconomicum von erheblichem Gewicht« ist.⁴⁸ Das bedeutet nicht weniger, als daß sie in dem, was sie tut und läßt und wie sie sich verhält, de facto immer schon am gesellschaftlichen Prozeß beteiligt ist. Es darf ihr aber kaum gleichgültig sein, wenn ihr Gewicht auf diesem indirekten Weg sich gegen die Gerechtigkeit in der Gesellschaft auswirkt und zu einer Verfestigung von bestehenden Unrechtsstrukturen beiträgt. Die »Bedachtnahme auf die unvermeidlichen Auswirkungen all ihres Tuns und Lassens im politischen, sozialen und ökonomischen Raum«⁴⁹ muß ihr deshalb eine Pflicht sein, und daraus folgt u. a. die speziellere Verpflichtung, das Geforderte bei sich selbst praktisch zu verwirklichen und sich um mustergültige Regelungen für die kirchliche Verwaltung und Rechtspflege zu bemühen.⁵⁰

d) Das eschatologische Argument

Auch wenn sie davon überzeugt ist, daß die Gottesherrschaft letztlich nicht durch menschliche Anstrengung herbeigeführt werden kann, sieht sich Kirche aus der Erfahrung, daß diese im Wirken Jesu und in der Gemeinschaft derer, die aus der Erinnerung an Jesus leben, weiterwirkt und weiterwächst, ermächtigt und beauftragt, die neue, gelingende Menschheit vorweg und anfänglich zu realisieren. Indem sie Beispiel⁵¹ und Vorbild⁵² gerechter Beziehungen ist, erfüllt sie die Aufgabe, Zeichen zu sein, das heißt gegenwärtig setzende Vorabbildung und Vorwegnahme einer Menschheit und einer Welt, in der Einheit und Gemeinschaft unter den Menschen gelingen, in der »jeder Mensch, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung, ein volles menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen [. . .]; eine

⁴⁸ O. v. Nell-Breuning, Sendung der Kirche an die Welt, in: ders., Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung, Freiburg u. a. 1979, 199–217, hier: 202.

⁴⁹ Ebd. 210.

⁵⁰ Nell-Breuning, Sendung der Kirche (Anm. 48), 208: Die kirchliche Verwaltung und Rechtspflege »sollten Schrittmacher einer ständig fortschreitenden Rechtskultur sein«.

⁵¹ Die Kirche und die Menschenrechte (Anm. 1), nrn. 60. 70. 81.

⁵² W. Kasper, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte, in: J. Schwartländer (Hg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte, München/Mainz 1981, 285–302, hier: 302; O. Höffe, Die Menschenrechte in der Kirche, in: Handbuch Christlicher Ethik III, 236–255, hier: 246 f.; F. Böckle/G. Höver, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: NHTHG III, 95–104, hier: 103.

Welt, wo die Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann«. ⁵³ Diese vorabbildende Funktion kommt auch in der anspruchsvollen Metapher zum Ausdruck, mit der Johannes Paul II. davon sprach, die Kirche solle »ein Spiegel der Gerechtigkeit« sein. ⁵⁴

e) Konsequenzen für das kirchliche Recht

Gerade wenn man die Vorstellung von der Parallelität von Kirche und Staat aufgibt, kann auch die kirchliche Rechtsordnung nicht mehr einfach in Parallele oder als Sonderfall staatlicher Rechtsordnung aufgefaßt werden. Diese Verschiedenheit betrifft die Menschenrechte nicht in ihrer Gültigkeit, u. U. aber wohl in der Art ihrer kirchenrechtlichen Thematisierung und Ausgestaltung. Zu bejahen, daß die Menschenrechte auch im Binnenbereich von Kirche gelten, schließt nicht aus, daß die kirchenrechtliche Ordnung dieses Binnenbereichs eine spezifische Eigenart hat, die auch die Rechte und Pflichten des Einzelnen aufgrund seiner Kirchenzugehörigkeit betreffen können. Entscheidend ist dabei aber zum einen, daß diese Andersheiten von der theologischen Qualität und Zwecksetzung der Kirche her rechtfertigbar sein müssen. Zum anderen darf der Anspruch auf Verschiedenheit der Rechtsordnung der Kirche von der des Staates nicht dazu führen, die Differenz so stark zu betonen, daß die Übereinstimmungen, Berührungspunkte oder auch nur Analogien verstellt oder geleugnet werden. Eine derartige, sehr grundsätzliche Gemeinsamkeit besteht etwa darin, daß das kirchliche Rechtsdenken heute genauso wie das staatliche vor dem Problem steht, »im Zeichen gegenwärtiger Legitimationsanforderungen an das Recht eine zureichende Verhältnisbestimmung von Institutionen und Freiheit zu treffen, eine adäquate Zuordnung von [. . .] Individuen und [. . .] Gemeinschaft vorzunehmen und in [der] Rechtsordnung grundlegend zu garantieren«. ⁵⁵ Angesichts dieses Problems muß sich das kirchliche Recht geradezu mit Notwendigkeit einer kritischen »Transformation« unter dem Anspruch der Menschenrechtsidee unterziehen, das meint: »einer schöpferischen

⁵³ *Paul VI.*, Enzyklika »*Populorum progressio*« nr. 47 (deutsch in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, hg. v. d. Kath. Arbeitnehmer-Bewegung, Kevelaer 1975, 435–470).

⁵⁴ Ansprache des Papstes an die Mitglieder der Rota Romana 1979 (referiert in: *Herder Korrespondenz* 33 [1979], 220 f., hier: 221).

⁵⁵ *G. Luf*, Die Autonomie des religiösen Subjekts, in: J. Schwartländer (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München/Mainz 1981, 322–343, hier: 322.

Übernahme« der Menschenrechtsidee »unter Berücksichtigung der spezifischen Anforderungen einer geistlichen Rechtsordnung«. ⁵⁶

9.4 Punkte selbstkritischer Herausforderung

a) Grundsätzliche Anerkennung der Lern- und Reformnotwendigkeit für die Kirche

Wer den Anspruch der Menschenrechte in der Kirche für noch nicht befriedigend gelöst hält, tut gut daran, sich einige Sachverhalte vorweg klarzumachen: zunächst diesen, daß es längerfristig betrachtet unleugbar bedeutende Fortschritte der kirchlichen Rechtspraxis in dieser Richtung gegeben hat. Das Bekenntnis des Zweiten Vaticanums zur Religions- und Gewissensfreiheit und zum Verzicht, Irrtum durch Zwangsmaßnahmen auszuschließen, bedarf in diesem Zusammenhang ebenso besonderer Hervorhebung wie seine ekklesiologischen Akzentverschiebungen, die zum Ausdruck bringen, daß *alle* Glaubenden, auch wenn sie eine besondere Verantwortlichkeit in der Kirche innehaben, zunächst einmal Glieder des einen Volkes Gottes und als solche Subjekte der kirchlichen Vollzüge sind. Auch wenn die Wege, auf denen diese Anstöße in der Kirche umgesetzt werden können, aus der Erfahrung der Jahrzehnte danach nicht immer als genügend eindeutig und ausreichend präzise festgelegt erscheinen, sind grundsätzliche Übereinstimmungen mit menschenrechtlichen Positionen teils erfolgt, teils ermöglicht worden.

Freilich bestehen weiterhin in manchen Punkten gewichtige Defizite. Sie können und dürfen sicherlich nicht in eine Reihe mit den gewalttätigen Menschenrechtsverletzungen vielerorts in der Welt gestellt werden, werden aber gleichwohl im einzelnen Fall schmerzlich erlebt. In der Häufung haben manche dieser Fälle auch belastende innerkirchliche Auseinandersetzungen nach sich gezogen.

Sowohl für die, die menschenrechtliche Defizite feststellen, wie auch für die, die mit kritischen Diagnosen in verantwortlichen Positionen umzugehen haben, ist ferner folgender Sachverhalt von Wichtigkeit: Die Kirche hat nicht nur in vielen Punkten stillschweigend oder da und dort auch ausdrücklich dazugelernt, sondern sich im Zuge ihrer Selbstvergewisserung auf dem Zweiten Vaticanum auch explizit zum Grundsatz ihrer andauernden Reformbedürftig-

⁵⁶ Ebd. 323.

keit bekannt.⁵⁷ Unter dieser Voraussetzung konzentriert sich die innerkirchliche Diskussion um die Menschenrechte in der Kirche⁵⁸ vor allem auf folgende Punkte:

b) Die Mitwirkung der Gläubigen

Die menschenrechtliche Grundforderung der Partizipation beinhaltet, daß die einzelnen Bürger als aktive Subjekte des Gemeinwens einbezogen und nicht als bloße Empfänger und Befolger von Weisungen der Herrschenden »behandelt« werden. Darin drückt sich zum einen das Vertrauen aus, daß jeder Einzelne aufgrund seiner Vernunft prinzipiell fähig ist, Verantwortung für das Ganze mitzutragen. Zum anderen ist Partizipation Ausfluß des Prinzips der Volkssouveränität (dieses wiederum hängt mit der Forderung der Gerechtigkeit zusammen, daß an Entscheidungen möglichst alle davon Betroffenen mitwirken sollen).

Selbst wenn sich diese beiden Vorstellungen nicht ohne weiteres auf das Verhältnis zwischen Gläubigen und Kirche übertragen lassen, haben sie gewisse theologische Entsprechungen: das allgemeine Priestertum aller Gläubigen kraft Taufe und Firmung sowie das Selbstverständnis der Kirche als *Communio*. Beide Momente wurden in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanum betont herausgehoben und als ergänzende Prinzipien zu der bisher einseitig hierarchisch verstandenen Struktur der Kirche anerkannt.

Der Impuls, das dogmatische Moment der Teilhabe auch in der sichtbaren Realität von Kirche als Mitverantwortung zur Geltung kommen zu lassen, ist nun aber nicht schon einfach dadurch ausreichend eingelöst, daß Laien zu zusätzlichen Tätigkeiten in der Kirche »herangezogen« oder daß bestimmte Aufgaben an Laien »delegiert« werden. Und es genügt auch nicht, daß Laien bzw. Gruppen von Laien sich mit kirchlichen und theologischen Themen befassen können. Vielmehr bedarf es auch der Einrichtung und institutionellen Ermöglichung und Förderung von Kommunikationsstrukturen, die allen Kirchengliedern »möglichst umfassend und vielfältig die

⁵⁷ *Lumen gentium* art. 9; Dekret über den Ökumenismus »*Unitatis redintegratio*« art. 6; *Gaudium et spes* art. 44.

⁵⁸ *Pförtner*, Die Menschenrechte in der römisch-katholischen Kirche (Anm. 46); *J. Neumann*, Menschenrechte – auch in der Kirche?, Zürich u. a. 1976; *J. A. Coriden*, Die Menschenrechte in der Kirche: Eine Frage der Glaubwürdigkeit und Authentizität, in: *Concilium* 15 (1979), 234–239; *M. Pilters/K. Walf* (Hg.), Menschenrechte in der Kirche, Düsseldorf 1980; *N. Greinacher/I. Jens* (Hg.), Freiheitsrechte für Christen? Warum die Kirche ein Grundgesetz braucht, München/Zürich 1980; *G. Luf*, Die Autonomie des religiösen Subjekts (Anm. 55); *Höffe*, Die Menschenrechte in der Kirche (Anm. 52).

lebendige Partizipation am Glaubensleben der Kirche [. . .] ermöglichen«.⁵⁹

Die Errichtung von ständigen Räten auf allen Organisationsebenen von Kirche und die regelmäßige Einberufung von Synoden, die Verpflichtung zur Anhörung von Verbänden und die Zulassung von Meinungsäußerungen informeller kirchlicher Gruppen sind wichtige Konkretisierungen dieser Notwendigkeit. Ihre Wirksamkeit und Fruchtbarkeit hängen freilich davon ab, daß sie sich nicht nur mit Organisatorischem und vergleichsweise Marginalem befassen, sondern auch mit der Sendung der Kirche im Rahmen der jeweiligen kirchlichen Ebene samt ihren spezifischen Erfordernissen. Echte Mitverantwortung beschränkt sich nicht auf das Konsultiertwerden, sondern drängt auch zu Beteiligung an Entscheidungsprozessen.

Darüber hinaus ist es aber genauso wichtig, Räume bereitzustellen und Gelegenheiten zu ermöglichen, Foren zu schaffen und institutionelle Impulse zu geben, damit eigene Zugänge zum Glauben gesucht, Fragen gestellt, die Herausforderungen zum Handeln bedacht, Erfahrungen mit dem Glauben ausgetauscht und Schwierigkeiten, sich durch das Amt definierte Interpretationen und Positionen zu eigen zu machen, weitergeleitet werden können. Die konkreten Formen einer solchen Kultur des Gesprächs über den Glauben und das Glaubenskönnen heute ergeben sich freilich nicht einfach als Ableitungen vom Prinzip der Beteiligung der Gläubigen und der gemeinsamen Verantwortung. Sie müssen vielmehr mit Initiative und Phantasie frei gefunden und konkretisierend gestaltet werden. Des weiteren brauchen sie Redlichkeit in der Situationsanalyse, Zivilcourage von seiten der »einfachen« Kirchenglieder und von seiten der Amtsträger Vertrauen.

c) Die Rechtsstellung der Frau

Nach geltendem kirchlichen Recht sind Frauen von allen sakramentalen Weihen ausgeschlossen.⁶⁰ Sie sind damit auch von allen kirchlichen Ämtern ausgeschlossen, die eine Weihe als Voraussetzung erfordern. Mit diesen Bestimmungen sind die Rechte und der Wirkungskreis der Frauen allerdings noch nicht erschöpfend beschrieben: Sie haben jene Rechte und Pflichten, die mit der Mit-

⁵⁹ J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche, in: E. Corecco u. a. (Hg.), Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, Freiburg i. Ue. u. a. 1981, 37–52, hier: 51.

⁶⁰ CIC can. 1024.

gliedschaft in der Kirche allgemein,⁶¹ und jene, die mit dem Status der Laien im besonderen gegeben sind.⁶² Unter den Diensten, die den Laien offenstehen, besteht jedoch noch einmal ein Ausschluß der Frauen von der dauernden Beauftragung zur liturgischen Tätigkeit als Lektor und Akolyth,⁶³ obschon beide nicht mehr wie früher als »niedere« Weihegrade gelten.⁶⁴ Diese Ausnahmen fallen um so mehr auf, als sie bei den Bestimmungen, die die Mitwirkung von Laien an der Ausübung von Lehr- und Leitungsgewalten zum Gegenstand haben, keine Parallelen haben.

Vor dem Hintergrund des menschenrechtlichen Gleichheitspostulats und der auch kirchlicherseits immer wieder ausdrücklich bekräftigten Berechtigung der Bestrebungen zur rechtlichen und faktischen Gleichstellung der Frauen mit den Männern,⁶⁵ darüber hinaus aber auch der im Rahmen der Bemühungen um eine *Lex Ecclesiae Fundamentalis* vorgeschlagenen und diskutierten, im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 aber dann nicht aufgenommenen ausdrücklichen Gleichheitsformulierung⁶⁶ unterstehen die Ungleichheiten im Weihe- und Ämterrecht der Pflicht, als theologisch notwendig ausgewiesen zu werden. Der bloße Hinweis auf die Tradition trägt dieser Pflicht angesichts der heutigen Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins in dieser Frage nicht Rechnung, zumal die historischen Gegebenheiten vor allem in der alten Kirche doch erheblich vielfältiger sind, als ein derartiger Hinweis auf die Tradition nahelegt.⁶⁷

⁶¹ Cann. 208–223.

⁶² Cann. 224–231.

⁶³ Can. 230, § 1.

⁶⁴ Gerade diese Bestimmungen werden freilich teilkirchlich unterschiedlich gehandhabt und sind größtenteils anders geregelt. S. dazu die Übersicht in *R. Puza*, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, 181–188.

⁶⁵ Z. B. *Pacem in terris*: Utz XXVIII/134; *Gaudium et spes* artt. 9 u. 29; Apostolisches Schreiben »*Octogesima adveniens*« nr. 13.

⁶⁶ Can. 208 des jetzt gültigen CIC lautet: »Unter allen Gläubigen besteht – und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus – eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.« Der Text aus dem Entwurf zu einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, der in diesen Kanon eingegangen ist, enthielt ursprünglich (1971) auch noch die ausdrückliche Verdeutlichung: »Es besteht auch unter ihnen keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht« (zitiert bei *Puza*, *Katholisches Kirchenrecht* [Anm. 64], 180).

⁶⁷ Als Überblick s. etwa *I. Riedel-Spangenberg*, *Die Stellung der Frau in der Kirche*, in: P. Gordan (Hg.), *Gott schuf den Menschen als Mann und Frau*, Graz u. a. 1989, 129–153, bes. 129–142.

d) Der Umgang mit abweichenden Meinungen

Die innerkirchliche Umsetzung des Rechts auf freie (öffentliche) Meinungsäußerung, vor allem soweit sie Träger eines kirchlichen Amtes betrifft, ist in der Realität von Kirche ein besonders empfindlicher Punkt und die Stelle, wo menschenrechtlicher Freiheitsanspruch und vom Amt wahrgenommenes Gemeininteresse am schärfsten in Konflikt geraten können. Hier werden nämlich nicht bloß Fragen der rechtlich definierten Zuständigkeit berührt, sondern unter Umständen auch solche der inhaltlichen Identität. Jede Identität aber hat zwangsläufig ihre Grenzen; und so können auch die Inhalte des kirchlichen Glaubens nicht einfach austauschbar sein.⁶⁸ Mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist allerdings noch nicht die Frage geklärt, wo diese Grenzen verlaufen, ferner: wie ausgemacht wird, ob etwas noch innerhalb ihrer liegt oder sie schon überschritten hat, und schließlich: wie sinnvollerweise zu reagieren ist, wenn der letztere Fall eingetreten ist.

Eine zufriedenstellende Regelung in diesen Fragen ist aber erst möglich, wenn die verschiedenen theologischen Sachmomente, die im Recht der innerkirchlichen Meinungsfreiheit zusammenkommen bzw. von ihm betroffen sind, erkannt und beachtet werden. Das erste dieser Sachmomente bezieht sich auf die Rolle der Subjektivität beim Glauben. Diese wird in der Erklärung des Zweiten Vaticanums über die Religionsfreiheit mit den Worten beschrieben, »die Verwirklichung und Ausübung der Religion bestehe *ihrem Wesen nach* vor allem in inneren, *willentlichen und freien Akten*, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet.«⁶⁹ Hier wird klar gesagt, daß das Glauben auf die freie Zustimmung des Glaubenden angewiesen ist, und zwar unabdingbar, wie der Nachsatz noch einmal im Blick auf den Staat unterstreicht, indem er sagt, daß Akte dieser Art »von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden«⁷⁰ können. Der Glaubensakt und der Glaubensinhalt können zwar unterschieden, aber nicht so voneinander getrennt werden, daß sich die freie Zustimmung nur auf die anfängliche Annahme des Glaubens beschränkte, die Inhal-

⁶⁸ Dies und der damit gegebene Unterschied zwischen Glaubensgemeinschaft und weltanschaulich neutralem Staat wird m. W. von keinem Diskussionsteilnehmer in Frage gestellt. S. ausdrücklich dazu: *K. Wolf*, Die Menschenrechte in der katholischen Kirche, in: *M. Pilters/K. Wolf* (Hg.), Menschenrechte (Anm. 58), 104–119, hier: 109; *Luf*, Die Autonomie (Anm. 58), 323.

⁶⁹ Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae*« art. 3 (im Original ohne Hervorhebungen). Vgl. art. 10.

⁷⁰ Ebd.

te hingegen ganz Gegenstand einer aus der Grundhaltung des Glaubens folgenden Gehorsampflicht wären. Wenn Glauben seinem Wesen nach mit freier Entscheidung zu tun hat, dann erstreckt sich die Unverzichtbarkeit innerer Zustimmung auch auf die spätere Bewährung des angenommenen Glaubens, und diese hängt stark am Deutungs- und Sinnpotential von Glaubensinhalten.

Das zweite theologische Sachmoment, von dem innerkirchliche Meinungsfreiheit unmittelbar berührt ist, betrifft die Kirchlichkeit des Glaubens. Ort der Vermittlung, aber auch der Bewährung des Glaubens ist nämlich die Gemeinschaft mit solchen, die sich der Botschaft vom Heil in Jesus Christus verpflichtet wissen, also Kirche. Zugleich ist Kirche aber auch die Gewähr, daß der Glaube, soweit er Glaube der gesamten Kirche ist,⁷¹ nicht irren kann. Nun finden aber nicht nur Glaubensannahme und -bewährung auf seiten des Subjektes, sondern auch Glaubensverkündigung und -tradierung auf seiten der Kirche im geschichtlich-gesellschaftlichen Fortgang und unter immer wieder veränderten Erfahrungen und Verhältnissen statt. Deshalb ist auch die als verbindlich vorgetragene Lehre auf eine auf die Adressaten und die angezielte Öffentlichkeit eingehende Verständlichmachung und interpretative Weiterentwicklung angewiesen.⁷² Kirchlichkeit des Glaubens kann also gar nicht in einer bloßen Entgegennahme festgehaltener Lehrinhalte bestehen, die jede Eigenbeteiligung ausschließt. Vielmehr setzt sie deren Ermöglichung und aktive Wahrnehmung voraus, bindet sie allerdings ein in den wechselseitigen Austausch, das Suchen und Finden, Fragen und Sichprüfenlassen der Gemeinschaft. Die Meinungsäußerung über Glaubenserfahrungen ist insofern nicht nur Ausdruck persönlicher Freiheit, sondern zugleich auch ein gemeinschaftsbezogenes Handeln in der Kirche als *Communio*. Infolgedessen ist nicht nur der Zugang des Einzelnen zum Glauben, sondern auch noch einmal dessen Äußerung von lebenswichtiger Bedeutung für eine Kirche, die in ihrem Glauben für die Menschen durch den Fortgang der Geschichte und unter den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bedingungen zustimmungsfähig und sinnstiftend bleiben möchte. Innerkirchliche Meinungsfreiheit⁷³ ist die rechtliche und institutionelle, aber auch die atmosphärische

⁷¹ Vgl. *Lumen gentium* art. 12.

⁷² »Die *Rezeption* einer vorgelegten Lehre setzt [. . .] immer eine *interpretative Beteiligung* voraus. Sie kann sich nie auf bloße Bejahung beschränken, wenn sie überhaupt verständlich sein soll« (*H. Zirker*, *Ekklesiologie*, Düsseldorf 1984 [= *Leitfaden Theologie* 12], 182).

⁷³ Sie ist grundsätzlich anerkannt in *CIC can.* 212, §§ 2 f.

Voraussetzung dafür, daß der wechselseitige Dialog zwischen Kirche und heutiger Gesellschaft zustandekommen kann, daß geschichtliche Versäumnisse und Fehler korrigiert werden und daß der Glaube überzeugend nahegebracht und redlich verantwortet werden kann. Besonders unverzichtbar ist innerkirchliche Meinungsfreiheit deshalb für die theologische Forschung⁷⁴ und für die Erschließung des Glaubens in der nichtkirchlichen Öffentlichkeit. Immer mehr wird sichtbar, daß sie auch für die Inkulturation und Evangelisation in nichteuropäischen Kontexten von entscheidender Bedeutung ist.

Das theologische Gewicht, das der innerkirchlichen Meinungsäußerung nach diesen Überlegungen für die Überzeugungskraft des Glaubens für das glaubende Subjekt und für die Überlieferbarkeit des Glaubens unter sich verändernden gesellschaftlichen und geschichtlichen Verhältnissen zukommt, hat naheliegenderweise auch Konsequenzen hinsichtlich eines dritten theologischen Sachmoments, das beim Postulat der innerkirchlichen Meinungsfreiheit berührt ist, der Lehrvollmacht des Amtes nämlich. Dabei bleibt außer Zweifel, daß zwischen dem berechtigten Sprechen im Namen der Kirche und dem Sprechen über Kirchliches und Theologisches in Kirche und Öffentlichkeit ein prinzipieller Unterschied besteht. Dieser darf aber nunmehr nicht so ausgelegt werden, daß die nichtamtliche Äußerung über Fragen, die den Glauben betreffen, von vornherein mit bloßer Subjektivität, individueller Plausibilität, Beliebigkeit, Unverbindlichkeit u. ä. gleichgesetzt wird und nur so lange als legitim gilt, als sie sich auch bis in alle Einzelheiten im Rahmen der positiv vorgegebenen Lehren bewegt. Ein solches Verständnis würde der Angewiesenheit des Amtes auf den *Sensus fidelium* bei der Bewahrung, Auslegung und Aneignung des Glaubens nicht gerecht. Es ist in diesem Zusammenhang auch aufschlußreich, daß der gemeinsame Glaube schon lange vor dem neuzeitlichen Freiheits- und Menschenrechtsbewußtsein sich der Sprachform des Bekenntnisses und des Zeugnisses bedient hat, der Formen also, die konstitutiv auf die Mitwirkung der Subjektivität angewiesen sind, und gerade nicht des allgemeingültigen Gesetzes, das verordnet oder befohlen werden kann. Im übrigen bieten Kirchen- und Theologiegeschichte genügend Beispiele dafür, daß sich die Ausgrenzung von abweichenden Positionen und ihren Trägern im nachhinein oder auch erst sehr viel später als Verengung und bedauerlicher Verlust herausstellen kann.

⁷⁴ *Gaudium et spes* art. 62 enthält am Schluß diesbezüglich eine beachtliche Feststellung an die eigene Adresse. Diese Passage wurde – als Recht formuliert – auch in *CIC can. 218* aufgenommen, freilich mit einer engeren Einschränkung verbunden.

e) Gerichtlicher Rechtsschutz

Gleich mehrere Menschenrechte, die außerdem zu den am frühesten ausformulierten gehören, haben den Zweck, dem Einzelnen, der sich in seinen Rechten von der staatlichen Gewalt verletzt fühlt, eine wirksame Möglichkeit zu garantieren, diesen Eindruck objektiv klären zu lassen und gegebenenfalls auf Wiederherstellung seiner Rechte dringen zu können. Vom Grundgehalt der Gerechtigkeit her geht es darum, in einem immer möglichen Konflikt der schwächeren Seite die Chance zu sichern, daß sie nicht schon deshalb unterliegt, weil die Gegenseite über mehr Macht verfügt.

Die katholische Kirche hat stets – streckenweise in Abwehr heftig und grundsätzlich bestreitender Stimmen aus den Reformationskirchen – daran festgehalten, daß innerkirchliche Vollzüge, Entscheidungsgänge, Zuständigkeiten und Konflikte auch eines ausgestalteten rechtlichen Rahmens bedürften.⁷⁵ Die rechtliche Würdigung des Glaubenden als Glied der Kirche und die Anerkennung von Pflichten und Rechten verlangt konsequenterweise, ihm auch kirchenrechtlich die prinzipielle Möglichkeit zu garantieren, daß er Handlungen und Entscheidungen, durch die er sich in seinen Grundpflichten und Grundrechten als Gläubiger verletzt fühlt, klären lassen kann. Grundsätzlich wurde dieser Forderung durch die Aufnahme des Rechtsschutzes als Grundrecht ins kirchliche Gesetzbuch entsprochen.⁷⁶ Dennoch weist vor allem der Rechtsschutz gegen Akte der Verwaltung und vor allem der Rechtsschutz im Zusammenhang von Lehrbeanstandungsverfahren Lücken auf. Zu einer Garantie des Rechtsschutzes gehören im weiteren Sinne nämlich auch die Informationspflicht der zuständigen kirchlichen Behörde über Inhalt und Grundlagen einer Anklage, die Möglichkeit der Akteneinsicht durch den Betroffenen, die Wahl eines Rechtsbeistandes eigenen Vertrauens und die Möglichkeit der Beschwerde. Solche Transparenz gäbe nicht nur den einzelnen Betroffenen eine optimale Chance, ihre Situation und ihre Sicht in einen Streit einzubringen; sie käme auch dem öffentlichen Vertrauen gegenüber denen zugute, die kirchliche Verwaltungs- und Leitungämter ausüben, und mittelbar der Rechtssicherheit der Kirche insgesamt.

⁷⁵ Zum Grundsatzproblem der Berechtigung des Rechts in der Kirche s. u.a. P. Krämer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen Hans Barion und Joseph Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977 (= Trierer Theol. Stud. 33); E. Corecco, Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze, Trier 1980 (= Canonistica 4); Puza, Katholisches Kirchenrecht (Anm. 64), 31–70.

⁷⁶ Can. 221.

Kapitel 10

Aktuelle Dringlichkeiten im Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen

Viele Menschenrechtsdokumente geben sich nicht damit zufrieden, die Anerkennung und faktische Beachtung der Menschenrechte im gesamten und im einzelnen zu fordern, sondern setzen überdies Schwerpunkte, in dem sie die Aufmerksamkeit auf bestimmte einzelne Rechte bzw. Gruppen von Rechten richten. Die Absicht, die damit verbunden ist, kann darin liegen, das Anliegen der Menschenrechte in exemplarischer Verdichtung gezielter und mit ungleich größerem Verstärkungseffekt ins öffentliche Bewußtsein zu bringen; diese didaktische Funktion haben etwa die Jahreskampagnen von »amnesty international«. Schwerpunktsetzungen können aber auch ein Ausdruck des Urteils sein, daß manche Rechte in der Gegenwart besonders bedroht sind; in diesem Sinne sind z. B. der Sechs-Punkte-Katalog der Konsultation des Ökumenischen Rats der Kirchen von St. Pölten und die Aufzählung in der Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluß der römischen Bischofssynode aus dem Jahre 1974 zu verstehen. Die Übereinstimmungen zwischen diesen beiden, fast zeitgleichen Dokumenten sind denn auch erheblich.¹

Solcherart Schwerpunkte zu setzen bringt freilich ein doppeltes Risiko mit sich. Denn Schwerpunkte setzen allemal eine Auswahl voraus; eine solche läßt sich im Fall der Menschenrechte aber nicht von der systematischen Zusammengehörigkeit her theoretisch begründen, sondern nur von wahrgenommenen Verhältnissen und Vorkommnissen her praktisch urgieren. Zu diesem Risiko des subjektiven Ermessens kommt noch das Risiko des Relativierens: Der konzentrierte Blick auf bestimmte Unrechtshandlungen kann übersehen lassen, daß auch andere Menschenrechte massiv und permanent verletzt werden. Es wäre aber von der Sache her bedenklich und für die Betroffenen zynisch, wenn die Empörung und der Wille, etwas zum Besseren zu verändern, an der einen Stelle blind machte für Verletzungen an einer anderen, also etwa der Protest ge-

¹ Vgl. ÖRK/CCIA (Hg.), Die Welt wartet auf die Verwirklichung der Menschenrechte, in: epd-Dokumentation 5/1975.

gen die Apartheid in Südafrika ablenkte von der Jagd auf Kinder und von ihrer Feilbietung als Sklaven im Sudan, oder der Protest gegen die Vorenthaltung politischer Mitwirkung für die Mehrheit der Bevölkerung in Vietnam von der sexuellen Ausbeutung und dem Handel mit Frauen aus Fernost durch westliche Touristen und Geschäftsleute.

Trotz dieser Bedenken gibt es gewichtige Gründe, die Schwerpunktsetzungen als sinnvoll oder gar notwendig erscheinen lassen. Dazu gehört die besondere Schwere der Menschenrechtsverletzungen für die Betroffenen: Es gibt Menschenrechtsverletzungen, die noch schlimmer sind als andere, weil sich der Einzelne noch weniger gegen sie wehren kann und weil sie darauf angelegt sind, auch noch Selbstachtung, Individualität, Selbstbild und Innerlichkeit zu zerstören. Auch das quantitative Vorkommen ist ein Gesichtspunkt, unter dem der Kampf gegen bestimmte Menschenrechtsverletzungen als besonders dringlich erscheinen kann, ohne daß deshalb begrenzter auftretende Verletzungen widerspruchslos hingenommen oder als vergleichsweise tolerabel angesehen werden dürften. Schließlich ist eine Prioritätensetzung aber auch notwendig in Hinsicht auf die Wahrnehmungsökonomie der vielen, die nicht selbst Betroffene solcher Unrechtshandlungen sind, aber sehr wohl potentielle Träger jener Solidarität, die solchen Handlungen auf direktem und indirektem Weg Einhalt gebieten kann: Menschenrechtsverletzungen sind allemal eine beschwerliche Materie, und wer nicht davon in Mitleidenschaft gezogen ist, neigt dazu, sie als abgeschlossene Vergangenheit oder als extreme Ausnahmefälle einzuordnen; sie erscheinen in der »normalen«, das heißt geordneten, stabilen und insgesamt freiheitlichen Lebenswelt einfach als »unglaublich«. Umgekehrt kann die unsortierte Menge der Menschenrechtsverletzungen auf der Welt in ihrer tagtäglichen Wiederholung zu Gewöhnung und Abstumpfung führen.

Unter den Kriterien der Schwere für die Betroffenen, der quantitativen Häufigkeit sowie der Gefahr der Verborgenheit bzw. Verdrängung sollen deshalb in diesem letzten Kapitel einige Menschenrechtsverletzungen als besonders dringliche Gegenstände weltweiter Menschenrechtsarbeit vorgestellt werden.

10.1 Folter und Terror als Werkzeuge staatlicher Herrschaftsausübung

a) Dimensionen des Problems

Laut Angaben von »amnesty international«² wird heute in mehr als 60 Staaten der Welt systematisch gefoltert, in weiteren kommen immerhin gelegentlich Folterungen vor. Unter den Begriff der Folter fallen nicht alle absichtlichen Zufügungen von starken physischen oder geistig-seelischen Schmerzen, sondern nur solche, die vom Staat angeordnet oder zugelassen oder durch staatliche Organe ausgeübt werden. Folter wird meistens praktiziert, um von der betreffenden Person Informationen zu erzwingen, aber auch, um sie für eine Tat zu bestrafen. Sehr oft – und hierin stimmt die Folter mit dem willkürlich oder systematisch ausgeübten Terror überein – zielt sie auch und manchmal sogar vor allem darauf ab, den Betroffenen bzw. Verwandte, Nachbarn, Gesinnungsgenossen oder die Bevölkerung einzuschüchtern und zur »Zusammenarbeit« mit den Folterern und ihren Auftraggebern zu nötigen.³

Die physischen Foltertechniken früherer Zeiten sind in den letzten Jahrzehnten durch psychische, soziale und pharmazeutische Verfahren zu einem Arsenal menschlicher Grausamkeiten erweitert worden, das für einen Nicht»eingeweihten« die Grenzen der Vorstellungskraft überschreitet.⁴ Die psychosozialen und chemischen Verfahren werden bei systematischer Folterpraxis heute oft bevorzugt, nicht nur, weil sie schneller zum gewünschten »Ziel« führen, sondern vor allem, weil sie keine äußerlich sichtbaren Körperverletzungen hinterlassen, die im nachhinein als Beweis für erfolgte Folterung verwendet werden könnten.

² Amnesty international, »Wer der Folter erlag...«. Ein Bericht über die Anwendung der Folter in den 80er Jahren, Frankfurt 1985 (orig.: Torture in the Eighties, London 1984).

³ Zu dieser Umschreibung von Folter vgl. die Definition der UN-Konvention gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe vom 10. 12. 1984, art. 1 (deutsch in: Auswärtiges Amt [Hg.], Menschenrechte in der Welt. Dokumentation, Bonn 1988, 91–105, hier: 91 f.). Zur kritischen Analyse dieser Definition s. C. Tomuschat, Rechtlicher Schutz gegen Folter? Zum Verhältnis von nationalen und internationalen Rechtsnormen, in: P. Schulz-Hageleit (Hg.), Alltag – Macht – Folter. Elf Kapitel über die Verletzung der Menschenwürde, Düsseldorf 1989, 95–118, hier: 97–105.

⁴ Das Psychosoziale Zentrum in Frankfurt hat auf der Grundlage seiner therapeutischen Arbeit mit Gefolterten eine Klassifikation moderner Foltermethoden rekonstruiert; sie wird dargestellt und kurz erläutert bei: C. Carvalan, Folter und die Folgen. Ein Bericht aus der Arbeit des Psychosozialen Zentrums in Frankfurt, in: Schulz-Hageleit (Hg.) Alltag – Macht – Folter (Anm. 3), 61–83. Vgl. außerdem G. Keller, Die Psychologie der Folter, Frankfurt 1981, 31–58.

Folter gilt im öffentlichen Bewußtsein oft als ein mit der Aufklärung längst und endgültig erledigtes Relikt des Mittelalters. Weltweit betrachtet ist sie das aber keineswegs. Auch muß daran erinnert werden, daß alle totalitären Regimes dieses Jahrhunderts sich auch in Europa und inmitten der zivilisierten Welt dieses Mittels bedient haben, um politische Gegner auszuschalten und die Massen gefügig zu halten. In einer totalitären Herrschaftsorganisation ist Folter freilich »nur« ein Instrument innerhalb eines ganzen Systems der Einschüchterung. Sie wird komplettiert durch Schläger- und Terrorkommandos ohne gesetzliche Grundlage, durch Maßnahmen der Sippenhaft, Schauprozesse, systematische »Säuberungen«, öffentliche Entwürdigung einzelner Personen und Diskriminierung ganzer Gruppen u. ä. m. Nicht immer treten hierbei die Regierungen selbst als unmittelbare Akteure in Erscheinung; sie können – gerade um nach außen hin den Schein der Rechtsstaatlichkeit und der Normalität zu wahren – die »schmutzige« Arbeit eigenständig operierenden Sicherheitsorganen, paramilitärischen Gruppen oder auch Geheimdiensten überlassen.

b) Unrechtscharakter

Folter setzt voraus, daß sich der Gefolterte in einer Situation der physischen Abhängigkeit und der umfassenden Kontrolle befindet, der er nicht entweichen kann. Sie besteht darin, daß sie es nicht bei dieser Einschränkung der Freiheit beläßt, sondern physische Schmerzen und psychisches Leid zufügt, und zwar so intensiv, daß Persönlichkeit, Selbststeuerung, Kontrolle der Vitalfunktionen, die Fähigkeit, sich wissentlich-willentlich zu äußern, also die gesamte menschliche Subjektivität, außer Kraft gesetzt oder sogar zerbrochen wird. Folter zielt auf die totale Unterwerfung und Gefügigmachung eines Menschen. Als Mittel hierzu wird nicht nur der Weg der Außerkraftsetzung der Subjektivität beschritten, es werden vielmehr auch die Zerstörung der Selbstachtung und die Erniedrigung des Gefolterten herbeigeführt.

Die Folgen solcher »Behandlung« für das Opfer reichen so gut wie immer über die Zeitspanne der akuten Schmerzzufügung hinaus.⁵ In vielen Fällen halten sie jahrelang an, in manchen lassen sie sich zeitlebens nicht mehr korrigieren (physische Behinderungen, Alpträume, Verfolgungsangst, Schlaflosigkeit, lebenslanges Miß-

⁵ S. dazu den Überblick bei *Keller*, *Psychologie der Folter* (Anm. 4), 59–71.

trauen). Langzeituntersuchungen an KZ-Opfern haben ergeben, daß die erlittenen Traumatisierungen sogar bis in die dritte Generation hinein weiterwirken können.⁶

Die moralische Verwerflichkeit der Folter liegt aber nicht erst in der Intention der Auftraggeber und in den Folgen für das Opfer, auch nicht zuerst in der Perversität des einzelnen Folterers,⁷ sondern schon und ganz wesentlich darin, daß die Foltertechniken, ihre Anwendung und organisatorische Bereitstellung Teil staatlicher Herrschaftsausübung sind. Folter geschieht ja – und darin unterscheidet sie sich von Mißhandlungen – weder aus Fahrlässigkeit noch aus einer momentanen Affektlage heraus, sondern mit rationaler Überlegung, systematischer Vorbereitung und administrativer Organisation. Folterer müssen eigens requiriert, ausgebildet und sogar gegen ihre humanen Spontanreaktionen immunisiert werden. Insofern ist Folter nicht wie andere Kriminaltaten ein Scheitern im humanen Miteinander, sondern dessen förmliche Außerkraftsetzung. Dies ist moralisch noch empörender, wenn Angehörige helfender Berufe wie Ärzte, Psychologen und Richter sich mittels ihrer Fachkenntnisse zu Regisseuren, Exekutoren oder Kollaborateuren der Dehumanisierung machen.

c) Handlungsperspektiven

Ein ausdrückliches Verbot der Folter ist heute Bestandteil der meisten, wenn nicht sogar aller internationalen und regionalen Menschenrechtskonventionen. Daneben gibt es noch spezielle Abkommen gegen die Folter, unter denen die Antifolterkonvention der UN und die Europäische Konvention über den Schutz inhaf-

⁶ P. Matussek u. a., Die Konzentrationslagerhaft und ihre Folgen, Berlin/Heidelberg 1971 (= Monographien a. d. Grenzgebiete der Psychiatrie 2).

⁷ Der Psychologe E. Lippis sieht für dessen psychische Struktur u. a. folgendes als charakteristisch an: »Beim berufsmäßigen Folterer handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um einen Menschen, der geistige Belastungen, Spannungen und eventuelle Schuldgefühle über hochaggressive Handlungen ausagiert. Über aggressives Handeln verschafft er sich Erleichterung und lebt seine eigenen Konflikte und Phantasien durch die Vernichtung anderer aus. Das Verhältnis des Folterers zu seinem Opfer gleicht in mancher Hinsicht dem eines Herrn zu seinem Sklaven – sowohl Sklaventreiber als auch Folterer sind vorsätzlich bemüht, den Willen eines anderen menschlichen Wesens zu brechen. [...] Nur eine immense, unbewußte Menge an Selbsthaß erklärt dieses Übermaß nach außen gelebter Zerstörung eines anderen. Die Weigerung oder Unfähigkeit des Folterers, sich in der Qual seines Opfers wiederzuerkennen, drückt einerseits die fehlende Identifikation mit zwischenmenschlichen Empfindungen, andererseits aber auch die Wirksamkeit der Folterausbildung aus, die völlig darauf angelegt ist, das Handeln zu enthumanisieren« (Psychologie und Folter, in: Schulz-Hageleit [Hg.], Alltag – Macht – Folter [Anm. 3], 46–60, hier: 48). Vgl. ferner Keller, Psychologie der Folter (Anm. 4), 10–30.

tierter Personen vor Folter die wichtigsten sind.⁸ Diese starke Thematisierung im Völkerrecht ist ein Ausdruck dafür, daß über die Verwerflichkeit der Folter wenigstens grundsätzlich weltweite Einmütigkeit besteht.

Dennoch hat die zweifelsfreie Verbindlichkeit des Folterverbots bis heute nicht vermocht, der Folter als staatlicher Institution den Boden zu entziehen. Deshalb sind zusätzliche Mechanismen nötig, um das Verbot auch praktisch durchzusetzen. Nach bisherigem Kenntnisstand sehr wirksame Präventiv-Mittel sind das Verbot, Aussagen, die mittels Folterhandlungen erzwungen wurden, gerichtlich zu verwerten, sowie die Vorschrift, daß jeder Festgenommene sofort nach der Verhaftung einem Richter vorgeführt werden muß.⁹

Wünschenswert wären unabhängige Kontrolleinstellungen auf innerstaatlicher und auf internationaler Ebene, die die Möglichkeit haben, regelmäßig und auf eine begründete Beschwerde hin jederzeit Ermittlungsverfahren und Haftanstalten zu überprüfen.¹⁰

Solange derartige rechtliche Mittel zur Verhinderung der Folter nicht vorhanden oder unvollständig sind, hat sich die Veröffentlichung von Folterpraktiken als wirksames Instrument erwiesen. Gerade weil der Konsens über die Verwerflichkeit der Folter so weit reicht, reagieren die meisten Regierungen, in deren Staaten gefoltert wird, sehr empfindlich, wenn Berichte über Folter in ihrem Land an die Weltöffentlichkeit gelangen. In vielen Fällen kommt das nicht nur den namentlich genannten Einzelnen zugute, sondern bringt auch – wenigstens vorübergehend – Zurückhaltung oder Aussetzung der Folterpraxis in Gang.

Bei den Mitteln des Kampfs gegen die Folter, die eher indirekt wirksam werden, ist an erster Stelle die Sorge für eine funktionierende Rechtsstaatlichkeit zu nennen. Es liegt nahe, daß Folterpraktiken vor allem dort an der Tagesordnung sind, wo Grundrechte zwar grundsätzlich anerkannt sind, aber aus Gründen der Herrschaftsstabilisierung teilweise oder ganz außer Kraft gesetzt werden («Ausnahmestand»). In einem demokratischen Rechtsstaat hingegen ist nicht nur der Möglichkeit ein Riegel vorgeschoben, den Bürger im Zusammenhang von Ermittlung, Prozeß und Strafvollzug als rechtlos zu betrachten, sondern es gibt hier von vornher-

⁸ Der völkerrechtliche Ist-Stand ist dargestellt bei *Tomuschat*, Rechtlicher Schutz gegen Folter? (Anm. 3), 95–118. Zum Stand bis 1978 s. außerdem *A. Riklin* (Hg.), Internationale Konventionen gegen die Folter, Bern/Stuttgart 1979.

⁹ Vgl. *Tomuschat*, Rechtlicher Schutz gegen Folter? (Anm. 3), 110 f.

¹⁰ Vgl. Detaillierteres ebd. 106–118.

ein auch legale Möglichkeiten, sich mit politischen Gegnern auseinanderzusetzen.¹¹ – Zu den indirekten Mitteln des Kampfs gegen die Folter gehört des Weiteren die pädagogische Erschließung und Sensibilisierung für das, was Folter für die Opfer heißt, sowie die Aufklärung über Mechanismen, mit denen jemand zum Folterer disponiert werden kann. Die Berichte von Opfern aus Vergangenheit und Gegenwart stellen hierfür eine Unmenge authentischen und zugleich erschütternden Materials bereit. Besondere Aufmerksamkeit für den Aufbau von Barrieren gegen Folter ist in der Ausbildung von Polizei und Vollzugspersonal zu verwenden.

Schließlich hängt der erfolgreiche Kampf gegen die Folter in zahllosen Einzelfällen auch davon ab, daß Länder mit rechtsstaatlicher Kultur bereit sind, solchen, die von Folter bedroht sind, Asyl zu gewähren, bzw. es sich versagen, solche Personen in ein Land, wo ihnen Folter droht, auszuliefern.

10.2 Unterdrückung Andersdenkender

a) Dimensionen des Problems

Wie politischer Mord die elementarste und Folter die intensivste Verletzung des Menschen in seinem Menschsein bedeutet, so dürfte die Unterdrückung Andersdenkender die Menschenrechtsverletzung mit dem größten Multiplikator- und Initiativeffekt für weitere Menschenrechtsverletzungen sein. Unterdrückung bezieht sich von der Intention her nicht auf die privaten Meinungen und Überzeugungen als private, sondern auf alle Meinungen und Überzeugungen, die das öffentliche Leben, die gesellschaftliche Ordnung und die Inhaber staatlicher Gewalt betreffen, und deren Äußerung gegenüber anderen. Da im menschlichen Zusammenleben aber alles einen irgendwie gearteten gesellschaftlichen Bezug hat, kann die Repression durchaus darauf aus sein, das Denken der Menschen bis in die Einzelheiten des Alltags, des Bewußtseins und der Intimität hinein zu kontrollieren und, falls es von dem Vorgesprochenen abweicht, zu bestrafen. Wo es trotzdem nicht gelingt, sich auf diesem Weg des Bewußtseins der Menschen zu bemächtigen – und dies scheint heute eher der Normalfall zu sein –, konzentrieren sich die Unterdrückungsmaßnahmen darauf, wenigstens die Mitteilung und den Austausch von Meinungen und Überzeugungen mit

¹¹ Auch solche systemspezifischen Hindernisse können in der Praxis noch unterlaufen werden, aber die Spielräume dafür sind ungleich enger.

Dritten zu unterbinden. Dann kann schon die bloße Tatsache des Besitzes einer Schreibmaschine, eines Telefons oder gar eines Vielfältigungsgeräts als verbrecherischer Angriff auf die öffentliche Ordnung definiert werden, wie das in jüngster Zeit von einigen Staaten Osteuropas bekannt wurde.

Die Unterdrückung Andersdenkender steht in direkter Korrelation zur politischen Organisation der Herrschaft. Sie ist heute überall auf der Welt dort anzutreffen, wo keine Gewaltenteilung herrscht (also in Diktaturen und Militärregimen gleich welcher Spielart) und wo eine Vielfalt politischer Meinungen nicht zugelassen ist (Einparteienherrschaft). Geradezu logisch zwangsläufig ist sie dort, wo der Staat sich als Ausdruck, Instrument und Hüter einer Weltanschauung versteht, die jede Meinung, die zu ihr in Konkurrenz tritt, nur noch als falsches Bewußtsein begreifen läßt.

Die Repression richtet sich gegen Einzelne wie gegen ganze Gruppen. Sie nimmt in der Regel besonders aggressive Formen an, wo Kritik ausdrücklich wird oder Andersdenkende sich als Gegenmacht formieren; oft genügt auch schon, daß Nichtangepaßtheit über symbolische Zeichen mitgeteilt wird. Selbst Unzufriedenheit mit den Lebensbedingungen und die Äußerung von Not und Bedrängtheit können von solchen Herrschaftsapparaten als fundamentale Illoyalität empfunden und unterdrückt werden; die Ablehnung jeglicher Hilfe von außen kann selbst noch einmal zum Werkzeug der Unterdrückung gemacht werden.

Das Arsenal der Methoden zur Unterdrückung ist nach Formen und Stärkegraden unerschöpflich. Neben die »klassischen«, aber immer noch wirksamen Methoden des Verbots von öffentlicher Meinungsäußerung, von Versammlungen und Vereinsgründungen, der Gleichschaltung von Organisationen, der Zensurierung sämtlicher öffentlicher Informationen, der Vorbeugehaft, der Inhaftierung und Arrestierung sowie Exilierung mißliebiger Personen sind vielfältige Methoden der Überwachung, der Indoktrination, der Umerziehung, der Benachteiligung in Ausbildung, Beruf und Freizeit, des spurlosen Verschwindenlassens und der Zwangshospitalisierung in psychiatrischen Kliniken getreten.

b) Unrechtscharakter

Getragen vom Anspruch, die Menschen auch bis in ihr Denken und Urteilen hinein zu regulieren oder gar zu bestimmen, ist die Unterdrückung Andersdenkender zunächst einmal ein Angriff auf deren Selbstverwirklichung. Im Grunde spricht sie allen Bürgern,

auch den konformen, insofern diese wenigstens potentiell dissentierende sind, die Berechtigung ab, als Mitglieder der staatlichen Gemeinschaft an der Ausgestaltung der gemeinsamen Ordnung mitzuwirken. Damit befindet sie sich in strikter Antithese zu der elementarsten politischen Konsequenz der Menschenrechtsidee, dem Vertrauen in die grundsätzliche Vernunft- und Verantwortungsfähigkeit jedes Menschen nämlich.

Unterdrückung Andersdenkender ist aber nicht nur ein Unrecht am Einzelnen in seiner Freiheit und Sozialität. Sie ist allemal auch eine Verabsolutierung der bestehenden Herrschaft, die jede Infragestellung und Relativierung dadurch zu verhindern sucht, daß sie ideologische Abweichler »ausschaltet« oder mit Repressionen in Schach hält. Der Adressat derartiger Präventivmaßnahmen ist letzten Endes die Öffentlichkeit und die Gesamtheit der Bürger. Ihnen soll durch Unterbindung der öffentlichen Meinungsäußerung, durch die Vorenthaltung von Informationen und durch die Kontrolle der Kommunikationsflüsse die Voraussetzung entzogen und damit unmöglich gemacht werden, mittels Artikulation und Diskussion die gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Zusammenhänge zu verstehen, Interessen der Menschen wirksam zu artikulieren, die bestehenden Lebensverhältnisse aller als verbesserungsbedürftig zu erkennen und die vorhandenen Herrschaftsverhältnisse als veränderbar anzusehen.¹² Als wahr und richtig gelten darf einzig das, was der Herrschaftsräson bzw. der Ideologie der Partei entspricht. Konsequenterweise sind Opposition, Massenmedien und Versammlungsfreiheit regelmäßig die ersten Stellen, an denen die Unterdrückung Andersdenkender konkret wird.

c) Handlungsperspektiven

Der große Personenkreis, dem gegenüber Unrecht begangen wird, macht verständlich, daß anders als im Kampf gegen die Folter ein völkerrechtliches Verbot der Unterdrückung Andersdenkender immer nur von sekundärer Bedeutung sein kann. Politisch Schikanierte sind immer nur die Spitze und der Indikator für unterdrückter Verhältnisse in einem Land, aber sie sind mit der Menge des Unrechts nicht schon identisch. Entsprechend ist ihre Freilas-

¹² Zur Funktion der öffentlichen Meinung als Voraussetzung für die Mitwirkung an politischen Entscheidungsprozessen s. Näheres bei *J. Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt/Neuwied 1984; *N. Luhmann*, Öffentliche Meinung, in: ders., Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen 1971, 9–34.

sung nicht schon die Beseitigung des Unrechts, sondern nur ein (allerdings sehr wichtiger, vielleicht der wichtigste) Schritt dazu. Trotzdem stellen die moralische Verurteilung und das völkerrechtliche Verbot der Unterdrückung Andersdenkender ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der Legitimität von Herrschaft und eine wichtige Hilfe für alle dar, die unter einer repressiven Innenpolitik zu leiden haben.

Grundlegender freilich ist die Sorge für die Einführung und die Anwendung demokratischer Strukturen in der politischen Ordnung. Dabei muß es vor allem um echte Gewaltenteilung, um die Zulassung von unterschiedlichen politischen Meinungen und Gruppen und um die gesetzliche Ermöglichung einer Ablösung der jeweils Herrschenden gehen. Damit wird nicht die Notwendigkeit, das Zusammenleben in Gesellschaft durch politische Herrschaft zu institutionalisieren und zu steuern, beseitigt, wohl aber die Möglichkeit der Monopolisierung einer politischen Ideologie und Herrschaftsklasse strukturell ausgeschlossen. Zur Ermöglichung und inneren Festigung des Demokratischen von innen heraus (also nicht nur durch formale Institutionen) und damit zur Verhütung einer Mentalität, die politischer Unterdrückung Andersdenkender den Weg ebnet, gehört die Kultivierung des Umgangs mit Gegnern, vor allem weltanschaulichen und politischen. Feindbilder, polare Aufteilungen, Unterstellungen und verbale Verunglimpfungen können auch in stabilen Demokratien die psychisch aufwendigeren Fähigkeiten zu Toleranz, Respekt und Lernbereitschaft abbauen. Ebenfalls eine pädagogische gesellschaftspolitische Aufgabe liegt darin, daß die Meinungsvielfalt dort, wo sie eine demokratische Garantie gefunden hat, nicht nur als leidiges Übel hingestellt, sondern auch als Chance gewürdigt wird, der Wahrheit näherzukommen.

Im Zeitalter der Massenmedien liegt eine große Chance, die Unterdrückung Andersdenkender konkret zu bekämpfen, darin, daß die Medien den Unterdrückten ihre Stimme leihen und so den Versuch, das Denken der Bürger gleichzuschalten, ins Leere laufen lassen. Wenngleich diese Chance nicht in jedem Fall und noch nicht überall auf der Welt gleich massiv gegeben ist, ist die Bedeutung der medialen Stellvertretung und die davon ausgehende Sensibilisierung der Öffentlichkeit des betreffenden Landes und der internationalen Gemeinschaft nicht leicht zu überschätzen, wie sich in den letzten Jahren an substantiellen Liberalisierungen in Osteuropa, in Südamerika und Südafrika gezeigt hat.

Ein wichtiges Mittel des Kampfs gegen Unterdrückung kann schließlich auch der Protest Einzelner und die Solidarisierung von

Personen sein, die öffentliches Ansehen genießen. Ihr Spielraum, etwas zu sagen, ist oft größer, weil auch repressive Herrschaftssysteme nicht unempfindlich dagegen sind, von außen moralisch angeprangert zu werden oder sich gar internationale Schwierigkeiten einzuhandeln. Freilich ist dieses Mittel für die Betroffenen selbst – meist gehören sie zur Gruppe der Intellektuellen – mit einem hohen persönlichen Risiko verbunden. Auch im Effekt ist es ein höchst unsicheres Mittel. Viele Beispiele zeigen, daß der Zynismus der Herrschenden sich oft stark genug fühlt, solche Anschuldigungen ohne weiteres in Kauf zu nehmen oder sich der unbequemen Prominenz durch Ausbürgerung zu entledigen.

10.3 Soziale Diskriminierung ethnischer und kultureller Minderheiten

a) Dimensionen des Problems

Es ist bezeichnend für das öffentliche Bewußtsein, daß die Thematik »Rassismus« nahezu ausnahmslos zwei Assoziationen hervorruft, nämlich die Apartheidspolitik in Südafrika und den Versuch des NS-Staats in Deutschland, die als Angehörige einer minderwertigen Rasse beurteilten Juden physisch »auszurotten«. Bei beiden Vorgängen handelt es sich um in Selbstverständnis, gesetzlicher Positivierung und praktischer Durchführung besonders konsequente und massive Ausprägungen von Rassismus, die freilich untereinander verschieden sind. Besteht die Massivität im Falle der nationalsozialistischen Rassenideologie in einem industriell organisierten Massenmord an Juden und anderen Volksgruppen, so im Fall der Apartheid in der Disproportion zwischen unterdrückter schwarzer Mehrheit und herrschender weißer Minderheit.

Die Festlegung der Aufmerksamkeit für diese beiden besonders schlimmen Ausprägungen kann leicht übersehen lassen, daß auch in der Gegenwart und an sehr vielen Stellen der Welt Menschen unter Spielarten des Rassismus zu leiden haben. Meist eine Minderheit, heben sie sich in Aussehen, Kultur, Sprache, Volkszugehörigkeit und/oder Religion von der tonangebenden Mehrheit ab und werden allein aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer Bevölkerungsgruppe mit eigenständigem kulturellen Bewußtsein diskriminiert. Der entscheidende Kern dieser Diskriminierung besteht in einer unüberwindlichen Aufteilung in zwei Menschengruppen, die mit einem Macht- und Einflußgefälle sowie einer wertmäßigen Höher- bzw. Minderwertigkeit verknüpft ist.

Die Formen und Intensitätsgrade der Diskriminierung sind sehr unterschiedlich; sie reichen von gesellschaftlich etablierten Vorurteilen und Denkgewohnheiten über wirtschaftliche Benachteiligungen Einzelner, aller Gruppenmitglieder oder einer ganzen Region bis hin zu rechtlicher Zurücksetzung und politischer Verfolgung. Nicht immer geht die Aggressivität bis zum riskierten oder provozierten Mord. Aber schon das Verbot, die eigene Sprache in amtlichen Zusammenhängen zu gebrauchen (besonders in der Schule, bei polizeilichen Vernehmungen und vor Gericht, bei Verwaltungsakten auf kommunaler Ebene), Unterdrückung oder Marginalisierung von Brauchtum, strikte Absonderung oder, gerade umgekehrt, erzwungene Assimilation können auf längere Zeit die kollektive Identität gefährden und erheblichen Leidensdruck schaffen. Treten in einer Gesellschaft wirtschaftliche oder soziale Schwierigkeiten auf, die politisch nicht lösbar erscheinen, stehen ethnische Minderheiten wie andere Minderheiten meist auch in der Gefahr, für ihre Verursachung verantwortlich gemacht zu werden (sogenannte »Sündenbock«-Funktion).

Das weltweite Vorkommen und die Hartnäckigkeit rassistischer Diskriminierung speisen sich aus sehr verschiedenartigen Quellen und Vorgeschichten. In den meisten Fällen hängt sie mit Eroberungen und Annexionen zusammen, die zum Teil sehr weit zurückliegen (Baskenland, Zypern, Libanon, Äthiopien, Sri Lanka, Kurdistan, Armenien), in anderen sind sie das langfristige Ergebnis des europäischen Kolonialismus. Die Abdrängung der ursprünglichen Bewohner in weniger fruchtbare Regionen oder Reservate, der gigantische Import von Negersklaven nach Amerika, aber auch die Einwanderung größerer Gruppen in jüngerer Zeit, die geographisch und ethnisch vielfach willkürlichen Grenzziehungen (vor allem in Afrika, aber nicht nur dort) wirken sich bis heute auf die subalterne und konfliktreiche Stellung ethnischer Bevölkerungsgruppen in den betreffenden Ländern aus. Aber auch in den ehemaligen Mutterländern gibt es heute als Folge der kolonialen Vergangenheit ethnische Minderheiten, die Gegenstand einer feindlichen Mentalität und mannigfacher Abgrenzungen sind. Andernorts wiederum richten sich rassistische Vorurteile und gelegentliche Ausbrüche gegen Arbeits- und Wirtschaftsimmigranten.

In der Gemengelage der Gründe, mit denen Rassismus legitimiert und am Leben erhalten wird, spielte auch die Religion eine beträchtliche Rolle. Dies zeigt nicht nur der Antisemitismus in Europa, sondern auch die Rechtfertigung der Apartheid in Südafrika durch den biblischen Erwählungs- und Landgabe-Gedanken.

b) Unrechtscharakter

Das typische Element des Rassismus besteht darin, daß Anderssein im Aussehen und soziokulturelle Eigenständigkeit gegenüber der tonangebenden Mehrheit in einer Gesellschaft als Rechtfertigungen benutzt werden, um die Angehörigen dieser Gruppe am Leben der Gesamtgesellschaft nicht voll teilnehmen zu lassen. Das ist nicht nur Unrecht hinsichtlich der einzelnen Mittel, mit denen diese Ausgrenzung erzwungen wird; diese umfassen ihrerseits die gesamte Palette der Menschenrechtsverletzungen. Das eigentlich Kränkende am Rassismus als sozialpsychologischem, politischem und sogar rechtlich fixiertem System liegt vielmehr darin, daß er äußere Gruppenmerkmale wie Hautfarbe und Abstammung, für die der Einzelne in keiner Weise verantwortlich ist und die er auch in keiner Weise abändern kann (nicht einmal durch Wohlverhalten und Schweigen), als Kriterium für die Beurteilung und Behandlung als minderwertig, tierisch, primitiv, verachtenswert, nicht verantwortungsfähig o. ä. nimmt. Wer diese Merkmale hat, ist in den Augen seiner Bedränger und der Gruppe, die diese gewähren läßt, nicht er selbst, sondern nur ein Exemplar einer Hautfarbe, unlösbarer Bestandteil seiner Gruppe und sonst nichts. Sein Vergehen besteht nur oder zuerst darin, Glied dieser Gruppe zu sein. Haß, Neid und Aggressivität richten sich hier also nicht mehr auf Individuen, mit denen man irgendwelche gemeinsamen und vielleicht sogar negativen Erfahrungen gemacht hat, sondern generell gegen sämtliche Angehörige einer Gruppe, ohne daß die Persönlichkeit des Einzelnen noch irgendwie ins Gewicht fiele. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß »*Sollicitudo rei socialis*« unter den Diskriminierungen, die zur Charakteristik der heutigen Weltlage gehören, die, die sich auf den Rassenunterschied gründet, als »überaus böse« hervorhebt.¹³

Zur völligen Auslöschung der Person im Feindbild des Rassisten tritt häufig eine weitere Kränkung hinzu: Diese besteht in seiner Untermauerung und Absicherung durch wissenschaftliche und philosophische Theorien. Sie macht nämlich rassistische Vorurteile zur Angelegenheit der Vernunft und die rassistische Praxis zum unbestreitbaren Prinzip vorausschauender Gesellschaftspolitik. Wie viele Einwände und Hemmungen sich umgehen lassen, wenn nur erst einmal der Rassismus als wissenschaftlich begründet erscheint, und welcher Vernichtung dadurch freie Bahn gewährt wird, das hat

¹³ *Sollicitudo rei socialis* nr. 15.

die politisch-technische »Umsetzung« der biologistischen Rassentheoreme¹⁴ des 19. und 20. Jahrhunderts durch den Nationalsozialismus illustriert.

c) Handlungsperspektiven

Im Vergleich zu Folter und politischer Unterdrückung Andersdenkender ist Rassismus in seinen tatsächlichen Ausmaßen schwerer zu erkennen. Das liegt daran, daß es sich um ein stark diffundierendes Phänomen handelt, das oft nur zusammen mit anderen Problemen auftritt und bisweilen sogar nur latent da ist, andererseits um ein Phänomen auch, das sich unter wirtschaftlichen, sozialen, religiösen oder politischen Problemen »verstecken« läßt. Rechtlich am ehesten angreifbar zeigt sich Rassismus dort, wo er in die Form von Gesetzen eingeht und damit die Gleichheit aller Bürger ausdrücklich aufhebt oder einschränken muß.

Trotz oder gerade wegen dieser Schwierigkeit haben die Vereinten Nationen seit ihrer Gründung eine Reihe von Übereinkünften und Verträgen zustandegebracht, die zum Ziel haben, den Rassismus auf der Welt zu bekämpfen. Die wichtigsten Wege, die durch eine Vielzahl von Aktivitäten, Beratungen und Maßnahmen eingeschlagen wurden, sind folgende:

Verhütung und Bestrafung von Völkermord – Beseitigung aller Formen rassistischer Diskriminierung – Schutzrechte für kulturelle Minderheiten – Qualifizierung der Apartheid als Verbrechen – Schutz eingeborener Völker.¹⁵

Freilich können solche völkerrechtlichen Maßnahmen nur greifen, wenn ihnen gesellschaftliche, bewußtseinsmäßige und vermutlich auch wirtschaftliche Anstrengungen in dieser Richtung sekundieren. Gilt dies generell für Verhütungen jeglicher Menschenrechtsverletzungen, so hier ganz besonders. Handelt es sich doch beim Rassismus nicht nur und wohl nicht einmal primär um ein In-

¹⁴ Zur wissenschaftlichen Vorgeschichte des nationalsozialistischen Rassismus s. statt anderer *H. Seidler*, Rassistische Ansätze in Geschichte und Gegenwart. Aspekte des Problemfeldes, in: *H. Ch. Ehalt* (Hg.), Zwischen Natur und Kultur. Zur Kritik biologistischer Ansätze, Wien u. a. 1985 (= Kulturstudien 4), 315–347, sowie die große Studie von *P. Weingart/J. Kroll/K. Bayertz*, Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt 1988. Eine vergleichende Darstellung des Rassismus in Europa und Nordamerika seit dem 19. Jahrhundert bietet *P. v. z. Mühlen*, Rassenideologien. Geschichte und Hintergründe, Berlin/Bonn 1977.

¹⁵ Mit diesen Wegen verbinden sich zugleich wichtige Dokumente der Vereinten Nationen. Siehe zum einzelnen und zur Würdigung der Arbeit der UN auf dem Gebiet des Minderheitenschutzes im Gesamten: *F. Ermacora*, Der Minderheitenschutz im Rahmen der Vereinten Nationen, Wien 1988 (= Ethnos 31).

strument der Politik, sondern um ein sozialpsychologisches Phänomen, das freilich politisch instrumentalisiert werden kann. Soweit dieses Phänomen auch theoretisch reflektiert und legitimiert wird, kann Wissenschaft, besonders biologische Anthropologie, Historie und Sozialwissenschaft, wirkungsvolle Aufklärungsarbeit¹⁶ zur Bekämpfung des Rassismus leisten. Entscheidender ist freilich die Ermöglichung von positiven Erfahrungen des Miteinander und der Überwindung von Grenzen. Hier kommt den Religionen insgesamt und den christlichen Kirchen im besonderen die wichtige Aufgabe zu, das Bewußtsein zu stärken bzw. zu schaffen, daß alle über die Unterschiede der Völkerschaften und Gruppen hinweg *eine* Menschheitsfamilie bilden: Alle verdanken sich demselben Schöpfer, alle sind »mit Vernunft und Gewissen begabt«,¹⁷ alle haben Empfindungen, alle leiden, wenn sie unterdrückt werden, alle haben kulturelle Reichtümer, die sie den anderen erschließen können. Aus diesem Bewußtsein heraus können auch konkrete Ungleichbehandlungen abgebaut werden, die Zugehörigkeit oder wenigstens das Miteinanderauskommen exemplarisch veranschaulicht (z. B. in Gemeinden und in Schulen) und Formen der praktischen Solidarisierung mit den Diskriminierten gefunden und ausgebaut werden. Die weltweite Verbindung der Kirche eröffnet hier Chancen, die anderen Institutionen so nicht zur Verfügung stehen. Solche praktischen Lern- und Versöhnungsschritte dürften noch entscheidender sein als unumwundene Verurteilungen des Rassismus, weil sie den sozialpsychologischen Weichenstellungen zu Leibe rücken. Rassismus muß nicht nur rechtlich verboten und moralisch diskriminiert, sondern wohl auch durch Aufbau von Beziehungen und Erfahrungen gemeinsamen Lernens geheilt werden. Widerspruch und moralische Verurteilung, wie sie sich in amtlichen Erklärungen der Kirchen aller Konfessionen auffallend häufig und unmißverständlich

¹⁶ Die Biologie hat inzwischen alle Rassenklassifikationen verabschiedet, die auf einem oder wenigen bestimmten Merkmalen beruhen. Rassen lassen sich nach der Standarddefinition von Dunn und Dobzhansky sinnvoll nur noch definieren »als Populationen, die sich in der Häufigkeit eines Gens oder einiger Gene unterscheiden«. *Weingart/Kroll/Bayertz, Rasse, Blut und Gene* (Anm. 14), kommentieren: »Diese Definition [. . .] entzog der typologischen Tradition der Rassenforschung den Boden, indem sie den bislang überbetonten Gemeinsamkeiten innerhalb der vorgeblich als Rassen abgrenzbaren Gruppen die genetischen Unterschiede zwischen den Individuen entgegenstellte. Populationsgenetisch betrachtet, erschienen Rassen nunmehr als Fortpflanzungsgemeinschaften [. . .], innerhalb deren die Unterschiede zwischen den einzelnen Mitgliedern jedoch genauso groß oder größer sein können als zwischen ihnen. Auf diese Weise wurden auch die mit den Typologien geradezu unweigerlich einhergehenden Wertungen neutralisiert bzw. ad absurdum geführt.«

¹⁷ Allgemeine Menschenrechtsdeklaration, art. 1 (deutsch zitiert nach *B. Simma/U. Fastenrath* [Hg.], *Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz*, München 1985, 6).

finden,¹⁸ sind dafür eine wichtige Orientierung und Voraussetzung, aber nicht schon die Sache selbst.

10.4 Vertreibung und Zwangsumsiedlung

a) Dimensionen des Problems

Eines der bedrückendsten Probleme, das zur Situation der heutigen Welt gehört, sind die Flüchtlinge. Ihre derzeitige Zahl weltweit wird auf 11 bis 15 Millionen geschätzt. Für dieses Jahrhundert dürfte sich ihre Gesamtzahl auf 200 bis 250 Millionen belaufen.

Große Fluchtbewegungen können verschiedene Gründe haben, und diese finden in der Motivation der Einzelnen zu flüchten selbst noch einmal zu einer individuellen Synthese zusammen. Bisweilen sind sie Ergebnis des Versuchs, einer Naturkatastrophe, einer Hungersnot oder einem bewaffneten Konflikt auszuweichen. Ungleich häufiger sind sie jedoch Folge von politischer Unterdrückung oder rassistischer bzw. religiöser Verfolgung. Wenigstens ebenso häufig, ja heute wohl am häufigsten haben Fluchtbewegungen ihren maßgeblichen Grund in der Instrumentalisierung von Stämmen, Völkerschaften und Einwohnerschaften von Dörfern oder Städten als Pfänder im Bürgerkrieg, in der systematischen Vertreibung der Bewohner aus ihren angestammten Regionen zur Platzgewinnung für die Angehörigen einer fremden Macht, in erzwungener Umsiedlung zur Bestrafung oder politischen Neutralisierung von aktiven Minderheiten oder nicht assimilationswilligen Bevölkerungsteilen. Um Flucht, die durch solche Ausübung und Androhung von staatlicher Gewalt verursacht wird, geht es hier zunächst, ohne daß damit andere Fluchtgründe (etwa andauernde Hoffnungslosigkeit, soziale Not) als weniger legitim hingestellt oder gar die Schicksale der davon Betroffenen bagatellisiert werden sollen. Was aber die

¹⁸ S. katholischerseits etwa: *Pacem in terris*: Utz XXVIII/179; *Gaudium et spes* art. 29; *Popolorum progressio* nr. 63; *Octogesima adveniens* nr. 16; *Die Kirche und die Menschenrechte*. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, nrn. 9 u. 43 (deutsch in der Reihe »Entwicklung und Frieden«: *Dokumente, Berichte, Meinungen* 5, München/Mainz 1976); *Sollicitudo rei socialis* nr. 15; *Die Kirche und der Rassismus*. Für eine brüderliche Gesellschaft. Dokument der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* (deutsche Ausgabe: Bonn 1988 [= *Arbeitshilfen* 67]). Die Stellungnahmen der südafrikanischen Bischöfe zur Apartheidspolitik in ihrem Land sind dokumentiert in: *K.-H. Dejung/H. Th. Risse* (Hg.), *Kirche zwischen Apartheid und Befreiung*. Dokumentation aus Südafrika zur Apartheidspolitik August 1974 - Februar 1977, Bonn 1977, und *R. Hermle/Th. Ferres* (Hg.), *Kirche zwischen Apartheid und Befreiung II*. Stellungnahmen der Katholischen Kirche aus Südafrika zur Apartheidspolitik 1977-1983, Aachen 1983.

durch Gewalt erzwungene Flucht kennzeichnet und besonders skandalös macht, ist ihre politische Geplantheit einerseits und ihre (im Vergleich zur Behebung sozialer Ungerechtigkeit) einfache Unterlaßbarkeit andererseits.

Vertreibungen hat es in der Geschichte der Menschheit immer wieder gegeben; sie haben in unserem Jahrhundert allerdings Größenordnungen erreicht, die in Quantität, Zynismus, Brutalität der Methoden und Irrationalität individuelles menschliches Begreifen übersteigen.

Die dramatischsten Fluchtbewegungen, die durch Gewalt in Gang gesetzt werden, ereignen sich heute in der sogenannten Dritten Welt. Nur wenige – wie die im Nahen Osten, in Sri Lanka, in Afghanistan, in Vietnam und im übrigen Indochina und auch die in Zentralamerika – finden die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit. Von den Flüchtlingstragödien, die im Norden des indischen Subkontinents, in Afrika und im Amazonasgebiet stattfinden, hingegen wird kaum Notiz genommen.¹⁹ Wenig bekannt ist auch, daß Zwangsumsiedlung und Internierung ganzer Bevölkerungsgruppen in straff disziplinierten Lagern nicht der Vergangenheit angehören, sondern auch heute noch praktiziert werden (Kurden im Irak, Eritreer in Äthiopien, Ungarn und Deutsche in Rumänien, Hochlandindios in Guatemala, Schwarze in Südafrika), obschon frühere Zwangsumsiedlungen regelmäßig Konflikte hinterlassen haben, die bis heute leidvoll andauern (z. B. die Spannungen zwischen den Nationalitäten in Griechenland und in der Türkei, die Nationalitätenprobleme in der Sowjetunion, Unruhen im Ostpunjab). Sie werden nach innen und vor der Weltöffentlichkeit gewöhnlich auch noch als rettende Transferierungen aus unfruchtbaren Regionen in fruchtbarere, als Modernisierung oder Systematisierung beschönigt.

b) Unrechtscharakter

Ob nach einem festen Plan durchgeführt oder bloß vorausschauend in Kauf genommen, verstoßen Vertreibung, Zwangsumsiedlung samt ihren diversen Varianten (Verschleppung, Ausbürgerung) gegen das Gemeinwohl und sind Verbrechen an den einzelnen Menschen, stellen sie doch nicht nur eine in ihren Ausmaßen gi-

¹⁹ Zur Flucht als weltweitem Problem s. *F. Nuscheler*, Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht, München 1988; *L. Kühnhardt*, Die Flüchtlingsfrage als Weltordnungsproblem. Massenzwangswanderungen in Geschichte und Politik, Wien 1984 (= Abhandlungen zu Flüchtlingsfragen 17).

gantische Gewaltausübung, Zerstörung und Schadenszufügung dar, sondern auch millionenfaches Elend und Leid. Jedem Einzelnen wird etwas entrissen, was biographisch und existentiell Teil von ihm selbst ist: Heimat. Das Wort »Heimat« meint hier nicht einfach bloß den Ort der Herkunft und die soziale Umgebung der Kindheit, sondern es ist – trotz seiner terminologischen Brechung durch vielfachen ideologischen Mißbrauch – Chiffre für Geborgenheit, vertraute Umwelt, für selbstverständliches Verstehen. Heimat gehört insofern zur Leiblichkeit des Menschen. Die Vertreibung aus der Heimat entwirzelt den Menschen; diese Entwurzelung macht unsicher, beschädigt das Subjekt in seinem Selbstbesitz, reduziert seine Möglichkeit, häufig aber auch seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung; bis in die Einzelheiten wird das Tun und Denken ganz von Angst, dem Willen zu überleben und der völligen Ohnmacht hinsichtlich der Zukunft bestimmt. Anders als beim Abschied mit der Aussicht oder wenigstens Möglichkeit eines Wiederkommens sind Vertreibung und Flucht meist mit der Gewißheit der Endgültigkeit verbunden. Die Akteure der Gewalt bringen diese Endgültigkeit in der Regel ihrerseits häufig dadurch zum Ausdruck, daß sie die verlassenen Häuser, Siedlungen niederbrennen und Gärten und Felder vor den Augen der Flüchtenden verwüsten.

Zu dieser seelischen »Entheimatung«, unter der auch diejenigen stark leiden, die in ein gesichertes und neue Beheimatung anbietendes Exil gehen, kommen die Umstände, unter denen sich die Flucht vollzieht. Äußerste Bedrohung durch Verfolger, Unterbringung in meist primitiven und engen Massenlagern, notdürftigste Ernährung, mangelnde Hygiene, Einschränkung der Bewegungsfreiheit und Ausgeliefertsein an Banditen und Wucherer sind nur einige der vielen Belastungen, die mit einem Flüchtlingsschicksal verknüpft sein können. Sie dauern oft über viele Jahre hinweg an. Die Ohnmacht, zerstreute Familienangehörige wiederzufinden und Schicksale aufzuklären, stellt eine weitere harte Belastung dar. Sehr oft müssen Flüchtlinge auch die Erfahrung machen, daß ihnen als Einzelnen oder als Gruppe die erhoffte Hilfe versagt wird oder sie sogar gezwungen werden, ihren lebensgefährlichen und strapaziösen Fluchtweg fortzusetzen.²⁰

²⁰ Erschütternde Beispiele solcher Flüchtlingsschicksale finden sich in der Dokumentation der Cap Anamur Besatzung: *R. Neudeck*, Die letzte Fahrt der Cap Anamur I. Rettungsaktionen 1979–1982, Freiburg 1983.

c) Handlungsperspektiven

So leicht bei nüchterner Betrachtung Vertreibung und Zwangsumsiedlung durch die betreffenden Regierungen unterlassen werden könnten, so schwierig und fast aussichtslos ist es, Fluchtbewegungen von außen her zu lenken oder gar zu vermeiden. Wer Fluchten durch Verbote entgegenwirken wollte, käme unversehens in die Lage, daß er dadurch Menschen erst recht der Willkür staatlicher Gewalt und der Vernichtung preisgäbe. Der Entschluß zu fliehen ist für die Betroffenen in den allermeisten Fällen die einzige verbleibende Möglichkeit, einer hoffnungslosen Situation zu entkommen. So liegt die erste Aufgabe des Handelns der weltweiten Solidargesellschaft darin, denen, die an Leib und Leben bedroht und ihrer Heimat beraubt werden, Möglichkeiten der Aufnahme in einem anderen Land zu verschaffen und ihnen zu einer Unterbringung und Versorgung zu helfen.

Diesem Ziel dienen zahlreiche Hilfsorganisationen. Bereits in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg richtete der Völkerbund ein Hochkommissariat für Flüchtlinge ein, um sich um die zahlreichen Menschen, die infolge des Kriegs, der Oktoberrevolution in Rußland und der sogenannten Balkankriege auf der Flucht waren, rechtlich und materiell zu kümmern. Ursprünglich als bloß vorübergehendes Phänomen angesehen, schwoh der Flüchtlingsstrom während der faschistischen Herrschaften und vor allem infolge des Zweiten Weltkriegs in Europa wieder drastisch an. Deshalb wurde 1951 das Hochkommissariat für die Flüchtlinge mit Sitz in Genf als Organisation der Vereinten Nationen neu geschaffen (UNHCR). Grundlage seiner Tätigkeit ist die Internationale Flüchtlingskonvention von 1951; sie erhielt 1967 durch ein Zusatzabkommen eine Ausweitung auf die Dritte Welt als neuen Schwerpunkt der Fluchtbewegungen. Sie gibt den Flüchtlingen zwar nicht ein völkerrechtlich anerkanntes Recht des Einzelnen auf Asylgewährung, aber sie unterstellt sie immerhin dem Schutz der internationalen Rechtsgemeinschaft,²¹ der durch den Hochkommissar garantiert und überwacht wird. Diese Behörde sorgt sich auch um Unterbringung und Ernährung der Flüchtlinge, um eine humane Behandlung, später um ihre eventuelle Rückführung bzw. auch Ansiedlung im Aufnahme- oder in einem Drittland. Das Hochkommissariat arbeitet mit den anderen spezialisierten internationalen Hilfswerken (z. B. UNICEF, WHO) zusammen.

²¹ So *O. Kimminich*, Einführung in das Völkerrecht, München u. a. ³1987, 218.

Hinzu kommen unzählige halbstaatliche, kirchliche und private Hilfsorganisationen und Flüchtlingsprojekte. Sehr häufig haben sie den Vorteil, über schon bestehende Verbindungen und Beziehungsnetze schneller und direkt an die Betroffenen heranzukommen. Dies ist vor allem in der Anfangsphase einer Fluchtbewegung, bei Fluchtbewegungen innerhalb eines Landes und bei politischer Behinderung durch Abschirmung von Nachrichten und Verweigerung der logistischen Kooperation, häufig auch bei der Wiederansiedlung von unersetzlicher Bedeutung.

Freilich reichen alle diese Aktivitäten nicht aus, allen Flüchtlingen auf der Welt auch nur ein Mindestmaß an Sicherheit und Lebensgrundlage geben zu können. Erst recht lösen sie keines der Probleme in den Herkunftsländern, die die Ursachen der Flüchtlingsströme sind. Deshalb sind politische Bemühungen um die Lösung oder wenigstens Besserung derartiger Probleme neben der Linderung des Loses der Flüchtlinge eine zweite unersetzliche Aufgabe. Sie kann allerdings vom Flüchtlingshochkommissariat nicht wahrgenommen werden, da dieses dem Nichteinmischungsgebot unterliegt. Initiativen zu einer internationalen präventiven Konzeption zur Vermeidung neuer Flüchtlingsströme wie die von der Bundesrepublik 1980 vorgelegte Resolution 35/124 sind bedauerlicherweise über Anfänge noch nicht hinausgekommen.²² Allerdings führte diese Resolution wenigstens insofern über frühere Versuche hinaus, als sie das Flüchtlingsproblem als Weltordnungsproblem darstellte. Immerhin besteht über die Notwendigkeit eines solchen Konzepts, in dem das von der UN-Menschenrechtsdeklaration anerkannte Recht auf Heimat durch Richtlinien für das Verhalten der Staaten angesichts drohender Flucht sowie durch Verbote von Vertreibung und Diskriminierung konkretisiert wird, kein grundsätzlicher Dissens.

Die Politik einzelner Länder und die Leistungskraft von gesellschaftlichen Gruppen ist mit der Lösung des gesamten Flüchtlingsproblems sicher überfordert. Aber wichtige Zeichen setzen, vorbildliche Initiativen entwickeln und an den Problemen auch im eigenen Land in einer den Betroffenen entgegenkommenden Weise arbeiten liegt durchaus in ihrem Vermögen. Nicht ohne Grund behandelt »Sollicitudo rei socialis« das Flüchtlingsproblem in unmittelbarer Nachbarschaft mit ungehindertem Waffenhandel und zuwe-

²² Näheres zu dieser Resolution von 1980 und der weniger deutlichen, 1986 im Konsensverfahren beschlossenen Resolution zur Vermeidung neuer Flüchtlingsströme bei *Nuscheler*, *Nirgendwo zu Hause* (Anm. 19), 230–232.

nig wirksamer Entwicklungshilfe und deutet einen ursächlichen Zusammenhang zwischen beidem wenigstens an.²³ Waffenarsenale verstärken die Bereitschaft zu gewalttätiger Konfliktaustragung, Hunger und Elend gehören zu den Voraussetzungen, auf denen solche Konflikte wachsen und ihre Schärfe gewinnen. – In der Ausfuhrpolitik bei Rüstungsgütern und in der Entwicklungspolitik hat jede Regierung Möglichkeiten, auf die menschenrechtliche Gestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Dritte-Welt-Ländern Einfluß zu nehmen, so wie sie innenpolitisch Möglichkeiten hat, Asylbestimmungen großzügig zu regeln und zu handhaben und fremdenfeindlichen Strömungen mit Entschiedenheit entgegenzuwirken. Nicht nur bei der konkreten Hilfe für Zufluchtsuchende, sondern auch bei der Bereitung des Verständnisses für die Situation der Flüchtlinge und bei der »Abarbeitung« von Vorurteilen gegenüber Fremden und Hilfesuchenden und den damit verbundenen Ängsten kann die Kirche auf ihren verschiedenen Ebenen Wichtiges beitragen.

10.5 Todesstrafe

a) Dimensionen des Problems

Im Gegensatz zur Folter, die als Verhör- und Strafmethode in den Gesetzbüchern offiziell so gut wie nirgendwo mehr vorgesehen ist, aber wohl von Regierungen angeordnet und geduldet und von staatlichen Organen ausgeübt wird, ist die Todesstrafe noch in den Strafgesetzen vieler Staaten als Höchststrafe verankert. Aber auch dort, wo die Todesstrafe per Gesetz abgeschafft ist, sympathisieren größere Teile der Bevölkerung latent mit der Todesstrafe, was vor allem im Zusammenhang mit empörenden Verbrechen zu lautstarker Artikulation gebracht wird. Wo die Todesstrafe noch gesetzlich institutionalisiert ist, wird sie vom öffentlichen Bewußtsein im allgemeinen nicht als besonders fragwürdig oder gar verabscheuungswürdig empfunden. Das hat zweifellos auch damit zu tun, daß die Zahl der Verurteilungen und der tatsächlichen Exekutionen in den meisten Ländern seit Jahrzehnten zurückgegangen ist; aber auch damit, daß das Interesse für den Verurteilten immer in Konkurrenz steht zu den Empfindungen gegenüber dem verübten Verbrechen, das in den meisten Fällen ja ein schweres ist.

²³ Sollicitudo rei socialis nr. 23 f. Zum gesamten Problemkomplex s. *W. S. Heinz*, Menschenrechte und Dritte Welt. Zur Frage nach den Ursachen von Menschenrechtsverletzungen, Frankfurt 1980.

Bei näherer Betrachtung freilich zeigt sich, daß die Todesstrafe im Zusammenhang der Menschenrechtsverletzungen keineswegs ein nachrangiges Thema sein darf. Sie darf das schon deshalb nicht, weil so gut wie alle Gesellschaften und Rechtsordnungen die Todesstrafe bis in die jüngste Zeit hinein gekannt haben. Aber auch heute ist sie, dem Anschein zuwider, nicht ein verbliebenes Fossil, das der logischen Geschlossenheit des Strafsystems (in diesem Zusammenhang spielt vor allem die Bezugnahme auf die Verpflichtung zur militärischen Verteidigung eine wichtige Rolle!) oder der Symbolisierung staatlicher Entschlossenheit, das Recht der Bürger zu schützen, wegen belassen wird, sondern in weiten Teilen der Welt blutige Realität. Nach Recherchen von »amnesty international« bestand nicht nur die gesetzliche Androhung der Todesstrafe im Jahr 1987 in mehr als 100 Staaten der Erde, sondern es erfolgten im Laufe der vergangenen zehn Jahre in 90 Ländern auch tatsächlich Hinrichtungen.²⁴ Die Gesamtzahl der Opfer wird für diesen Zeitraum auf über 40 000 geschätzt. Die Delikte, aufgrund deren zum Tode verurteilt wurde, umfassen keineswegs nur Mord und Spionage, sondern auch Ehebruch, Pornographie, Unterschlagung, Entführung, Vergewaltigung, Bestechlichkeit, Diebstahl, Gotteslästerung, Drogenhandel. Bei den Hinrichtungsarten sind zwar manche durch ihre Länge und physische Gewalteinwirkung als besonders grausam ersichtliche Methoden aus dem Arsenal der Strafrechtsgeschichte²⁵ außer Gebrauch (wie etwa das Kreuzigen, Rädern, Ertränken, Vierteilen, Vergraben), doch werden Verurteilte von Staats wegen auch heute nicht nur erschossen, durch Stromstöße oder Injektionen getötet, sondern mit Schwert, Beil oder Fallbeil enthauptet, gesteinigt, am Galgen gehenkt oder in abgeschlossenen Kabinen vergast. Dazu kommt, daß in einigen Ländern vorausgehende Folterungen dem Delinquenten ein Ende bereiten, das an Schmerz, Demütigung und Enteignung des Subjekts der Brutalität früheren Strafvollzugs kaum nachsteht.

²⁴ *Amnesty international*, Wenn der Staat tötet. Todesstrafe contra Menschenrechte, Frankfurt 1989 (orig.: When the state kills . . . The death penalty versus human rights, London 1989).

²⁵ Einen informativen Einblick vermitteln trotz des eher journalistischen Genus: *K. Rossa*, Todesstrafen. Ihre Wirklichkeit in drei Jahrtausenden, Oldenburg/Hamburg 1966, sowie *K. B. Leder*, Die Todesstrafe. Ursprung, Geschichte, Opfer, München 1986.

b) Unrechtscharakter

Seit der Mailänder Jurist Cesare Beccaria 1764 in seinem Buch »*Dei delitti e delle pene*«²⁶ eine Reihe von Gründen gegen die Todesstrafe auflistete und unter Rückgriff auf die Lehre vom Gesellschaftsvertrag zu dem Schluß kam, sie sei kein Recht, sondern »der Krieg der Nation gegen einen Bürger, weil sie die Vernichtung seines Daseins für notwendig oder nützlich erachtet«,²⁷ ist die ethische und rechtsphilosophische Diskussion über Zweck, Berechtigung und Notwendigkeit der Todesstrafe nicht mehr abgebrochen. Aus der Menge der zahlreichen und in sich vielschichtigen Argumente gegen die Todesstrafe, die sich in wenigen Strichen nicht referieren lassen, erscheinen unter menschenrechtlicher Perspektive folgende als besonders gewichtig:

Die Todesstrafe beendet Leben und Dasein des Straftäters endgültig. Diese Endgültigkeit erweist sich zunächst einmal als fragwürdig hinsichtlich der Möglichkeit eines Justizirrtums. Auch das sorgfältigste Gericht ist eine menschliche Instanz und bleibt daher fehlerbar; die Rechtspraxis beweist, daß Indizien immer wieder einmal zu fälschlicher Beschuldigung und Verurteilung führen. Bei jeder anderen Strafe ist dieser Irrtum korrigierbar, jedenfalls in einem erheblichen Maß. Völlig unkorrigierbar ist allein der Vollzug der Todesstrafe. – Als problematisch erweist sich die Endgültigkeit der Todesstrafe aber nicht nur angesichts der Nichtausschließbarkeit von Irrtum bei der Rekonstruktion des genauen Tatverlaufs, sondern auch noch einmal in ganz anderer Weise hinsichtlich des Täters. Denn die Vollstreckung nimmt auch ihm für immer die Möglichkeit, sein Leben zu ändern und seine Tat in irgendeiner Weise wiedergutzumachen. Man muß zwar nicht so weit gehen wie Fichte, der in der Auseinandersetzung mit Kants Position zur Todesstrafe die Möglichkeit, eine Untat sühnen zu dürfen, zu einem unveräußerlichen Recht erklärt hat,²⁸ um doch die umgekehrte Frage zu stellen, ob der Staat als eine menschliche und daher nichtendgültige Einrichtung überhaupt berechtigt sein könne, die Möglichkeit einer Besserung total und endgültig zu verwehren.

²⁶ Eine deutsche Übersetzung des Werks (auf der Grundlage der Ausgabe von 1766) erschien unter dem Titel »Über Verbrechen und Strafen« 1966 in Frankfurt.

²⁷ Ebd. cap. 28 (deutsche Ausgabe 123 f.).

²⁸ J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, in: Werke, hg. v. I. H. Fichte, Berlin 1971, Bd. III, 261, vgl. 278–284, und für die Spätphilosophie: *ders.*, Das System der Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812, in: Werke, Bd. X, 618 f. vgl. 621–624 (wobei Fichte hier interessanterweise von »Lebensstrafe« statt »Todesstrafe« spricht).

Die Handhabung der Todesstrafe durch den Staat in Vergangenheit und Gegenwart macht eine weitere Gefahr augenscheinlich: Was als Mittel zur Sühnung und Abschreckung von Kapitalverbrechen eingeführt ist,²⁹ kann in unruhigeren Zeiten auf dem Weg der Ausweitung der Kapitalstrafatbestände sehr schnell als Instrument der Machtpolitik (insbesondere gegen politisch Andersdenkende und auch gegen rassische und ethnische Minderheiten) verwendet werden. Die Karriere der Todesstrafe im Strafrecht des NS-Staats bietet hierfür ein schlimmes Exempel,³⁰ dem sich viele Parallelen in neueren Diktaturen beigesellen lassen. Die Todesstrafe als Institution des Staates bedeutet immer auch die Institutionalisierung der Gefahr ihres politischen Mißbrauchs. Diese Gefahr ist besonders dort gegeben, wo die Staatsämter mit autoritärer Machtfülle ausgestattet sind, Gewaltenteilung gar nicht oder nicht konsequent durchgeführt ist, Kontrolle durch Opposition, öffentliche Meinung, Medien nicht funktioniert oder behindert wird. Abschaffung und Verbot der Todesstrafe sind so gesehen auch die Errichtung einer präventiven Schwelle gegen unbegrenzte Herrschaft und ungehinderten Machtmißbrauch.³¹

Weitere Einwände beziehen sich auf die Person des Täters. »Amnesty international« hebt bei ihrer Offensive gegen die Todesstrafe vor allem auf die Qualen und Schrecken ab, denen die Verurteilten vor und während der Hinrichtung ausgesetzt sind. Sie sieht daher die Todesstrafe als eine andere Form der Folter an,³² die durch die (unter dem Anspruch, humaner zu sein, eingeführten) technischen und pharmakologischen Methoden der Hinrichtung lediglich in ihrer zeitlichen Erstreckung verkürzt, aber nicht aufgehoben werde. »Eine Exekution ist immer, unter allen Regimen und bei jeder bekannten Hinrichtungsart ein Akt nicht zu verschleiern der Brutalität. Schließlich soll ein Menschenleben gewaltsam aus-

²⁹ Auch diese Zwecksetzungen sind angreifbar; die rechtspolitische Debatte um die Todesstrafe konzentriert sich sogar gerade auf diese beiden (in unserem Zusammenhang nicht weiter auszuführenden) Punkte.

³⁰ S. dazu *Leder*, Die Todesstrafe (Anm. 25), 244–246.

³¹ Ganz in diesem Sinn schrieb *A. Sacharow* im Blick auf die Sowjetunion unter Breschnew 1976 in einem Brief an amnesty international: »Die Abschaffung der Todesstrafe ist besonders wichtig in einem Land wie dem unsrigen, mit seiner unbegrenzten Herrschaft der Staatsgewalt und unkontrollierten Bürokratie und seiner weitverbreiteten Verachtung von Recht und moralischen Werten. Sie wissen von den Jahrzehnten der Massenhinrichtungen unschuldiger Menschen, die ohne jeglichen Anschein von Recht verurteilt worden waren (während noch mehr unschuldige Menschen überhaupt ohne ein Gerichtsurteil umkamen). Wir leben noch immer in der moralischen Atmosphäre, die in dieser Ära geschaffen wurde« (deutsch zitiert in: *J. Power*, Amnesty International. Der Kampf um die Menschenrechte, Düsseldorf/Wien 1982, 34).

³² Siehe *amnesty international*, Die Todesstrafe, Reinbek 1979.

gelöscht werden.«³³ Paradoxerweise wirken gerade dort, wo im Interesse größtmöglicher Rechtssicherheit die Todesstrafe erst nach wiederholten Prüfungen und erfolgten Gnadengesuchen vollzogen werden darf, das dadurch bedingte meist jahrelange Warten – in den USA beträgt die durchschnittliche Wartezeit acht Jahre! – und die mehrfachen Wechsel zwischen Verzweiflung und Hoffnung dehumanisierend.³⁴

Die psychologische Forschung über Motivation und Persönlichkeitsstruktur von Straftätern weiß schon seit langem, daß fast jedes schwerere Verbrechen auch Ursachen hat, die mit der Prägung des Delinquenten durch Familie und Milieu zu tun haben. Dieses Gesamtbild wird durch die Statistik der zum Tode Verurteilten aus Ländern, in denen die Todesstrafe nicht als Mittel politischer Unterdrückung funktionalisiert ist, eindeutig bekräftigt.³⁵ Die Todesstrafe ist hier zumindest insofern problematisch, als die Frage nach den sozialisatorischen und milieuhaften Bedingungen eines Verbrechens nicht ernsthaft berücksichtigt wird.

Unter allen rationalen Argumenten, die zur Verteidigung der Todesstrafe angeführt werden, ist deren Sicht als Akt der Notwehr der Gesellschaft als ganzer gegen eine andauernde fundamentale Gefährdung durch den schweren Rechtsbrecher wohl das triftigste.³⁶ Gerade im Hinblick auf dieses Argument kann man die Berechtigung der Todesstrafe für die zurückliegende Geschichte von heute aus nicht einfach rundweg bestreiten. Genausowenig reicht dieses Argument jedoch als Begründung dafür hin, daß die Todesstrafe auch heute noch in gleicher Weise fortbestehen soll. Denn es stellt sich die Frage, ob der Tatbestand einer Notwehrsituation durch den lebenden, aber in seiner Aktionsfreiheit massiv beschränkten Kapitalverbrecher heute noch immer erfüllt wird bzw. ob sich die Gesellschaft heute angesichts ungleich besserer Verwehr- und Sicherungsmöglichkeiten nicht anders gegen die andauernde Bedrohung schützen kann als dadurch, daß sie den für schuldig Befundenen tötet. An der Antwort »ja« auf die zuletzt genannte Frage kann trotz punktueller Ohnmacht gegenüber terroristischen Anschlägen³⁷

³³ Leder, Die Todesstrafe (Anm. 25), 197.

³⁴ Siehe hierzu etwa die Reportage von E. Wehrmann, Im Totenhaus, in: Die Zeit vom 12. 1. 1990, 68.

³⁵ Siehe dazu die Auswertung der Exekutionsstatistiken von Großbritannien und den USA bei Leder, Die Todesstrafe (Anm. 25), 240 f.

³⁶ In diese Richtung gehen auch die Überlegungen des Thomas von Aquin zur Todesstrafe (Sth II-II, 64, 2 s.).

³⁷ Zum Problem der anhaltenden terroristischen Erpreßbarkeit durch Verzicht auf die Todesstrafe schrieb W. Kerber in einem kurzen Essay mit Blick auf die öffentliche Diskus-

kein Zweifel sein. Spätestens seitdem eine Reihe von Ländern, unter ihnen auch die Bundesrepublik, schon seit Jahrzehnten ohne Todesstrafe auskommen, kann die Todesstrafe nicht mehr als unabdingbar für die Erhaltung des inneren Friedens behauptet werden. Dann aber handelt es sich unter den heutigen Gegebenheiten – um mit Karl B. Leder zu sprechen, aber in etwas anderem als von ihm gemeinten Sinn – um eine »archaische« Strafe.³⁸

c) Handlungsperspektiven

Angesichts der skizzierten Einwände ist die völkerrechtliche Ächtung der Todesstrafe erstrebenswert. Dieses Ziel wurde auch in mehreren Resolutionen der Generalversammlung der Vereinten Nationen vor allem 1971 und 1977 ausdrücklich bestätigt.³⁹ Eine solche Ächtung hätte auf jeden Fall den Vorteil, daß, selbst wenn sie da und dort in der Praxis mißachtet würde, diktatorische Regimes mörderisches Vorgehen gegen innenpolitische Gegner nicht auch noch unter dem abschirmenden Mantel der Legalität verbergen könnten.

Vorerst scheint dieses Ziel jedoch nicht in greifbarer Nähe. Deshalb müssen sich die entsprechenden Bemühungen auf völkerrechtlicher Ebene darauf konzentrieren, die Todesstrafe zurückzudrängen. Dies bedeutet, auf die Verminderung der gesetzlichen Straftatbestände, für die die Todesstrafe anerkanntermaßen angedroht werden kann, hinzuwirken und in der Beobachtung der Rechtsprechung dafür zu sorgen, daß sie möglichst selten zur Anwendung kommt. Vor allem jedoch bedeutet es, durch internationale Abkom-

sion nach der Ermordung H. M. Schleyers und dem Versuch, die inhaftierten Mitglieder der Bader-Meinhoff-Bande durch die Entführung der »Landshut« nach Mogadischu freizupressen: »[...] unter den gegebenen Umständen [ist] weder die Notwendigkeit noch die Tauglichkeit der Todesstrafe zur Überwindung der Terror-Kriminalität erwiesen. Wer offensichtlich Selbstmord als Mittel des politischen Kampfes einsetzt, wird sich auch von der Todesstrafe nicht abschrecken lassen. Zudem wäre ein rechtsstaatlicher Vollzug der Todesstrafe in keinem Fall rasch genug möglich, um einen terroristischen Erpressungsversuch auszuschließen« (Todesstrafe – ja oder nein? in: Stimmen der Zeit 195 [1977], 793 f., hier: 794).

³⁸ Leder. Die Todesstrafe (Anm. 25), 13 u. passim. Der Autor sieht in der Todesstrafe eine Weiterführung archaischer Menschenopfer für die Verfehlungen der Gemeinschaft. Eine seiner zentralen Thesen lautet, es gehe bei der Todesstrafe nicht um eine Sühne für individuelle Fehlleistungen, sondern um den Ausbruch kollektiver Schuld- und Angstgefühle (zusammenfassend: 261 f.).

³⁹ Der Wortlaut ist auszugsweise zitiert in: *amnesty international*, Die Todesstrafe (Anm. 32), 31 f. u. 280 f. Vgl. ferner das Protokoll Nr. 6 zur Europäischen Menschenrechtskonvention über die Abschaffung der Todesstrafe (deutsche Übersetzung in: *Simma/Fastenrath* [Hg.], Menschenrechte [Anm. 17], 234 f.).

men und Verträge eine sorgfältige Prozeßführung und optimale Schutzmaßnahmen für die Angeklagten bzw. Verurteilten sicherzustellen.

Genauso wichtig, vermutlich sogar noch entscheidender als die rechtliche Ebene der Bekämpfung der Todesstrafe ist die Bearbeitung des sozialpsychologischen Bedingungsfeldes ihrer Befürwortung. Es ist ja sehr deutlich, daß das politische Festhalten an der Todesstrafe in vielen Ländern heute weniger das Ergebnis rationaler Gedankengänge als der Rücksichtnahme auf Stimmungen in der Bevölkerung, emotionaler Empfindungen (Rache) und Prima-facie-Plausibilitäten ist. Gerade hier bedarf es intensiver Aufklärung über den Sinn und die Grenzen staatlichen Strafens, über die psychische Struktur von Tätern, aber eben auch über den Preis für Rechtssicherheit und Rechtsstaatlichkeit und das Nichtzutreffen des vermuteten Abschreckungseffekts. Aufklärung und Nachdenklichkeit bezüglich der eigenen Motive haben freilich in aufgeregten Situationen und angesichts konkreter Verbrechen stets einen schwierigen Stand; das gilt im Kleinen genauso wie im Großen. Wenn sie meinungsbildende Kraft entfalten sollen, müssen sie folglich in Phasen der Ruhe in Gang gebracht und kontinuierlich kultiviert werden. Die Botschaft von der Suche nach dem Verlorenen und von der Versöhnung könnte der Stachel sein, der Christen und christliche Kirchen dies als Anliegen nicht aus dem Auge verlieren läßt.

10.6 Unterentwicklung

a) Dimensionen des Problems

In einem großen Teil dieser Erde ist die Situation der weit überwiegenden Bevölkerungsmehrheit dadurch charakterisiert, daß den Menschen die Mittel fehlen, ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen. Die Betroffenen leben Tag für Tag mit Hunger, Durst, Arbeitslosigkeit oder allenfalls geringfügiger Beschäftigung. Viele von ihnen leiden unter Krankheiten, die durch bessere Ernährung und Hygiene leicht vermeidbar und bei Zugang zu medizinischer Versorgung heilbar wären. Zahllose dieser Menschen sind sozial enturzelt und leben in den überfüllten Slums der großen Städte. Schutzlos sind sie der Unbill von Witterung, Naturkatastrophen und rapider Umweltverschmutzung ausgesetzt. Dazu kommt in vielen Dritte-Welt-Regionen der Unfriede, dessen Auswirkungen die Menschen nicht nur in der Weise von Drohung, Einschüchterung und Diskri-

minierung erleben, sondern auch als Bürgerkrieg, Terror, Sippenhaft, Gewalttätigkeit und Zerstörung, als Demütigung und Vorenthaltung des zum Leben Notwendigen. Die Feindseligkeiten spielen sich nicht nur zwischen Nachbarländern ab, sondern eben auch zwischen reichen und einflußreichen Eliten und armer Masse, zwischen Gruppen verschiedener Hautfarbe, zwischen Stämmen und Volksgruppen unterschiedlicher Sprache, Sitte und Geschichte.

Die genannten elementaren Nöte lassen sich durchaus auch quantitativ umschreiben. Doch bewegen sich die Zahlen in Größenordnungen, die kaum vorstellbar sind; außerdem ist das menschliche Elend, das in Zahlen bilanziert wird, beim Betrachter stets der Gefahr ausgesetzt, zu einem bloß sachhaften Problem zu werden. Stellvertretend für die anderen Nöte soll bloß erwähnt werden, daß die Zahl der Menschen, die weltweit in absoluter Armut leben, das meint: unterhalb jeder vernünftigen Grenze menschlicher Zumutbarkeit,⁴⁰ mit wenigstens 800 Millionen beziffert wird, die der Menschen, die in ständigem Hunger leben, mit 500 Millionen, die der Kinder, die täglich Hungers sterben, mit 40 000.⁴¹

Die Not so vieler Menschen ist in jedem Fall schlimm und schon als solche eine Aufforderung zu Hilfe. Aber sie ist nicht schon automatisch eine menschenrechtliche Angelegenheit. Zu einer solchen wird sie erst dadurch und insofern, als diese millionenfache Not ursächlich zusammenhängt mit Prozessen, Handlungen und Strukturen, die von Menschen bewerkstelligt und in Gang gehalten werden. Daß solche ursächlichen Zusammenhänge bestehen, ist ganz unbestreitbar. So gibt es schon in den betreffenden Ländern selbst Faktoren, die Unterentwicklung produzieren oder verfestigen, z. B. Mißwirtschaft, Korruption, Investitionen in gigantische Prestigeobjekte, Gruppen- und Elitenpolitik. Daneben und in ganz erheblichem Umfang ist es aber eben auch die gegenwärtige internationale Macht- und Einflußverteilung, die viele Dritte-Welt-Länder daran hindert bzw. davon ausschließt, an den Errungenschaften der Zivilisation und am Anstieg des Lebensniveaus in den Industrieländern zu partizipieren. Dazu gehören besonders die ungleichen Handelsbeziehungen und die monetäre Abhängigkeit. Andere, ähnlich massive Determinanten resultieren aus dem Nach-

⁴⁰ Diese vielzitierte Definition wurde vom früheren Weltbank-Präsidenten *R. McNamara* in seiner berühmten Nairobi-Rede gebraucht (deutsche Ausgabe: *Die Jahrhundertaufgabe – Entwicklung der Dritten Welt*, Stuttgart 1974), 164 f.

⁴¹ Zahlen nach den Angaben der FAO (= Food and Agriculture Organization der UN) für 1984; mitgeteilt bei *F. Nuscheler*, Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik, Bonn ²1987, 30.

wirken der kolonialen Vergangenheit, etwa die weitestgehende Spezialisierung auf Rohstoffexport, das Fehlen einer leistungsfähigen verarbeitenden Industrie und das ausgeprägte Gefälle zwischen Stadtregion und unerschlossenem Hinterland.

Besonders bedrückend an der Situation der großen Bevölkerungsmehrheit in den unterentwickelten Ländern ist, daß trotz ökonomischen Wachstums des Pro-Kopf-Einkommens ihr Elend und ihre Not noch zugenommen haben. Die Sicherung der elementaren Lebensbedingungen für alle ist also nicht eine automatisch eintretende Folgewirkung ökonomischen Wachstums (selbstverständlich kann sie aber auch nicht ohne dieses eintreten). Diese Tatsache stellt nicht nur Entwicklungskonzepte der betreffenden Länder, sondern auch die Entwicklungspolitik der »reichen« Länder in ein kritisches Licht. Sie verlangt Bemühungen um innerstaatliche und internationale Ordnungen, die möglichst allen Mitgliedern einer Bevölkerung erlauben, ihre (physischen, sozialen und politischen) Existenzbedürfnisse erfüllen zu können und darüber hinaus an den Entwicklungsfortschritten teilzuhaben.

b) Unrechtscharakter

Die Menschenrechte sind bei Unterentwicklung nicht schon dadurch verletzt, daß in dem einen Land der Lebensstandard niedriger ist als in dem anderen, auch nicht dadurch, daß es in Techniken, kulturellen Einschätzungen, Werten und Traditionen Unterschiede gibt. Ungerecht ist erst, wenn das Gefälle zwischen den Ländern und die Interdependenzen so wirken, daß die Bevölkerung ihre Lebensbedürfnisse an Nahrung, Gesundheit, Unterkunft, Kleidung, Bildung usw. trotz intensiver Anstrengungen nicht befriedigen kann. Derartige Ungerechtigkeit kann durch die innere Ordnung einer Gesellschaft bedingt sein, etwa wenn diese so angelegt ist, daß sie nur einer wohlhabenden Minderheit nutzt, gleichzeitig aber große Gruppen von Gesellschaftsmitgliedern ausschließt. Derartige Ungerechtigkeit kann aber auch durch die koloniale Vergangenheit oder durch die internationale Wirtschafts- und Finanzordnung mitverursacht sein, wenn sie die Chancen, aus den Ressourcen und aus der Arbeit Nutzen zu ziehen, zwischen Ländern und Regionen von vornherein völlig ungleich verteilt. Den Menschenrechten wäre also erst dann Genüge getan, wenn die Ordnungen auf innerstaatlicher und internationaler Ebene derart sind, daß sie jedem und jeder Gruppe Möglichkeiten schaffen, an der nationalen bzw. weltweiten Entwicklung aktiv teilzunehmen.

Darüber hinaus werden die Menschenrechte aber auch im Grundanliegen der Solidarität verletzt, wo Menschen ohne eigenes Verschulden andauernd im Selbstverständlichsten und Elementarsten massiv bedroht, eingeschränkt und bedrückt sind, während andere in Reichtum, Überfluß und Verschwendung leben. In einer solchen Situation ist die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Schwächsten und Ärmsten nicht nur eines unter vielen anderen, genauso legitimen Zielen der nationalen und internationalen Politik, sondern das, dem ein Vorrang vor anderen einzuräumen ist. Solidarität verweist über die Gerechtigkeit hinaus darauf, daß allen Menschen das Menschsein gemeinsam ist, und sie sieht mit dieser grundlegenden Gemeinsamkeit eine besondere Verantwortung dessen, der mehr hat, als er dringend braucht, oder sogar im Überfluß lebt, für den gegeben, dem es am Nötigsten fehlt.

In der christlichen Tradition wurde der Gedanke des solidarischen Gebrauchs der materiellen Güter mit der schöpfungsmäßigen Bestimmung der Güter und Ressourcen der Welt zum Wohl aller Menschen begründet. Diese Begründung findet sich sowohl bei einigen Kirchenvätern wie auch in der mittelalterlichen Sozialphilosophie und deren Wiederbelebung im Zusammenhang der sozialen Frage bis hin zur Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis«. »Populorum progressio« übertrug den daraus gefolgerten Grundsatz, daß der Überfluß der Reichen den Ärmeren zustatten kommen muß, ausdrücklich »auf die Gesamtheit der Weltnöte«. ⁴² In Aufnahme einer Wendung aus »Gaudium et spes« heißt es hier u. a.: »Die Pflicht zur Solidarität unter den Menschen besteht auch für die Völker. ›Es ist eine schwere Verpflichtung der hochentwickelten Länder, den aufstrebenden Völkern zu helfen.« [. . .] ⁴³

Im zurückliegenden Jahrzehnt hat es auch den Versuch gegeben, die mit der Situation der Unterentwicklung ursächlich verbundene Menschenrechtsverletzung positiv im Postulat eines Rechts auf Entwicklung aufzugreifen. Entsprechende Anregungen scheinen zuerst in christlichen Kreisen formuliert worden zu sein und über die Menschenrechtsabteilung der UNESCO in die völkerrechtliche Diskussion gelangt zu sein. ⁴⁴ Ihren offiziellen (nicht unbedingt

⁴² Populorum progressio nr. 49.

⁴³ Populorum progressio nr. 48.

⁴⁴ Näheres bei S. Bennigsen. Das »Recht auf Entwicklung« in der internationalen Diskussion, Frankfurt u. a. 1989 (= Münchner Studien zur internationalen Entwicklung 7), 19–27. Zur systematischen Problematik des Rechts auf Entwicklung s. auch: G. Höver, Solidarität und Entwicklung. Zur Bedeutung der Menschenrechte im Hinblick auf das ›gemeinsame Erbe der Menschheit«, in: G. W. Hunold/W. Korff (Hg.), Die Welt für

auch: konzeptionellen) Höhepunkt hat diese Idee in einer UN-Resolution aus dem Jahre 1986 gefunden.⁴⁵ Aber auch »Sollicitudo rei socialis« (1987) spricht zum einen von der Zusammenarbeit für die Entwicklung des ganzen Menschen und jedes Menschen als einer »Pflicht aller gegenüber allen« und zum anderen von dem Recht »der Völker und Nationen« »auf ihre eigene volle Entwicklung«.⁴⁶

Die Forderung eines Rechts auf Entwicklung kann verschiedenes bedeuten, je nachdem, wer dabei als berechtigtes Objekt gesehen wird. Für die weiter gehende, von vielen Regierungen von Dritte-Welt-Ländern vertretene Sicht ist Rechtsträger das »Volk«. Weil dieses Volk als unmittelbarer Rechtsträger in die bisherige, am Individuum ausgerichtete Systematik der Menschenrechte aber nicht hineinpaßt, hat man vorgeschlagen, die bisherigen Menschenrechtskataloge um eine »dritte Generation« von Menschenrechten zu ergänzen, zu der außer dem Recht auf Entwicklung auch die Rechte auf Information, auf kulturelle Identität, auf Frieden, auf Teilhabe am gemeinsamen Erbe der Menschheit, auf intakte Umwelt u. ä. m. gehören sollen. Politiker und Rechtswissenschaftler besonders aus den westlichen Ländern haben die Existenz so verstandener Völkerrechte als dritte Generation der Menschenrechte bestritten oder erhebliche Vorbehalte geäußert. Diese beziehen sich aber nicht nur auf die verständliche Befürchtung, daß sie die einzigen Anspruchsadressaten solcher Rechte wären, sondern auch darauf, daß die Anerkennung derartiger »Völkerrechte« zur Rechtfertigung einer Relativierung, Vorenthaltung oder sogar Verletzung der klassischen Menschenrechte nach innen mißbraucht werden könnte. Aber selbst wenn man vor allem den zweiten Einwand sehr ernst nimmt, spricht nichts dagegen, ein Recht auf Entwicklung wenigstens als Zusammenfassung und prägnante Kurzformel für sämtliche bereits bestehenden Menschenrechte zu verstehen, kraft deren die Menschen Anspruch darauf haben, an Entwicklung teilzuhaben; zu diesen Rechten gehören ganz unzweifelhaft: die Rechte auf Selbstbestimmung, auf freie Verfügung über die Bodenschätze, auf Schutz der eigenen Kulturgüter, auf internationale Zusammenarbeit u. a. m. Subjekt des so verstandenen Rechts auf Entwicklung wären die Völker als Gesamtheiten der menschlichen Subjekte, die sie jeweils bilden. Die Anerkennung eines Rechts auf Ent-

morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 142-154.

⁴⁵ Abgedruckt im Anhang bei *Bennigsen*, Das »Recht auf Entwicklung« (Anm. 44), 151-157.

⁴⁶ *Sollicitudo rei socialis* nr. 32.

wicklung als Kurzformel hätte immerhin den großen Vorteil, Rechte der Einzelnen, Pflichten des Heimatstaates und die Verantwortung der entwickelten Staaten wie auch der Staatengemeinschaft für die Gerechtigkeit der Strukturen der internationalen Ordnung zu einem einzigen Recht zu integrieren, wobei mit »integrieren« zum Ausdruck gebracht sein soll, daß es sich gerade nicht um eine bloße Addition handelt, sondern um eine gegenseitige Vernetztheit und Interdependenz der Verantwortungsträger.

c) Handlungsperspektiven

Insoweit Unterentwicklung ein die Menschenrechte zahlloser Menschen verletzender Tatbestand ist, besteht das Ziel darin, jeden Menschen in den Genuß einer Ordnung kommen zu lassen, die ihm gewährleistet, »an einer wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Entwicklung, in der alle Menschenrechte und Grundfreiheiten verwirklicht werden können, teilzuhaben, dazu beizutragen und daraus Nutzen zu ziehen«⁴⁷.

Anders als bei den im vorausgehenden dargestellten Dringlichkeiten kann dieses Ziel nicht in erheblichem Maß durch internationale Verbotsnormen erreicht werden. Dem genannten Ziel ist nur näherzukommen auf dem Weg einer Verwirklichung positiver Entwicklung, und diese wiederum setzt die Überwindung der Ursachen der Unterentwicklung durch mehr soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit voraus. Perspektiven eines Handelns auf das genannte Ziel hin müssen demzufolge immer sowohl die Ordnungen der unterentwickelten Länder als auch die Strukturen des internationalen Macht- und Einflußgefüges wesentlich mit einbeziehen. Dies ist die Aufgabe von Entwicklungspolitik.

Entwicklungspolitik betreibt das betreffende Entwicklungsland selbst, vor allem auf den Gebieten der Wirtschafts-, Sozial- und Bildungspolitik. Entwicklungspolitik ist aber auch jener Teil der Außen- und Wirtschaftspolitik der Industrieländer, der den Beziehungen zu den Entwicklungsländern insgesamt oder zu einzelnen Entwicklungsländern gilt. In beiden Fällen genügen nicht isolierte Aktivitäten; den Entwicklungsprozeß fördern können nur ganze Bündel aufeinander abgestimmter und über längere Zeit hinweg konstant andauernder Maßnahmen. Entwicklungshilfe im strengen Sinne geschieht nur dort, wo für ein Entwicklungsland

⁴⁷ UN-Resolution 41/128 vom 4. 12. 1986 »Erklärung zum Recht auf Entwicklung«, Art. 1 (deutsch zitiert nach *Bennigsen*, Das »Recht auf Entwicklung« [Anm. 44], 153).

Leistungen ohne unmittelbare Gegenleistungen aufgebracht werden.⁴⁸

Der Katalog entwicklungspolitischer Maßnahmen, den ein Land braucht, um in seiner Entwicklung voranzukommen, sieht für jedes Entwicklungsland anders aus. Dennoch gibt es eine Reihe standardisierter und theoretisch untermauerter Konzeptionen von Entwicklungspolitik, die vor allem den Ansatzpunkt und die Hauptstoßrichtung betreffen und die dann jeweils noch einer länder- und zeitraumsspezifischen Konkretisierung bedürfen.

Unter diesen strukturierenden und koordinierenden Gesamtkonzeptionen⁴⁹ nimmt die unter dem Stichwort »Neue Weltwirtschaftsordnung« (NWWO) firmierende insofern eine hervorgehobene Stellung ein, als sie im Grundsatz breite internationale Anerkennung genießt und sich die unterentwickelten Länder von ihr hinsichtlich einer besseren Zukunft am meisten versprechen. Auch von seiten der katholischen Soziallehre hat diese Konzeption Unterstützung und Nachdruck bekommen.⁵⁰ Wie der Name andeutet, geht es dabei um eine grundlegende Veränderung der Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern mit dem doppelten Ziel, den Entwicklungsprozeß der Dritte-Welt-Länder voranzubringen und eine gerechtere Verteilung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern zu bewirken. Ihre Forderungen gründen sich auf die Gleichbehandlung als souveräne Staaten, auf partnerschaftli-

⁴⁸ Nach der Definition des Entwicklungsausschusses der OECD werden als Entwicklungshilfe nur solche Leistungen anerkannt, »die a) von der öffentlichen Hand stammen, b) die Förderung der wirtschaftlichen Entwicklung und die Verbesserung der Lebensbedingungen in den Entwicklungsländern zum Ziel haben, c) im Vergleich zu kommerziellen Transaktionen ein Zuschubelement von mindestens 25% aufweisen« (nach *K. Bode-mer*, Art. Entwicklungshilfe, in: D. Nohlen [Hg.], *Pipers Wörterbuch zur Politik*, Bd. V., München/Zürich 1984, 131–137, hier: 131 f.).

⁴⁹ Die wichtigsten dieser programmatischen Strategien zur Überwindung von Unterentwicklung sind: Aktivierung des Wirtschaftswachstums, Grundbedürfnisorientierung, Self-reliance, Neue Weltwirtschaftsordnung, revolutionär-sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft. Von allen diesen Konzeptionen gibt es jeweils mehrere, z. T. erheblich voneinander abweichende Ausformungen. Für eine Übersicht s. etwa *D. Keschull/K. Fasbender/A. Naini*, *Entwicklungspolitik. Eine Einführung*, Opladen 1976 (= Studienbücher zur Sozialwissenschaft 26), und *K. Grimm*, *Theorien der Unterentwicklung und Entwicklungsstrategien. Eine Einführung*, Opladen 1979 (= Studienbücher zur Sozialwissenschaft 38).

⁵⁰ S. dazu *H. Zwiefelhofer*, *Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre. Probleme der Weltwirtschaft aus christlicher und sozialer Sicht*, München/Mainz 1980 (= *Entwicklung und Frieden: Dokumente* 9). Ohne Nennung des Terminus »Neue Weltwirtschaftsordnung« fordern eine grundlegende Neuordnung der Weltwirtschaft: *Laborem exercens* nr. 17; *Sollicitudo rei socialis* nr. 43; Päpstliche Kommission *Iustitia et Pax*. Im Dienste der menschlichen Gemeinschaft. Ein ethischer Ansatz zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise (deutsche Ausgabe in der Reihe »Arbeitshilfen« 50: Bonn 1987).

che Zusammenarbeit unter allen Staaten, das Recht auf einen eigenständigen Entwicklungsweg und die Verfügung über die eigenen Bodenschätze. Die wichtigsten konkreten Forderungen betreffen – entsprechend den bisher wichtigsten Einfluß- und Ordnungsinstrumenten (GATT = Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen, Weltbankgruppe und IWS = Internationaler Währungsfonds) – die internationale Handels-, die Rohstoff- und die Währungspolitik.⁵¹

Eine so weitreichende Neuordnung, wie sie hier angezielt ist, verlangt von den Industrieländern einschneidende Konzessionen, Korrekturen und Leistungen. Nicht nur hier, aber hier besonders liegen die Hemmnisse dafür, daß dieses Konzept außer in einigen Verträgen der EG mit den AKP-Staaten (das sind die Staaten in den ehemaligen Kolonialgebieten der heutigen EG-Staaten im afrikanischen, karibischen und pazifischen Raum) einer entschlossenen politischen Realisierung noch harrt.

Damit ist aber auch deutlich, welch weites und widerständiges Feld politische und religiöse Bewußtseinsbildung und Schärfung der Gewissen in den reichen Ländern zu bearbeiten haben. Es geht dabei nicht notwendigerweise immer auch schon um die Anwaltschaft für ganz konkrete Gruppen von Menschen, die unter Unterentwicklung leiden, sondern zunächst und allgemeiner um die Präsenz der Dimension weltweiter Verantwortung im Denken und Handeln der Menschen hier. Dazu gehört auch, sensibel zu werden für die Situation der Menschen dort, Einsicht zu gewinnen, inwieweit die reichen Länder und ihre Bürger in die Ursachen der Unterentwicklung verwickelt sind, Bereitschaft zu entwickeln für die politischen Maßnahmen, mit denen den betroffenen Menschen und Ländern geholfen werden kann, auch wenn diese mit Verzicht in Form höherer Steuern und höherer Preise für Güter aus den Entwicklungsländern verbunden sind.

Bis solche Maßnahmen aber greifen, sind weiterhin für zahllose Menschen Hunger, Krankheit, Obdachlosigkeit, fehlende Arbeitsgelegenheit und vieles andere mehr alltägliche Realität. Die Bekämpfung dieser Nöte bleibt daher vorerst eine dringliche Aufgabe kirchlicher und humanistischer Entwicklungsarbeit. Hilfsaktionen, etwa in Form von Lebensmittelgaben, Versorgung mit Medikamenten und Ärzten, Unterkünften, arbeitsbeschaffenden Maßnahmen u. ä. sowie exemplarische Realisationen eines solidarischen Mitein-

⁵¹ Die einzelnen Forderungen sind überblickshaft zusammengestellt in: *Nuscheler*, Lern- und Arbeitsbuch Entwicklungspolitik (Anm. 41), 331.

anders, etwa in Form von Modellprojekten und langfristigen Patenschaften, lösen zwar die grundlegenden Probleme nicht, schaffen aber doch für einige Erleichterung oder verbessern sogar die Lebensverhältnisse längerfristig für viele. Angesichts der Fülle und Streuung der Not setzt sich solche Hilfe dem Vorwurf aus, nur ein Tropfen auf den heißen Stein zu sein. So berechtigt dieser Einwand ist, so wenig eindeutig ist die Folgerung, die daraus zu ziehen ist: Die eine kann in Resignation und Untätigkeit bestehen, die andere in der Entschlossenheit, wenn man schon nicht alles Elend abstellen kann, dann doch wenigstens das eine oder andere. Es scheint, daß gerade die religiöse Menschheits- und Gesamtsicht zugunsten der zweiten Möglichkeit Energien mobilisieren kann, weil sie den Zuspruch enthält, daß auch das bloß fragmentarisch Gute und das bloß teilweise Gelungene vor Gott nicht vergeblich sind.⁵²

10.7 Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen künftiger Generationen

a) Dimensionen des Problems

Schädigung und Schadenspotential gegenüber der natürlichen Umwelt haben heute eine Qualität erreicht, die nicht nur Fachleute und unmittelbar davon Betroffene, sondern jeden und tendenziell die ganze Menschheit nötigen, sie wahrzunehmen. Dabei macht sich dieser Zwang auf durchaus unterschiedliche Weise bemerkbar. Am massivsten, weil abrupt und sinnlich wahrnehmbar, ergibt er sich aus den *plötzlichen Zerstörungen*, die im Zusammenhang mit Umweltunfällen auftreten. Sie lassen schlagartig die Störanfälligkeit großtechnischer Anlagen und die erhebliche Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der freigesetzten Zerstörung sichtbar werden. Kaum ein Tag vergeht, an dem nicht wenigstens regionale Unfälle bekannt werden. Neben den plötzlichen Zerstörungen gibt es die *stillen*. Sie sind kontinuierlich wirksam und nötigen zur Wahrnehmung fatalerweise erst dann, wenn sie als Schadstoffrückstände in Boden, Lebensmitteln und Trinkwasser, als Verschmutzung der Atemluft, als Lärmbelästigung, als Eingehen von Pflanzen und Tieren, als Zerstörungen von Landschaftsbildern usw. am Ende einer langen und komplexen Wirkungskette beim Menschen angekommen sind. Und dann gibt es schließlich noch die *schleichenden Zerstörungen*; sie sind noch nicht im akuten Stadium, sondern als Be-

⁵² In diesem Sinne auch Sollicitudo rei socialis nr. 48.

drohungen und Gefahrenpotentiale gleichsam erst Zerstörungen auf Vorrat. Noch schädigen sie niemanden, aber jeder kann absehen, daß solche Schädigungen eines Tages eintreten werden, vorausgesetzt, die Entwicklung verläuft weiterhin so wie bisher. Der Anfall von hochgiftigem Müll, die Durchlöcherung der Ozonschicht und die Verringerung der Regenwaldbestände beispielsweise gehören zu dieser Kategorie der schleichenden Zerstörung.

Die verwundete Umwelt scheint allgegenwärtig, das Potential an zivilisationsbedingten Schäden und bevorstehenden Belastungen schier unerschöpflich.⁵³ Betroffen sind davon nicht mehr nur die eine oder andere Gruppe von Menschen oder bestimmte Regionen, sondern in wachsendem Maße zahllose, bei einigen Gefährdungen sogar alle Menschen. Nicht nur die nationalen Bodenschätze, sondern auch die vertrauten natürlichen Lebensgüter wie saubere Luft, trinkbares Wasser, giftfreie Früchte, erträgliche Witterung, Landschaft zum Erholen erweisen sich als begrenzt und aufzehrbar, darüber hinaus als verwundbar und verderblich. Niemand kommt mehr um die Erkenntnis herum, daß die bedrohte Umwelt über kurz oder lang auch den Menschen bedroht. Schon das bloße Überlebensinteresse verlangt Maßnahmen und Interventionen zum Schutz der Umwelt. Auf dem Spiel steht allerdings nicht nur das Überleben der Gegenwärtigen, sondern auch das Lebenkönnen der Zukünftigen.

b) Unrechtscharakter

Die moralische Herausforderung, die in der Evidenz des kritischen Zustands der natürlichen Umwelt steckt, läßt sich ethisch unterschiedlich weit fassen.⁵⁴ Nicht die einzig mögliche, wohl aber die mit dem Menschenrechts-Denken am stärksten kompatible Verantwortungsfigur ist jene, die die Pflicht zur Erhaltung der Natur aus der Verantwortung für künftige Generationen von Menschen begründet. Genaugenommen geht es darum, die Menschenrechte auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Würde als nicht nur auf die Gegenwärtigen beschränkt anzuerkennen; ihre Unantastbarkeit bedarf aber unter den gegebenen Umständen einer präventiven Siche-

⁵³ Die einzelnen Gefährdungen sind schon oft beschrieben worden und brauchen deshalb hier nicht nochmals referiert werden. Den bisher umfassendsten und im Vergleich zu anderen Analysen kaum umstrittenen Report bietet: Global 2000. Der Bericht an den Präsidenten, Frankfurt 1980 (orig.: The Global 2000 Report to the President, Washington 1980). Für die Bundesrepublik s. Daten zur Umwelt 1988/1989, hg. v. Umweltbundesamt, Berlin ³1989.

⁵⁴ Für eine Darstellung dieser typischen Möglichkeiten s. *K. Hilpert*, Verantwortung für die Erhaltung der natürlichen Umwelt, in: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990), 37–48.

rung gegenüber Verletzungen und Einschränkungen, die von der jetzigen Generation in Gang gesetzt oder fahrlässig hinterlassen werden. Die natürliche Umwelt aber steht in diesem Zusammenhang des Lebensrechts, weil jeder Mensch zum Leben auf sie angewiesen ist. Letztlich geht es um nichts anderes als um Gerechtigkeit gegenüber den Späteren, die sich in der Forderung fassen läßt: Die heute Lebenden müssen gegenüber den Späteren die durch Zerstörung und unwiderruflichen Verbrauch an natürlicher Umwelt verursachten Verschlechterungen der natürlichen Lebensbedingungen vermeiden, die sie selbst, wenn sie ihnen von anderen zugemutet würden, als Einschränkungen ihrer Rechte auf Leben, Gesundheit, Freiheit und Würde empfänden.

Entsprechend besteht das Unrecht der kritischen Entwicklung der Umwelt aus der Logik der Menschenrechte darin, daß die gegenwärtig Lebenden in ihrer (zweifellos noch einmal nach Verantwortlichkeitsgraden differenzierbaren) Gesamtheit die natürlichen Güter zu Lasten zukünftiger Generationen benutzen, und dies mit Wissen. Daß aber auch künftig menschliches Leben auf dieser Erde möglich sein soll, ist nichts anderes als die Anerkennung unserer Kontingenz und Nichtendgültigkeit.

Im Zusammenhang der Problematik der Unterentwicklung ist bereits erwähnt worden, daß in neueren Beiträgen zur Fortentwicklung des Völkerrechts auch von einem Recht auf intakte Umwelt die Rede ist. Zugrunde liegt ein Gedanke, der bezüglich der Weltmeere und des Weltraums bereits Eingang in völkerrechtliche Verträge gefunden hat: Wie diese sind auch die Natur als ganze, die Atmosphäre, das Großklima, das Trinkwasser, die Artenvielfalt nicht teilbarer Privat- bzw. Staatenbesitz, sondern gehören zum gemeinsamen Erbe der ganzen Menschheit. – Da es sich ebenfalls um ein Recht der »dritten Generation« handelt, gilt Analoges zu dem in 10.6 Ausgeführten.

c) Handlungsperspektiven

Damit die Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen künftiger Generationen als Nebenwirkung der Optimierung der Interessen der heutigen Generation von Menschen vermieden werden kann, reichen Maßnahmen, die eingetretene Schädigungen »reparieren«, kleine ökologische Schonräume schaffen und das Risiko besonders aggressiver Schadenspotentiale durch erhöhte Sicherheitsvorkehrungen herabsetzen, nicht hin. Vielmehr muß Umweltpolitik auch und ungleich stärker präventiv ansetzen. Um das kon-

sequent tun zu können, darf sie nicht nur ein Sektor der Politik bleiben, sondern muß als eine Aufgabendimension tendenziell aller Sachbereiche der Politik begriffen werden, insbesondere auch der Wirtschafts-, der Energie-, der Verkehrs-, der Gesundheits-, der Freizeit- und der Forschungspolitik. Das Formalobjekt ihrer Aufmerksamkeit und ihrer praktischen Steuerungstätigkeit ist die langfristige Verträglichkeit der Entwicklungen in den verschiedenen Sachbereichen der Gesellschaft mit der Erhaltung einer menschenfreundlichen Natur. Korrespondierend muß überall, wo Unverträglichkeit erkannt wird, verhindert werden, daß der Zusammenhang zwischen Wirkung und Ursache diffus gemacht wird und die negativen Effekte durch Umlegung der mit ihnen verbundenen Kosten auf alle »belohnt« werden.

Bereits heute lassen sich die Probleme der Belastung von Gewässern und Luft und der Verschlechterung des Klimas nur lösen bzw. lindern, wenn Maßnahmen ergriffen werden, die über den Kreis einer Region, einer Nation oder zweier aneinander grenzender Länder hinausreichen. Erst recht ist der wirkungsvolle Schutz der Daseins- und Gesundheitsmöglichkeiten künftiger Generationen nur über weltweite Zusammenarbeit zu erreichen. Internationales Umweltrecht⁵⁵ ist deren wichtigstes Instrument. Eine Reihe derartiger Vereinbarungen konnten bereits erzielt werden; von besonderer Bedeutung unter ihnen sind: die Deklaration der UNO-Umwelt-Konferenz in Stockholm 1972 und die UNEP-Guidelines aus dem Jahre 1978 für das gesamte Problemfeld der Ökologie sowie die Konvention über weiträumige grenzüberschreitende Luftverschmutzung der Wirtschaftskommission der Vereinten Nationen für Europa (ECE) von 1979 für die speziellen Problembereiche.⁵⁶ Die meisten Vereinbarungen haben freilich wenigstens einen der folgenden Mängel: Es handelt sich um bloße Absichtserklärungen (die unterzeichneten Staaten verpflichten sich nur, sich »zu bemühen«; Ziele werden unter dehnbare Vorbehaltsklauseln gestellt)

⁵⁵ Näheres dazu etwa bei *P. C. Mayer-Tasch*. Die verseuchte Landkarte. Das grenzenlose Versagen der internationalen Umweltpolitik, München 1987, bes. 77–125, und *E. v. Weizsäcker*. Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989.

⁵⁶ Die Texte der genannten Dokumente sind auszugsweise wiedergegeben in: *V. Prittwitz*. Umweltaußenpolitik. Grenzüberschreitende Luftverschmutzung in Europa, Frankfurt/New York 1984 (= Arbeitsberichte des Wissenschaftszentrums Berlin. Internat. Inst. f. Umwelt und Gesellschaft), 165–197, und *P. C. Mayer-Tasch* u. a., Die verseuchte Landkarte (Anm. 55), 93–104. Eine umfangreiche, bis 1754 zurückreichende Sammlung von Verträgen zum Umweltschutz bietet *B. Rüster/B. Simma/M. Bock* (Hg.), International Protection of the Environment. Treaties and Related Documents, Vol. I–XXX, New York 1975–1983.

oder aber um Richtlinien, die erst dann Verbindlichkeit erlangen, wenn sie in nationales Recht ausdrücklich übernommen werden; oft fixieren die festgelegten Grenzwerte nicht das Wünschbare oder Notwendige, sondern bloß den kleinsten gemeinsamen Nenner; andernorts fehlen wiederum wirksame Kontrollinstrumente einschließlich der Klagemöglichkeit von Bürgern.

Obschon die Notwendigkeit einer kooperativen präventiven Umweltpolitik anerkannt ist, stößt die praktische Umsetzung dieses Postulats immer wieder und sehr schnell auf hartnäckige Schwierigkeiten. Diese liegen nicht zuletzt darin begründet, daß die materiellen und sozialen Kosten, die erforderlich sind, am ehesten dort und von denen akzeptiert werden, denen die positiven Auswirkungen mehr oder weniger unmittelbar zugute kommen. Die Bereitschaft, zu verzichten, sich spürbar einzuschränken oder sich finanzielle Belastungen zumuten zu lassen, sinkt hingegen, wo die positiven Auswirkungen zunächst anderswo oder erst in weiter Zukunft eintreten. Damit die erkennbaren Probleme nicht »Lösungen« erhalten, die darin bestehen, die Schäden und Risikopotentiale des jetzt Geschehenden in die Zukunft zu verschieben, ist die ethische Motivierung zur Wahrnehmung und politischen Bearbeitung der Umweltprobleme von größter Bedeutung. Ein solches Ethos befaßt sich freilich nicht in erster Linie mit den strukturellen Rahmenbedingungen, die die Zerstörung der natürlichen Lebensbedingungen zukünftiger Generationen verhindern, sondern auch mit den Grundeinstellungen des Einzelnen zu sich, zu seinen Bedürfnissen und Wünschen, zu den Mitgeschöpfen, zum Ganzen der Natur, zur Rangordnung zwischen ökonomisch-technischer Rationalität und sinnbezogener Humanität.

Der soziale Ort, wo solches Ethos vermittelt, bestärkt, geklärt wird und für den Einzelnen konkrete Realisationsformen bekommt, könnten gerade religiöse Gemeinschaften sein, insofern ihnen daran liegt, den Menschen zu erschließen, daß sie sich letztlich nicht selbst genügen und sie sich als mit ihrer Existenz und mit ihrer Erfahrungswelt in einem umfassenden und sinngebenden Wirklichkeitsganzen stehend begreifen dürfen, das nicht nur die Menschen hier und jetzt, sondern auch die anderswo und die von morgen und von gestern miteinschließt. Weil »die ganze Menschheitsfamilie davon betroffen wird«, hat die katholische Soziallehre seit »Octogesima adveniens« jeden Glaubenden zur Aufmerksamkeit für die Umweltproblematik verpflichtet.⁵⁷

⁵⁷ Octogesima adveniens nr. 21. Im selben Sinn: De iustitia in mundo nrn. 8. 11. 64; Sollicitudo rei socialis nr. 34.

Nachwort

Wer die politischen Entwicklungen und Ereignisse der letzten Jahre unter dem Gesichtswinkel der Menschenrechte verfolgt, hat gleichermaßen Grund für Zuversicht wie für Skepsis. Allein in dem Zeitraum, während dessen dieses Buch entstand, hat die Welt teils Durchbrüche, teils wenigstens Aufbrüche erlebt, die man ohne jeden Zweifel auch als Fortschritt und Erfolg in der Durchsetzung der Menschenrechte werten muß. In Osteuropa hat der KSZE-Prozeß gezeigt, daß die Aneignung der Menschenrechte als Anliegen der Außenpolitik eine Dynamik entfalten kann, die anfangs von niemandem erwartet wurde, ja nicht einmal vorgestellt werden konnte. Ganze Völker haben mit Insistenz und diszipliniertem Verzicht auf Gewalttätigkeit jahrzehntelang unanfechtbare Ordnungen gesprengt, deren bürokratische Allmacht und Allgegenwart erst nach ihrem Zusammenbruch in ihrem ganzen menschenverachtenden Zynismus und in ihrem perfekten machttechnischen Organisationsgrad sichtbar wurden. Auch in dem weltweit als beleidigend empfundenen System der Apartheid Südafrikas sind in der letzten Zeit entscheidende Schritte zur Überwindung getan worden. Es hat den Anschein, daß der Wille zu Kooperation und Frieden den Vorrang erringe vor der Bereitschaft zur Konfrontation.

Die Welt hat in diesen Jahren aber auch anderes erleben müssen, das die Hoffnung, die Anerkennung der Menschenrechte setze sich endlich auch praktisch durch, enttäuschte und über die Ohnmacht, dreiste Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, erschrecken ließ: den Einsatz von Giftgas gegen die kurdische Minderheit im Irak; das Massaker an den Demokratie fordernden Studenten in Peking und die ihnen bis zur Stunde folgenden Hinrichtungen; die von einem Repräsentanten einer der größten Religionen der Erde angefachte »Treibjagd« auf einen Schriftsteller, der religiöse Empfindungen verletzt hatte; den Überfall Iraks auf Kuwait samt den ihm folgenden brutalen Maßnahmen; die gewaltsame Unterdrückung der Bestrebungen zur Wiedererlangung der nationalen Selbständigkeit in den baltischen Staaten u. v. a. m.

Wenn die Ambivalenz dieser Erfahrungen nicht einfach in Re-

signation (die über kurz oder lang zu Untätigkeit führt) oder in Trotz (der sich mit seinen eigenen Illusionen Mut macht) aufgehoben werden soll, muß auch sie noch einmal als Herausforderung begriffen werden. Diese könnte zunächst darin gesehen werden, sich darüber klar zu werden, daß die Menschenrechte durchsetzbar sind, wenn dies nur energisch gewollt wird, daß sie aber auch relativ leicht verletzbar sind. Viel hängt deshalb für ihre Geltungskraft davon ab, daß sie nicht nur diplomatisch anerkannt und rechtlich institutionalisiert sind, sondern auch geistig angeeignet und in Überzeugungs- und Denkkontexten beheimatet werden.

Die Herausforderung könnte aber auch darin gesehen werden, nach jenen Möglichkeiten zu suchen, wie der Einzelne und wie freie Gruppen in der Gesellschaft und Verbände von Angehörigen verschiedener Gesellschaften zur Verwirklichung der Menschenrechte beitragen können. Diese Möglichkeiten erscheinen gering. Doch je langfristiger, kooperativer und glaubwürdiger solches Engagement erfolgt, um so mehr wird es zum gestaltenden Wirk-, unter Umständen sogar Machtfaktor. Die Schlüsselrolle von Bürgergruppen, einzelnen Intellektuellen, kirchlichen Gruppen im Prozeß der Umgestaltung Osteuropas ist gerade darin eine Ermütigung, daß auch unter bedrückendsten Verhältnissen Einzelne und qualifizierte Gruppen moralisch Engagierter Platzhalter für die Menschenrechte und Impulsgeber für Bewegungen zu deren schließlicher Durchsetzung sein können.

Die besondere Herausforderung der aktuellen geschichtlichen Situation könnte endlich auch in folgendem gesehen werden: dem Gedanken, daß jeder Mensch ein ursprüngliches Recht hat, sein Dasein als Subjekt zu leben und zu gestalten, bei möglichst allen Menschen und in möglichst allen Völkern zum Durchbruch zu verhelfen; ferner dazu beizutragen, daß er als Grundlage für ein gutes Leben in solidarischer Gemeinschaft und in Frieden erkannt und anerkannt wird. Dies beinhaltet nicht nur das Bemühen, diese Idee anderen in jeweils ihrem Denk- und Wertsystem zustimmungsfähig zu »machen«, sondern auch die praktische Bereitschaft, die Fremden und Andersartigen im Kontext des Eigenen und Vertrauten Toleranz und Achtung erfahren zu lassen. Andernfalls könnte noch das Engagement für die Menschenrechte, dem auch dieses Buch dienen möchte, in den kontraproduktiven Verdacht geraten, nur Instrument einer geistigkulturellen Überwältigung zu sein. Der Blick in die eigene Geschichte kann vor Überheblichkeit schützen, ohne daß die Idee der Menschenrechte in der gegenseitigen Aufrechnung von Unmenschlichkeiten stumpf wird.

Register

SACHREGISTER

- Absolutismus 48, 54, 57, 65, 101
Abwehrrechte, -funktion 83–86, 89 f.
amnesty international 20–22, 83,
225, 228, 262, 264, 283, 285, 287
Anspruchsrechte 47, 86, 182, 201,
258
Anthropologie 18, 36, 47, 55, 93,
155, 181–186, 203, 276
Apartheid 67, 263, 272 f., 275, 277,
301
Arbeit, Arbeiter (Recht auf A.) 29,
31 f., 36, 38 f., 51, 53, 56, 58, 62,
87–89, 144, 166, 168, 172, 192, 209,
211, 214, 273, 288, 290, 295
Armut 31, 144, 170, 191 f., 202, 209,
211, 217, 221, 246, 249, 291
Asyl (s. Flüchtlinge) 36, 214, 268,
280, 282
Aufklärung 18, 61, 66, 104, 112, 116,
128, 145, 159, 182, 206, 241, 264
Autonomie 119 f., 126, 151, 160, 167,
253, 255, 258
Autorität 18, 22, 73, 108 f., 120, 123,
129, 136, 149, 152, 154 f., 159, 177,
216 f., 241, 250
Begründung der Menschenrechte
22, 173–181, 184 f., 189, 200 f., 203,
206
Besitz (s. Eigentum)
Bibel (Schrift, NT, Evangelium) 18,
33 f., 95–97, 103 f., 106, 125, 149 f.,
157–159, 169, 184–186, 188–191,
193 f., 196, 199, 202, 219, 222, 231,
237, 240–242, 245, 247, 250, 273
Bildung (Recht auf B.) 13, 36, 40,
58–60, 63, 87, 97, 133, 172, 229, 290,
293
Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit)
36, 46, 48, 58, 62, 158, 194, 197–200,
240, 246
Bürger 13 f., 20, 40, 48, 51 f., 62, 70,
80, 85 f., 88, 91, 93, 99, 107–111,
113 f., 129–133, 141, 149 f., 153 f.,
163–165, 190, 202, 220, 228, 240,
246 f., 255, 267, 270 f., 275, 277,
283 f., 289, 295, 300, 302
Bürgerrechte 27, 42, 126, 128, 134,
141, 148, 228
Christentum 18, 28, 33, 88, 93,
95–98, 101–103, 105 f., 114–116,
120, 123–125, 127, 140, 143, 151,
153, 155, 157–160, 162 f., 174, 179,
184 f., 188–191, 194, 196–202, 213,
215 f., 218–223, 231 f., 234, 237, 240,
243, 245, 252, 276, 288, 291, 294
Dekalog 34, 190 f.
Demokratie 17, 42, 55, 58–60, 90,
105, 111, 117, 140, 148, 150, 157 f.,
164 f., 176, 238, 246, 267, 271, 301
Diktatur 33, 67, 71, 73, 111, 145, 208,
269, 285, 287
Diskriminierung 27, 29 f., 36, 39, 46,
142, 147, 168, 214, 220, 265,
272–276, 288 f.
Dissidenten 27, 270, 281
Dritte Welt 20, 31 f., 41 f., 67 f., 82,
168, 207, 209 f., 212 f., 226, 232,
245–247, 271–273, 277 f., 280, 282,
288–290, 292–294, 301
Ehe 35 f., 54, 76, 101, 105, 132 f.,
140, 144 f., 166, 190, 192, 283
Eigentum (Recht auf E.) 36, 38, 40,
45–47, 49 f., 52, 54, 57, 59, 89, 98,
104–106, 108, 144 f., 163, 165, 182 f.,
190, 192, 196 f., 213, 220 f.
Eltern 35, 37, 61, 95, 102, 135, 145,
163, 165, 190
Emanzipation 104

- Entfremdung 158, 222
- Entwicklung (Recht auf E.) 32, 41, 59, 212, 226, 288–295, 298
- Entwicklungsländer, -politik s. Dritte Welt)
- Erziehung (Recht auf E.) 29, 36–39, 48, 97, 107, 135, 145, 163, 172, 237
- Eschatologie 120, 188, 222 f., 252
- Ethik 22, 31, 33, 35, 39 f., 55 f., 70, 73 f., 77, 88, 94, 101, 103–105, 128, 131, 147, 151, 155 f., 161, 167, 177–179, 185, 193, 202, 207 f., 213–216, 227, 230–235, 238, 242, 250–252, 284, 292, 297, 300
- Ethos 43, 48, 96, 151, 157, 162, 171 f., 175–177, 189–191, 194, 197–199, 201 f., 206, 215 f., 229 f., 233–236, 241, 249, 252, 300
- Europa 27, 50, 93, 98, 109, 112 f., 116, 159, 182, 189, 191, 209, 213–215, 220, 225, 227, 232, 245–247, 265 f., 271, 273, 275, 280, 295, 299, 301 f.
- Europäische Menschenrechtskonvention (s. Menschenrechtserklärungen)
- Europäischer Gerichtshof für MR 82
- Evangelium (s. Hl. Schrift)
- Familie (Recht auf F.) 31, 35 f., 37, 54, 62, 144 f., 166, 172 f., 183, 190, 192, 197 f., 207, 229, 240, 244, 279, 286
- Feudalismus 49 f., 52, 159, 216
- Flüchtlinge (s. a. Asyl) 20 f., 32, 36, 168, 214, 277–282
- Folter 20, 29 f., 33, 36, 39 f., 264–268, 270, 275, 282 f., 285
- Fortschritt 141, 145, 159, 204, 301
- Französische Revolution 58, 93, 117, 138 f., 150, 159, 182, 241, 243
- Frau 58, 61, 87, 95 f., 132, 186, 196 f., 256 f., 263
- Freiheit(srechte) 13, 25, 27, 36 f., 39–41, 45–53, 55–64, 79, 85–91, 94, 96 f., 99, 101, 105–108, 111, 117–119, 123 f., 126, 129 f., 132–134, 136, 138–143, 147 f., 150–154, 158 f., 163, 167, 173, 182 f., 186, 190–193, 200, 202, 217, 241 f., 246–248, 252 f., 258–260, 263, 265, 270, 297 f.
- Freizügigkeit (Recht auf F.) 36, 38
- Frieden, Friedenssicherung 23, 25, 32, 41, 53, 106, 111, 146 f., 175, 191, 209, 211, 214, 230, 235 f., 241, 249, 292, 294, 301 f.
- Garantie (der Menschenrechte) 13, 23, 27, 51, 68, 84, 88, 112, 121, 126, 130, 132, 140, 145, 164, 253, 261, 271
- Gehorsam 109, 150, 259
- Gemeinde 78, 96 f., 114, 155, 194, 198–200, 216, 240 f., 244–246
- Gemeinwohl 47 f., 76, 149, 152, 154 f., 165, 171 f., 182, 195, 220, 235, 248 f., 278
- Gerechtigkeit 23, 31–33, 39, 51 f., 60, 62, 70, 73, 91, 100, 143, 146, 153, 160–162, 170, 173, 191, 194 f., 203, 221, 226, 246, 250, 252 f., 255, 261, 291, 293 f., 298
- Gesellschaftsvertrag (s. Vertragstheorie)
- Gesetz 52, 56, 61, 63, 66, 69 f., 72, 74, 76, 78–80, 86, 89 f., 98 f., 101, 103, 106, 108–112, 115, 117, 130, 139, 149, 153, 155, 166, 185, 193, 198, 218, 225, 231, 239, 248, 250, 260, 272, 275, 282 f.
- Gestaltungsfunktion 84–86
- Gewalt 19, 30, 39 f., 54, 66, 70, 111, 123, 126, 130, 132, 147, 152, 191, 211, 217, 264 f., 278–280, 282, 287, 289, 301
- Gewaltentrennung 109–112, 269, 271, 285
- Gewissen 17, 35–37, 46, 114–116, 122–126, 129–131, 135, 147, 170, 184, 250, 276, 295
- Gewissensfreiheit 35 f., 115, 122, 126–129, 135 f., 140, 152, 217, 241, 254
- Glaubensfreiheit (s. Religionsfreiheit)
- Gleichberechtigung (s. a. Frauen) 58, 128, 194
- Gleichheit 29, 35 f., 40, 45–48, 50 f., 55, 57–64, 95–100, 105, 111, 138, 141, 158, 188, 196–198, 240, 246, 257, 275
- Glück 45, 61, 106, 108, 139, 154, 158, 182 f.
- Gott 14, 19, 37, 48, 53 f., 95–97, 99,

- 103 f., 106, 114 f., 124, 140–145, 148–150, 153–156, 158, 162, 179, 185–190, 192, 194, 196–199, 203, 216–221, 223, 231, 237–241, 245–249, 251 f., 258, 283, 296
- Gottebenbildlichkeit 95, 150, 185, 237
- Grundgesetz 23 f., 58, 78, 80, 90 f., 134, 163, 166, 180, 255
- Grundrechte 24, 30, 47, 77 f., 80–90, 92 f., 126, 135, 145 f., 151, 159, 163 f., 166 f., 180, 182, 261, 267
- Herrschaft 48–50, 53 f., 62, 66, 69, 71, 79, 85, 100 f., 104, 106, 108 f., 118, 120–122, 129, 148–150, 155, 164, 196, 198 f., 213, 220–222, 228, 241, 252, 255, 264–267, 269–272, 280, 285
- Humanismus 18, 99, 125, 181
- Ideologie 21 f., 27, 42 f., 60, 72, 98, 199, 211, 270–272, 275, 279
- Individuum, Individualität 13, 39, 41, 56, 65, 67, 83–85, 87–90, 95, 100, 109, 114, 119, 122, 128, 135, 145, 151, 154, 157, 165, 167, 170 f., 173, 182, 187, 189, 192, 195, 199, 203, 216, 228, 242, 253, 260, 263, 274, 276–278, 287, 292
- Industrielle Revolution 50 f.
- Information(sfreiheit) 21 f., 36 f., 39, 84, 112, 206, 208, 228, 237, 261, 264, 269 f., 292
- Institution, Institutionalisierung 20, 31, 53, 65, 77, 82, 84, 87 f., 94, 96–98, 107, 111, 119–121, 127, 133, 169, 176, 178, 189, 191–193, 200, 213, 218, 224, 226, 229, 237 f., 241, 250, 253, 255 f., 259, 271, 276, 282, 285, 302
- Integralismus 73, 75
- Iustitia et Pax 30, 32 f., 159 f., 163 f., 166 f., 170, 184 f., 205, 237, 277, 294
- Kategorischer Imperativ 35, 184
- Kirche 14, 28, 30–33, 53 f., 73, 101, 103 f., 107, 113, 118–120, 122–124, 128 f., 132–135, 137–143, 145, 148 f., 153 f., 156–161, 163, 167–171, 174, 186, 189, 197, 199–201, 207, 210, 228, 235, 237, 238–261, 276, 281 f., 288, 295, 302
- Kirchenrecht 167, 239 f., 244, 252–254, 256 f., 260 f.
- Kirchliche Erklärungen 30–33, 38 f., 47, 62, 88, 126, 137 f., 140–142, 144–147, 151, 162, 171, 173, 186, 205, 228, 248, 250, 262
- Veritas ipsa (1537) 98
 - Quod aliquantum (1791) 138, 150 f., 155 f.
 - Post tam diuturnas (1814) 139 f.
 - Mirari vos (1832) 140, 150 f.
 - Quanta cura (1864) 140, 151
 - Syllabus Pius IX. (1864) 141
 - Diuturnum illud (1881) 149–151, 155
 - Immortale Dei (1885) 141, 143, 150, 153–155
 - Libertas praestantissimum (1888) 141–143, 150–153
 - Rerum novarum (1891) 53, 88, 144, 156, 173
 - Quadragesimo anno (1931) 144, 156, 173
 - Divini redemptoris (1937) 54, 144 f.
 - Mit brennender Sorge (1937) 54, 144
 - Mater et magistra (1961) 171, 207, 242
 - Pacem in terris (1963) 28 f., 33, 37, 46 f., 62, 146 f., 162–164, 167 f., 170–173, 207, 235, 242, 251, 257, 277
 - Lumen gentium (1964) 14, 199, 239–242, 244, 249, 251, 255, 259
 - Unitatis redintegratio (1964) 255
 - Gaudium et spes (1965) 29, 163, 169, 172 f., 207 f., 242, 244, 248, 251, 255, 257, 260, 277, 291
 - Dignitatis humanae (1965) 29, 123, 147 f., 251, 258
 - Gravissimum educationis (1965) 29
 - Apostolicam actuositatem (1965) 240
 - Populorum progressio (1967) 30, 32, 173, 207, 210, 253, 277, 291
 - Communio et progressio (1971) 30
 - De iustitia in mundo (1971) 32, 300

- Octogesima adveniens (1971) 32, 163, 257, 277, 300
- Africae terrarum (1976) 30
- Redemptor hominis (1979) 28, 30, 157, 163, 169, 185
- Laborem exercens (1981) 30, 163, 168, 172 f., 210, 294
- Familiaris consortio (1981) 172
- Sollicitudo rei socialis (1987) 30, 172 f., 207 f., 210, 228, 238, 274, 277, 281 f., 291 f., 294, 296, 300
- Kirchliche Soziallehre, -verkündigung 28 f., 31-33, 52-54, 98, 116, 137, 144 f., 147, 156-158, 160-162, 169, 171-173, 194 f., 207, 210, 235, 237, 242, 245, 294, 300
- Kolonialismus 18, 98, 104, 115, 212-214, 227, 232, 273, 290, 295
- Kommunikation 33, 119 f., 133, 173, 186 f., 206, 208 f., 231, 255, 270
- Konsens 33, 43, 101, 181, 206, 225 f., 242, 267, 281
- Kontextuierung 230-233
- Krieg 13, 25 f., 39, 51-53, 68 f., 81, 111, 121, 145 f., 154, 159, 168, 211, 219, 223, 234, 277, 280, 284, 289
- KSZE 27, 301
- Kultur 13 f., 17 f., 21, 36, 43 f., 60, 67, 98, 101, 174, 176, 186, 189, 191, 205-208, 212-216, 218 f., 225-233, 236, 242-244, 247, 250, 252, 256, 268, 272, 275 f., 290, 292 f., 302
- Leben (Recht auf L.) 14, 29, 36-41, 45, 47, 54, 56, 59, 62, 76, 91, 99-103, 106, 108, 120, 123, 126, 130 f., 133, 145, 154, 169, 172, 175 f., 182-186, 188, 190 f., 195-198, 200, 202, 204, 206, 208 f., 211 f., 214, 218, 220, 222, 229-231, 234, 236, 241, 244-247, 250, 263, 268, 270, 274, 281, 286, 289, 296-298, 300, 302
- Legalität 268, 287
- Legitimation 48, 70-72, 120, 150, 195, 226, 253, 273, 276
- Legitimität 58, 71, 105, 117, 247, 260, 271, 277, 291
- Liberalismus 63, 73, 85, 141, 144, 154 f., 162, 165, 176, 244, 247
- Liebe 88, 99 f., 128, 163, 192, 199 f., 202 f., 240, 249, 251
- Lohn (s. a. Arbeit) 36, 38, 58, 87, 144, 172, 192
- Macht 13, 19, 32, 39 f., 49-51, 53-55, 70-72, 76, 83, 85, 100, 102-104, 107-112, 149, 157, 160, 171, 188, 192, 197, 199, 201, 221 f., 228, 246 f., 261, 264, 266, 272, 277, 285, 289, 293, 301 f.
- Meinungsfreiheit 36 f., 39 f., 59, 112, 116, 138, 141 f., 152, 241, 258-260, 269
- Mensch (s. Anthropologie, Gewissen, Gottebenbildlichkeit, Familie, Frau, Individuum, Natur des M., Menschenwürde, Person, Subjekt)
- Menschheit 18, 99, 158, 160, 164, 173, 199 f., 205-209, 211, 218 f., 222 f., 234-236, 242, 252, 278, 292, 296, 298, 300, 302
- Menschenrechte
 - der ersten/zweiten/dritten Generation 41 f., 292, 298
 - klassische 24, 32, 40 f., 87-89, 292
 - kulturelle 27, 30, 37, 39-42, 292
 - ökonomische 27, 38 f., 42, 116, 247
 - politische 27, 39-42, 57
 - soziale 27, 39-42, 86-91, 126, 144, 159, 182, 190
- Menschenrechtserklärungen 24, 26-28, 34-36, 38, 43-45, 47-49, 61, 77-80, 82, 88, 93-95, 101 f., 105, 109, 111-114, 138, 146, 162-164, 166, 169, 180-182, 190, 207, 224-226, 234, 262, 266 f., 275 f., 280 f., 292
 - Magna Charta Libertatum (1215) 53, 79 f.
 - Habeas-Corpus-Akte (1679) 79
 - Virginia Bill of Rights (1776) 45, 61, 88, 93, 109, 111, 113 f., 117, 130, 163, 182
 - Declaration of Independence (1776) (s. Vereinigte Staaten von Amerika) 93, 109, 113, 182
 - Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (1789) 45, 56 f., 77, 93 f., 105, 109, 112-114, 130, 158, 167
 - Charta der Vereinten Nationen (1945) 25, 52

- Allgemeine Erklärung der MR (1948) 26, 42, 46, 205, 276
- Europäische Menschenrechtskonvention (1950) 27, 82, 225 f., 287
- Europäische Sozialcharta (1961) 225
- Menschenrechtspakte (1966) 27, 42, 82
- Menschenrechtsverletzungen 14, 19–22, 29–33, 39, 44, 61, 66 f., 71, 76, 80, 83, 89, 168–170, 228, 237 f., 254, 262 f., 268, 274 f., 282 f., 290–293, 298, 301 f.
- Menschenwürde 23, 29, 32, 38, 46 f., 68, 91, 94–98, 105, 111, 144, 146, 153, 160 f., 166, 173, 181–183, 185–188, 203 f., 208, 213, 248 f., 251 f., 257, 264, 297 f.
- Minderheiten 153, 168, 191, 214, 228 f., 272 f., 275, 277, 285, 290
- Mitbestimmung 13, 40, 58 f.
- Moral 14, 32, 35, 37, 43, 56, 63, 66, 68–77, 81 f., 96 f., 100, 102, 107, 126, 131, 134, 142, 146, 149–153, 155, 158, 165, 168, 172, 175–179, 181, 183–185, 188, 190, 194, 196 f., 205, 207, 214–219, 221, 223, 228–236, 238, 251, 266, 272, 276, 285, 297, 302
- Nächstenliebe (s. Brüderlichkeit, Liebe)
- Natur des Menschen 28, 45 f., 62, 97 f., 100, 102, 105–108, 111, 126, 139, 154, 161, 180, 187
- Naturrecht 57, 70, 94, 99, 101–106, 108, 116, 123, 141 f., 145, 149, 160 f., 167, 284
- Neuzeit 17 f., 28, 66 f., 98, 103–107, 110, 115, 119, 130, 148, 155, 162, 174, 191, 209, 232, 252, 260
- Nord-Süd-Konflikt 209
- Normen 14, 26, 34 f., 37, 43, 66–69, 73–76, 78, 80, 100, 104, 130–132, 146, 160 f., 175–183, 205, 224, 230 f., 234–236, 264, 293
- Öffentlichkeit 13, 21, 26, 38, 41, 59, 71, 86, 88, 94, 112, 118 f., 127, 129 f., 132–135, 139, 147, 169 f., 181, 188, 205, 215, 228 f., 237 f., 241, 247, 250, 258 f., 261 f., 264 f., 267–269, 271 f., 278, 282, 285 f.
- Ökologie 32, 39, 41, 87, 178, 209, 212, 226, 288, 292, 296–300
- Ökonomie 60, 128, 209, 211, 270, 300
- Ökumene 28, 255
- Parität 134
- Partizipation (s. Teilhabe)
- Person 17, 29–32, 36 f., 40 f., 46–50, 54, 62, 66, 69, 77, 79, 111, 115, 120, 122, 125 f., 130, 140, 144–146, 148, 151 f., 154, 162, 164–166, 169, 172, 181, 184 f., 187 f., 194–196, 202, 204, 216 f., 221, 239, 248–251, 259, 265, 268, 270, 272, 274, 285 f.
- Pflichten 14, 22 f., 28 f., 32, 34, 37 f., 46, 62, 88, 100, 106, 109 f., 131, 139, 146, 153, 155, 162–167, 170, 174, 188, 192–195, 197, 201–203, 206, 213, 216, 219–221, 224, 231, 233, 235–237, 239–241, 250 f., 253, 256 f., 259, 261, 283, 291–293, 297
- Pluralismus, Pluralität 43, 121
- Politik, politisch 13 f., 17, 19–22, 28, 32, 36 f., 42, 44–46, 48–50, 55–61, 63, 66–69, 71–73, 80, 81, 86, 91, 93 f., 97 f., 102 f., 105–111, 114, 119–122, 129–131, 134, 138, 140, 142 f., 146, 150–153, 155, 158–160, 164 f., 167 f., 170, 172, 174, 180, 182, 184, 191, 194 f., 198, 200 f., 203–206, 209–212, 219, 221 f., 224 f., 228–232, 235, 237 f., 243–247, 249, 251 f., 263, 265, 268–271, 273–278, 281 f., 285–288, 290–293, 295, 298–301
- Positives Recht, Positivierung 68–70, 72 f., 75–79, 84, 90, 103, 106, 167, 201
- Pressefreiheit (s. Information, Meinungsfreiheit) 39 f., 116, 138, 140, 152, 241
- Privilegien 49 f., 54, 79, 102, 119, 148, 159, 197
- Proletariat 51
- Rassismus (s. Diskriminierung) 168, 214, 272–277
- Rationalität (s. Vernunft)
- Recht insbes. 65–112
(s. Einzelrechte, Grundrechte, Menschenrechte, Kirchenrecht, Römi-

- sches Recht, Positives Recht, Naturrecht)
- Rechtsstaatlichkeit 25, 90, 267 f., 288
 Redefreiheit (s. Meinungsfreiheit)
- Religionsfreiheit 29, 35–37, 38, 40, 43, 113, 114 f., 117–119, 121–123, 125–136, 138 f., 141–143, 147 f., 152 f., 166, 171, 173, 234, 241, 254, 258
- Römisches Recht 28, 101
- Säkularisation 119, 121, 145, 153, 159, 234
- Sanktionen 66–68, 73, 155, 193, 232
- Schöpfung 95, 97, 149, 184–186, 188, 194, 196, 217, 221, 236, 291
- Schrift (s. Bibel)
- Selbstbestimmung (Recht auf S.) 13, 40, 50, 56, 61, 65, 83, 151, 183 f., 279, 292
- Selbstverwirklichung 62, 171, 184, 241, 270
- Sicherheit 35, 37, 45 f., 48, 50, 107 f., 111, 154, 190
- Sittlichkeit (s. Moral)
- Sklaverei 14, 18, 29, 36, 40, 57 f., 95–98, 100, 111, 147, 190–194, 196, 198, 252, 263, 266, 273
- Societas-perfecta-Lehre 243–245, 248
- Solidarität 32, 41, 52, 58, 61, 64, 99, 159, 162, 170, 172, 194 f., 199, 202, 224, 228, 237, 246, 263, 271, 276, 291, 295, 302
- Souveränität 25, 66, 209, 244 f., 294
- Soziale Frage 50 f., 85
- Sozialismus 42, 54, 88, 158, 164, 294
- Sozialität 58, 62, 64, 159, 270
- Sozialstaatlichkeit 52, 61, 85, 87, 90–92
- Stände (s. a. Feudalismus) 49 f., 79, 95, 97, 102, 196, 239 f.
- Stimmrecht (s. Wahlrecht)
- Stoa 70, 95 f., 99 f., 103
- Subjektivität 14, 20, 25, 35, 41, 43, 52, 57, 67, 79, 82–84, 86, 88, 90, 94, 117, 150, 165, 167, 179, 181, 183 f., 189, 193 f., 216, 242, 253–255, 258–260, 265, 279, 283, 292
- Subsidiarität 173, 194 f.
- Sünde 103, 124, 185, 188
- Teilhabe, Partizipation (Recht auf T.) 36–41, 55, 58–64, 89, 150, 185, 220, 239 f., 255–257, 259 f., 270, 289, 292 f.
- Terror (s. Gewalt)
- Terrorismus 30, 265, 286 f.
- Theologie 14, 18, 31, 73, 77, 98, 101, 103 f., 106, 115, 120, 123–125, 154, 156 f., 161, 165, 168, 170, 173 f., 179, 184 f., 188 f., 191 f., 196, 200–203, 206, 218 f., 241 f., 245 f., 252 f., 255, 257–261
- Todesstrafe 20, 124, 282–287
- Toleranz 17, 20, 116 f., 124, 126–131, 140, 143, 220, 241, 263, 271, 302
- Totalitarismus (s. a. Diktatur) 52–55, 57, 73, 136, 145, 159, 204, 208, 265
- Umwelt (s. Ökologie)
- UN (s. Vereinte Nationen)
- Unrecht 19 f., 69 f., 72, 74, 76, 227, 233, 252, 262 f., 265, 269–271, 278, 284, 290, 297 f.
- USA (s. Vereinigte Staaten von Amerika)
- Vaticanum II. 29–31, 123, 137, 147, 153, 186, 199, 207, 239, 242, 244, 248, 254 f., 258
- Verantwortung 13, 28, 39, 56, 62–64, 69, 79, 95, 125, 147, 152, 165, 167, 172 f., 186, 188, 193, 195, 199, 207, 216, 227, 241, 254–256, 270, 274, 291, 293, 295, 297 f.
- Vereinigte Staaten von Amerika 48, 52, 57 f., 60, 77 f., 80, 93, 98, 105, 109, 112–114, 117, 134, 182, 214, 225, 227, 273, 275, 286
- Vereinigungsfreiheit 38, 40, 59, 135, 171
- Vereinte Nationen, UN 20, 24, 26, 28, 34, 35, 41–43, 48, 52, 80–83, 101, 146, 163, 190, 205, 207, 224, 226, 237, 264, 266, 275, 280, 287, 289, 292 f., 299
- Verfassung 22–24, 27, 45 f., 57 f., 62, 77 f., 80, 82, 88, 90, 93, 106, 109, 112–114, 116 f., 119, 135 f., 139 f., 150, 163 f., 166, 181 f., 215, 238, 240
- Vernunft 28, 46, 54, 94, 98 f.,

- 102–105, 107, 124, 130, 140, 152 f.,
156 f., 175–177, 179 f., 182–184, 209,
244 f., 255, 270, 274, 276, 300
- Versammlungsfreiheit 36, 38, 59,
116, 270
- Vertragstheorie, -lehre 56, 104–109,
113, 115, 155, 284
- Völkerrecht 22, 24–28, 30, 41 f., 62,
81–83, 104, 111, 137, 164, 166, 180,
224 f., 267, 270 f., 275, 280, 287,
291 f., 298
- Volkssouveränität (s. Souveränität)
150, 220, 239, 255
- Vollzugsdefizit 31, 176
- Wahlrecht 36, 40, 59, 63, 166
- Wahrheit 37, 47, 84, 104, 119, 121,
126, 131, 136, 140, 142 f., 146, 148,
151–154, 176, 200, 229 f., 271
- Weimarer Reichsverfassung 80, 90,
134 f., 163
- Weltwirtschaftsordnung 210, 294
- Werte 43, 73, 95, 97, 131 f., 134, 160,
177, 182, 187–189, 217, 229, 232,
234 f., 285, 290, 302
- Widerstandsrecht 46, 80, 93, 102,
106, 221
- Willkür 13, 29, 34, 36, 40, 50, 53, 69,
71, 100, 116, 118, 123, 145, 151 f.,
165, 190, 213, 221, 264, 273, 280
- Wirtschaftliche Rechte (s. ökonomi-
sche MR)
- Zehn Gebote (s. Dekalog)

PERSONENREGISTER

- Aegidius Romanus 104
- Albert, H. 178
- Alexander VI. 104
- Althusius, J. 25
- Alvarus Pelagius 104
- Ambrosius 243
- Amos 219
- Antes, P. 218, 220, 223
- Apel, K.-O. 178
- Aristoteles 18, 99, 102, 108, 110, 149,
184
- Aubert, R. 139 f.
- Auer, A. 178
- Augustinus 102, 123, 152
- Augustinus Triumphus 104
- Aurobindo Ghosh, S. 223
- Babeuf, F. N. 182
- Baltimore, Lord C. C. 115
- Barion, H. 261
- Baruzzi, A. 67, 78
- Bayertz, K. 275 f.
- Beccaria, C. 284
- Bennigsen, S. 291–293
- Berger, P. L. 221
- Bethge, H. 166
- Blackstone, W. 182
- Blank, J. 192–194
- Bock, M. 299
- Böckenförde, E.-W. 87, 119, 121 f.,
180, 244 f.
- Böckle, F. 76, 200, 202, 252
- Bodemer, K. 294
- Boff, C. 191, 202
- Boff, L. 246
- Breschnew, L. 285
- Brock, L. 20
- Bruch, R. 188
- Büchele, H. 245
- Buddha 217 f., 221
- Burke, E. 60
- Cancik, H. 95 f., 99
- Carvalan, C. 264
- Chung-Shu Lo 221
- Cicero 99, 103
- Congar, Y. 244, 248
- Corecco, E. 261
- Coriden, J. A. 255
- David 221
- Dejung, K.-H. 277

- Demmer, K. 162, 179
 Dicke, K. 182
 Diderot, D. 99
 Diogenes Laertios 103
 Diwald, H. 128
 Dobzhansky, Th. 276
 Dunn, L. C. 276
 Dürig, G. 58
- Engels, F. 52
 Epiktet 95
 Ermacora, F. 275
- Fasbender, K. 294
 Fastenroth, U. 26, 163, 205, 276, 287
 Ferres, Th. 277
 Fetscher, I. 105
 Fichte, J. G. 284
 Forster, M. 44
 Forsthoff, E. 91, 111
 Frankenberg, G. 66
 Friedrich II. von Preußen 128 f.
 Fries, H. 243
 Frischeisen-Köhler, M. 107
 Fuchs, O. 214
 Furger, F. 160, 162, 195
- Gandhi, Mahatma M. K. 223
 Gawlick, G. 107
 Ginters, R. 193
 Gregor der Große 97 f.
 Gregor XVI. 140
 Greiffenhagen, M. 58
 Greinacher, N. 255
 Grewe, W. G. 25, 224
 Grimm, D. 48, 84, 112
 Grimm, K. 294
 Grotius, H. 25, 103 f.
 Gründer, H. 213
 Guggisberg, H. R. 124
- Habermas, J. 270
 Hartung, F. 117
 Hazard, P. 182
 Hegel, F. 157
 Heidemeyer, W. 24, 130, 163 f., 167
 Heinrich IV. 129
 Heinz, W. S. 282
 Hermle, R. 277
 Herzog, R. 89
 Hesse, K. 180
- Hilpert, K. 243, 297
 Hobbes, Th. 56, 107 f., 155
 Höffe, O. 40, 65, 77, 175, 178, 252, 255
 Höffner, J. 104, 213
 Höver, G. 166, 200, 202, 252, 291
 Honnefelder, L. 176 f., 184, 200
 Huber, E. R. 93
 Huber, W. 166, 184
- Isensee, J. 151, 153, 166
- Jakob von Viterbo 104
 Jefferson, Th. 57
 Jellinek, G. 41, 74, 113–118, 158
 Jens, J. 255
 Jesus 18, 95, 169, 179, 186 f., 196 f., 199, 238 f., 252, 259
 Johann Ohneland 79
 Johannes 198 f.
 Johannes XXIII. 29, 46, 146 f., 242
 Johannes Paul II. 28, 30, 126, 169, 253
 Jonas, H. 227
 Josef II. 129
 Justinian 28
- Kaiser, M. 239 f.
 Kambertel, F. 175
 Kamstra, J. H. 217
 Kant, I. 56, 107, 181 f., 184, 284
 Kasper, W. 157, 223, 242, 252
 Kaufmann, A. 75 f.
 Kobschull, D. 294
 Keller, G. 264–266
 Kelsen, H. 72
 Kerber, W. 286
 Kern, W. 158
 Ketteler, W. E. v. 137
 Khol, A. 80, 89
 Khoury, A. Th. 220
 Kimminich, O. 81, 280
 Klein, F. 24
 Klein, J. 261
 Klemt-Kozinowski, G. 22
 Klug, U. 180
 Korff, W. 236
 Körner, P. 210
 Krämer, P. 261
 Kriele, M. 40, 49, 58, 60, 76, 117
 Kroll, J. 275 f.

Kuhlmann, W. 178
Kühnhardt, L. 221, 232, 278

Las Casas, B. de 98
Lamennais, F. de 137
Langner, A. 159
Leder, K. B. 283, 285–287
Lefringhausen, K. 210
Lehmann, K. 188
Leitmaier, Ch. 240
Leo XIII. 141–144, 150, 154, 245

Lessing, G. E. 182
Leuninger, E. 160
L'Hôpital, M. de 122
Lipps, E. 266
Listl, J. 244
Locke, J. 56, 108–110, 182
Lohfink, G. 245, 247
Lohfink, N. 202, 245
Löw, K. 135
Lübbe, H. 178
Luchterhandt, O. 166
Ludwig XIV. 129
Luf, G. 167, 253, 255, 258
Luhmann, N. 270
Luther, M. 184

Machiavelli, N. 110
Maier, H. 97, 120
Mangoldt, H. v. 24
Marc Aurel 95
Marcos, F. 71
Maritain, J. 159
Marsilius von Padua 110
Marx, K. 52, 165
Matussek, P. 266
Mauzi, R. 182
Mayer-Tasch, P. C. 299
McNamara, R. 289
Meinhold, P. 218
Merks, K.-W. 161
Meyer, Th. 232
Mikat, P. 245
Molinski, W. 73
Moltmann, J. 28, 185
Montesquieu, Ch. de 110 f., 182
Monzel, N. 157 f.
More, Th. 125
Mosiek, U. 239
Mühlen, P. v. z. 275

Naini, A. 294
Natan 221
Nell-Breuning, O. v. 159, 252
Neudeck, R. 279
Neumann, J. 97, 255
Newman, J. H. 137
Nietzsche, F. 158
Niewiadomski, J. 232
Nuscheler, F. 20, 210, 278, 281, 289,
295

Oestreich, G. 94, 105, 117
Onesimus 97
Ottaviani, Kardinal A. 153

Paret, R. 216
Paulus 18, 96 f., 196, 198 f., 231
Paul III. 98
Paul VI. 30, 32, 147, 162, 237, 250,
253
Pesch, O. H. 242
Pfürtner, St. H. 251, 255
Philemon 97
Pieper, A. 178
Pilters, M. 255
Pius IX. 140 f.
Pius VI. 138 f., 156
Pius VII. 139
Pius X. 73
Pius XI. 54, 144 f.
Pius XII. 53, 145, 243
Pixley, J. 191, 202
Plato 18, 99
Plutarch 103
Popper, K. 227
Power, J. 20, 285
Prieto Gil, F. A. 106
Priszillian 124
Prittwitz, V. 299
Pufendorf, Samuel v. 25, 105
Punt, J. 98, 145
Puntambekar, S. V. 217
Puza, R. 257, 261

Radhakrishnan, S. 223
Ratzinger, J. 198, 256
Rauscher, A. 199
Reichensperger, P. F. 137
Reinhard, W. 98
Rentorff, T. 150, 185, 202
Rheinfelder, H. 158

- Riedel-Spangenberg, I. 257
 Riklin, A. 267
 Risse, H. Th. 277
 Ritter, G. 117
 Roosevelt, F. D. 52
 Rosenbach, M. 100
 Rossa, K. 283
 Rouner, L. S. 215
 Rousseau, J. J. 105, 108 f., 113, 117
 Rüster, B. 299

 Sacharow, A. 285
 Saint-Just, A. de 182
 Saladin, P. 166, 167
 Samwer, S.-J. 94, 105
 Sandweg, J. 94
 Scapula 123
 Schasching, J. 238
 Scheuner, U. 104
 Schickhardt, B. 94
 Schlette, H. R. 218
 Schleyer, H. M. 287
 Schmid, B. 105
 Schnackenburg, R. 199
 Schnur, R. 117
 Schreiner, P. 223
 Schwartländer, J. 50; 176
 Seidl-Hohenveldern, J. 28
 Seidler, H. 275
 Seneca 95 f., 99 f., 103
 Sepúlveda, J. Ginés de 98
 Simma, B. 26 f., 163, 205, 276, 287, 299
 Simonis, U. E. 210
 Starck, Ch. 24
 Sternberger, D. 182
 Strobel-Nepple, C. 160, 162, 195

 Suarez, F. 25, 104

 Teichtweier, G. 77
 Tenhumberg, H. 32
 Tertullian 123 f.
 Thomas von Aquin 18, 93. 3 f., 124 f., 184, 286
 Tidow, D. 109
 Tocqueville, A. de 60
 Tödt, H. E. 166, 184
 Tomuschat, C. 264, 267
 Troeltsch, E. 116, 243

 Untergaßmair, F. G. 240

 Vasak, K. 225
 Vitoria, F. de 25, 104

 Waldenfels, H. 223, 230 f.
 Walf, K. 244, 255, 258
 Weber, M. 209, 217
 Wehrmann, E. 286
 Weingart, P. 275 f.
 Weizsäcker, E. v. 229
 Welte, B. 179
 Westermann, C. 193
 Williams, R. 114 f.
 Willke, H. 58, 64, 180
 Willoweit, D. 50

 Zenger, E. 194
 Zenon 99 f., 103
 Zilleßen, H. 150
 Zingel, H. 160
 Zippelius, R. 58
 Zirker, H. 177, 219 f., 223, 234 59
 Zwiefelhofer, H. 210, 294