

# Anerkennung und Theologie der Menschenrechte in der Katholischen Kirche

*Ingeborg Gabriel*

*In its first part, this chapter describes the long way towards recognition of human rights by the magisterium of the Catholic Church, their rejection being partly the result of the secularist excesses of the French Revolution and partly of an outright rejection of modernity. This was mainly because the right of religious freedom collided with the status of a state church. In the wake of the atrocities of various brands of totalitarianism during the 20<sup>th</sup> century the Pastoral Constitution "Gaudium et spes" and The Declaration on Religious Freedom "Dignitatis humanae" of Vatican II introduced a new line of theological argumentation. Civil liberties are now seen as the obligatory basis of a more humane society. Theologically, this is based on the universal notion of human dignity, which however, as the chapter argues, has to be complemented by additional theological reflections and elements. Under modern conditions human rights must constitute a central part of a Christian ethos of justice embedded in an eschatological theology for which the temporary political order will be completed in the full justice of the Kingdom of God. This has important ethical implications for the Christian engagement in society.*

## Zur Einleitung

In seiner Hale Memorial Sermon zum Thema *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology* aus dem Jahre 1934 verglich Sergej Bulgakov die Begegnung von Christentum und moderner Welt mit der Begegnung mit einer Sphinx.<sup>1</sup> Wie diese gäbe die Moderne allen, die mit ihr in Kontakt kommen, Rätsel zu lösen auf. Gelingen ihnen dies nicht oder verweigern sie die Antwort, werden sie von dem mythischen Wesen lebendig verschlungen. Die Metapher zeigt auf eindringliche Weise die Bedeutung der theologischen wie ethischen Auseinandersetzung mit der modernen Welt, ihren theoretischen Grundlagen und praktischen Erfindungen für jede christliche Theologie. Nur auf der Basis der so gewonnenen Erkenntnisse ist es möglich, die christlichen Wahrheiten in dieser Zeit angemessen zur Sprache zu bringen.<sup>2</sup>

Dies stellt alle christlichen Konfessionen vor beachtliche geistige und intellektuelle Herausforderungen, die nicht weniger anspruchsvoll sind als jene, mit denen sich das Frühchristentum in den ersten Jahrhunderten konfrontiert sah. Die theologische Inkul-

---

<sup>1</sup> Sergej Bulgakov, *Social Teaching in Modern Russian Orthodox Theology* (Annual Hale Memorial Sermon 20), Evanston, Illinois 1934, 10.

<sup>2</sup> Eben dies war das Ziel des *aggiornamento* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Programmatisch findet es sich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) mit dem Titel „Die Kirche in der Welt von heute“.

turation in zeitgenössische, ihrerseits plurale Kontexte verlangt vielfältige Unterscheidungen entsprechend dem Wort des Apostels Paulus: „Prüft alles, und behaltet das Gute“ (1 Thess 5, 21). Werden wichtige Zeitfragen ausgeblendet oder versucht man, sich durch simple anti-moderne Positionierung der Argumentation zu entziehen, dann verliert die Theologie ihre Kraft und Bedeutung. In biblischen Worten: Das Salz wird schal. Dies wiederum wirkt sich notwendig negativ auf das christliche aber auch auf das gesellschaftliche Leben insgesamt aus. Eine Theologie, die sich der modernen Welt gegenüber rein abgrenzend verhält, verfällt zudem leicht in Dualismen. Dies kann in einer Ekklesiozentrik seinen Ausdruck finden, insofern die Kirche ihren Standort in der Welt nicht mehr mitreflektiert, oder in einer jenseitsorientierten individualistisch verengten Glaubenssicht, in der die Rettung der eigenen Seele zum eigentlichen Ziel christlicher Existenz wird. Beides – so Bulgakov – erweise sich als eine Folge des Verlusts jener umfassenden Zielperspektive, die biblisch in der eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft Jesu vermittelt wird. In der in jeder ihrer Phasen neu zu führenden Auseinandersetzung mit der Moderne in ihren vielfältigen Dimensionen kommt den Menschenrechten als ihrem zentralem politisch-rechtlichem Konzept besondere Bedeutung zu.<sup>3</sup> Dies umso mehr als sich in ihnen die ethische Grundinspiration dieser Moderne politisch konkretisiert, wonach das eigene wie das fremde Leiden, gelindert ja so weit wie möglich überwunden werden soll.<sup>4</sup> Gerade an dieser grundlegenden Zielbestimmung der Verringerung von vermeidbarem Leiden zeigt sich im Übrigen ihr Naheverhältnis zum Christentum, dessen Ethik der Nächstenliebe und Gerechtigkeit hier – wenn auch mit anderen Gewichtungen – übernommen wird.

## Der lange Anweg zur Anerkennung durch das katholische Lehramt

In einem sich mit der orthodox-theologischen Positionierung gegenüber den Menschenrechten befassenden Band scheint es angebracht, zum einen die philosophische und rechtliche Konzeption der Menschenrechte kurz zu reflektieren, sowie einen Überblick über den Anweg bis hin zu ihrer Anerkennung durch die Katholische Kirche zu geben. Ersteres, weil die Mehrdimensionalität des Konzepts, das in der Ethik wurzelt, aber zugleich über das Recht tief in den politischen Bereich hineinwirkt, ein hohes Maß an Interdisziplinarität verlangt und es aufgrund der Sprachbarrieren zwischen Theologie, Ethik, Recht und Politikwissenschaften hier häufig zu Missverständnissen kommt.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Konstantinos Delikostantis, „Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht“, Ulrich H.J. Körtner, „Protestantismus und Demokratie“ und Rudolf Uertz, „Das Ringen der Katholischen Kirche um die Demokratie“, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 81–98; 146–171; 172–194.

<sup>4</sup> Vgl. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1994, 17.

Sozialethisch werden die Menschenrechte als jedem Menschen von Natur zukommende Rechte verstanden, die über verfassungsmäßig garantierte Grundrechte in das positive Recht überführt werden sollen. Sie zielen demnach darauf ab, allen Bürgern gleiche Rechte *im* und *gegenüber* dem Staat zu sichern. Geschützt werden sollen vor allem die physische Integrität sowie Gewissensüberzeugungen. Willkürliche obrigkeitliche Akte, wie Verhaftungen und Enteignungen, Folter und Gewissenszwang sollen auf diese Weise durch ein rechtliches Verbot verhindert werden. Rechtsgarantien sollen es über einen Instanzenzug dem Einzelnen zudem ermöglichen, sich gegen Übergriffe des Staates und seiner Organe effektiv zur Wehr zu setzen. Freiheitsrechte als Abwehrrechte haben damit den rechtlich einklagbaren Schutz des Individuums im Falle von Unrechtbehandlung durch staatliche Autoritäten zum Ziel.

Ihre anthropologische Grundlage bildet die Verletzbarkeit des Menschen, ihre damit verbundene ethische Basis seine Schutzwürdigkeit als Person. Die Forderung nach Schutz menschlicher Würde ist dabei keine Idee der Philosophie der Aufklärung, sondern jeder Form des Rechts, wiewohl im Christentum die Gleichheit eine besondere Rolle spielt. Das Neue in der Aufklärungsphilosophie ist jedoch, dass nun diese von Natur gegebenen Rechte rechtlich positiviert und zur Grundlage der Staatsordnung gemacht werden sollen. Moralische Gebote sollen verrechtlicht und in verfassungsmäßig garantierte Grundrechte, die judiziell durchgesetzt werden können, umgewandelt und zur Grundlage der rechtlichen Ordnung werden. Die Menschenrechte als philosophisches Konzept haben demnach ein Janusgesicht: Sie sind sowohl der Moral als auch dem Recht und damit zugleich dem Politischen zugewandt.<sup>5</sup>

Die Anerkennung der Freiheitsrechte erfolgte historisch zusammen mit jener der demokratischen Partizipationsrechte. Diese beiden Arten von Menschenrechten sind auch systemisch aufeinander bezogen insofern demokratisch legitimierte Regierungen, die sich Wahlen stellen müssen, eher dazu angehalten werden können, Freiheitsrechte im Sinne einer Machtbegrenzung effektiv zu respektieren.

Die damit verbundene Begrenzung politischer Macht vollzog sich historisch in zwei Etappen: Im Zuge der nationalen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts wurden in den Vereinigten Staaten sowie in den meisten europäischen Staaten nationale Verfassungen mit Grundrechtskatalogen durchgesetzt, deren Kern die Freiheits- und demokratischen Partizipationsrechte bildeten. Konkret verlief dieser politische Prozess freilich in verschiedenen Regionen höchst unterschiedlich. Dies galt besonders in Bezug auf das Verhältnis zur Religion. Die amerikanische *Virginia Bill of Rights*, die im Zuge der Amerikanischen Revolution von 1776 verabschiedet wurde, war hier um vieles religionsfreundlicher als die nur kurze Zeit später verabschiedete Erklärung der *Droits de l'homme et du citoyen* von 1789, die zum Vorbild vieler kontinentaleuropäischer Verfassungen wurde und religionsfeindlich war.<sup>6</sup> Anders als die amerikanische

---

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, „Zur Legitimation durch Menschenrechte“, in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998, 170–194, hier 171.

<sup>6</sup> Zu den verschiedenen Ausprägungsformen der Moderne vgl. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, New York 2005.

Menschenrechtserklärung war sie „mensenrechtlich wie auch totalitär“ – so der französische Historiker François Furet – und vertrat einen ideologischen Säkularismus.<sup>7</sup>

Die Erinnerungen an die atheistischen Exzesse der Französischen Revolution und die damit verbundenen Kirchenverfolgungen wirkten in der Katholischen Kirche lange nach. Sie verdunkelten den humanistischen und damit auch christlichen Gehalt der Menschenrechtsidee und waren *ein* Grund für die strikte kirchliche Ablehnung im 19. Jahrhundert. Ein zweiter Grund war, dass für die katholischen Autoritäten die enge Bindung von Thron und Altar zu einem wesentlichen Element kirchlichen Selbstverständnisses geworden war und sie die privilegierte Stellung als Staatsreligion nicht aufgeben wollten. In der langen konstantinischen Epoche seit dem 4. Jahrhundert hatte man gleichsam vergessen, dass das Christentum nicht als Staatsreligion begonnen hatte und eine staatskirchliche Stellung nicht zu seinem Wesen gehörte, sondern dass sie vielmehr Ausdruck einer spezifischen historischen Konstellation war.

Die lehramtlichen Begründungen für die Ablehnung der Menschenrechte und damit der politischen Kultur der Moderne durch die Katholische Kirche im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts argumentierten im Wesentlichen mit der behaupteten Inkompatibilität zwischen dem modernen politischen Freiheitsverständnis mit seinen Forderungen nach Meinungs-, Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit und einem katholischen Staatsverständnis.<sup>8</sup> Papst Leo XIII. (1878–1903) schärfte dann die rigide Position seiner Vorgänger ab und anerkannte in der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891 die sozialen Menschenrechte (ohne diese freilich so zu benennen) wie auch einzelne Freiheitsrechte, wie das Versammlungs- und Streikrecht der Arbeiter.<sup>9</sup> Zudem sollten sich Katholiken demokratisch engagieren, um die Interessen der Kirche zu schützen und zu einer dem Gemeinwohl entsprechenden Sozialgesetzgebung beitragen. Die politische Durchsetzung der ersten Elemente eines Sozialstaats am Ende des 19. Jahrhunderts in mehrheitlich katholischen Ländern wurde so wesentlich von christlich-sozialen Parteien mitgestaltet. Katholische Theologen suchten zudem bereits seit

<sup>7</sup> François Furet, *Das Ende einer Illusion*, München 1996, 8; ähnlich Samuel N. Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*, Frankfurt am Main 1998.

<sup>8</sup> Vgl. Ingeborg Gabriel, „Freiheit“, in: Bertram Stubenrauch/Andrej Lorgus (Hg.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie*, Freiburg 2013, 249-256. Russisch: dies., „Swoboda“, in: Bertram Stubenrauch/Andrej Lorgus (Hg.), *Bogoslovskaja antropologija*, Moskwa 2013, 72–78.

<sup>9</sup> Vgl. *Rerum novarum* (Leo XIII. 1891), wie alle weiteren lehramtlichen Texte zit. nach: Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 9. erw. Auflage, Waldmünchen 2007, ebenso: URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_en.html) (Zugriff am 28.10.2013).

Beginn des 19. Jahrhunderts, Brücken zwischen modernen Freiheitsrechten und christlicher Theologie zu schlagen.<sup>10</sup> Bis zum Zweiten Vatikanum standen sie jedoch unter Verdacht, damit falschen modernistischen Ideen Vorschub zu leisten.<sup>11</sup>

Die lange Zeit der Ablehnung der modernen Freiheitsrechte durch das katholische Lehramt hatte höchst negative Rückwirkungen sowohl für die Gesellschaft wie auch für die Katholische Kirche selbst, da ihre anti-moderne Haltung den Widerstand gegen totalitäre und autoritäre Regime in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entscheidend schwächte. Dies war umso tragischer, als die Kirche dem Rechtsstaat und der Demokratie keine überzeugenden Alternativen entgegensetzen konnte. Die den Konfessionsstaat stützende (absolutistische) Monarchie war eindeutig *passé* und eine tendenziell ablehnende bzw. neutrale lehramtliche Haltung im Hinblick auf die Staatsform unterstützte implizit faschistische Regierungen. Dies stellt bis heute vor die beklemmende Frage: Wäre die schreckliche Geschichte Europas im 20. Jahrhundert mit ihren Millionen und Abermillionen durch Staatsterror Ermordeten anders verlaufen, hätte sich das katholische Lehramt bereits im 19. Jahrhundert klar für Menschenrechte und Demokratie ausgesprochen? Hat sich die Katholische Kirche, indem sie in ihrer anti-moderne, menschenrechts- und demokratieskeptischen Haltung verharrte – trotz der vielen christlichen Märtyrer dieser Zeit und der Initiativen zur Unterstützung von Verfolgten – nicht einer schweren Unterlassung schuldig gemacht? Wie alle hypothetischen historischen Fragen muss auch diese notwendig unbeantwortet bleiben. Sie stellt jedoch einen Stachel im Fleisch der Kirche dar, umso mehr als diese Absenz auch den kirchlichen Einfluss in der Gesellschaft verringerte und zur Säkularisierung beitrug. Darin zeigt sich im Übrigen, dass lehramtliche wie theologische Positionen im Hinblick auf die politische Kultur alles andere als ein folgenloses Glasperlenspiel sind.

Die zweite Phase der Menschenrechtsentwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg vollzog nach den Gräueln zweier Weltkriege und jener totalitären Menschenverachtung, die in KZ's und Gulags ihren schrecklichsten Ausdruck fand, eine Umkehr. Um eine Wiederholung derartiger Zustände zu verhindern, griff man auf die Menschenrechte als grundlegende Schutzrechte und Rückgrat der internationalen Ordnung zurück. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 ist das Resultat dieser politischen Neuausrichtung.<sup>12</sup> Auch für die Katholische Kirche leiteten diese Erfahrungen einen Wandel ein. Eine kirchenoffizielle Kursänderung findet sich erstmals in der

---

<sup>10</sup> Vgl. Wilhelm Dantine/Eric Hultsch, „Tübinger Schule“, in: Carl Andresen/Adolf M. Ritter (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 3. Bd., 2. Auflage, Göttingen 1998, 304-309.

<sup>11</sup> Zur Geschichte vgl. Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

<sup>12</sup> Völkerrechtlich verbindlich sind die Internationalen Pakte von 1966 (in Kraft seit 1976), der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte, sowie der Internationale Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, vgl. Bruno Simma (Hg.), *Menschenrechte – ihr internationaler Schutz*, 6. Auflage, München 2010, 44–59; 87–95, ebenso: URL: [http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user\\_upload/PDF-Dateien/Pakte\\_Konventionen/ICCPR/iccpr\\_de.pdf](http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/user_upload/PDF-Dateien/Pakte_Konventionen/ICCPR/iccpr_de.pdf) (Zugriff am 31.10.2013) und URL: <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/filead>

Weihnachtsbotschaft Papst Pius XII. von 1944, in der er von den Rechten der Person spricht.<sup>13</sup> Eine Anerkennung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte erfolgte dann mit der Enzyklika *Pacem in terris* von Papst Johannes XXIII. im Jahre 1963.<sup>14</sup> Diese wurden dann als Teil der lehramtlichen Sozialverkündigung in die Texte des Zweiten Vatikanums übernommen. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* gehen von einem menschenrechtlichen Ansatz aus.<sup>15</sup> Wie schwierig der Weg zu einem innerkirchlichen Konsens hier war, zeigt sich daran, dass die von der römischen Kurie verfassten konziliaren Vorbereitungspapiere im Hinblick auf die Religionsfreiheit als dem eigentlichen Stolperstein für die Anerkennung an einer selektiven „Zwischenposition“ festhielten.<sup>16</sup> Katholiken sollten demnach in jenen Staaten, in denen sie in der Minderheit waren, volle Religionsfreiheit genießen. In Ländern mit katholischer Mehrheit sollte die Katholische Kirche jedoch ihre staatskirchlichen Rechte und Privilegien behalten. Diese eigenartig verquer anmutende Position wurde theologisch damit begründet, dass die (katholische) Wahrheit andere Rechte habe als der Irrtum, eine Position, die freilich nicht auf die Katholische Kirche beschränkt war und ist, sondern sich auch in anderen Religionsgemeinschaften findet.<sup>17</sup> Sie wurde nicht zuletzt aufgrund der theologischen

---

min/user\_upload/PDF-Dateien/Pakte\_Konventionen/ICESCR/icescr\_de.pdf (Zugriff am 30.10.2013).

<sup>13</sup> „Weihnachts-Rundfunkbotschaft“ (Pius XII. 1944), zit. nach: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, vgl. URL: <http://www.iupax.at/index.php/liste-soziallehre/142-1944-pius-xii-weihnachtsrundfunkbotschaft.html> (Zugriff am 28.10.2013). Zu den theologischen Grundlagen, vgl. Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, 363–405.

<sup>14</sup> Vgl. *Pacem in terris* (Johannes XXIII. 1963), Nr. 143, vgl. URL: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_xxiii/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_11041963\\_pacem\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html) (Zugriff am 28.10.2013). Die theologischen Grundlagen dafür waren in der Zwischenkriegszeit gelegt worden.

<sup>15</sup> Vgl. *Dignitatis Humanae – Erklärung über die Religionsfreiheit* (1965) mit Kommentar, zit. nach: *Lexikon für Theologie und Kirche* 13 (1967) 704–747. Vgl. auch URL: [http://www.Vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_ge.html](http://www.Vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html) (Zugriff am 28.10.2013).

<sup>16</sup> Zum Thema Religionsfreiheit vgl. folgende neue Veröffentlichungen: Eberhard Schockenhoff, „Das Recht, ungehindert die Wahrheit zu suchen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*“, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 2. Auflage, Freiburg/Basel/Wien 2013, 701–742; Marianne Heimbach-Steins, „Religionsfreiheit Katholisch“, in: dies., *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012, 53–68; weiters: Heiner Bielefeldt, „Die Religionsfreiheit – ein vielfach missverstandenes Menschenrecht“, in: Wolfram Karl (Hg.), *Österreichisches Institut für Menschenrechte: Religionsfreiheit im Zeichen der Globalisierung und Multikulturalität*, Wien 2013, 3–48.

<sup>17</sup> Vgl. Josef Isensee, „Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts“, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 154; Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts (2002)“, in: ders., *Kirche und christlicher Glaube*

wie praktischen Inkohärenz mit der Erklärung *Dignitatis humanae* aufgegeben. Diese löste den gordischen Knoten von Wahrheitsanspruch und Glaubensfreiheit neu und theologisch durchaus überzeugend.<sup>18</sup> Wesentlich daran ist, dass die theologisch durch die ganze Geschichte hin anerkannte notwendige Freiheit des Glaubensaktes nun auch als bestimmend für das Recht angesehen und so gewissermaßen auf die rechtliche Ebene transponiert wird. Die Religionsfreiheit ist als ein staatsbürgerliches Recht anzuerkennen, weil so die Freiheit des Glaubensaktes am besten rechtlich abgesichert und damit effektiv gewährleistet werden kann (DH 2). Der Staat und seine Organe sind aus diesem Grund verpflichtet, nicht in die Glaubensentscheidung ihrer Bürger und Bürgerinnen einzugreifen (DH 4; 10). Diese müssen sich vielmehr frei und ohne äußere Repressionen für oder gegen eine bestimmte Religion (oder jede Form von Religion) entscheiden können. Der Staat hat nur dort das Recht, der religiösen Praxis Grenzen zu setzen, wo diese das Gemeinwohl gefährdet (DH 7). Die Erklärung begründet den Wandel in der kirchlichen Position damit, dass das Recht auf Religionsfreiheit durch „die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt“ (DH 9) wurde. Sie geht damit von einem Erkenntnisfortschritt im Sinne eines Rechtsfortschritts aus, der von der Katholischen Kirche nun rückwirkend anerkannt wird. Das Modell, das *Dignitatis humanae* dabei vor Augen hat, ist jenes einer wohlwollend-neutralen Beziehung zwischen dem Staat und den Kirchen und Religionsgemeinschaften. Dies schließt auch eine aktive Unterstützung ein (DH 4; 6), die freilich auf der Basis der Gleichheit zu erfolgen hat. Die Erklärung orientiert sich dabei an den staatskirchenrechtlichen, kontinentaleuropäischen Mischsystemen, wie sie in Deutschland und Österreich praktiziert werden, die anders als das laizistische Modell (z. B. in Frankreich) keine feindliche Trennung vornehmen und die wesentlichen Leistungen der Kirchen und Religionsgemeinschaften für das staatliche und gesellschaftliche Gemeinwohl anerkennen.

Die Pflicht des Einzelnen nach Wahrheit zu suchen und sich öffentlich zu ihr zu bekennen, wird durch die Anerkennung der Religionsfreiheit in keiner Weise relativiert (DH 2). Das Recht auf Religionsfreiheit soll vielmehr die persönliche Wahrheitssuche unterstützen, da die meisten Menschen leichter dem eigenen Gewissen zu folgen bereit sind, wenn ihnen daraus keine schwerwiegenden Nachteile, z. B. die Verfolgung durch staatliche Organe, erwachsen.

---

*in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2006*, 2. Auflage, Berlin 2007, 393–414.

<sup>18</sup> Sie konnte dafür auf die schon in vorkonstantinischer Zeit von einigen Kirchenvätern gestellte Forderung nach religiöser Toleranz zurückgreifen. So spricht Tertullian von „einem fundamentalen menschlichen Recht, einem Privileg der Natur, dass alle menschlichen Wesen Gott entsprechend ihrer eigenen Überzeugung anbeten“ und spricht sich gegen jeden „Zwang in Fragen der Religion“ aus, vgl. Tertullian QSF, *Liber ad Scapulam*, in: Jacques Paul Migne (Hg.), *Patrologiae Cursus Completus. Seria Latina*, Paris 1844, 1, 777. Auch der afrikanische Apologet Lactanz ist von einer innigen Verbindung zwischen Religion und Freiheit überzeugt. Er sieht die Religion als „Wohnsitz der Freiheit“ an. Daraus folgt für ihn, dass niemand gezwungen werden kann, etwas gegen seinen Willen anzubeten. Vgl. Joseph Lecler SJ, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, 96.

Mit der Anerkennung des Rechts auf Religions- und Kultfreiheit am Zweiten Vatikanischen Konzil gab die Katholische Kirche das Ideal eines katholischen Staates endgültig auf und bekannte sich zu einer Staatsordnung, in der allen Religionen und Konfessionen gleiche Rechte auf der Basis der Nicht-Diskriminierung zukommen. Damit war auch das wesentliche Hindernis beseitigt, das einer grundsätzlichen Anerkennung der Menschenrechten entgegen stand und die Basis gelegt für den beachtlichen weltweiten Einsatz der Katholischen Kirche seit den 1960er Jahren. Papst Johannes Paul II., der selbst zwei Totalitarismen erlebt hatte, machte sie zur Kernidee seiner Sozialverkündigung. Viele der friedlichen Revolutionen seit den 1980er Jahren, beginnend mit der Rosenkranzrevolution auf den Philippinen (1987), den Samtenen Revolutionen in Mitteleuropa (1989), der Orange Revolution in der Ukraine (2003) sowie die Demokratiebewegungen in Lateinamerika und Afrika wurden und werden von katholischen Christen und Christinnen unterstützt und verantwortlich mitgetragen.<sup>19</sup> Nicht zuletzt ihrem Mut bis hin zum Martyrium ist es zu verdanken, wenn in diesen Ländern Menschen nicht mehr in Gefängnissen und Folterkammern verschwinden oder ermordet werden. Der bekannte britische Historiker Timothy Garton Ash hat diese friedlichen Revolutionen als eines der großen Hoffnungspotentiale des 21. Jahrhunderts bezeichnet. Zugleich stellt sich heute eine Vielzahl neuer Herausforderungen im Menschenrechtsbereich auch für die kirchliche Verkündigung, Theologie und Praxis. Die wohl wichtigste stellt eine bessere Verwirklichung der sozialen Rechte dar, die in der politischen Praxis der letzten Jahrzehnte vielfach vernachlässigt wurden. Doch menschliche Würde wird durch die Verweigerung grundlegender Sozialstandards ebenso verletzt, wie durch die Missachtung von Freiheitsrechten. Da diese gleichsam zum Urgestein der katholischen – wie jeder christlichen – Sozialethik gehören, sollten sie stärker in die nationalen und globalen Debatten eingebracht werden. Ein Anliegen, für das sich Papst Franziskus seit seiner Wahl vor einem Jahr stark macht.<sup>20</sup>

## Elemente einer Theologie der Menschenrechte

Nach der lehramtlichen Anerkennung der Menschenrechte in den 1960er Jahren wurden sie in der katholischen Theologie nur mehr bedingt grundsätzlich reflektiert, was im Übrigen für wesentliche Teile der auf dem Konzil durchaus innovativ konzipierten Sozialtheologie gilt.<sup>21</sup> Darin spiegelt sich unter anderem die in der katholischen Theo-

<sup>19</sup> In Lateinamerika war die katholische Kirche ein wesentlicher Akteur für die Demokratisierungswelle in den 1990er Jahren, vgl. Samuel Huntington, *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman/London 1991.

<sup>20</sup> Vgl. sein Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*, vgl.: URL: [http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html) (Zugriff am 02.06.2014).

<sup>21</sup> Ingeborg Gabriel, „Christliche Sozialethik in der Moderne. Der kaum rezipierte Ansatz von



logie seit dem 19. Jahrhundert tief verankerte Unterscheidung von philosophisch-naturrechtlichen und im engeren Sinn theologischen Themen wider. Während die Akzeptanz der Menschenrechte durch die Katholische Kirche ein wichtiger, wenn auch verspäteter Schritt war, blieben viele der damit verbundenen theologischen Fragen daher unbeantwortet. Die Einbettung der Menschenrechte in das Ganze der katholischen Theologie ist so bis heute ein Desiderat.<sup>22</sup> Dabei könnte ihre vertiefte theologische Reflexion durchaus einen Beitrag auch zu öffentlichen Debatten leisten, sowohl hinsichtlich der besseren Durchdringung ihres Gehalts und ihrer anthropologischen Voraussetzungen wie auch hinsichtlich der den Menschenrechten inhärenten Grenzen. Dies vor allem auch deshalb, weil sich heute mehr als noch vor einigen Jahrzehnten zeigt, dass die anthropologischen Grundlagen keineswegs „self-evident“ sind, wie die Aufklärungsphilosophie angenommen hatte. Ein derartiger Beitrag der Theologie zum Menschenrechtsdiskurs wäre zudem gerade in einer Zeit wichtig, in der auch andere Religionen mit diesem modernen zwischen Moral, Recht und Politik angesiedelten Konzept ringen. In anderen Worten: Theologie kann und soll aufzeigen, was Menschenrechte sind und was sie nicht sind. Was sie politisch und rechtlich leisten können und was außerhalb des Bereiches ihrer Zuständigkeit liegt.

Drei theologische Themenkreise scheinen hier bedeutsam: Die für die christliche Anthropologie grundlegende Einsicht in die Geschöpflichkeit des Menschen und seine Gottesebenbildlichkeit (Gen 1, 27) (1); die Verpflichtung jedes Christen auf die Nächstenliebe, die immer auch ein Ethos der Gerechtigkeit einschließt (2); sowie das eschatologisch fundierte Wissen um die Unvollendbarkeit aller innerweltlichen Gerechtigkeitskonzepte (3). Diese drei Elemente sollen nun in ihrer Bedeutung für eine Theologie der Menschenrechte knapp skizziert werden.

## „Sakralität der Person“ und Gottesebenbildlichkeit

Hans Joas geht davon aus, dass den Menschenrechten historisch eine Anthropologie zugrunde liegt, die in einer schrittweise erkannten Sakralität der Person ihren letzten Grund hat.<sup>23</sup> Dies entspricht der vor allem schöpfungstheologischen Begründung der Menschenrechte in der katholischen Theologie: Jeder Mensch, Mann und Frau, ist Geschöpf Gottes nach seinem Ebenbild geschaffen (Gen 1, 27). Diese Gemeinsamkeit in der Geschöpflichkeit begründet die Gleichheit unabhängig von Rasse, Nation,

---

*Gaudium et spes*“, in: Tück, Jan-Heiner (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, 2. Auflage, Freiburg im Breisgau/Wien (u.a.) 2013, 605–621.

<sup>22</sup> Vgl. dazu die Beiträge in Markus Vogt *Theologie der Sozialethik*, vor allem Ingeborg Gabriel, „Naturrecht, Menschenrechte und die theologische Fundierung der Sozialethik“, sowie Hans-Joachim Sander, „Sozialethik, theologisch. Der *locus theologicus alienus* Menschenrechte“, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*, Freiburg im Breisgau 2013 (questio disputata, 255), 229–251; 252–278.

<sup>23</sup> Vgl. Hans Joas, *Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main 2011.

Geschlecht und Religion. In ihr hat die Würde jedes Menschen, die durch die Erbsünde nicht gänzlich verloren wurde, ihren Ursprung.<sup>24</sup> Die anthropologisch-theologische Definition des Menschen als *imago Dei* hat in der westlichen Theologie eine höchst reichhaltige Geschichte.<sup>25</sup> Sie verbindet sich in der spanischen Spätscholastik erstmals mit einer die Gleichheit aller Menschen rechtlich fassenden Konzeption der natürlichen Rechte.<sup>26</sup> Die gleiche geschöpfliche Würde aller Menschen verlangt demnach, dass diese vom Souverän in Form von gleichen Rechten anerkannt werden soll. Die Menschenrechte erweisen sich von daher als rechtsförmiger, gegen absolutistische Herrschaft gerichteter Ausdruck eines christlichen Universalismus und haben in ihm ihre theologischen Wurzeln.<sup>27</sup> Denn die Geschöpflichkeit des Menschen und seine damit verbundene Gottesunmittelbarkeit entziehen ihn der absoluten Verfügungsgewalt der politischen Autorität. Aus diesem Grund sind die als natürliche Rechte gesehenen Menschenrechte dem Staat vorgegeben und sollen zugleich als staatliche Grundrechte verankert werden. In eben diesem Sinn begründet die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 die bürgerlichen Grundrechte mit den berühmten Worten: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights that among these are life, liberty and the pursuit of happiness.“<sup>28</sup> Die Verankerung dieser Rechte in Gott begründet zugleich das Recht auf Widerstand, wo immer sie von staatlichen Autoritäten verletzt werden. Die allgemein christliche Pflicht sich gegen jede Form des Gewissenszwangs zur Wehr zu

<sup>24</sup> Würde als neuzeitlicher Begriff – vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate – Über die Würde des Menschen*, lateinisch-deutsch, Hamburg 1990.

<sup>25</sup> Vgl. den Überblick bei Heinrich Schmidinger, „Der Mensch in Gottesebenbildlichkeit. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition“, in: Heinrich Schmidinger/Clemens Sedmak (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mischöpfer*, Darmstadt 2010, 7–42.

<sup>26</sup> Vgl. Markus Kremer, *Den Frieden verantworten. Politische Ethik bei Francisco Suárez*, Stuttgart 2008, 71–95 (bes. 81–83), Salvador Castellote, „Der Beitrag der spanischen Scholastik zur Geschichte Europas“, in: Markus Kremer (Hg.), *Macht und Moral – Politisches Denken im 17. und 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2007, hier 17–38 und Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, New York (u. a.) 2005, 63f. Alle Untersuchungen zeigen, dass es nur geringfügige Unterschiede zwischen den spätscholastischen und den dann geschichtswirksam gewordenen angelsächsischen Menschenrechtskonzeptionen gibt.

<sup>27</sup> Sie als einen *locus alienus* der christlichen Theologie zu begreifen, wie dies Hans-Joachim Sander tut, überbewertet die Diskontinuität von Christentum und Moderne, vgl. Hans-Joachim Sander, *Macht in der Ohnmacht: eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg im Breisgau/Wien 1999.

<sup>28</sup> Im Gegensatz dazu rekurriert die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 auf die natürlichen Rechte der Menschen: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“, vgl. *Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen*, 5 octobre 1789. Es gibt demnach zwei unterschiedliche Traditionen, die angelsächsisch religiös fundierte und die französisch säkulare Tradition. Vgl. dazu auch Eike Wolgast, *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Stuttgart 2009, 20–30; 53f.

setzen, „man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29), wird so gleichfalls rechtlich gewendet.

Wiewohl in dieser Weise seit dem Spätmittelalter eine rechtliche Operationalisierung der Gottesebenbildlichkeit in der westlichen Theologie vorgenommen wird, bedeutet dies in keiner Weise, dass das mit Gottesebenbildlichkeit Gemeinte in seinem Gehalt damit ausgeschöpft wäre. Denn diese meint offenkundig weit mehr. Der Mensch als *imago Dei* wird vor allem durch seinen Transzendenzbezug auf Gott hin charakterisiert, aus dem wesentliche menschliche Eigenschaften, vor allem Vernunft und Selbstbestimmung, abgeleitet werden. Die rechtliche Dimension ist hier durchaus nachgeordnet. Ihr kommt jedoch eine unverzichtbare Schutzfunktion zu, da – wie übrigens bereits im Alten Testament – das Recht den Machtmissbrauch durch politische Herrschaft, der die Entfaltung des Menschen in seiner physischen und geistigen Integrität behindert, einhegen soll.

In diesem Sinn kann die Menschenrechtsidee nicht als Ausdruck einer modernen *Anthropozentrik* begriffen werden, die den Menschen an die Stelle Gottes setzt. Ein derartiger Vorwurf geht von einer theologisch höchst problematischen Entgegensetzung von Gott und Mensch aus und kehrt damit die religionskritische Position der (französischen) Moderne gleichsam um. Jede Form einer Dichotomie von Theo- und Anthropozentrik<sup>29</sup> widerspricht dem Glaubensgeheimnis der Inkarnation. Die Menschwerdung Gottes bedeutet eben, dass sich Gott und Mensch nicht gegenüber stehen, schon gar nicht Konkurrenten oder Gegner sind – wie dies die atheistische Religionskritik annimmt - sondern dass Gott als Schöpfer und Erlöser aller Menschen jedem Menschen im Menschgewordenen aufs engste verbunden ist (so auch *Gaudium et spes* 22). Mehr noch: Indem Gott in Jesus Christus Mensch wird, stellt er den Menschen, sein irdisches wie ewiges Schicksal, in besonderer Weise ins Zentrum. Dies verdichtet sich im eindrücklichen Wort des hl. Irenäus: „Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei“<sup>30</sup> Das Anthropozentrik – Theozentrikschema erweist sich von daher zur theologischen Beurteilung der Menschenrechte in keiner Weise geeignet. Es lässt sich nicht anders deuten, als dass auf der Ebene des Politischen und des Rechts damit der Anspruch auf eine religiös fundierte Staatsordnung zum Ausdruck gebracht soll. Eine derartige theokratische Ordnung - ein Begriff, der im Übrigen gleichfalls widersprüchlich ist, da nie Gott selbst herrscht, sondern immer Menschen - ist jedoch weder biblisch-theologisch gefordert (das Christentum war über Jahrhunderte hinweg substaatlich), noch wurden in christlich legitimierten Staatsordnungen die christlichen Gebote historisch gesehen immer besser beachtet. Die Entlastung von einer zu engen Bindung an den Staat, d.h. eine fördernde Trennung von Kirche und Staat, macht es für

<sup>29</sup> Vgl. Walter Kasper, „Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt“, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 149–175.

<sup>30</sup> Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* IV, 20,7, in: Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses* IV, übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1997, 166.

die Kirche leichter, gegen Unrecht und Gewalt der Staatsmacht Widerstand zu leisten.<sup>31</sup> Sie entspricht zudem der Freiheit des Glaubensaktes am besten.

## Menschenrechte als Ausdruck eines Ethos der Gerechtigkeit

Nun ist die rechtliche Dimension, die in der geschöpflichen Gleichheit ihren Ursprung hat, von jener der *Ethik und Spiritualität* erst einmal zu unterscheiden. Dies hervorzuheben ist wichtig, weil hier viele Missverständnisse in der interkonfessionellen und interreligiösen Debatte über Menschenrechte ihren Ursprung haben. Christliche Ethik und Asketik zielen auf eine Entfaltung des Menschen auf Gott hin, die unlösbar mit seinem Handeln im Dienste des Nächsten verbunden ist. Es gilt sowohl Gott wie auch dem Nächsten gerecht zu werden. Gottes- und Nächstenliebe sind jene beiden Pole, innerhalb derer sich menschliche Personwerdung vollzieht. Denn jeder Mensch *ist* ja nicht nur Mensch, sondern soll zum Menschen werden. Ebenso wird der Christ durch die Taufe zum Christen, muss aber zugleich erst zum Christen (oder zur Christin) werden. Diese dynamische Entwicklung, zu der alle Menschen – die Christen in bestimmter Weise – berufen sind, vollzieht sich im Zusammenspiel von Gnade und individuellem Handeln. Sie steht offenkundig nicht im Gegensatz zur geschöpflichen Dimension des Menschseins, sondern setzt diese voraus, wobei beides von der göttlichen Gnade geprägt und umfassen ist.<sup>32</sup> Dies gilt für die Schöpfung (*creatio*) jedoch in anderer Weise als für die Neuschöpfung (*re-creatio*), da letztere die aktive Mitwirkung des Menschen, eben sein freies Handeln, voraussetzt.<sup>33</sup> In diesem Gravitationsfeld von Gnade, freiem Handeln und Schuld vollzieht sich das gesamte Drama menschlicher Existenz, das in einer christlichen Ethik und Asketik reflektiert wird. In diesem Zusammenhang geht es offenbar nicht um Rechte, die es hier nicht gibt und geben kann, sondern um die Entfaltung des Menschen als Person in seiner Beziehung zu Gott und zum Nächsten. Man könnte auch von einer *aktiven* Menschenwürde spre-

<sup>31</sup> Mit dem Vorwurf des Anthropozentrismus verbindet sich vielfach jener des Individualismus der Menschenrechte, vgl. dazu Ingeborg Gabriel, „Menschenrechte und Religionen: Kann der Brückenschlag gelingen? Theologische Stolpersteine und Ressourcen“, in: Brigitte Schinkele/René Kuppe/Stefan Schima u.a. (Hg.), *Recht Religion Kultur, Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*, Wien 2014, 87–101.

<sup>32</sup> Zum Naturbegriff und dazu dass auch in der westlichen Theologie Natur immer von Gnade unterfassen ist vgl. Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, 4. Auflage, Einsiedeln 1976, 278–334.

<sup>33</sup> Die Unterscheidung von *creatio* und *re-creatio* findet sich in der Anthropologie des Thomas von Aquin, *Summa theologica*, vollständige deutsch-lateinische Ausgabe, Regensburg 1933–1961, q. I 93,4 – „Darum unterscheidet die Glosse zu Psalm 4,7: ‚Aufstrahlt über uns das Licht Deines Angesichts o Herr‘ ein dreifaches Ebenbild, nämlich das ‚der Schöpfung (creationis), der Neuschöpfung (recreationis) und das der Ähnlichkeit (similitudinis)‘. Das erste Bild findet sich in allen Menschen, das zweite nur in den Gerechten, das dritte jedoch nur in den Seligen.“

chen. Während demnach die *passive* Menschenwürde, die den Menschenrechten zugrunde liegt, allen Menschen in gleicher Weise zukommt, ist aktiv Würde nicht ohne verantwortliches sittliches Handeln zu erlangen. Der in Menschenrechtsdebatten vielfach umstrittene Begriff der Würde ist demnach sowohl rechtlich wie auch moralisch konnotiert, was auch in der Alltagssprache seinen Niederschlag findet. Sein rechtlicher Aspekt ist gemeint, wenn es im Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes heißt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“.<sup>34</sup> Hingegen ist die moralische Dimension angesprochen, wenn von einem würdevollen oder würdelosen Verhalten die Rede ist. Eine ganze Reihe von Missverständnissen im Menschenrechtsdiskurs wurzelt in eben dieser Doppeldeutigkeit des Würdebegriffs als eines sowohl dem Bereich der Legalität als auch der Moralität zugehörigen Terminus.

In engem Zusammenhang damit steht im Übrigen der in diesen Debatten vielfach erhobene Vorwurf, dass Menschenrechte fälschlich die *Rechte* den *Pflichten* vorordnen. Auch hier handelt es sich um eine Verwechslung unterschiedlicher Ebenen. Während auf der Ebene des Rechts die Rechte den Pflichten *per definitionem* vorgehen, gilt dies nicht für die Ebene der Gesellschaft, die auf das verantwortliche und pflichtbewusste Handeln ihrer Mitglieder angewiesen ist. Dies gilt auch und in besonderer Weise für Gemeinwesen, in denen ein möglichst hohes Ausmaß an Freiheit verwirklicht werden soll. Hier besteht ein klarer Vorrang der Pflichten gegenüber den Rechten, da die Erfüllung ersterer immer und überall die Grundlage für ein geordnetes Zusammenleben bildet und ihrerseits die Voraussetzung für die Einhaltung des Rechts darstellt. Diese Pflichten sind in einer christlichen Ethik in der Spannung von Gerechtigkeit und Liebe differenziert zu entfalten. Die Menschenrechte stellen dabei insofern eine wesentliche Verwirklichungsform von Gerechtigkeit dar, als sie Menschen vor dem Unrecht staatlicher Organe schützen, ihnen die Erfüllung ihrer (auch religiösen) Pflichten erleichtern und in Form der sozialen Rechte, menschenwürdige Lebensgrundlagen zu garantieren suchen. Sie wollen und können jedoch das aktive Handeln für den Nächsten nicht ersetzen. Das Recht auf Gesundheitsfürsorge macht die christliche Liebe für Kranke nicht überflüssig, erleichtert sie jedoch wesentlich.

An dieser Stelle ist die Frage zu stellen, inwieweit jene an der Schnittstelle von Recht und Moral gegenwärtig verhandelten Reizthemen, vor allem Abtreibung, Euthanasie und die rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen sowie die komplexen Fragen der Bioethik dem Menschenrechtsdiskurs zugeordnet werden können. Ihre gesellschaftliche Bedeutung gewinnen sie nicht zuletzt daraus, dass sie in seit einigen Jahren ein überproportionales Maß an öffentlicher Aufmerksamkeit auf sich ziehen und zu starken politischen, wie auch religiösen Polarisierungen innerhalb der Gesellschaften und Kirchen führen. Es handelt sich dabei vor allem um konfliktuelle Anschauungen darüber, inwieweit bestimmte Güter durch rechtliche Normen zu schützen sind und inwieweit es sich dabei um menschenrechtliche Normen handelt bzw. handeln soll. Da die Menschenrechte eine hohe Signalwirkung im Diskurs haben, werden sie gerne für

---

<sup>34</sup> Vgl. Rolf-Peter Horstmann, „Menschenwürde“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5 (1980) 1124–1128, hier 1125.

eine Vielzahl von Anliegen in Anspruch genommen, mit denen sie jedoch weder sozialphilosophisch noch entsprechend den Menschenrechtserklärungen und -katalogen, oder auch den daraus abgeleiteten Grundrechten in einem ursprünglichen Zusammenhang stehen. Es geht demnach hier um Forderungen nach Weiterentwicklungen des Menschenrechtsschutzes respektive die (fälschliche) Annahme, dass derartige Weiterentwicklungen bereits stattgefunden haben, die von unterschiedlichen Gruppen ablehnend oder zustimmend thematisiert werden. Die oben genannten Themen werden jedoch in den allermeisten Fällen nicht auf der Basis der Grundrechte, sondern auf einfach gesetzlicher Basis geregelt. Die Polemiken beider Seiten übersehen zudem meist die Rolle der Judikatur. So findet gegenwärtig in der theologisch höchst kontroversiell diskutierten Frage der Gleichstellung von homosexuellen mit heterosexuellen Personen, eine Weiterentwicklung des Rechtsbestandes vor allem über die europäische Judikatur statt, die mit dem Diskriminierungsverbot der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 14) argumentiert. Konkrete Rechtsregelungen sind jedoch weiterhin höchst unterschiedlich. Fälle wie jener eines schwedischen Pastors, der vor einiger Zeit wegen einer Predigt gegen Homosexualität rechtlich belangt worden sein soll, könnten rechtlich auf dem Verbot der Herabwürdigung von Bevölkerungsgruppen (Hasspredigten) behandelt worden sein, die dann nicht durch das Recht auf Meinungsfreiheit gedeckt sind, wenn sie den gesellschaftlichen Frieden gefährden. Hier wie in anderen Rechtsbereichen kommt zudem richterlichen Entscheidungen im Einzelfall ein nicht unbeträchtlicher Spielraum zu, was bedeutet, dass ähnliche Sachverhalte wie auch in anderen Materien höchst unterschiedliche Urteile nach sich ziehen können. All diese Unwägbarkeiten wären die in den emotional aufgeladenen öffentlichen Debatten zu berücksichtigen. Aus der Sicht einer christlichen Ethik verwundert dabei vor allem auch, dass die in der Tradition sowie in der Bibel nur begrenzt oder gar nicht verankerte Themen nun zu den „christlichen Werten“ hochstilisiert und in inner- wie außerkirchlich hochgradig polarisierten Kulturkämpfen (*culture wars*) als Essenz der christlichen Botschaft vertreten werden. Was ihre Verbindung zu den Menschenrechten betrifft, so ist diese, wie angedeutet, höchst komplex. Die knappen Anmerkungen sollten jedoch gezeigt haben, dass sie nicht für eine generelle Menschenrechtskritik ebenso wenig wie für eine Fundamentalkritik moderner Gesellschaften heran gezogen werden können.

## **Menschenrechte als „letzte Utopie“?**

Neben dem Theologumenon der Gottesebenbildlichkeit und den Verpflichtungen, die sich aus einer christlichen Ethik für ein Menschenrechtsethos ergeben, scheint die vielfach unterbelichtete Eschatologie für eine Theologie der Menschenrechte in doppelter Weise bedeutsam. Zum einen weist die eschatologische Dimension sowohl individuell als auch kollektiv über die Legalität wie Moralität nochmals hinaus. Dies drückt der hl. Ignatius von Antiochien in einem Brief, den er am Weg zum Martyrium in Rom diktiert hat, folgendermaßen aus: „Für mich ist es besser, durch den Tod zu Christus

Jesus zu kommen, als König zu sein über die Grenzen der Erde. [...] Wenn ich dort angelangt bin, *dann werde ich ein Mensch sein.*<sup>35</sup> (Kursivsetzung IG). Diese individuelle Hoffnung auf Vollendung der eigenen Personalität steht ihrerseits im weiteren Rahmen einer universalen eschatologischen Zukunftsverheißung.

Innerirdisch können derartige Erwartungen nicht verwirklicht werden. Sosehr demnach Menschenrechte dazu beitragen können, menschliches Leiden zu mindern und menschliche Entfaltung zu fördern, so können sie doch in keiner Weise Antwort geben auf die Grundfragen menschlicher Existenz, wie Schuld, Tod und den Sinn von Leiden geben. Zudem sind die in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte genannten Ziele, die „Freiheit von Furcht und Not“, zwar anzustreben, sie können jedoch innerirdisch nie zur Gänze realisiert werden. Erst am Ende der Zeiten wird Gott „alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage...“ (Apk 21, 4). Menschenrechte stellen daher keine „letzte Utopie“ dar,<sup>36</sup> sondern sind wie alle immanenten Gerechtigkeitsvorstellungen mit ihrer bleibenden Unvollendbarkeit konfrontiert. Einen derartigen „eschatologische Vorbehalt“ anzubringen, ist nicht nur theologisch sondern auch politisch wie rechtlich bedeutsam, da überzogene Gerechtigkeitserwartungen entweder zu Zwang oder zu Resignation führen können. Hier stellt sich zudem die Frage, ob nicht gewisse Hypertrophien im Menschenrechtsdiskurs gegenwärtig dadurch entstehen, dass der Wegfall des Glaubens an die eschatologische Vollendung zu ihrer übermäßigen Aufladung führt. Gegenüber derartigen überzogenen Erwartungen hat die Theologie immer auch die Grenzen menschlicher Bemühungen um Gerechtigkeit aufzuzeigen sowie dass es Christen wie (säkularen) Humanisten gleichermaßen aufgetragen ist, diese ohne Resignation anzuerkennen. Zur politischen Bedeutsamkeit dieser Einsicht tritt somit ihre ethische.

Die Menschenrechte stellen laut Jürgen Habermas die „einzige unzweifelhafte kulturelle Innovation des Jahrhunderts“ dar.<sup>37</sup> Sie sind jene Seite der Moderne, in der sich ihr humaner Gehalt am stärksten ausdrückt. Die Sphinx, mit der Sergej Bulgakow die Moderne verglichen hat, war bekanntlich halb Mensch und halb Löwe. In diesem Sinn spiegelt diese Metapher auch die Ambivalenz als wesentliches Charakteristikum der Moderne wider. Ihr Fortschrittsmythos, eine sich exponentiell entwickelnde Technik als Ausdruck einer überbordenden instrumentellen Vernunft, die ethisch kaum mehr in ihre Schranken gewiesen werden kann, und eine damit verbundene komplexe Bürokratie, alles Entwicklungen die die menschliche Freiheit immer auch bedrohen, ebenso wie die Möglichkeit einer Entartung dieser Freiheit in Willkür – all dies sind

<sup>35</sup> Ignatius von Antiochien, „Ignatius an die Römer“, in: Franz Zeller (Übers.), *Die Apostolischen Väter*, München 1918, 6, 1–2, ebenso online: URL: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel9-6.htm> (Zugriff am 20.11.2013).

<sup>36</sup> So der Titel des Buches von Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge 2010.

<sup>37</sup> Jürgen Habermas, „Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert“, in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main 1998, 65–90, hier 75; ausführlich im Artikel „Zur Legitimation durch Menschenrechte“ im selben Band, 70–194.

gewaltige mit der Moderne gegebene Gefahrenpotentiale. Das in den Menschenrechten inkorporierte Ethos ist jedoch wohl jene ihrer Erfindungen, die ohne Einschränkung ihrer menschlichen Seite zugerechnet werden kann.