

Die täglichen Medienberichte aus dem In- und Ausland dokumentieren auf erschreckende Weise den dringend notwendigen Einsatz für die Menschenrechte. Durch die fortschreitende Globalisierung und die zunehmenden Spannungen zwischen Kulturen und Religionen sind neue Konfliktfelder entstanden. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde ist in Frage gestellt. Dabei gehen konkrete Menschenrechtsverletzungen oft Hand in Hand mit der Bestreitung ihrer unbedingten Geltung.

Der Text «Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive» fragt nach dem spezifisch kirchlichen Beitrag zu den Menschenrechten und versucht eine theologisch-ethische Grundlegung der vielfältigen Menschenrechtsaktivitäten der Kirchen.

## Den Menschen ins Recht setzen

**Menschenrechte und Menschenwürde  
aus theologisch-ethischer Perspektive**



Herausgeber Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK  
Autor Frank Mathwig  
Reihe SEK Positionen

Titelbild refbild/Georgi  
Gestaltung Büro + Webdesign GmbH, Bern  
Druck Roth Druck AG, Uetendorf

Der Text wurde vom Rat des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes genehmigt am 6. Dezember 2006

3. durchges. Auflage 2007

Internet [www.sek.ch](http://www.sek.ch)  
Email [info@sek.ch](mailto:info@sek.ch)

© 2007 Verlag Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund SEK  
ISBN 978-3-7229-6020-3

### Reihe SEK Impulse

- 1 Dialog mit den Muslimen. Transparenz und Offenheit unverzichtbar, 2007, 10 S.\* *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 2 Grundwerte. Zehn Einheiten für die Erwachsenenbildung, 2007, 50 S., CHF 9.–. *Cette brochure existe aussi en français.*

### Reihe SEK Positionen

- 1 Zur Frage der Wiedertaufe – Überlegungen und Empfehlungen des Rates des SEK, 2004, 44 S.\* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 2 Das Abendmahl in evangelischer Perspektive – Überlegungen und Empfehlungen des Rates des SEK, 2004, 30 S.\* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 3 Gleichgeschlechtliche Paare – Ethische Orientierung zum «Bundesgesetz über die eingetragene Partnerschaft gleichgeschlechtlicher Paare», 2005, 38 S.\* *Cette brochure existe aussi en français.*
- 4 Die UNO mit Reformen stärken – Orientierungen und Vorschläge des SEK, 2005, 60 S., CHF 9.–. *Cette brochure existe aussi en français (épuisée – peut être téléchargée sur [www.feps.ch](http://www.feps.ch)). This document is also available in English.*
- 5 Globalance – Christliche Perspektiven für eine menschengerechte Globalisierung, 2005, 119 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 6 Den Menschen ins Recht setzen. Menschenrechte und Menschenwürde aus theologisch-ethischer Perspektive, 2007, 74 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français. This document is also available in English.*
- 7 Grundwerte aus evangelischer Sicht, 2007, 73 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français.*
- 8 Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen, 2007, 57 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français.*
- 9 Das Sterben leben. Entscheidungen am Lebensende aus evangelischer Perspektive, 2007, 41 S., CHF 12.–. *Cette brochure existe aussi en français.*

\* Diese Broschüre wird gratis abgegeben.

Bestellungen können in unserem Shop unter [www.sek.ch](http://www.sek.ch) oder via Email [bestellungen@sek.ch](mailto:bestellungen@sek.ch) getätigt werden.

# Inhalt

<b>Vorwort</b>	<b>3</b>
<b>1. Einleitung: Menschenrechte zwischen Normalität und Verschwinden</b>	<b>5</b>
<b>2. Zu Begriff und Geschichte von Menschenwürde und Menschenrechten</b>	<b>14</b>
2.1 Vom Recht auf Rechte	16
2.2 Welche Rechte?	19
<b>3. Menschenwürde und Menschenrechte in biblischer und historischer Perspektive</b>	<b>24</b>
3.1 Biblische Perspektiven – Mensch zwischen Sein und Werden	27
3.2 Reformatorische Anstöße – Freiheit und Verantwortung	34
3.3 Kirchen und die Menschenrechte – ein ambivalentes Verhältnis	42
<b>4. Menschenwürde und Menschenrechte als theologisch-ethische Herausforderung</b>	<b>46</b>
4.1 Christ und Bürger im demokratischen Rechtsstaat	47
4.2 Menschenwürde zwischen Universalitätsanspruch und Kulturrelativismus	50
4.2.1 Das Relativismusproblem in der internationalen Menschenrechtsdiskussion	51
4.2.2 Das Relativismusproblem in der bioethischen Menschenwürdediskussion	56

4.3	Menschenrechte zwischen universalem normativem Anspruch und partikularer politischer Praxis	59
4.3.1	Von der «Banalität des Bösen»	59
4.3.2	Das Bilderverbot	62
4.3.3	Das Recht auf Gemeinschaft als grundlegendes Menschenrecht	65
4.3.4	Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten	68
4.3.5	Perspektiven kirchlicher Menschenrechtsarbeit	71
<b>5.</b>	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>75</b>

## Vorwort

Vor genau 20 Jahren erschien das von der Schweizerischen Nationalkommission *Justitia et Pax* und vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund herausgegebene Arbeitsbuch «Menschenrechte. Der Auftrag der Christen und ihre Verwirklichung». Im Vorwort bemerkt der Völkerrechtler Peter Saladin: «Die Kirchen haben hier einen besonderen Auftrag: Sie haben die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, wie sie von Gott geschaffen und von Jesus Christus wiederhergestellt worden ist, zu bekennen und zu verkünden. Und in der Gottesebenbildlichkeit ist alles Menschliche, das durch die Menschenrechte geschützt werden soll, zusammengefasst.» In einer Situation, in der traditionelle Begründungen brüchig werden, Unsicherheit und Intoleranz um sich greifen, könnte Kirche – so Saladin – den Menschenrechten ein «sicheres Fundament» liefern, ohne dafür ein «Monopol beanspruchen zu können».

Die Aufgabenstellung hat in den vergangenen zwei Dekaden nichts an Aktualität eingebüsst. Im Gegenteil, die täglichen Medienberichte aus dem In- und Ausland dokumentieren erschreckend und unabweisbar die Notwendigkeit und Dringlichkeit des Einsatzes für die Menschenrechte. Neue Konfliktfelder – etwa im Zuge der fortschreitenden Globalisierung oder interkultureller und interreligiöser Auseinandersetzungen – sind hinzugekommen. Die Vorstellung von der Unbedingtheit des Menschenwürdeschutzes sieht sich zugleich vielfältiger Kritik ausgesetzt. Konkrete Menschenrechtsverletzungen und die Bestreitung ihrer unbedingten Geltung gehen oft Hand in Hand. Solche Relativierungstendenzen machen auch vor demokratischen Rechtsstaaten mit einer verfassungsmässigen Verankerung der Menschenrechte nicht halt. Wir müssen nicht mit dem Flugzeug reisen, um Opfern von Menschenrechtsverletzungen zu begegnen, es genügt, die eigene Haustür zu öffnen – und manchmal nicht einmal die.

Vor diesem Hintergrund reflektiert der Rat SEK im vorliegenden Text seine Position zu den Menschenrechten. Das Eintreten für den Schutz der

Menschenwürde stellt für den Rat SEK eine bleibende und stets neu zu bedenkende Aufgabe dar, die untrennbar mit den grundlegenden Anliegen von Kirche verbunden ist. Der folgende Text fragt nach dem spezifisch kirchlichen Beitrag zu den Menschenrechten und der theologisch-ethischen Grundlegung der vielfältigen und konkreten Menschenrechtsaktivitäten des SEK und seiner Werke.

Thomas Wipf, Pfarrer  
Präsident des Rates

Im Januar 2007

«Der Gott entsprechende Mensch ist vielmehr der unter Menschen bleibende, durch sie und für sie, so aber mit ihnen menschlicher werdende Mensch: Homo homini homo, der Mensch dem Menschen ein Mensch.»

Eberhard Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch

«Allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist!»

1 Petr 3,15b

## 1. Einleitung: Menschenrechte zwischen Normalität und Verschwinden

Die Diskussion um Menschenwürde und Menschenrechte hat Konjunktur – im doppelten Sinne: Einerseits gehört sie zum festen Bestandteil politischer, juristischer und ethischer Diskurse im demokratischen Rechtsstaat. Andererseits wird die unbedingte Geltung der Menschenrechte in letzter Zeit zunehmend in Zweifel gezogen. Mit der Kritik an der *Begründung* der Menschenrechte werden zugleich die Fragen aufgeworfen, *wem* diese Rechte *zukommen* und *worin* sie konkret bestehen.

Die jüngere Entwicklung der Menschenrechte steht in unmittelbarem Zusammenhang mit den grausamen Verstößen gegen Grundsätze der Humanität in den totalitären und autoritären Regimen des 20. Jahrhunderts. Unter dem Eindruck dieser Erfahrungen wurde die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und die nachfolgenden UNO-Menschenrechtspakte formuliert. Gravierende Unrechtserfahrungen stehen weltweit am Ausgang der Beschäftigung, Einführung und des Einsatzes für die Menschenrechte.<sup>1</sup> Aktuell zeigt sich dieser Zusammenhang in den westlichen Demokratien allerdings vor allem in seiner Umkehrung: Je selbstverständlicher die Menschenrechte gesellschaftlich anerkannt und beachtet werden,

<sup>1</sup> Vgl. Rendtorff, T., *Erweiterte Nächstenliebe. Die Begründung der Menschenrechte bedarf keiner theologisch-dogmatischen Herleitung*, in: *zeitzeichen* 12/2003, 25–27, hier 25: «Konkrete Menschenrechtsverletzungen sind das Kriterium für das, worauf die Idee der Menschenrechte sich gründet. Man muss ihre Begründung nicht von oben, von der Idee her begreifen, sondern gleichsam von unten, vom Konflikt her, der zu ihrer Begründung geführt hat.»

und je weiter damit Erfahrungen elementaren Unrechts in den Hintergrund rücken, desto mehr verflüchtigt sich die Sensibilität für die Schutzwürdigkeit und Verletzbarkeit der fundamentalen Humanitätsgrundsätze. Mit dem Verblässen der Wahrnehmungen menschlichen Leidens und Unrechts schwindet zugleich das Bewusstsein für die Unbedingtheit der Geltung des Menschenwürdeschutzes.

Somit scheinen gerade die Erfolge aus dem weltweiten Einsatz für Menschenrechte in der Vergangenheit zur grossen Herausforderung für ihre unbeschränkte Anerkennung und Geltung in der Gegenwart zu werden. Alle «führen das Wort Menschenwürde im Mund; es ist so selbstverständlich geworden, dass es entweder gar nicht mehr auffällt oder bei Zuhörern und Leserinnen schon Unmut auslöst.»<sup>2</sup> In seiner Zürcher Rektoratsrede von 1942 bemerkt der Theologe Emil Brunner angesichts der nationalsozialistischen Diktatur in den Nachbarländern, dass das Bedingungsverhältnis von Staat und Menschenrechten auch den Bürgerinnen und Bürgern der Schweiz «zur kaum mehr beachteten Binsenwahrheit geworden» sei.<sup>3</sup> Wenn Menschenrechte in unserer Gesellschaft zum Problem werden, dann nicht, weil sie «überzogen» oder politisch nicht vermittelbar wären, sondern weil – umgekehrt – ihre Selbstverständlichkeit im Rechtsstaat die gesellschaftliche Wahrnehmung und Sensibilität für ihre permanente Fragilität einschränkt. Die gewohnten Erfahrungen von Sicherheit, Schutz und Zukunftsgewissheit wirken desensibilisierend. Der Schutz und die Freiheiten, die die Grundrechte gewähren, werden all zu leicht mit der Verlässlichkeit ihrer Geltung gleichgesetzt oder verwechselt. Aber: Der Schutz von Person und Freiheit ist nur solange gewiss, wie die Grundrechte<sup>4</sup>, die sie garantieren, selbst geschützt werden. Unsere Rechtsordnung bleibt nur so lange verlässlich, wie wir uns immer wieder neu ihre Be-

2 Vögele, W., Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Dierken, J. / Scheliha, A. v. (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Protestantismus, Tübingen 2005, 265–276, hier 265.

3 Brunner, E., Die Menschenrechte nach reformierter Lehre, jetzt in: Ders., Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1935–1962, Bd. 2, Zürich 1981, 116–133, hier 116.

4 «Grundrechte» meint hier die Konkretisierung internationaler Rechtsgarantien der Menschen durch die Menschenrechte in einer Staatsverfassung. Zur Unterscheidung vgl. Müller, J. P., Menschenwürde und Grundrechte für alle, in: Departement Migration Schweizerisches Rotes Kreuz (Hg.), Sans-Papiers in der Schweiz: unsichtbar – unverzichtbar, Zürich 2006, 57–68, bes. 59.

bewusst machen und für ihre Geltung und ihren Fortbestand eintreten. Eine gesellschaftliche «Arbeitsteilung» oder Delegation kann es an dieser Stelle nicht geben: Bürgerinnen und Bürger sind nicht nur Adressaten und Nutzniesserinnen rechtsstaatlicher Normen, sondern zugleich ihre Urheberinnen und Autoren. Nur solange sie sich in der letzten Rolle begreifen, können sie sich der ersten Rolle gewiss sein.

Worin aber besteht die Würde des Menschen und was folgt daraus? Unschwer können wir uns auf grundlegende Freiheitsrechte – etwa die Verbote von Sklaverei, Menschenhandel oder Folter – einigen. Aber: Wo fängt Sklaverei an, was genau meint Menschenhandel und was unterscheidet bestimmte Formen institutioneller Gewalt oder ihre Androhung von Folter? Die Grenzen sind fließend, nicht nur aus historischer Perspektive, sondern auch aus prinzipiellen Gründen. Zweifellos hat uns die allgemeine Anerkennung der Geltung der Menschenrechte sensibler gemacht für bestimmte Formen von Unrecht, freiheitsbeschränkender Übergriffe und Gewalt. Eine früher ganz selbstverständliche Erziehungsmethode gilt heute unter Umständen als illegitime oder gar strafbare Gewalttat. In der Vergangenheit akzeptierte Formen gesellschaftlichen Zwangs sind heute als Freiheitsberaubung verpönt. Kein noch so gut gemeintes Motiv kann heute einen medizinischen Eingriff gegen den Willen der betroffenen Person rechtfertigen. Die autoritätsgestützte Fürsorge des Arztes in der Vergangenheit erscheint nun als bevormundender, die persönlichen Freiheitsrechte einschränkender Paternalismus. Die Grenzen zwischen Hilfe und Übergriff sind eng geworden und rechtlich streng geregelt.

Zugleich gibt es gegenläufige Entwicklungen, die einerseits auf ganz neue Herausforderungen verweisen und andererseits bisher geteilte und plausible Grenzziehungen in Frage stellen. Wenn aktuell über Reichweite und Grenzen von Menschenrechten gestritten wird, müssen grundsätzlich zwei Diskurse unterschieden werden: Die eine Debatte findet zwischen demokratischen Rechtsstaaten und autoritären Regimen sowie defekten Demokratien um die Implementierung, Einhaltung und Achtung der grundlegenden Freiheits- und Persönlichkeitsrechte statt. Die andere Diskussion entzündet sich innerhalb demokratischer Gesellschaften, deren Rechtssysteme auf menschenrechtlichen Fundamenten aufbauen. Geht es bei den ersten Fällen um das «Ob» der Menschenrechte, so bei den zweiten um das «Wie»

ihrer Umsetzung bzw. die Bedingungen und Reichweite ihrer Geltung.<sup>5</sup> So weit entfernt beide Debatten voneinander scheinen, so nah kommen sie sich in Anbetracht ihrer möglichen *Folgen*. Es gibt graduelle Unterschiede von Gewalt, nicht nur in der Form, sondern auch in der Beurteilung ihrer Legitimität – das Recht spricht hier von Güterabwägung. Als *Unrecht* wiegt dagegen jede Form von Gewalt gleich schwer: Unrecht *ist* Unrecht, gleich wo es passiert, wem es geschieht und welche Folgen es für die Betroffenen hat.

Freilich werden viele Formen von Diskriminierung und Unrecht von den Opfern gar nicht als solche wahrgenommen, weil sie kein anderes Verhalten kennen bzw. erwarten, weil sie sich – aus der Not heraus – «arrangiert» haben oder weil ihnen suggeriert wird, es sei gut für sie bzw. sie hätten es nicht anders verdient. Wie viele Frauen verdrängen die Gewalt, der sie in ihrer Beziehung oder am Arbeitsplatz ausgesetzt sind? Wie viele Menschen haben sich mit gesellschaftlicher Ausgrenzung, ihrer Stigmatisierung oder Chancenlosigkeit «abgefunden»? Wie viele Menschen ertragen aufgrund sozialen Drucks Lebensbedingungen und -zustände, die in elementarer Weise unwürdig sind? Menschenrechte werden nicht erst verletzt, wenn Blut fließt, Tod durch Verhungern, Erfrieren oder mangelnde medizinische Versorgung droht, Folterinstrumente benutzt werden, kein Gewaltmonopol des Staates mehr die Ordnung aufrecht erhält oder sich kein Gericht mehr für die Anliegen der Opfer zuständig erklärt. Die Menschenwürde steht auch dann auf dem Spiel, wenn über gesellschaftliche, politische oder rechtliche Zukunftsvisionen spekuliert wird, in denen elementare Persönlichkeits- und Schutzrechte geschliffen werden, um Handlungsspielräume zu erweitern, Kosten zu sparen, gesellschaftliche und staatliche Verantwortung abzuwälzen, wenn staatliche Politik ihr Versagen kaschiert, indem sie eine gesellschaftliche Gruppe zu Sündenböcken der eigenen Defizite macht oder wenn – aus dem Bewusstsein einer menschenrechtlichen Tradition heraus – nicht ohne eine gewisse Arroganz jede kritische Reflexion des eigenen Handelns unterbleibt.

---

5 Genauer ist an dieser Stelle zwischen dem «Schutzbereich» der Grundrechte – also den sozialen Sachverhalten, die grundrechtsrelevant sind oder sein sollten – und dem «Kernbereich» der Grundrechte – also den Rechtsgütern, die in keinem Fall eingeschränkt werden dürfen – zu unterscheiden. Um beide Dimensionen wird in jüngerer Zeit teilweise heftig gestritten; vgl. Müller, Menschenwürde und Grundrechte für alle, a. O., 59f.

Menschenrechte drohen gerade in hoch entwickelten Gesellschaften «in eine Grauzone zu rutschen. Wo früher Menschenrechte eine Grenze bezeichneten, die unter keinen Umständen überschritten werden darf, werden sie jetzt Gegenstand von opportunistischen Differenzierungen.»<sup>6</sup> Dies lässt sich an den Diskussionen zur Migrationspolitik und Asylgesetzgebung eindrucksvoll studieren. Die Demarkationslinien sind unübersichtlicher geworden: Das Vokabular hat sich auf beiden Seiten weitgehend angeglichen. Niemand kann heute mehr laut die Menschenrechte diskreditieren. Die Folgen bleiben weiterhin fatal. Das Argument von der «Freiheit» franst aus, mit der Konsequenz der Unfreiheit für diejenigen, die nicht über die Definitionsmacht in der (gesellschafts-)politischen Arena verfügen. Konkrete Erfahrungen von Ohnmacht bilden den ursprünglichen Ort, an dem der Gedanke von der universellen Menschenwürde und daraus abzuleitenden Rechten geboren wurde. Heute gilt Ohnmacht in vielen Gesellschaften als unvermeidbar anfallender Preis für eine Freiheit, die jede und jeden zum Schmied ihres bzw. seines eigenen Glücks erklären will. Dabei werden die Parolen von denjenigen ausgegeben, deren Eisen stets glühen und die sich nicht (mehr) vorstellen können, was es heißt, «kein Eisen im Feuer zu haben».

Solche Prozesse verlaufen schleichend, kaum wahrnehmbar, weil sie mit der zeitlichen Verzögerung der Gewöhnung operieren. Die Spielräume des gerade noch Erträglichen werden gedehnt und zuweilen überdehnt. Solange der gesellschaftliche Zusammenhalt funktioniert, besteht kaum Gefahr. Brechen die Fundamente, gibt es kein Halten mehr. Die Folgen zeigen sich in den Randgebieten – den so genannten sozialen Brennpunkten – der Städte, in der Zunahme gesellschaftlicher Desintegration und Gewalt oder in der wachsenden Zahl derjenigen, die unter die soziologischen Begriffe «Überflüssige» oder «Prekariat» fallen. Wie immer solche gesellschaftlichen Entwicklungen beschrieben, eingestuft oder beurteilt werden, werden dabei immer auch Fragen aufgeworfen, was der und dem Einzelnen aufgezungen wird, zugemutet werden darf und wo die unbedingten Grenzen ihrer Würde berührt oder überschritten werden.

---

6 Schär, H. R., Wider die Grauzonen. Eine kleine Einführung ins Thema Menschenrechte, in: Zeitschrift 42/1993, 360–366, hier 364.

Im Rückblick auf die jüngere Diskussionslage kristallisieren sich verschiedene Problemkreise heraus, in denen Fragen von Menschenwürde und Menschenrechten berührt sind:

- die Auslegung von Art. 7 BV: «Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen» und Art. 10 Abs. 2 BV: «Jeder Mensch hat das Recht auf persönliche Freiheit, insbesondere auf körperliche und geistige Unversehrtheit und auf Bewegungsfreiheit»;
- die bioethischen und gentechnologischen Debatten um Stammzellenforschung und der «verbrauchenden Forschung» mit Embryonen;
- die Debatten um Möglichkeiten und Grenzen der Forschung und Therapie am Menschen;
- die Diskussionen um Lebensanfang und Lebensende (Sterbehilfe);
- die im Anschluss an den 11. September 2001 wieder entflammten Diskussionen über die staatliche Legitimation von Folter oder
- die im gleichen Zusammenhang (wieder) aufgeworfene Frage nach dem «gerechten Krieg»;
- die Diskriminierung von Frauen im kulturellen Kontext;
- die Auswirkungen der globalen Ökonomie auf die verschiedenen Regionen der Welt;
- die damit zusammenhängenden ökologischen Folgen der Globalisierung.

Die Dominanz dieser Themen verdeckt zugleich andere gesellschaftspolitische Bereiche, in denen – weithin unbemerkt – Fragen von Menschenwürde und ihrer rechtlichen Absicherung auf dem Spiel stehen: die ungezählten lokalen, regionalen und nationalen, häufig blutig ausgetragenen, interreligiösen Konflikte, die Verfolgung von Andersgläubigen und -denkenden, die weltweiten Migrationsströme und ihre nationale und internationa-

le politische Steuerung, die Ökonomisierung und Patentierung des Zugangs zu und die Nutzung von Ressourcen, die eklatanten Ungleichheiten bei der Verteilung von Gütern und Chancen sowie der Beteiligungsmöglichkeiten auf nationaler und globaler Ebene, aber auch die in hoch zivilisierten Gesellschaften zu beobachtenden Phänomene von sozialem Ausschluss und Diskriminierung. Diese und viele weitere Konfliktfelder werfen gravierende Gerechtigkeitsprobleme auf, die unmittelbar verbunden sind mit Fragen der Menschenwürde und -rechte.

Die fortschreitende Verrechtlichung humanitärer Grundsätze täuscht leicht darüber hinweg, dass ihre Plausibilität und Anerkennung nicht mit Hilfe von Gesetzbüchern hergestellt werden können. «*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das grosse Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgerinnen und Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heisst mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben...».<sup>7</sup> Jede liberale, auf der Menschenwürde und den Menschenrechten gründende Verfassung mutet seinen Bürgerinnen und Bürgern somit eine Aufgabe zu, die sie nur um den Preis der Gefährdung der Fundamente des liberalen Rechtsstaats selbst verweigern können. Diese Aufgabe ist nicht mit der schlichten Befolgung von Gesetzen erledigt. Vielmehr verlangt sie die aktive Mitarbeit der und des Einzelnen beim Aufbau, der Sicherung und der immer neu zu leistenden Plausibilisierung jener «inneren», «moralischen Substanz» rechtsstaatlich verfasster Gesellschaften. An dieser Stelle können nichtstaatliche Organisationen und zivilgesellschaftliche Akteure – insbesondere auch die Kirchen – einen wichtigen Beitrag leisten. Sie bilden die normativen Legitimationsressourcen für den Staat und seine Politik. Als organisierte öffentliche Meinung haben sie zugleich eine Korrekturfunktion für staatliches Handeln. Dies gilt sowohl auf nationaler wie globaler Ebene, wie die Arbeit vieler internationaler Nicht-Regie-

7 Böckenförde, E.-W., Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, jetzt in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt/M. 1991, 92–114, hier 112f.



rungs-Organisationen (NGOs) gerade auf dem Gebiet der Menschenrechte verdeutlicht.

Der permanent zu leistende Beitrag für die Stabilität und den Fortbestand freiheitlicher, rechtsstaatlicher Verhältnisse kann sich nicht auf eingelebte Gewohnheiten verlassen. Menschenrechte ruhen nicht selbstgenügsam auf einem gesellschaftlichen *common sense*. Im Gegenteil, sie sperren sich ein Stück weit gegen jede bequeme und gewohnte Selbstverständlichkeit. Sie sind – mit den Worten des Staats- und Völkerrechtlers Walter Kälin – «immer auch Stachel im Fleisch einer Kultur, welcher die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind».<sup>8</sup> Menschenrechte ernst zu nehmen, bedeutet, sich und der Gesellschaft unangenehme Fragen zu stellen – im Kern: *sich selbst unangenehm und unbequem zu werden*. Der Schutz der Menschenwürde bricht mit jeder Selbstgefälligkeit, die beim Thema Menschenrechte den Blick engagiert und mahnend auf den «Splitter» in die Ferne richtet und vom «Balken» im eigenen Auge ablenkt. Die Empörung über menschenverachtende Zustände in anderen Ländern entspricht dabei häufig der Aufregung über diejenigen, die die prekären Zustände im eigenen Land anmahnen.

Die aktuellen Menschenrechtsdiskussionen laufen im Kern auf zwei Fragen hinaus: *Was* ist Gegenstand und *wer* ist Adressat der Menschenrechte? Anders gefragt: *Worin* besteht die Würde des Menschen, die in besonderer Weise schützenswert ist und *wem* kommt diese Würde zu? Die letzte Frage scheint sich auf den ersten Blick selbst zu beantworten. Wer von *Menschenwürde* spricht, unterstellt bereits, dass diese Würde *dem* Menschen als Gattungswesen, also *allen* Menschen zukommt. Die Menschenrechte formulieren dann die Regeln, die diese, allen Menschen gemeinsame Wür

8 Kälin, W., Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt, in: Batzli, S. et al. (Hg.), Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt, Zürich 1994, 17–22, hier 20.

de schützen sollen. Es geht also im Kern darum, *was* geschützt werden muss, damit die Menschenwürde geschützt wird.<sup>9</sup>

Gesellschaftliche Fragen von Moral und Ethik stehen seit jeher im Zentrum theologisch-kirchlichen Denkens und Handelns. Erst nach einer Phase der Ablehnung und zögerlichen Annäherung haben sich Theologie und Kirche im 20. Jahrhundert das Anliegen des Menschenwürdeschutzes zueigen gemacht. Inzwischen gilt die weltweite Kirche insgesamt als wichtige und kritische Mahnerin und Kämpferin für den Schutz der Menschenwürde und die Einführung, Wahrung und Sicherung der Menschenrechte. Freilich sind auch unter den Kirchen erhebliche Differenzen und Kontroversen spürbar. In den westeuropäischen Ländern besteht ein schwerlich zu leugnender Zusammenhang zwischen dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirchen und der Tendenz zu einer zunehmend relativistischen Haltung gegenüber der Unbedingtheit des Menschenwürdeschutzes. In manchen ost- und aussereuropäischen Ländern ist dagegen das Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten selbst problematisch. An dieser Stelle wachsen dem Aufbau und der Vertiefung des ökumenischen und interreligiösen Dialogs wichtige Aufgaben zu.

Der vorliegende Text gliedert sich in drei Teile. Am Anfang steht eine kurze, sowohl historische als auch systematische Verständigung über Entwicklung und Gestalt der Menschenrechte (2). Der zweite Teil fragt nach der biblisch-theologischen Begründung von Menschenwürde und -rechten und greift exemplarisch Aspekte der aktuellen theologisch-ethischen Menschenrechtsdiskussion auf (3). Den Abschluss bilden theologisch-ethische Überlegungen zur Zukunft kirchlichen Engagements für die Menschenrechte (4).

9 Bezeichnend für den theologischen Menschenrechtsdiskurs der letzten Jahre ist eine Konzentration auf Fragen der Menschenwürde, vgl. etwa Vögele, W., Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000; Herms, E. (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001; Quinn, R. A. et al. (Hg.), Menschenwürde in der Debatte, Concilium 39/2003; Dierken, J. / Scheliha, A. v. (Hg.), Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005; Härle, W. / Preul, R. (Hg.), Menschenwürde, Marburger Jahrbuch Theologie XVII, Marburg 2005; Vogel, B. (Hg.), Im Zentrum: Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe, Berlin 2006.

## 2. Zu Begriff und Geschichte von Menschenwürde und Menschenrechten

Die aus der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung hervorgegangene und der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten vorausgehende *Virginia Bill of Rights* von 1776 betont in Art. 1, «dass alle Menschen von Natur aus gleich frei [equally free] und unabhängig sind, und gewisse, ihnen innewohnende [inherent] Rechte haben, welche sie, wenn sie in einen Gesellschaftszustand eintreten, durch keine Abmachung ihren Nachkommen nehmen, oder auf die sie zu Lasten der Nachkommen auch nicht verzichten können».<sup>10</sup> Diese Formulierung klingt ganz aktuell und begegnet fast wörtlich in Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO vom 10. Dezember 1948: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.»<sup>11</sup> Gut einhundert Jahre nach der Virginia-Erklärung erzählt Mark Twain in seinem Meisterwerk *Die Abenteuer des Huckleberry Finn* (1884) die folgende Episode. Huckleberry Finn wird nach der grossen Kesselexplosion auf dem Dampfschiff gefragt, ob irgendjemand verletzt worden sei: «Nee – antwortet er – 'n Neger is tot.» Tante Sally antwortet darauf erleichtert: «Da habt ihr aber Glück gehabt, manchmal gibt's Verletzte.»<sup>12</sup>

Auch die französische *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 formuliert in Art. 1: «Die Menschen sind ab Geburt und ihr Leben lang frei und gleich an Rechten.»<sup>13</sup> Gleichzeitig schränkt sie die Geltung des Menschenwürdegrundsatzes auf das Staatsvolk ein. Diese Eingrenzung der Menschenrechte auf Bürgerrechte begegnet in vielen Verfassungen dieser Zeit, so auch in der schweizerischen Bundesverfassung von 1874, die in Art. 4 festhält, dass «alle Schweizer [...] vor dem Gesetze gleich» sind.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Zit. n. Brieskorn, N., Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart u. a. 1997, 85.

<sup>11</sup> Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz, hg. v. Simma, B. u. Fastenrath, U., 5., neubearb. Aufl., München 2004, 6.

<sup>12</sup> Twain, M., *Huckleberry Finns Abenteuer*, Baden-Baden 1982, 304.

<sup>13</sup> Zit. n. Brieskorn, Menschenrechte, a. a. O., 92.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Kälin, W., Was sind Menschenrechte, in: Ders. / Müller, L. / Wyttenbach, J. (Hg.), *Das Bild der Menschenrechte*, Baden 2004, 14–37, hier 15.

Beide Beispiele veranschaulichen treffend das ganze Dilemma der Menschenrechtsdiskussion: «Alle Menschen» sind zwar von Natur aus gleich und deshalb mit gleichen Rechten ausgestattet. Aber «alle Menschen» meint längst nicht *jeden* Menschen. Die *Virginia Bill of Rights* hatte weder die schwarzen Sklaven, noch die indianische Bevölkerung oder die Frauen im Blick, die französische Revolutionsverfassung und die ihr folgenden Staatsverfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts beschränkten die (Rechts-)Gleichheit «aller Menschen» auf die eigenen Staatsbürger. Der völkerrechtliche Grundsatz der absoluten Souveränität der Nationalstaaten verbot jede menschenrechtliche Intervention jenseits der eigenen Staatsgrenzen. Die den Menschenrechten zugrunde liegende Idee der Gleichheit aller Menschen versteht sich also keinesfalls von selbst. Sie ist – wie die Beispiele zeigen – abhängig von den kulturellen Traditionen, dem jeweiligen Menschenbild und Politikverständnis. Anders formuliert: die «Gleichheit aller Menschen» gilt nicht unbedingt, sondern ist an komplexe Bedingungen geknüpft, die so selbstverständlich sind, dass gar nicht bewusst wird, welche Ungleichheiten – und mit Bezug auf das Recht: wie viel Ungechtigkeiten – diese Selbstverständlichkeiten erzeugen.

Diesen Zusammenhang verdeutlicht Twain in seinem Roman. Natürlich kollidiert die Szene mit unseren Vorstellungen von Gleichheit und Diskriminierung. Offenbar haben aber weder Huckleberry Finn noch Tante Sally ein Auge dafür. Trotz ihres unbestreitbaren Rassismus und ihrer diskriminierenden Äusserungen gehören sie zweifellos zu den durch und durch sympathischen Hauptfiguren des Romans. Sie repräsentieren lediglich das Denken und die Meinung der weissen Südstaatenbevölkerung zu jener Zeit. Zweierlei wird an dieser Stelle deutlich: Es gibt erstens keine Aussenperspektive im Handeln und zweitens, gäbe es einen solchen Blick von Aussen, würden wir gewiss an vielen Stellen über unser ganz selbstverständliches, alltägliches Denken und Handeln stolpern. Wie würde ein zukünftiges Publikum reagieren, wenn es unsere Gespräche und Meinungen von heute nachlesen könnte? Würden sie unsere Sicht der Welt teilen? Oder erginge es ihnen ähnlich wie uns beim Lesen von Twains Roman?

Solche Fragen erscheinen hypothetisch, jedenfalls für diejenigen, die nicht davon betroffen sind. Wir können uns allerdings nicht einfach auf den Standpunkt des Üblichen oder der Unwissenheit von Huckleberry Finn

und Tante Sally zurückziehen. Wir müssen nicht notwendig Diskriminierung, Ausgrenzung, Ungerechtigkeit oder Demütigung am eigenen Leib *erfahren* haben, um zu *wissen*, dass es viel zu viele Menschen gibt, die darunter leiden. Im Nachdenken über unser Handeln und seine Orientierung können wir einen Standpunkt einnehmen, welcher der Leserschaft unserer Geschichte entspricht. Unsere je eigenen *stories* erscheinen dann als Teil einer grossen Geschichte, die als gehörte und (nach-)erzählte Geschichten die Traditionsräume eröffnen, in denen wir unsere konkreten Meinungen und normativen Orientierungen ausbilden. Im Nachdenken über uns und unser Handeln werden wir zu Leserinnen und Lesern unserer eigenen *story*, die einerseits als Teil einer umfassenderen Geschichte sichtbar und andererseits in dieser Distanzierung einer kritischen Reflexion zugänglich wird. Wir gewinnen so in gewisser Weise eine Aussenperspektive zu uns selbst. Wir konfrontieren unsere alltagspraktischen Orientierungen und die sie stützenden Traditionen mit einem anderen normativen Rahmen. Die Reaktionen von Huckleberry Finn und Tante Sally waren für ihre Denktraditionen akzeptabel. Sie werden für uns genau dann zum Problem, *wenn* wir sie aus der Perspektive der Menschenrechte anschauen. Genauso können wir unser Denken und Handeln in einen bestimmten Horizont rücken.

Es geht darum, Licht ins Dunkel der Üblichkeiten zu bringen – ein Licht, das wie die Glühbirne in Picassos Triptychon «Guernica» schonungslos die Gewalt, die Menschen einander antun, bis in die letzten Tiefen ausleuchtet. Im abgeschatteten Raum der «blinden Flecken» unseres Denkens und Handelns wächst die Gewalt, deren Destruktivität und Macht nicht in der Grausamkeit ihres Tuns, sondern in der «Banalität» (Hannah Arendt) ihres Daseins besteht. Im Kern lässt sich die Geschichte von den Anfängen der Idee der Menschenwürde bis zu ihrer Umsetzung im Recht als – im wahrsten Sinne des Wortes – Aufklärung (*enlightenment*) des Menschen über sich selbst beschreiben.

## 2.1 Vom Recht auf Rechte

Wer von Menschenrechten spricht, weist dem *Recht* die Aufgabe zu, menschliche Würde zu schützen. Menschenrechte müssten entsprechend eigentlich «Menschenwürdeschutzrechte» heissen. Ungeachtet aller kulturellen, philosophischen, politologischen und ethischen Unterscheidungen

können fünf Merkmale – oder auch Problemkreise – von Menschenrechten hervorgehoben werden:<sup>15</sup>

1. Die *Allgemeinheit der Menschenrechte*. Menschenrechte kommen allen Menschen aufgrund ihres Menschseins, «unabhängig von Hautfarbe und Geschlecht, persönlicher Überzeugung, sozialer Stellung und Staatsangehörigkeit»,<sup>16</sup> – allgemein formuliert – unabhängig von irgendwelchen individuellen oder kollektiven Eigenschaften oder Leistungen zu.
2. Die *Moralität der Menschenrechte*. Menschenrechte haben überpositiven Charakter, das heisst sie bestehen unabhängig von staatlicher Gesetzgebung. Staatliches Recht findet in den Grundsätzen der Menschenwürde ein Fundament vor, das sich einer rechtlichen Begründung entzieht und darin über das Recht selbst hinausgeht.
3. Die *Vorstaatlichkeit der Menschenrechte*. Menschenrechte werden im Gegensatz zu positiven («gesetzten») Rechten nicht von einem Staat gewährt. Der Staat erkennt Menschenrechte an, ohne diese zu definieren oder über den Anspruch von Menschen darauf zu entscheiden.<sup>17</sup>
4. Die Idee einer *universalen Rechtsgemeinschaft*. Menschenrechte beruhen auf der Unterstellung der Gleichheit aller Menschen im Hinblick auf bestimmte Rechte, die in der allen Menschen gemeinsamen Würde bzw. allgemeiner formuliert in gemeinsamen Überzeugungen darüber, was den Menschen ausmacht, gründen.
5. Die *Dialektik der Menschenrechte*. Obwohl Menschenrechte unabhängig vom Staat oder auch «gegen» staatlichen Zugriff<sup>18</sup> gelten, sind sie auf Recht setzende Instanzen angewiesen, um politisch-rechtlich verfasste Gemeinschaften – im staatlichen oder zwischenstaatlichen Bereich – wirksam zu schützen.

<sup>15</sup> Vgl. Reuter, H. R., *Rechtsethik in theologischer Perspektive*. Studien zur Grundlegung und Konkretion, Gütersloh 1996, 211; Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, a. a. O., 38–42.

<sup>16</sup> Reuter, *Rechtsethik*, a. a. O., 211.

<sup>17</sup> Diese Bestimmung gilt unabhängig vom historischen Befund, dass die Menschenrechte in den klassischen Erklärungen staatsbegründend waren.

<sup>18</sup> Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie*, a. a. O., 41.

Diese Merkmale von Menschenrechten verweisen zugleich auf Problemstellungen: Was ist mit Allgemeinheit, Universalität der Geltung gemeint und worin besteht die darin unterstellte, prinzipielle Gleichheit aller Menschen? Es ist eine Binsenweisheit, dass die Wirklichkeit von diesen Gleichheits- und Verallgemeinerungsforderungen weit entfernt ist. Menschen sind ungleich in Aussehen, Verhalten, ihren individuellen Möglichkeiten und Grenzen. Sie werden ungleich behandelt, finden ungleiche Voraussetzungen vor, verfolgen ungleiche Ziele, verfügen über ungleiche Lebenserwartungen und -chancen. Diese Wahrnehmungen sind einerseits Ausdruck der Einzigartigkeit und Individualität *jedes* Menschen. Rechtfertigt und gebietet aber die individuelle Verschiedenheit der Menschen auch die Verschiedenheit ihrer Behandlung? Der ursprüngliche Würdebegriff in der antiken Philosophie (*dignitas*) legte einen solchen statusabhängigen Umgang nahe. Das neuzeitliche Menschenbild bricht mit dieser (sozialen) Abstufung und behauptet die universale Gleichheit aller Menschen gerade angesichts ihrer individuellen Verschiedenheit. Die Gleichbehandlung durch das Recht gilt dann gerade dem Schutz der individuellen Einzigartigkeit jedes Menschen. Die zunächst paradox anmutende Herausforderung lautet: *Was ungleich ist, muss gleich behandelt werden, ohne gleich gemacht zu werden.*

Menschenrechte stehen aber nicht frei schwebend im Raum. Ihre Wirksamkeit hängt ab von ihrer Integration und Umsetzung in konkretes staatliches oder zwischenstaatliches Recht. Es bedarf dazu der – aus dem Recht bekannten – Beziehung zwischen den Rechtssubjekten, -adressaten und der sanktionierenden Rechtsinstanz. *Rechtssubjekt* ist jede Person, die jene Rechte beanspruchen kann bzw. die ein Anrecht darauf hat. Aufgrund der Universalität der Menschenrechte gelten diese – im Gegensatz zu den Bürgerrechten – ausnahmslos für *alle* Menschen. Rechtssubjekte und *Rechtsadressaten* sind grundsätzlich identisch. Menschenrechte spielen aber vor allem dort eine Rolle, wo Menschen, Gruppen oder Institutionen in Macht-, Einfluss- oder Herrschaftsverhältnissen zu (anderen) Menschen stehen. Menschenrechte regeln den grundsätzlichen Umgang zwischen Menschen in hierarchischen Beziehungen. Die schwächere, abhängige oder zahlenmäßig unterlegene Seite wird durch die Menschenrechte vor unzulässigen Übergriffen oder Machtmissbräuchen geschützt. Dabei definieren wiederum die Menschenrechte, worin ein Machtmissbrauch besteht. Die fundamentalste Regelung von Machtbeziehungen besteht in der Selbstbegren-

zung staatlicher Macht durch ihre Selbstbindung an die Menschenrechte. Der Staat begrenzt sich selbst, weil er gleichzeitig Adressat und (in der Regel) *sanktionierende Autorität* ist, gegenüber der die Rechtssubjekte ihre Rechtsansprüche geltend machen und durchsetzen können. Aus diesen Vorüberlegungen kann eine formale Definition der Menschenrechte abgeleitet werden:

«Menschenrechte bezeichnen Freiheits- und Autonomieansprüche (Rechtsinhalt), welche Menschen (Rechtsträger) allein kraft ihres Menschseins gegenüber Herrschaftsinstanzen (Rechtsadressaten) mit Rekurs auf sanktionierende legale oder moralische Autoritäten erheben und durchsetzen können.»<sup>19</sup>

## 2.2 Welche Rechte?

Die Idee der Menschenrechte und ihre Fixierung im nationalen Verfassungs- und internationalen Völkerrecht haben eine lange Geschichte durchlaufen, die auch heute nicht abgeschlossen ist. Am Anfang der Rechtsgeschichte stehen die bürgerlichen und politischen *Freiheitsrechte* – die so genannten Menschenrechte der ersten Generation –, mit einer Betonung des Eigentumsrecht und der wirtschaftlichen Freiheiten. Erst in Folge der mit der Industrialisierung immer mehr in den Vordergrund rückenden sozialen Problemlagen, gelangten im 19. Jahrhundert die sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen *Teilhaberechte* – die so genannten Menschenrechte der zweiten Generation – stärker ins Blickfeld. Allerdings waren diese Rechte nur auf nationaler Ebene verankert. Die Geschichte der Menschenrechte als völkerrechtlicher Institution beginnt erst mit der Gründung der UNO im Jahr 1945.<sup>20</sup>

Die *völkerrechtliche* Verankerung der Menschenrechte markierte einen grundlegenden Wandel in der Menschenrechtspolitik. Die Erfahrungen aus dem Zweiten Weltkrieg und der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft

19 Koenig, M., Menschenrechte, Frankfurt/M., New York 2005, 12.

20 Zum Folgenden vgl. einführend, Spenlé, C. A., Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht und aktuelle Herausforderungen in Transformationsprozessen, in: Lienemann C. und W. (Hg.), Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften, Stuttgart 2006, 159–176; grundlegend Kälin, W. / Künzli, J., Universaler Menschenrechtsschutz, Basel u. a. 2005.

hatten gezeigt, dass der Menschenrechtsschutz nicht allein der souveränen Entscheidung der Staaten überlassen werden durfte. Regierungen sollten nicht mehr einfach behaupten können, «es stehe ihnen unter Berufung auf ihre Souveränität und das Verbot der Einmischung in die inneren Angelegenheiten frei, ihre Bewohner nach Belieben zu behandeln».<sup>21</sup> In diesem Sinne formuliert die Gründungscharta der UNO von 1945 die Zielsetzung, «die Achtung vor den Menschenrechten und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion zu fördern und zu festigen» (Art. 1, Abs. 3).

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der UNO vom 10. Dezember 1948 bildet den ersten völkerrechtlichen Menschenrechtskatalog, der den Universalitätsgedanken konsequent umsetzt. Sie hatte eher programmatischen Charakter und wurde lediglich als rechtlich unverbindliche Deklaration verabschiedet. Inhaltlich präsentiert sie die – bereits aus einer Reihe nationaler Verfassungen bekannten – klassischen Freiheits- und Gleichheitsrechte (Art. 1–3), Sklavereiverbot (Art. 4), Folterverbot (Art. 5), das Recht auf Rechte (Art. 6), gleicher Rechtsschutz (Art. 7), Verfahrensgarantien (Art. 8–11), nähere Bestimmungen wie der Schutz der Privatsphäre, das Recht auf Asyl, Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit. Mit der Formulierung des Rechts auf soziale Sicherheit (Art. 22) und des Rechts auf Arbeit (Art. 23) schreibt die UNO-Menschenrechtserklärung vorher in dieser Form nicht gekannte soziale Rechte fest. Art. 29 betont darüber hinaus die Verantwortung der und des Einzelnen für die Gemeinschaft.

Von der Allgemeinen Erklärung bis zur Etablierung völkerrechtlich verbindlicher Rechtsinstrumentarien vergingen fast 20 Jahre. Erst 1966 verabschiedete die UNO-Generalversammlung zwei verbindliche Menschenrechtskataloge, die zehn Jahre darauf in Kraft traten: den *Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (UNO-Pakt I), der die sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Menschenrechte festschreibt, und den *Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte* (UNO-Pakt II), der die bürgerlichen und politischen Freiheits- und Abwehrrechte enthält. Die Aufteilung in zwei Pakte spiegelt den Hintergrund des damaligen Ost-West-Konflikts und seiner divergierenden politischen Ausrichtungen wider.

<sup>21</sup> Müller, J. P. / Wildhaber L. 2001, *Praxis des Völkerrechts*, 3. Aufl., Bern 2001, 572.

Die aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und den beiden UNO-Pakten bestehende *International Bill of Rights* wird durch fünf weitere internationale Menschenrechtsabkommen und ihre Zusatzprotokolle ergänzt:

- das *Internationale Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rasediskriminierung* vom 21. Dezember 1965 (CERD),
- das *Übereinkommen über die Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau* vom 18. Dezember 1979 (CEDAW),
- das *Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe* vom 10. Dezember 1984 (CAT),
- das *Übereinkommen über die Rechte des Kindes* vom 20. November 1989 (CRC) und
- das *Übereinkommen zum Schutz der Wanderarbeiter* vom 1. Juli 2003 (CMW).

Daneben sind eine Vielzahl weiter internationaler Übereinkommen und Erklärungen verabschiedet worden, die einzelne Menschenrechte präzisieren oder besonders bedrohte Personengruppen schützen, etwa die *Konvention der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO)*, die *Genfer Flüchtlingskonvention* oder das *Übereinkommen über die Verhütung und Bestrafung des Völkermordes*. Ein anderer Bereich, der immer weiter in den Vordergrund rückt, betrifft die verschiedenen Initiativen zu Fragen von Ökologie und Nachhaltigkeit, etwa auf der Weltumweltkonferenz von Stockholm (1972), der UNO-Klimakonferenz von Rio de Janeiro (1992) oder der Weltnaturschutzkonferenz in Bangkok (2004). Seit dem Ende des Kalten Krieges und der UNO-Weltkonferenz für Menschenrechte 1993 in Wien ist die Zahl der Staaten und der ratifizierten Abkommen stark angestiegen. «81% der UNO-Mitglieder haben heute vier oder mehr der sieben wichtigsten UNO-Menschenrechtskonventionen ratifiziert.»<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Spénlé, *Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht*, a. a. O., 162.

Die Grundstruktur der UNO-Menschenrechte, Abkommen und Konventionen lässt sich folgendermassen zusammenfassen:

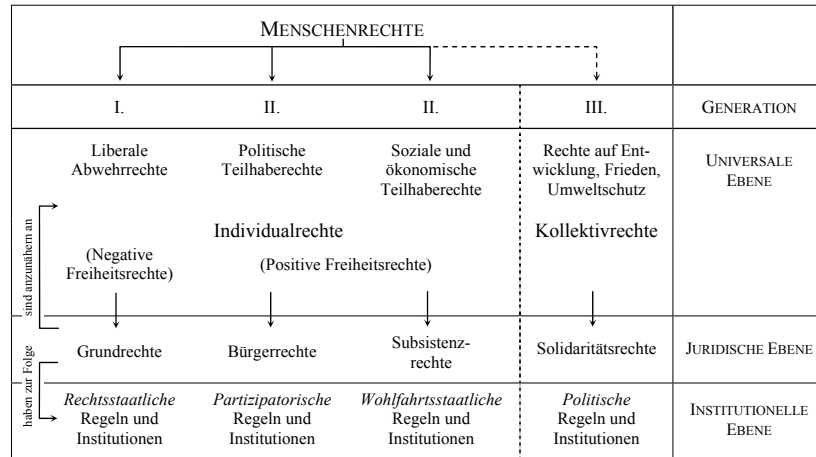


ABB. 1: Die Menschenrechte im Überblick<sup>23</sup>

Neben den globalen Menschenrechten gibt es eine Reihe regionaler, besser kontinentaler Menschenrechtsvereinbarungen: in Europa die *Europäische Menschenrechtskonvention* (1950), die für die EU-Mitglieder bindend ist, die *Europäische Sozialcharta* (1961) und die von der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (OSZE) verabschiedete *Helsinki-Schlussakte* (1975); in Amerika die *Amerikanische Konvention der Menschenrechte* (1969) und für den afrikanischen Kontinent die *Afrikanische Charta der Rechte der Menschen und der Völker* (1986). Anders als in den übrigen vergleichbaren Konventionen benennt die afrikanische, so genannte *Banjul Charta* ausdrücklich Pflichten gegenüber Staat und Familie und schreibt Kollektivrechte der Völker fest, etwa das Recht auf die natürlichen Reichtümer oder das Recht auf friedliche Beziehungen zwischen den Staaten. Schliesslich ist die *Arabische Menschenrechtscharta* von 1994 zu erwähnen, die aber erst 2004 von der Arabischen Liga verabschiedet wurde und in manchen Teilen den internationalen Menschenrechtsstan-

dards zuwider läuft. Als einziger Kontinent verfügt Asien bisher nicht über eine eigene Menschenrechtskonvention.

<sup>23</sup> Erweiterte Grafik im Anschluss an Grimm, S., *Verpflichten Menschenrechte zur Demokratie? Über universelle Menschenrechte, politische Teilhabe und demokratische Herrschaftsordnungen*, Discussion Paper SP IV 2004-201, WZB, Berlin 2004, 16.

### 3. Menschenwürde und Menschenrechte in biblischer und historischer Perspektive

«Auch Theologie und Kirche haben sich nach der Erfahrung totalitärer Herrschaft im 20. Jahrhundert dem Gedanken der Menschenrechte zugewandt, dem sie lange Zeit kritisch oder gar ablehnend gegenüberstanden. [...] Zwar sprechen stärkste Gründe für ein positives Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Menschenrechten, doch muss zugleich die Gefahr einer kurzschlüssigen Sakralisierung des Menschenrechtsgedankens gesehen werden. In der Rezeption des Menschenrechtsgedankens muss sich zeigen, ob die ethische Orientierung der Kirchen wirklich evangelisch ist und dieses ›Gesetz‹ dem Evangelium kritisch und konstruktiv zuzuordnen vermag.»<sup>24</sup> Die Positionierung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) im Rahmen ihrer Überlegungen «Zum evangelischen Gebrauch der Unterscheidung und Zuordnung von Gesetz und Evangelium» enthält ein Bekenntnis, eine Verhältnisbestimmung und ein Programm. Selbstkritisch verweisen die evangelischen Kirchen in Europa auf das bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ablehnende oder gebrochene Verhältnis zu den internationalen Menschenrechtsbemühungen.<sup>25</sup> Heute führt für die evangelischen Kirchen kein Weg mehr an der Anerkennung der und dem Einsatz für die Menschenrechte vorbei, wobei diese Aufgabe theologisch angemessen kontextualisiert werden muss. Programmatisch geht es angesichts der dringenden humanitären Probleme und «der zum Himmel schreienden ungerechten Verteilung der Ressourcen und der Lebenschancen»<sup>26</sup> um die Suche nach einem angemessenen «evangelischen» Verständnis der Menschenwürde und -rechte.

Zwei Gefahren müssen dabei immer im Blick sein: *erstens* der Irrtum, das «Vorletzte» mit dem «Letzten» bzw. die «Früchte» mit dem «Baum» und den Wurzeln, aus denen er sein Leben empfängt»<sup>27</sup> zu verwechseln, und

24 Hüffmeier, W. / Müller, C.-R., Versöhnte Verschiedenheit – der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa. Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.–25. Juni 2005, Frankfurt/M. 2003, 260.

25 Vgl. auch SEK / Justitia et Pax (Hg.), Menschenrechte. Der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung, Bern, Fribourg 1986.

26 Hüffmeier / Müller (Hg.), Versöhnte Verschiedenheit, a. a. O., 243.

27 Hüffmeier / Müller (Hg.), Versöhnte Verschiedenheit, a. a. O., 244.

*zweitens* der Zynismus, das Leben vor dem Tod demjenigen *danach* zu opfern, das heisst die Opfer von Menschenrechtsverletzungen auf falsch verstandene Jenseitserwartungen zu vertrösten.<sup>28</sup> Beide Kategorienfehler begegneten und begegnen in theologisch-kirchlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechten immer wieder. Eine tragfähige theologische Begründung der Menschenwürde und Menschenrechte – jenseits überzogener Heiligerklärung und diesseits menschenverachtender Weltflucht – kommt nicht umher, das Heilige und das letzte Ziel aller Existenz in den Blick zu nehmen.

Die Diskussion um Menschenwürde und -rechte weist unweigerlich auf die Frage nach dem Menschen selbst zurück und damit über den Menschen hinaus.<sup>29</sup> Die Menschenrechte schützen das, was als unbedingter Kern im Zentrum unseres Verständnisses vom Menschen steht. Ohne transzendierende Perspektive wäre die Idee der Menschenrechte nicht zu denken. Von Menschenwürde und ihrer rechtlichen Sicherung zu sprechen, schliesst daher notwendig das Nachdenken über die Grenzen des Menschen, die als *seine Grenzen* über ihn hinausweisen, mit ein.

Eine kirchlich-theologische Auseinandersetzung mit den Menschenrechten verlangt eine dreifache Bescheidenheit:

28 Calvin wehrt im Rahmen seiner Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat (vgl. Institutio IV 20,1f.) analog zwei Gefahren ab, einerseits die radikale Ablehnung staatlicher Herrschaft angesichts der im Evangelium verheissenen Freiheit und andererseits die Gleichgültigkeit gegenüber dem «bürgerlichen Regiment». Beide Positionen führten dazu, dass «die Reinheit des Glaubens zugrunde gehen würde». Zu Calvins Staatsverständnis vgl. einleitend Busch, E., Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins, Zürich 2005, 139–170.

29 Vgl. Jünger, E., Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, jetzt in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, Tübingen, 3. Aufl., 2002, 290–317, hier 292: «Es gehört zu den anthropologisch unbestreitbaren Einsichten der Theologie, dass der Mensch sich selbst – im Bösen wie im Guten! – entzogen ist. Der ganze Mensch ist als solcher nur erfahrbar, wo die Ganzheit des Menschen schon transzendiert ist. Das heisst, dass der Mensch nicht von innen heraus, nicht von sich heraus, sondern nur von ausserhalb seiner zum ganzen Menschen gehört. Zur Wahrheit des ›totus homo‹, des ganzen Menschen, gehört die Struktur des ›nos extra nos esse‹, des Ausserhalb-unser-selbst-Seins. Will sich der Mensch als ›totus homo‹ erfahren, muss er *mehr* als sich selbst erfahren.»

1. Sie muss das historische Gewordensein der Menschenrechte zur Kenntnis nehmen. Menschenrechte sind Menschenwerk, nicht «immer schon da», weder «von Gott» noch «von der Natur» gegeben, sondern «gehen aus Anerkennungskämpfen hervor und gründen in wechselseitiger Zuerkennung».<sup>30</sup>
2. Die biblischen Traditionen kennen keine Menschenrechte, und das biblische Würdeverständnis darf nicht mit dem heutigen gleichgesetzt werden. Zugleich sind theologische Aussagen über den Menschen in jedem Fall «auch Glaubensaussagen, die ein Selbstverständnis formulieren, das sich ein grosser Teil der Menschheit, die sich darin wieder finden sollte, nicht zu eigen machen kann.»<sup>31</sup>
3. Dass die christliche Tradition unbestreitbar – neben der okzidentalen Philosophie, allen voran die Stoa und Aufklärung – wesentlich zur Entwicklung der Idee der Menschenrechte beigetragen hat (ohne dass sie diese Impulse über lange Zeit selbst positiv zu nutzen und zu integrieren bereit war), begründet keinen Exklusivitätsanspruch. Jede vereinnehmende Verankerung in einer bestimmten Denk- oder Glaubensstradition läuft einerseits dem Gehalt der Menschenrechte (Meinungs- und Religionsfreiheit) selbst zuwider und untergräbt andererseits den Anspruch der Menschenrechte auf (kultur- und religionsübergreifende) Universalität.

Ohne diese Voraussetzungen laufen theologische Stellungnahmen unweigerlich in die Falle eines den Menschenrechten in jüngster Zeit häufig attestierten Kulturimperialismus. Die Bedingungen dürfen aber nicht umgekehrt als relativistische Selbstbegrenzung missverstanden werden. Ein kirchlich-theologisch angemessenes Menschenrechtsverständnis redet keiner Beliebigkeit das Wort, welche die Sache der Menschenrechte auf Fragen kulturspezifischer Normen oder persönlicher Meinungen reduziert. Positiv

<sup>30</sup> Reuter, H.-R., Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik, in: Ders. (Hg.), Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee I, Tübingen 1999, 75–102, hier 99.

<sup>31</sup> Link, C., Gottesbild und Menschenrechte, in: Mathys, H.-P. (Hg.), Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998, 147–169, hier 151.

gewendet: Der theologische Beitrag zu den Menschenrechten besteht in der argumentativen Verteidigung des menschenrechtlichen *Universalismus* bei gleichzeitiger Absage an alle – religiös oder philosophisch fundierten – ideologieverdächtigen *Absolutheitsansprüche*.

### 3.1 Biblische Perspektiven – Mensch zwischen Sein und Werden

Die Frage nach den grundlegenden Rechten der Menschen und worauf ihre Unbedingtheit und Universalität gründet, weist zwingend auf die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen als Adressat jener Zuschreibungen bzw. Anrechte zurück. In den biblischen Traditionen stechen zwei Bestimmungen des Menschen hervor: seine *Geschöpflichkeit* und *Erlösungsbedürftigkeit*. Die alttestamentliche Aus- und neutestamentliche Zusage stehen in einem Ergänzungsverhältnis von Anfang bzw. *Sein* und Ziel oder *Bestimmtsein*. Im Zentrum der Diskussion biblischer Aspekte der Menschenwürde steht der Begriff der *Gottebenbildlichkeit*. «Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich; die sollen herrschen über die Fische im Meer und die Vögel des Himmels, über das Vieh und alles Wild des Feldes und über alles Kriechende, das auf der Erde sich regt. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; als Mann und Weib schuf er sie.» (Gen 1,26f.; vgl. Gen 5,1,3; 9,6; Ps 8,6). Vier Aussagen über den Menschen sind hervorzuheben:

1. Der Mensch *ist als Mensch* Ebenbild Gottes. Nicht aufgrund einer bestimmten Qualität oder Würde, nicht in Folge einer vom Menschen erbrachten Leistung, sondern allein weil der Mensch ist, ist er Ebenbild Gottes. «Nach der Ebenbildlichkeit Gottes ist nicht *im* oder *am* Menschen zu suchen, sondern das Bild Gottes «steht» mit dem Menschen «da».<sup>32</sup> Wird die Ebenbildlichkeit des Menschen als die ihn auszeichnende Würde verstanden, dann besteht diese nicht in einer moralischen Gesinnung oder einem tugendhaften, vorbildlichen Verhalten, sondern in nichts anderem als dem schlichten menschlichen *Dasein*.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Schmidt, H. W., Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Neukirchen-Vluyn 1967, 143f.

<sup>33</sup> Vgl. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch, a. a. O., 300.



2. Das Gott entsprechende Dasein des Menschen ist das Dasein im Verhältnis von *Mensch zu Mensch*.<sup>34</sup> Menschsein heisst Menschsein-in-Beziehung genauso wie Gott selbst Gott-in-Beziehung ist. Der Beziehungsaspekt kommt im dialogischen Charakter der Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck: Gott *schafft* nicht nur, sondern er *spricht*.<sup>35</sup> Gott selbst, wie der Mensch – der bereits zu Beginn von Gen 1,26f. im Plural erscheint – haben ein Gegenüber, einen Gesprächspartner. Gott schafft *den* Menschen als *die* Menschen. «Der ganze Mensch – eben der ganze Mensch, den Gott bildet und belebt, der die Erde zu bebauen, den er ins Paradies versetzt, der seine besondere Geschöpflichkeit angesichts des Zeichens der beiden Bäume zu bewähren hat, ist nicht der einsame Mensch. Dieser Mensch wäre nicht gut, d. h. nicht gut geschaffen [...] darum «nicht gut», weil der einsame Mensch nicht der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch wäre, wie Gott selbst nicht einsam ist. [...] Die ganze Schöpfung wäre, wenn der geschaffene Mensch einsam wäre, darum nicht gut, weil sie dann ihrer inneren Begründung des Bundes entbehren würde. Mit Mann und Frau will und wird es Gott in der folgenden Geschichte zu tun haben».<sup>36</sup> Von Anfang an *ist* der Mensch ein Beziehungswesen – als *Ich* eines *Du*.
3. Die Menschen sind als Menschen zum *Herrschen* berufen. Der Mensch herrscht über die Schöpfung, wie Gott über den Menschen herrscht. Im Zusammenhang der nachfolgenden Aufforderung von Gen 1,28 «Machet euch die Erde untertan» (hebr. *RDH* niedertreten, unterwerfen; *KBS* unterwerfen; lat. *dominium terrae*) hat sich in den letzten Dekaden ein verantwortungsethisches Verständnis des Schöpfungsauftrags durchgesetzt, das in der Gefahr steht, die Pointe der Bestimmung der Menschen als Herrschende zu verfehlen. Nach altorientalischer Vorstellung ist der Herrscher (König) das Abbild der Gottheit (vgl. Ps. 72). Der Herrscher vertritt als *Bild* der Gottheit diese in der Welt. Sein Amt weist ihm bestimmte Aufgaben zu. Entsprechend wird die Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes häufig – in ontologiekritischer Absicht – *funktional*

34 Vgl. Jünger, Der Gott entsprechende Mensch, a. a. O., 300.

35 Vgl. hierzu die instruktiven Überlegungen des jüdischen Psychoanalytikers A. R. Bodenheimer, Warum? Von der Obszönität des Fragens, Stuttgart, 5. Aufl. 1999.

36 Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1945, 330f.

bestimmt: «Sie gibt nicht primär Antwort auf die moderne Frage, wer oder was der Mensch *ist*, sondern sagt, *wozu* er da ist: Er soll mit seiner Existenz Gott «erscheinen» lassen, ihn in der Welt vertreten und repräsentieren».<sup>37</sup>

4. Damit rückt bereits ein weiterer Aspekt ins Blickfeld. Indem Gen 1,26 die Aufgabe und Funktion des Königs auf *alle* Menschen überträgt, wird Herrschaft in gewisser Weise *egalisiert* oder *demokratisiert*. Deuterjesaja weitet – unter den historischen Bedingungen des Exils – die einstige Verheissung des Königtums an David auf das gesamte Volk aus: «Ich will einen ewigen Bund mit euch schliessen, getreu der dem David verheissenen Gnade. Wie ich ihn für Völker zum Zeugen gemacht, zum Fürsten und Gebieter von Nationen, so wirst du Völker rufen...» (Jes 55,3b–5). In diesem Allgemeinheitshorizont steht auch die Priesterschrift, die den Gedanken der Gottebenbildlichkeit im strengen Sinne universalistisch konzipiert.<sup>38</sup>

Wichtig ist an dieser Stelle, zwischen dem Prädikat der Gottebenbildlichkeit und den diese veranschaulichenden anthropologischen Aspekten zu unterscheiden. Gottebenbildlichkeit lässt sich im Gegensatz zur Sozialität des Menschen oder seines zukunftsgerichteten und deshalb verantwortlichen Daseins weder erfahren noch empirisch nachweisen. Unbestreitbare Tatsachen sind dagegen die unzähligen Erfahrungen menschlichen Scheiterns und der Verkehrung jener Bestimmungen, zu denen der Mensch als Ebenbild Gottes berufen ist: Das gleichberechtigte Dasein der Menschen wird schlicht bestritten und in grausamster Weise ignoriert und missachtet. Die Sozialität des Menschen pendelt zwischen *homo* und *lupus*, zwischen Mensch und Wolf, Friedfertigkeit und Gewalt. Die Geschichte der Herrschaft von Menschen über Menschen zeichnet eine breite blutige Spur von Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Elend. Wo leuchtet der Mensch als Ebenbild Gottes auf in dieser Welt? Was ist aus dem menschlichen «Bild» Gottes geworden? Das Theodizee-Problem, der scheinbar unmögliche Versuch, Gottes Liebe und Gerechtigkeit mit dem Elend dieser Welt

37 Link, Gottesbild und Menschenrechte, a. a. O., 153.

38 Vgl. auch Barth, U., Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, jetzt in: Ders., Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 345–371, bes. 351.

zusammen zu denken, mündet fast zwangsläufig in die resignierende Frage: «Haben diese Leute denn nie daran gedacht, dass Gott der Schuldige sein könnte?»<sup>39</sup>

Die biblischen Traditionen haben den Blick gegenüber dieser Realität nicht verschlossen. Beide Testamente entdecken die «Göttlichkeit» des Menschen in seiner «Menschlichkeit». *Das Ebenbild Gottes ist der menschliche Mensch*. Das Prädikat der Gottebenbildlichkeit begegnet auch im Neuen Testament, dort freilich vor allem auf Jesus Christus bezogen (Doxa-Christologie) oder in einem eschatologischen Horizont.<sup>40</sup> Für Paulus sind Christus und Ebenbild Gottes identisch (2 Kor 4,4). Der Mensch (*adam*) verliert mit dem Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit (Röm 1,23; 3,23) oder hat – wie 1 Kor 15,45–49 indirekt nahe legt – diese niemals besessen. In der paulinischen Adam-Christus-Typologie kommt das ganze Dilemma des Menschen *post lapsum* zum Ausdruck: Der Mensch verliert mit dem Sündenfall seine Herrlichkeit. Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit bilden das Zentrum paulinischer Anthropologie. Vor diesem Horizont wandelt sich die alttestamentliche *protologische* Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in eine *eschatologische*. Die zukünftige Herrlichkeit, die den Glaubenden offenbar wird, verbindet sich mit der Gottebenbildlichkeit: «Denn die er zum voraus ersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, gleichgestaltet zu sein dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.» (Röm 8,29). Auch wenn die Verwirklichung in der Zukunft liegt, scheint das Bild (*eikon*) bereits in die Gegenwart hinein: «Wir aber spiegeln mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden [dadurch] in dasselbe Bild verwandelt» (2 Kor 3,18a).

Der *neue Mensch* (vgl. Röm 6,6; 12,2; 2 Kor 4,16; Gal 5,17; Kol 3,9f.; Eph 4,22ff.) wird unter Verwendung der Kleidermetaphorik dem *alten Menschen* gegenübergestellt: «dass ihr nämlich in Hinsicht auf den früheren Wandel ablegen sollt den alten Menschen, [...] und anziehen sollt den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist» (Eph 4,22–24; vgl. Gal 3,27; Röm

39 Schmidt, A., Leviathan oder Die Beste der Welten, in: Ders., Das erzählerische Werk in 8 Bänden, Bd. 2, Zürich 1985, 17.

40 Vgl. zum Folgenden Vollenweider, S., Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei, in: Mathys (Hg.), Ebenbild Gottes, a. a. O., 123–146.

13,14; 1 Kor 15,53f.; 2 Kor 5,1–4). Dabei entspricht der *neue Mensch* dem erneuerten «Bilde seines Schöpfers» (Kol 3,10). Der folgende Vers nimmt mit seiner Entdifferenzierungsformel – «wo kein Grieche noch Jude, keine Beschneidung noch Vorhaut, kein Barbar, Skythe, Sklave, Freier [mehr] ist, sondern alles in allen Christus» (Kol 3,11) – den Gedanken eines universalen Adressatenkreises der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte auf. Gal 3,28c greift in diesem Zusammenhang sogar wörtlich auf eine Formulierung der griechischen Fassung von Gen 1,27c LXX (*arsen kai thelu* männlich und weiblich) zurück und kehrt sie um: Die sexuelle Differenzierung der Schöpfung des Menschen als Mann *und* Frau wird mit dem «Anziehen» von Christus transzendiert: «da ist nicht Mann und Weib».

Das neue Testament geht insgesamt sehr zurückhaltend mit dem Prädikat der Gottebenbildlichkeit des Menschen um, obwohl die Zuschreibung – wie die Stellen, an denen der Begriff auftaucht, zeigen – offenbar als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Entgegen alttestamentlichen Vorstellungen, die auch nach dem Sündenfall an der Gottebenbildlichkeit des Menschen festhalten (vgl. Gen 5,1.3; 9,6), hat der Mensch nach urchristlicher Auffassung diese Auszeichnung verloren. Erst im Mensch gewordenen Gottessohn kehrt die Gottebenbildlichkeit im *Menschen Jesus* zurück. Aus christologischer und soteriologischer Perspektive muss daher Gottebenbildlichkeit nicht im Sinne der Würde des Menschen, sondern der Würde des *gerechtfertigten* Menschen gelesen werden.<sup>41</sup> Den Angelpunkt dieser fundamentalen Verschiebung bildet die Erkenntnis: «Denn es ist kein Unterschied; alle haben ja gesündigt und ermangeln der Ehre [*doxa*] vor Gott und werden gerechtesprochen ohne Verdienst durch seine Gnade mittels der Erlösung, die in Christus Jesus ist» (Röm 3,22b–24). Das neutestamentliche relationale Verständnis von Gottebenbildlichkeit ist nicht ohne Spannungen. Vier Aspekte dieses Spannungsfeldes können hervorgehoben werden:

1. Gegenüber älteren heilsgeschichtlichen Vorstellungen, nach denen mit dem Christusereignis die verlorene Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt und überboten wird, muss die Unverfügbarkeit der *imago dei*

41 Vgl. Anselm, R., Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, in: ZEE 43/1999, 123–136.

betont werden. Damit wird manchmal ein exklusives Verständnis von Gottebenbildlichkeit verbunden, das die ontologische (mit dem *Sein des Menschen* gegebene) Fundierung durch die Verhältnisbestimmung des *glaubenden Menschen* zu Gott ersetzt. Zugleich wird die Unverfügbarkeit der Gottebenbildlichkeit betont, die den Gedanken der Unbedingtheit der neuzeitlichen Menschenrechte vorbereitet.

2. Die neutestamentlichen Texte bleiben jedoch nicht bei der Passivität des erleuchtet Werdens von einem fremden Licht stehen. Vielmehr wird sie verbunden mit *Partizipationsaussagen* in der Rede von Gleichgestaltung, Metamorphose oder verwandelnder Schau des Menschen. Diese, der platonischen Philosophie entlehnten Vorstellungen verhindern die Verflüchtigung einer Gottebenbildlichkeit «von aussen». Der Mensch hat im Glauben und in der Nachfolge Anteil an diesem Licht. Er ist im Licht und mit ihm harret nach Paulus die gesamte Schöpfung dem Offenbarwerden der Herrlichkeit der Gotteskinder entgegen (Röm 8,19–21).
3. Als Menschen «des Lichts» (1 Thess 5,5f.; vgl. Phil 2,14f.; Röm 13,11–14) wandeln die Gläubigen im Licht (Röm 13,12f., 1 Joh 1,5ff.). Neues Sein und neues Handeln gehören untrennbar zusammen. Die Partizipationsvorstellungen der paulinischen Theologie können nahtlos an das synoptische Nachfolgeverständnis und die Bergpredigt anschliessen. Dabei geht es nicht um schlichte moralische Aufforderungen, sondern um eine Beschreibung der Art und Weise des Seins in der Nachfolge Christi.
4. Die in der Briefliteratur vielfältig begegnende Lichtmetapher verweist zugleich auf eine problematische Einschränkung. Licht erscheint als Gegensatz zum Schatten, das Sein im Licht kontrastiert zum Verharren in der Nacht. Aus diesem Gegensatz wurde häufig ein exklusives Verständnis von Gottebenbildlichkeit abgeleitet, das – wie die vorangegangenen Punkte nahe legen – an die Voraussetzung von Glauben, Bekennen und Nachfolge gebunden ist. Dagegen kann mit Paulus (Gal 3,26–28) darauf verwiesen werden, dass alle Unterschiede zwischen den Menschen im Hinblick auf ihre gemeinsame Gotteskindschaft bedeutungslos sind. Kol 1,15.20 und Röm 8,18ff. gehen noch weiter und stellen die Gottebenbildlichkeit in einen kosmologischen Zusammenhang. «Wenn alles Seiende

in Christus gründet und von ihm versöhnt wird, dann hat es potentiell an seinem Bild Anteil.»<sup>42</sup>

Die biblischen Traditionen sind Ausdruck ihrer Zeit und Kultur und richten sich an einen bestimmten Adressatenkreis. Gleichwohl transportieren die angesprochenen Texte zum Teil genuine Vorstellungsgehalte, an die – in ihrer Verbindung mit philosophischen Elementen besonders der Stoa – moderne Würdebestimmungen anschliessen können oder die diese in wesentlichen Punkten vorbereiten. Entscheidend ist dabei, dass sich jeder Bezug auf die Bibel hermeneutischer Einsichten verdankt, die wiederum zeitgebunden und Ausdruck der jeweiligen Intentionen der Leserschaft sind. Begriffe durchlaufen genau die Geschichte, in der sich die Menschen vorfinden, die mit ihnen kommunizieren. Aus dieser hermeneutischen Perspektive – die nur um den Preis einer unzulässigen Ideologisierung unterlaufen werden kann – lassen sich einige für das moderne Menschenbild und Würdeverständnis grundlegende biblische Einsichten festhalten:

1. Die *Voraussetzungslosigkeit* der Menschlichkeit des Menschen sowohl gemäss der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte als auch dem neutestamentlichen Erlösungsangebot.
2. Die *Universalität* der Menschlichkeit des Menschen sowohl in der alttestamentlichen Ausweitung der göttlichen Zusage auf alle Völker als auch in der neutestamentlichen Sehnsucht des gesamten Kosmos nach Erlösung.
3. Die *Sozialität* der Menschlichkeit des Menschen sowohl alttestamentlich in der Schöpfung von Mann *und* Frau als auch neutestamentlich im «neuen Bund» und im Ruf nach Gemeinschaft mit Gott und den Menschen.
4. Die *Gleichheit* der Menschlichkeit des Menschen alttestamentlich in der Egalisierung des Herrschaftsauftrags wie neutestamentlich in der Nivellierung aller individuellen und sozialen Unterschiede im Horizont der Gotteskindschaft.

<sup>42</sup> Vollenweider, *Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes*, a. a. O., 141.

Die vier Deutungsgehalte bilden Eckpunkte und Zielperspektiven eines neuzeitlichen Würdebegriffs. Sie begründen nicht moderne Konzepte der Menschenwürde, aber liefern einen konstitutiven Beitrag zu ihrer Entstehung. Sie gehören unabweisbar zum Bedingungsgefüge der neuzeitlichen Menschenrechte und tragen wesentlich zu ihrem Verständnis bei. Unter Anerkennung des geschichtlichen Gewordenseins der Menschenrechte liefern die biblischen Traditionen Bezugspunkte und geben Anstösse für ihre immer wieder neu zu leistende Begründung, die weit über eine nur binnenchristliche Plausibilität und Relevanz hinausreichen. Zurückgewiesen werden muss zugleich jeder Versuch einer Deduktion der Menschenwürde und -rechte quasi ‹von oben›. So können aktuelle Diskussionen gerade aus jenen biblischen Überlieferungen schöpfen, die eine Perspektive ‹von unten› ins Zentrum rücken – sei es die Geschichte Hiobs, dessen Vernunft ihm selbst im grössten Unglück noch Würde (*kabod*) verleiht (Hi 35,9–11) oder der sich durch das ganze neue Testament ziehende Zusammenhang von menschlichem Versagen, Leid und besonderer Gottesnähe.

### 3.2 Reformatorische Anstösse – Freiheit und Verantwortung

Überlegungen zur Bedeutung der biblischen Anthropologie für das moderne Menschenwürdeverständnis stammen weitgehend erst aus der Phase nach der Kodifizierung der Menschenrechte. Unabhängig vom bereits in der stoischen Philosophie und bei Cicero entwickelten Gedanken von der gleichen Würde (*dignitas*) aller Menschen wurde die Menschenwürde «weder in der Zeit der alten Kirche noch im Mittelalter zum bestimmenden Orientierungspunkt für die kirchliche und politische Ordnung.»<sup>43</sup> Die Wahrnehmung der leidvollen Existenz und des Elends der Menschen, die in der Neuzeit die Idee der Menschenrechte gross machte, wirkte zuvor – verbunden mit einem bestimmten Verständnis von der Sünd- und Schuldhaftigkeit des Menschen – geradezu umgekehrt als Hemmschuh. Aus historischer Perspektive sind drei Aspekte hervorzuheben:<sup>44</sup>

43 Huber, W., Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE XXII, Berlin, New York 1992, 577–602, hier 578.

44 Vgl. Huber, Menschenrechte/Menschenwürde, a. a. O., 578f.

1. Gemäss der kirchlichen Erbsündenlehre hat der Mensch aufgrund seiner Sündhaftigkeit jedes Recht vor Gott verwirkt und verfügt daher auch nicht über eine Würde, die weltlicher und kirchlicher Gewalt entzogen wäre.
2. Der Gedanke der Gemeinsamkeit des *genus humanum* tritt hinter die folgenreichere Unterscheidung zwischen Christen, Häretikern und Nichtchristen zurück, mit der bis in die Neuzeit grausamste Verfolgungen von Andersdenkenden und -gläubigen legitimiert wurden.
3. Theologie war in ein hierarchisches Kirchen- und ständisches Gesellschaftsbild eingebettet, das einem statusbedingten, anti-egalitaristischen Würdeverständnis Vorschub leistete.

Negativ kommt in dieser Abweisung des Menschenwürdegedankens bereits die grundsätzliche Zielperspektive der neuzeitlichen Menschenrechtsidee zum Ausdruck: die Festschreibung einer «ewige[n] Scheidelinie zwischen Staat und Individuum [...], die sich der Gesetzgeber stets vor Augen halten soll, die ihm durch ‹die natürlichen, unveräusserlichen, geheiligten Rechte der Menschen› ein für allemal gesetzt sind».<sup>45</sup> Menschenrechte setzen also einen Begriff des Individuums voraus, das dem Staat gegenübertritt – mit anderen Worten einen Begriff von Gesellschaft, der an die Stelle hermetisch geschlossener Gemeinschaften tritt. Von dieser Differenzierung waren die damaligen politischen Herrschaftsverhältnisse noch weit entfernt. Sie musste – wie jeder menschenrechtliche Fortschritt – mühsam erkämpft werden. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive findet – nach wichtigen Vorklärungen im italienischen Renaissance-Humanismus und in der spanischen Spätscholastik – einer der wesentlichen Kämpfe um eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Zuge der Reformation statt. Ideengeschichtlich bricht die Reformation mit allen drei Hemmnissen der alten und mittelalterlichen Kirche: ad 1. An Stelle der Erbsündenlehre rückt die Lehre von der Rechtfertigung ins Zentrum reformatorischer Theologie. ad 2. Die Reformatoren und ihre Anhänger sind Abtrünnige der offiziellen Kirche und geraten somit selbst unter Häresieverdacht. ad 3. Politisch kaum integriert kann sich die reformatorische Bewegung

45 Jellinek, G., zit. n. Rendtorff, Erweiterte Nächstenliebe, a. a. O., 25.

(zunächst) nicht in gleicher Weise wie die römisch-katholische Kirche auf die bestehenden politischen Verhältnisse stützen.

Den reformatorischen Kontrapunkt bildet die Rechtfertigungslehre. Der Mensch ist nicht Person aufgrund seiner eigenen Leistungen, sondern allein durch sein Verhältnis zu Gott, «also durch etwas, was seiner eigenen Verfügung schlechterdings entzogen ist. Im Geschehen der Rechtfertigung erfährt der Mensch sich als das Wesen, das weder das bloße Resultat gegebener Bedingungen ist, noch in irgendeiner Definition seiner selbst aufgeht, sondern sie alle transzendiert. Seine Würde kann deshalb auch nicht als etwas an ihm selbst Aufweisbares verstanden werden; vielmehr wird sie ihm durch Gottes rechtfertigende Gnade zugesprochen. Der Satz, dass der Mensch durch Gnade gerechtfertigt werde, bildet deshalb in der reformatorischen Theologie eine Definition des Menschen, die an die Stelle geläufiger philosophischer Definitionsangebote tritt.»<sup>46</sup> Ins Zentrum der reformatorischen Theologie rückt ein *Freiheitsverständnis*, das gerade für die Entstehung und Entfaltung des neuzeitlichen Menschenbildes als Bezugspunkt von Menschenwürde und -rechten grundlegend ist. Bereits in der paulinischen Theologie angelegt, kommt der Gedanke des göttlichen Geschenks der Freiheit bei den Reformatoren – allen voran bei Luther – in seiner ganzen Radikalität zur vollen Geltung. Erst vor dem Hintergrund der *reformatorischen Dialektik von Determinismus und Freiheit* kann sich die im jüdisch-christlichen Topos der Gottebenbildlichkeit angelegte Vorstellung eines emanzipatorischen (und auch utopischen) Menschenbildes entfalten.

Theologisch lässt sich diese Entwicklung als Weg von der göttlichen Befreiung hin zur menschlichen Freiheit (zur Verantwortung) beschreiben. Das alte Testament kennt keine Freiheit des Individuums. Vielmehr ist sein Denken geprägt von dem *be-freienden* Handeln Gottes an seinem Volk: «Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten, aus dem Sklavenhause, herausgeführt habe» (Ex 20,2). Freiheit hat ihren Grund im Wirken Gottes. Jesus erklärt sich bei seinem ersten Auftreten in Nazareth als Erfüllung der in Jes 61,1–2a angekündigten Befreiung: «[E]r hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung

46 Huber, Menschenrechte/Menschenwürde, a. a. O., 579.

zu verkünden und den Blinden das Augenlicht», «die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen» [...]: Heute ist dieses Schriftwort erfüllt vor euren Ohren.» (Lk 4, 18. 21b). Das paulinische Freiheitsverständnis mündet in die Erkenntnis «[f]ür die Freiheit hat uns Christus frei gemacht» (Gal 5,1a) und die Forderung «[d]enn ihr seid zur Freiheit berufen, ihr Brüder. Nun lasset die Freiheit nicht zu einem Anlass für das Fleisch werden, sondern dienet einander durch die Liebe.» (Gal 5,13). «Diese Freiheit bedeutet nicht Autarkie, sondern Ermächtigung durch Gottes Heilshandeln in Christus zu Unabhängigkeit und Dienst.»<sup>47</sup>

Die Reformatoren wenden sich gegen jeden Versuch, dieses Bedingungsverhältnis aufzulösen und einen freien Willen – wie in der Spätscholastik und bei Erasmus – in der «Natur» des Menschen zu verankern. Dem Ergänzungsverhältnis von der *Unfreiheit*, das eigene Heil bewirken zu können und der *Be-freiung* von Sünde und Tod entspricht die doppelthetische Konsequenz in Luthers Freiheitsschrift von 1520: «Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem Untertan. Ein Christenmensch ist dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.» Luthers Glaubensverständnis ruht nicht allein auf intellektuell-kognitiver Einsicht, sondern nimmt affektive Gehalte der Gottesliebe und Hoffnung auf. Christliche Freiheit wird identisch mit dem Glauben in der Gewissheit des eigenen Heils. Die Reformatoren können den Freiheitsbegriff radikalieren, weil sie ihn gerade nicht als menschliche Fähigkeit oder menschliches Vermögen auszeichnen, sondern als Geschenk des freien Schöpfers an seine unfreien Geschöpfe. Im Zentrum des reformatorischen Denkens steht die unauflösbare Verflechtung von unfreiem Willen (*servum arbitrium*) und christlicher Freiheit (*libertas christiana*). Nicht als Werk, sondern als Status des gläubigen Menschen, werden Freiheit und Christentum in der ersten protestantischen Dogmatik – in Melanchtons *Loci communes* von 1521 – identisch: «*libertas est christianismus*».

Entscheidend für den Zusammenhang der Entwicklung der neuzeitlichen Menschenrechte ist die mit der reformatorischen Neubestimmung des Glaubensbegriffs einhergehende «Individualisierung und Internalisierung des Christentumsverständnisses: Das entscheidend Wichtige am Christentum

47 Tödt, H. E., Freiheit, jetzt in: Ders., Perspektiven theologischer Ethik, Gütersloh 1988, 177–183, hier 177.

ist der Glaube, und der hat seinen Ort allein im individuellen Gewissen: Hier und nur hier ist der Ort, wo die Entscheidung über den Christenstand und das Heil fällt. [...] Im Zuge dieses Internalisierungs- und Individualisierungsschubes verliert die Kirche als Vermittlungsinstanz derjenigen Gehalte, mittels derer Gott den Glauben schafft und schenkt, nicht ihre Bedeutung für das Christsein, aber diese ändert sich tiefgreifend. [...] Der gelebte Glaube wird so von der Einbindung des Subjekts in die rechtlich-institutionelle Struktur der Kirche gelöst.»<sup>48</sup> In diesem begrenzenden Sinne spricht Friedrich Schleiermacher von der Kirche als «eine würdige und zuverlässige Stütze für die Freiheit der Kinder Gottes».<sup>49</sup> Damit sind zwei Weichenstellungen verbunden: Erstens wird der Mensch frei und damit zu einem selbst-verantwortlichen Leben fähig. Zweitens zieht die reformatorische Ablehnung jeglicher Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt in der Konsequenz die Mündigerklärung des Staates nach sich.<sup>50</sup> Die geschenkte Freiheit darf weder soteriologisch überhöht, noch ethisch funktionalisiert werden. Beide Extreme verkennen das sowohl bei Calvin wie Luther konstitutive Bedingungsverhältnis von Freiheit und Weltverantwortung. Die Freiheit von der Welt – als Ort und Medium menschlicher Selbsterlösung – eröffnet die Freiheit zur Verantwortung in der Welt.<sup>51</sup>

Mit der Aufgabe, Verantwortung in der Welt zu übernehmen und der politischen Herausforderung durch die konfessionellen Konflikte und Religionskriege jener Zeit, stellte sich die theologische Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche in neuer Weise. Mit dem Zusammenbruch der *res publica christiana* verschärfte sich das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen der strikten Gehorsamsforderung gegenüber der Obrigkeit

48 Ohst, M., Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme, in: Dierken, J. / Scheliha, A. v. (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, 14–48, hier 24.

49 Zit. n. Ohst, Reformatorisches Freiheitsverständnis, a. a. O., 26.

50 Allerdings geht hier Luther weiter als Zwingli und Calvin, für die auch in der «Welt» Gott allein regiert: «Wenn Gott auf die Alleinherrschaft in der Welt verzichtet, so dass alles blind und sinnlos verläuft, so hat er aufgehört, Gott zu sein.» (Calvin, J., Auslegung des Propheten Daniel, zit. n. Busch, E., «Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet». Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren, in: EvTh 52/1992, 160–176, hier 164).

51 Niemand hat diese Einheit von geschenktem Glauben und Wahrnehmung der persönlichen Verantwortung tiefer und eindringlicher ausgelotet als D. Bonhoeffer in seinen Ethikfragmenten.

und der unbedingten Gewissensbindung der und des Einzelnen.<sup>52</sup> Es ging nicht mehr nur – wie im klassischen Widerstandsrecht des Hochmittelalters – um die Abwehr von Tyrannei und den Schutz der *libertas ecclesiae*, sondern nun auch um die Zurückweisung jeder Verabsolutierung einer bestimmten Konfession durch die Obrigkeit. Untertänige Loyalität stiess dort an ihre Grenzen, wo die Befehle der Obrigkeit dem Glaubensgehorsam der Untertanen elementar widersprachen.

Zwingli verweist in diesem Zusammenhang auf die so genannte *clausula Petri* – «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29b) – und nennt jeden Versuch eines ängstlichen Kompromisses eine Fälschung des Wortes Gottes, «das rein gepredigt und nicht mit dem Wasser des Menschenverstandes vermischt werden soll (vgl. Jes 1,22)».<sup>53</sup> Er fährt fort: «Sobald nun die Fürsten etwas gebieten, was gegen die göttliche Wahrheit streitet oder diese verbietet, so sollen die, die dem Worte Gottes Glauben schenken, eher den Tod erleiden als davon abweichen. Wenn sie das nicht tun, sind sie auch nicht Nachfolger Christi.»<sup>54</sup> Die Verweigerung des Gehorsams um der Nachfolge Christi willen führt aber nicht in den aktiven Widerstand, sondern im Extremfall ins Martyrium. Ungehorsam gegenüber dem Staat wird nicht individualistisch begründet, sondern als Akt des Gehorsams gegenüber Gott. In Artikel 41f. seiner *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel* von 1523 spielt Zwingli die verschiedenen Möglichkeiten durch, wie eine christliche Obrigkeit, deren Anordnungen «sich nicht an die Richtschnur Christi halten», «nach dem Willen Gottes» abzusetzen ist.<sup>55</sup> Ein Recht oder sogar eine Pflicht zum Widerstand gebührt nicht der und dem Einzelnen, sondern allein den Ständen, also den politischen Funktionsträgern (Calvin: «Volksbehörden»; Theodor Beza: «*inferiores magistratus*»). Diese sind allerdings dazu verpflichtet, dem Machtmissbrauch der Obrigkeiten, die «masslos wüten» und «das einfache Volk quälen» entgegenzutreten (*intercedere*).<sup>56</sup> Das Widerstands-

52 Vgl. Strohm, C., Widerstand II, in: TRE XXXV, Berlin, New York 2003, 750–767, hier 750f.

53 Zwingli, H., Göttliche und menschliche Gerechtigkeit, in: Ders., Schriften, Bd. 1, Zürich 1995, 192.

54 Ebd.

55 Vgl. Zwingli, H., Schriften, Bd. II, Zürich 1995, 390ff.

56 Calvin, Institutio IV 20,31.

recht wird dabei in der Regel – wie schon bei Thomas von Aquin – nicht theologisch, sondern philosophisch und juristisch begründet, wenngleich Calvin in seinen Predigten der Jahre 1550 bis 1562 mehrfach mit Verweis auf die *clausula Petri* die Pflicht aller Christen zum Ungehorsam gegenüber widergöttlichen Anordnungen anmahnt.<sup>57</sup> In der grundsätzlichen Einschränkung des Widerstandsrechts auf einen bestimmten Adressatenkreis kommen verschiedene Einsichten und Erfahrungen der Reformatoren zum Ausdruck: 1. die Annahme der von Gott geschaffenen politischen Ordnung und der von ihm eingesetzten Obrigkeiten, 2. die Erfahrungen anarchischer Zustände im Rahmen der konfessionellen Auseinandersetzungen, 3. die Einsicht, dass selbst die äusserste Tat – der Tyrannenmord – ein Rechtsakt von dazu rechtlich Berufenen bleiben muss und 4. das Bemühen um eine Relativierung des Vorwurfs der staatszersetzenden Wirkung der Reformation.<sup>58</sup> Unter dem Eindruck der Verfolgung der französischen Protestanten, die im Massaker an den Hugenotten in der Bartholomäusnacht (1572) ihren Höhepunkt findet, individualisieren die so genannten calvinistischen Monarchomachen – allen voran Theodor Beza in seiner Schrift *De iure magistratum in subditos* – das Widerstandsrecht: «Alle können sich widersetzen gegen diejenigen, die in der Verletzung ihrer Amtspflicht sich eine tyrannische Herrschaft über die Untertanen anmassen.»<sup>59</sup>

Die Reformatoren gehören nicht zu den unmittelbaren Wegbereitern des Menschenrechtsgedankens. Die Ethik der Reformation hat «keinen Übergang von der christlichen zur politischen Freiheit, von der inneren Freiheit, die dem einzelnen Menschen durch den Glauben gegeben wird, zur politisch-sozialen Befreiung gefunden. Sie hat diesen Übergang nicht nur nicht gefunden, man kann sogar ohne Übertreibung behaupten, dass sie sich selbst die Suche danach versagt hat.»<sup>60</sup> Die Verhältnisbestimmung von

57 Vgl. Strohm, Widerstand II, a. a. O., 754.

58 Vgl. Busch, Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet, a. a. O., 162: «Im Übereifer, den Vorwurf der Staatszerrüttung entkräften zu wollen, haben auch die reformierten Väter nach dieser Seite [des Gehorsams gegenüber dem Staat ; FM] oft allzulaut geredet.» Vgl. auch W. Lienemann, Widerstandsrecht 2, in : EKL3, Bd. 4, Göttingen 1996, 1280–1284, bes. 1281f.

59 Beza, T., *De iure magistratum*, zit. n. Busch, Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet, a. a. O., 172.

60 Mehl, R., Freiheit V, in: TRE, Bd. XI, Berlin, New York 1983, 511–533, hier 518.

Kirche und Staat, die den Reformatoren ein Anliegen war und sein musste, verdeutlicht – mit den Worten Karl Barths im Hinblick auf Calvin und Zwingli – eine empfindliche «Lücke in der Unterweisung».<sup>61</sup> Die «Lücke» besteht nicht in der Ausblendung des Themas selbst, sondern in der Art und Weise seiner Behandlung, die – nochmals mit Barth – auf «keine evangelische, sondern eine gesetzliche Begründung»<sup>62</sup> hinauslief. Diese Lücke muss nicht nur als Mangel gewertet werden, sondern auch als Problem-anzeige: Zeigt das «heimliche» Abweichen von Calvin, Zwingli oder Beza auf einen «anderen Grund» – nämlich die real existierenden politischen und rechtlichen Verhältnisse – nicht auch die grundsätzliche Schwierigkeit auf, das Verhältnis von Kirche und Staat oder von Rechtfertigung und Recht *theologisch* zu bestimmen? Und begegnet das Problem nicht in gleicher Weise bei jedem Versuch einer *theologischen* Begründung der Menschenrechte, der nicht – einer beliebten Verkürzung folgend – Recht auf eine heteronome Moral reduziert? Im Rahmen der Begründung der Menschenrechte kommt der Reformation ein doppelter Verdienst zu: Einerseits haben die Reformatoren eine für die Frage nach den Rechten des Menschen wesentliche Aufgabenstellung formuliert, ohne sie – im modernen Sinne – angemessen ausgeführt zu haben. Andererseits setzten sowohl ihre Theologie und Anthropologie als auch das politische Nebeneinander zweier Grosskirchen Entwicklungen in Gang, die für die Herausarbeitung und Etablierung der modernen Menschenrechte von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Fünf Aspekte rücken dabei in den Vordergrund:<sup>63</sup>

1. Die Folgen der *Individualisierung* im Sinne einer Bestreitung kirchlicher und weltlicher Macht über Glaubens- und Gewissensfragen der und des Einzelnen;
2. die Konsequenzen aus der *Deinstitutionalisierung* oder *Demokratisierung* des gelebten Glaubens als Ausdruck der kirchlichen Autoritäts- und Traditionskritik, die Förderung des Zugangs der breiten Bevölkerung zu

61 Barth, K., Rechtfertigung und Recht, jetzt in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, 2. Aufl., Zürich 1979, 7.

62 Ebd.

63 Vgl. Heckel, M., Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Heidelberg 1987, 25–40.

Bibelstudium, Schul- und Bildungswesen sowie die durch Calvin und den Calvinismus entwickelte presbyterial-synodalen Kirchenordnung;

3. die Relativierung des Staates in der Vorrangstellung des unbedingten Gehorsams gegenüber Gott und gleichzeitiger Anerkennung der relativen Eigenständigkeit des Staates in der Unterscheidung zwischen den «vorletzten» irdischen Belangen und dem «letzten» göttlichem Heil;
4. die Folgen der *Weltzuwendung* der Reformation mit der hohen Wertschätzung von weltlichem Beruf und Amt (bei Calvin);
5. die *Freiheitskämpfe* (vor allem in den Niederlanden und England) und die *politischen Herausforderungen*, die sich mit der gesellschaftlichen Etablierung des Protestantismus ergaben (vgl. den Augsburger Religionsfrieden von 1555 und den Westfälischen Frieden von 1648).

### 3.3 Kirchen und die Menschenrechte – ein ambivalentes Verhältnis

Die Bedeutung der Kirchen und Theologie für die Idee der Menschenrechte wird grundsätzlich nicht bestritten. Viele halten die reformatorische Bewegung für einen wichtigen Meilenstein auf dem Weg der Entstehung der modernen Menschenrechte. Für eine angemessene Beurteilung des Beitrags von Theologie und Kirchen muss zwischen der *Idee* der Menschenrechte und ihrer *politischen Umsetzung* unterschieden werden. Zudem wäre es verkürzend, eine einheitliche Position der Kirchen und Theologie zu den Menschenrechten zu unterstellen. Was für die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge gilt, trifft auch auf den Raum der Kirchen zu: Es ist das Engagement Einzelner oder kleiner Gruppen, die sich – häufig aus Unrechtserfahrungen in ihrem eigenen Umfeld – für die Menschenrechtsidee stark machten.

Das Verhältnis der Grosskirchen zu den Menschenrechten in Kontinentaleuropa war bis weit in das 20. Jahrhundert hinein mehrheitlich distanziert bis ablehnend. Die vehement kirchenkritische Stossrichtung der Französischen Revolution spielte dabei eine wichtige Rolle. Ihr Kampf gegen die Monarchie richtete sich gleichzeitig gegen den damit verbündeten Klerus. Befreiung von herrschaftlicher Unterdrückung bedeutete gleich-

zeitig Emanzipation von der Kirche und ihrer Theologie. Theologisch erschien vor allem die Propagierung des neuzeitlichen autonomen Subjekts als menschliche Hybris, die die christliche Heilsbotschaft durch politische Selbsterlösung ersetzen und die eschatologische Hoffnung zum Ziel der Politik erklären wollte. Die politische Durchsetzung von Rechtsansprüchen, die den Menschen zustehen, allein weil sie Menschen sind, klang in kirchlichen Ohren geradezu blasphemisch. Aus der Rechtfertigung des Menschen folgte keineswegs selbstverständlich auch ein Recht des Menschen. Das neue anthropozentrische Welt- und Menschenbild wurde als Verkehrung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf angegriffen. Die Auflehnung gegen die politisch gegebenen Strukturen – gegen die von Gott eingesetzte Herrschaft – wurde als Rebellion gegen Gott selbst gedeutet. Schliesslich widersprach das Konstrukt des säkularen Staates, der frei von kirchlicher Bevormundung nur seinen «eigenen» Gesetzen folgte, sowohl den traditionellen Lehren als auch der überkommenen politischen Praxis der Grosskirchen. Vergleicht man den gross angelegten Versuch von Gottfried Wilhelm Leibniz – in seinem *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* von 1710 –, die Gerechtigkeit Gottes angesichts der Übel in der Welt zu verteidigen, mit der beissenden Kritik in Voltaires *Candide, ou l'optimisme* vier Jahre nach dem Erbeben von Lissabon von 1755, wird die ganze Erschütterung im Europa jener Zeit deutlich. Der Mensch rückt ins Zentrum, er wird kraft seiner Vernunft zum Richter seiner selbst (Immanuel Kant). Der Mensch setzt sich selbst ins Recht, und göttliche Rechtfertigung muss sich – um sich nicht selbst zu diskreditieren – zum Recht des Menschen in Beziehung setzen.

Damit ging gewissermassen die alte, zuerst bei Paulus, dann prominent bei Augustinus und Luther thematisierte Diskussion um das Verhältnis von Staat und Kirche in eine neue Runde. Aus theologisch-kirchlicher Perspektive rückt in diesem Zusammenhang eine andere – häufig übersehene – Tradition ins Blickfeld. Die amerikanische Geschichte der Freiheits-, Persönlichkeits- und Menschenrechte wurde von Anfang an von christlichen Gemeinschaften gestützt und gefördert. Viele Emigranten waren auch aus Glaubensgründen in die neue Welt ausgewandert. Aus den Erfahrungen religiöser Unterdrückung und Verfolgung traten sie vehement für Gewissens-, Meinungs- und Religionsfreiheit ein. Vor allem die historischen Friedenskirchen sahen eher und konsequenter die Notwendigkeit, die radikal



reformatorische Einsicht von der persönlichen Gewissensbindung des Glaubens *rechtlich* vor den Übergriffen des Staates oder gesellschaftlicher Gruppen zu schützen. Die älteste verfassungsmässige Formulierung eines Menschenrechts findet sich in der Verfassung von Rhode Island aus dem Jahr 1636. Sie stammt von dem Staatsgründer Roger Williams, einem independenten Calvinisten, der später zu den Gründervätern der Baptisten wurde, um schliesslich jede Form institutionalisierter Religion überhaupt abzulehnen. In seinem bekanntesten Werk *The Bloody Tenent, Of Persecution for Cause of Conscience* von 1644 forderte er eine radikale Religionsfreiheit als Ausdruck des göttlichen Willens, die einerseits durch eine strikte Trennung von Staat und Kirche und andererseits durch ihre umfassende Geltung – unter Einbeziehung des Islam und der Naturreligionen indigener Volksgruppen – gekennzeichnet war.<sup>64</sup>

Die in der Zeit der Religionskriege in Europa einsetzenden Bemühungen um eine verfassungsmässige Befriedung der Religionsparteien findet etwa in der *Virginia Bill of Rights* von 1776 ihre konsequente Fortsetzung mit der Etablierung individueller Schutz- und Freiheitsrechte. Bemerkenswert ist die explizit christliche Fundierung der Religionsfreiheit in Art. 16: «Die Religion oder die Pflicht, welche wir dem Schöpfer schulden, und die Art, wie wir sie erfüllen, können nur durch die Vernunft und die Überzeugung, nicht durch Zwang oder Gewalt gelenkt werden; und deshalb sind alle Menschen in gleicher Weise zur freien Ausübung von Religion berechtigt, in Übereinstimmung mit den Geboten des Gewissens; und dass dies die wechselseitige Verpflichtung aller ist, um christliche Vergebung, Liebe und Hilfsbereitschaft gegenüber jedem anderen zu üben.»<sup>65</sup> Die Achtung und der Respekt vor dem Glauben der und des Anderen werden als christliche Pflicht ausgewiesen, die gegenüber allen Religionen in gleicher Weise besteht. Allerdings steht dieser Glanzpunkt eines recht verstandenen christlichen Freiheitsverständnisses recht einsam da. Viel wirkungsmächtiger legten sich in der Folgezeit die dunklen Schatten auch über eine Reihe nationaler Kirchen, die im zwanzigsten Jahrhundert in eine unheilvolle Mischung aus Misstrauen, politischem Kalkül und ethnischer oder nationalistischer Arroganz mündeten.

64 Vgl. Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, a. a. O., 105; Brunner, Die Menschenrechte nach reformierter Lehre, a. a. O., 120.

65 Virginia Bill of Rights (1776), zit. n. Brieskorn, Menschenrechte, a. a. O., 90.

Auch im Raum der Kirchen bestätigt sich die allgemeine Beobachtung, dass Menschenrechte von Minderheiten gegen den oft erbitterten Widerstand der jeweiligen Mehrheit erkämpft werden mussten. Der kirchliche Beitrag zur Festschreibung der Menschenrechte in der UNO-Deklaration von 1948 muss in engem Zusammenhang mit den vorausgehenden weltpolitischen Entwicklungen gesehen werden. Die beiden Weltkriege waren Anlass für ein vielfältiges ökumenisches Friedensengagement. In der Tradition des *Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen* und der *Bewegung für Praktisches Christentum*, die international und ökumenisch der Friedensarbeit verpflichtet waren, stand die *Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten* (KKIA). Diese Vorgängerinstitution des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) arbeitete mit ihrem damaligen Direktor Frederick Nolde vor allem an der Ausarbeitung des Artikels zur Religionsfreiheit der UNO-Menschenrechtsdeklaration mit. Die katholische Kirche war mit einem 1947 von einer US-amerikanischen Gruppe vorgelegten Menschenrechtspapier und dem päpstlichen Nuntius Guiseppe Roncalli an der Menschenrechtserklärung beteiligt. Letzterer verankerte als späterer Papst Johannes XXIII. mit seiner programmatischen Enzyklika *Pacem in terris* von 1963 die Menschenrechte fest in der katholischen Soziallehre.

## 4. Menschenwürde und Menschenrechte als theologisch-ethische Herausforderung

Ernst Troeltsch lobte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausdrücklich die «wirklich erleuchtende Entdeckung» des Heidelberger Staatsrechtlers Georg Jellinek, die Anfänge der neuzeitlichen Idee der Menschenrechte in dem reformatorischen Kampf für Glaubens- und Gewissensfreiheit und nicht – wie gewöhnlich – in der französischen Aufklärung festzumachen. Der Soziologe Max Weber hat diesen Gedanken ins Grundsätzliche gewendet, wenn er bemerkt: «[S]o ist jedenfalls die ‹Gewissensfreiheit› in diesem Sinn das prinzipiell erste, weil weitestgehende, die Gesamtheit des ethisch bedingten Handelns umfassende, eine Freiheit von der Gewalt, insbesondere von der Staatsgewalt, verbürgende ‹Menschenrecht› [...]. Ihm gliedern sich die sonstigen ‹Menschen›-, ‹Bürger›- oder ‹Grundrechte› an».<sup>66</sup> Wesentlich an dieser – freilich im Hinblick auf die Beurteilung der reformatorischen Initialzündung umstrittene – These von Jellinek ist die in dem Einsatz für Gewissens- und Religionsfreiheit angelegte Forderung nach einer strikten Trennung von Staat und Kirche. Sie bildet das *Fundament* für jede theologisch geführte Diskussion über die Menschenrechte. *Inhaltlich* gilt der Rahmen, den Heinz Eduard Tödt und Wolfgang Huber programmatisch abstecken: «Es kann nicht die Aufgabe der Theologie sein, die Menschenrechte gewissermassen im Nachhinein für christliche zu erklären oder sie christlich zu legitimieren. Man würde damit weder ihrer geschichtlichen Entwicklung noch ihrer gegenwärtigen Funktion – sowohl im Rahmen des Völkerrechts als auch im Rahmen innerstaatlichen Rechts – gerecht. Die Gestalt einer ‹Theologie von oben› kann die theologische Erörterung der Menschenrechte nicht annehmen. Diese Rechte sind nicht aus theologischen Obersätzen abzuleiten. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, herauszuarbeiten, wie Christen von dem Grund ihres Glaubens her einen gewissen Zugang zu den geschichtlich gewordenen Menschenrechten gewinnen können, wie der christliche Glaube zur Weiterentwicklung ihres Verständnisses beitragen kann und welche Rolle christliche Gruppen und Kirchen im Streit um die Verwirklichung der Menschenrechte zu übernehmen vermögen.»<sup>67</sup>

66 Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921/22), 5., rev. Aufl. hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1980, 725f.

67 Huber, W. / Tödt, H. E., *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart, Berlin 1977, 158.

Voraussetzungen und inhaltliche Ausgestaltung des kirchlich-theologischen Beitrags zu den Menschenrechten bilden eine unauflösbare Einheit. Wenn Menschenrechte in die Sphäre der Politik und des Rechts gehören, also kein genuin kirchlich-theologisches Anliegen darstellen, dann müssen Kirche und Theologie ihre Verantwortung für diese Bereiche begründen. Nur wenn plausibel gemacht werden kann, dass der Öffentlichkeitsauftrag von Kirche wesentlich zum Kirchesein gehört, stellt sich überhaupt die Frage nach ihrem Beitrag zur Einlösung jener Bestimmung. Dass diese doppelte Aufgabenstellung nicht auseinander gerissen werden darf, bestätigt die aktuelle Kritik an öffentlicher Kirche. Ihr sozialpolitisches und menschenrechtliches Engagement wird von aussen nicht inhaltlich-argumentativ angegriffen. Vielmehr wird versucht, es mit der grundsätzlichen Bestreitung eines gesellschaftspolitischen Auftrags von Kirche quasi an den Wurzeln selbst auszureissen.

### 4.1 Christ und Bürger im demokratischen Rechtsstaat

Aus der Innenperspektive macht der theologisch-kirchliche Streit um die Menschenrechte weniger an der Frage fest, was die Bibel zum Menschen, seiner Gleichheit oder Gleichbehandlung sagt. Vielmehr entzündeten sich die Kontroversen an der theologisch-ethischen Frage, was aus dem biblischen Menschenbild für die politische und gesellschaftliche Realität zu *folgen* habe: Wem gilt die den Menschen in Gen 1,26f. zugesprochene Gottebenbildlichkeit und was folgt daraus für das Leben hier und jetzt? Was bedeutet die allen Menschen geltende neutestamentliche Heilsbotschaft für das konkrete Leben? Wozu befreit die Freiheit, zu der uns Gott berufen hat? «Was ist doch der Mensch, dass du seiner gedenkst?» (Ps 8,5) und was sollen die Menschen im wechselseitigen Umgang miteinander bedenken? Und wie ist die spezifisch biblische Verbindung zwischen ontologischen und eschatologischen Aussagen über den Menschen und daraus abzuleitenden ethischen Forderungen zu bestimmen?

Die Frage der öffentlichen Verantwortung der Kirchen geht in zwei Richtungen.<sup>68</sup> Aus kirchlicher Perspektive geht es um die Frage, was es heisst, dass Christinnen und Christen Bürgerinnen und Bürger des Staates sind. Aus politischer Perspektive geht es umgekehrt um die Frage, was es heisst,

68 Vgl. grundlegend die neue Untersuchung Grotefeld, S., *Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft*, Stuttgart 2006.

dass Bürgerinnen und Bürger sich zum christlichen Glauben bekennen. Beide Fragen gehören zusammen und jeder Versuch, einen Aspekt von beiden auf den jeweils anderen zu reduzieren, erklärt Christen im Staat zu schizophrenen «Dienern zweier Herren» (Goldoni). Christinnen und Christen aus der Öffentlichkeit in die Kirchen einsperren zu wollen, ist genauso unsinnig, wie die Meinung, dass christliche Überzeugungen ausserhalb des Kirchenraumes keine Relevanz hätten. Kein Mensch ist *nur* Bürger oder *nur* Christ. «Nicht vom Brot allein wird der Mensch leben» (Mt 4,4a), aber der Staat und seine Ordnungen dienen dazu, «dass die Menschen atmen, essen, trinken und erwärmt werden».<sup>69</sup>

Wie kann die Aufgabe der Bürgerin als Christin und des Christen als Bürger heute theologisch näher bestimmt werden? Ein Blick in die Bibel zeigt sogleich ein Dilemma. Das Neue Testament kennt nur den Obrigkeitsstaat, dem die Untertanen Gehorsam schulden. Demokratie und Mitbestimmung sind ihm fremd. Was aber heisst «Gehorsam» (*hypotassesthai*, Röm 13) in der Demokratie? Karl Barth hat diese Frage aus neutestamentlicher Perspektive in seinem 1938 erschienen Text «Rechtfertigung und Recht» beantwortet: «Verantwortliches Wählen der Obrigkeit, verantwortliches Entscheiden über die geltenden Gesetze, verantwortliches Achten auf ihre Durchführung, mit einem Wort aktives politisches Handeln, das dann wohl auch politischen Kampf bedeuten kann und muss. Wenn die Kirche dem modernen Staat nicht gerade diese Form politischer Pflichterfüllung zu garantieren hätte, was hätte sie ihm, dem *demokratischen* Staate, dann überhaupt zu bieten?»<sup>70</sup> Besteht dann nicht – so fährt Barth fort – der Gehorsam und die Aufforderung zum Gebet für die Obrigkeit (1 Tim 2) notwendig in dem verantwortlichen Eintreten der Christen für den Staat? «Kann ein ernsthaftes Gebet auf die Länge ohne die entsprechende Arbeit bleiben? Kann man Gott um etwas bitten, das man nicht in den Grenzen seiner Möglichkeiten herbeizuführen im selben Augenblick entschlossen und bereit ist? Kann man so beten, dass der Staat uns erhalten, und zwar als Rechtsstaat erhalten bleiben oder zum Rechtsstaat wieder werden möchte, ohne sich in eigener Person, in eigener Besinnung und mit eigener Tat dafür einzusetzen, dass dies geschehe, ohne mit der Schottischen Konfession

69 Calvin, Institutio IV 20,3.

70 Barth, Rechtfertigung und Recht, a. a. O., 44.

den ernstlichen Willen zu haben und zu bekennen: *vitae bonorum adesse, tyrannidem opprimere*, ab infirmioribus vim improborum defendere, ohne also gegebenen Falles mit Zwingli auch damit zu rechnen, das solche Macht-haber, die utrüwlich und usser der schnur Christi faren wurdind, *«mit Gott entsetzt»* werden müssen? Kann man der Staatsgewalt jenen schuldigen Respekt entgegenbringen, ohne ihre Sache mit *allen* diesen Konsequenzen zu seiner eigenen zu machen?»<sup>71</sup>

Die rhetorischen Fragen münden schliesslich – unter Aufnahme des augustinischen Bildes der zwei *civitates* – in der Feststellung: «[W]o es klar ist, dass Christen den irdischen Staat nicht nur erdulden, sondern *wollen* müssen, und dass sie ihn nicht als Pilatus-Staat, sondern nur als *Rechtsstaat* wollen können: dass es also ein äusseres Entfliehen aus jenem anderen, dem politischen Bereich nicht gibt, dass sie, indem sie ganz in der Kirche, ganz auf die zukünftige Polis ausgerichtet sind, ebenso ganz in Schuld und Verantwortung auch der irdischen Polis verfallen und verpflichtet, ebenso ganz zum Arbeiten und (es sei denn!) zum Kampf wie zum Gebet aufgerufen sind, dass für den Charakter des Staates als *Rechtsstaat* ein jeder von ihnen mit *haftbar* ist.»<sup>72</sup>

Die Pointe der Überlegungen Barths besteht weniger in der konkreten politisch-ethischen Aufgabenbestimmung der Christen als Bürger, sondern vielmehr in der Feststellung, dass es kein christliches Leben *jenseits* des Staates geben kann. Auch die Meinung, dass sich Kirche und Gläubige aus politischen Angelegenheiten herauszuhalten haben, ist – was von entsprechenden Stimmen entweder übersehen oder aber bewusst intendiert wird – eine durch und durch politische Äusserung. Sie entlässt die Bürger aus ihrer politischen Verantwortung, enthebt zugleich den Staat von seiner Verpflichtung, seine Politik vor den Bürgerinnen zu legitimieren und untergräbt damit die Fundamente rechtstaatlicher Demokratie selbst. Um-

71 Barth, Rechtfertigung und Recht, a. a. O., 45. Barth zitiert aus Art. 14 der *Confessio Scotica* von 1560, «das Leben der Guten fördern, die Tyrannei niederhalten, die Schwachen gegen die Gewalt der Bösen verteidigen» und aus Zwinglis *Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel* von 1523, Art. 42: «Wenn die Vertreter der Obrigkeit aber pflichtvergessen und nicht nach der Richtschnur Christi verfahren, können sie nach dem Willen Gottes abgesetzt werden» (Zwingli, H., Schriften, Bd. 2, Zürich 1995, 391).

72 Barth, Rechtfertigung und Recht, a. a. O., 45.

gekehrt ist der Staat, dem seine Bürgerinnen und Bürger zu unbequem geworden sind, sich selbst zu bequem geworden. Im demokratischen Rechtsstaat besteht die Freiheit seiner Bürgerinnen und Bürger nicht darin, ob sie politische Verantwortung übernehmen wollen oder nicht, sondern darin, in welche Richtung die Politik geht. Es gehört zu den Konstruktionsprinzipien demokratischer Rechtsstaaten, dass sie nicht nur Mitbestimmung voraussetzen, sondern damit zugleich die Bevölkerung für die konkrete Politik in die Verantwortung nehmen. Dem entspricht ein Freiheitsverständnis, das *negativ* als «Befreiung von ...» und *positiv* als «Freiheit zu ...» bestimmt wird. Verantwortung ist der Preis der Freiheit, um die der Mensch nur um den Preis des Verlustes eben dieser Freiheit herumkommt.<sup>73</sup>

#### 4.2 Menschenwürde zwischen Universalitätsanspruch und Kulturrelativismus

Die Frage nach dem kirchlich-theologischen Beitrag zu den Menschenrechten erlaubt grundsätzlich einen dreifachen Zugang: 1. Aus *historischer* Perspektive kann nach den Impulsen von Kirchenleuten, kirchlichen Gemeinschaften, Theologinnen und Theologen für die Entwicklung der Menschenrechtsidee und ihrer Umsetzung gefragt werden. 2. Aus *theologischer* Perspektive können die biblischen und theologischen Aussagen über den Menschen, seinen Status und seine Bestimmung zur Begründung der Menschenrechte herangezogen werden. 3. Aus *ethischer* Perspektive können das biblische Ethos (etwa alttestamentliche Schöpfungs- und Gemeinschaftsvorstellungen oder neutestamentlich die Bergpredigt) für den modernen Menschenwürdebegriff und seine rechtlichen Konkretionen fruchtbar gemacht werden. Die drei Zugänge sind eng miteinander verzahnt und betonen in einem Dreischritt verschiedene Aspekte desselben Zusammenhangs. Der erste Zugang dient vor allem der historischen Einordnung und Aneignung der Fragestellung; der zweite Zugang begründet die Menschenwürde als verbindendes Fundament der Menschenrechte, und der dritte Zugang betrifft die ethische Legitimation der Entfaltung und Konkretion der Menschenwürde in den Menschenrechten selbst.

Eine kirchlich-theologische Begründung der Menschenrechte fragt einerseits nach dem spezifisch christlichen Beitrag zur Stützung *konkreter*

<sup>73</sup> Vgl. zum Verhältnis von Demokratie, Verfahrensgerechtigkeit und Menschenrechten ganz aktuell Ehrensperger, E., Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Modellfall der Deliberation. Theorie, Dokumentation, Analyse, Baden-Baden 2006.

*Menschenrechtsforderungen*. Andererseits bemüht sie sich um eine Plausibilisierung der *Einheit der Menschenrechte* und ihres Fundaments. Die erste, konkrete Aufgabe verweist auf eine ethische, die zweite, allgemeine Aufgabe auf eine theologisch-anthropologische. Werden Menschenrechte formal als rechtliche Umsetzung der Menschenwürde aufgefasst, die allen Menschen allein deswegen zukommt, *weil* sie Menschen sind, dann verschiebt sich die Begründungslast für die Universalität und Un-Bedingtheit der Geltung der Menschenrechte auf den Begriff der Menschenwürde. Die ethische Begründung der Menschenrechte besteht dann genau genommen darin, ihre konkreten Forderungen aus der Menschenwürde plausibel zu machen. Es gibt aber noch einen weiteren Grund, bei der Begründung der Menschenwürde anzusetzen. Der Menschenwürdegrundsatz bezieht Aspekte mit ein, die bei der Konzentration auf die Menschenrechte ausgeblendet bleiben. Ein Blick in die aktuellen Diskussionen zeigt, dass in den westlichen Ländern Fragen der Menschenrechte vor allem in der Aussenperspektive in den Blick kommen, während Fragen der Menschenwürde aus der Innenperspektive thematisiert werden. Beide Diskussionsstränge stehen weitgehend unverbunden nebeneinander. Der erste Diskurs begegnet vor allem in politischen Kontexten, der zweite in bio- und rechts-ethischen Zusammenhängen.

##### 4.2.1 Das Relativismusproblem in der internationalen Menschenrechtsdiskussion

Jede Begründung der Allgemeinheit der Menschenrechte auf dem Fundament einer universellen Menschenwürde sieht sich heute massiver Kritik ausgesetzt. Genau besehen begleitet die Bestreitung universaler Geltungsansprüche die Menschenrechtsdiskussion seit ihren Anfängen. Die Überzeugungskraft der Argumente für die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte hängt wesentlich davon ab, ob sie diese Kritik plausibel entkräften kann. Im Kern können drei Kritikmuster unterschieden werden, die auf eine teilweise lange Vorgeschichte zurückblicken können:<sup>74</sup>

1. Die *politisch-ökonomische* Kritik betont den engen Zusammenhang zwischen der Einforderung persönlicher Schutz- und Freiheitsrechte und

<sup>74</sup> Vgl. zum Folgenden Lienemann, W., Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte, in: ÖR 45/1996, 301–311.

der Etablierung der liberalen Wirtschaftsordnung mit ihrer starken Betonung des Privateigentums. «Die Französische Verfassung war vor allem Ausdruck der Interessen des Dritten Standes, des aufstrebenden Bürgertums. Der Schutz von Gleichheit, Freiheit, Sicherheit und Eigentum diente der Emanzipation der Bürger und der ungehinderten Durchsetzung ihrer ökonomischen Interessen. Von Anfang an bestand eine Wechselwirkung zwischen dem Geltungsanspruch für allgemeine Menschenrechte und der Errichtung einer bestimmten Wirtschaftsordnung, in welcher dem Privateigentum eines jeden Menschen überragende Bedeutung beigemessen wurde.»<sup>75</sup> Der neuzeitliche Freiheitsbegriff und die daraus abgeleiteten Rechte – etwa in den Sozialphilosophien von Thomas Hobbes und John Locke – waren Ausdruck einer «politischen Theorie des Besitzindividualismus» (Crawford Brough Macpherson). Der Universalitätsanspruch der Menschenrechte wird relativiert durch die Partikularität des Kreises derjenigen, die am meisten davon profitieren. Bereits Karl Marx hat klar durchbuchstabiert, was die Ökonomie in der so genannten Dritten Welt (vgl. Amartya Sen, Thomas Pogge) heute kritisiert: Freie Marktwirtschaft – als Ausdruck negativer Freiheits- und Schutzrechte – garantiert allenfalls *formale Gleichheit*, leistet aber keinen Beitrag zur Gleichheit der Lebenschancen, zu sozialer und Partizipationsgerechtigkeit. Vor diesem Hintergrund wird unmittelbar einsichtig, warum die Menschenrechtserklärung und die ihr folgenden Präzisierungen und Umsetzungen Freiheits-, soziale und Beteiligungsrechte als gleichberechtigt nebeneinander stellen. Gleichwohl gibt es eine nicht versiegende Kontroverse darüber, ob nicht substantiellen Grundrechten<sup>76</sup> ein prinzipieller Vorrang vor eher formalen Freiheitsrechten einzuräumen sei.

2. Die *kulturelle* und *ethnologische* Kritik richtet sich vor allem gegen die philosophischen und theologischen Wurzeln der Menschenrechtsidee in der antiken Philosophie und im jüdisch-christlichen Denken. So konterte der damalige chinesische Ministerpräsident Li Peng die Mahnung eines westlichen Staatsmannes auf Einhaltung der Menschenrechte:

75 Lienemann, Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte, a. a. O., 302.

76 Vgl. etwa Kälin, W. / Künzi, J., Das Recht auf Nahrung. Gutachten zuhanden der Direktion für Entwicklungszusammenarbeit, Bern 1999.

«Die Bibel gilt nicht in China».<sup>77</sup> Die Menschenrechte gelten manchen als Form eines westlichen Kulturimperialismus. Ähnlich wie die kirchlichen Reaktionen auf die Verfassungsdeklarationen des 18. Jahrhunderts, werden die Menschenrechte als Bedrohung für die gewachsenen kulturellen Ordnungen angesehen. Anstelle allgemeiner Geltung der Menschenrechte wird eine relativistische Kulturhoheit in Geltungsfragen behauptet. Gegen diese Kritik können eine Reihe schwerwiegender Einwände vorgebracht werden, von denen hier nur zwei erwähnt werden sollen.

Es ist *erstens* richtig, dass die Menschenrechtsidee auf dem europäischen Kontinent entstanden ist. Falsch dagegen ist die Behauptung, sie sei in der europäischen kulturellen Tradition fest verankert. Vielmehr mussten die Menschenrechte – und darin spiegeln die internationalen Entwicklungen in der Gegenwart ziemlich präzise die europäische Geschichte wider – mühsam, gegen überwältigende Widerstände der Machthabenden und dominierenden Denktraditionen durchgesetzt werden. Insofern darf der Begriff der «Aufklärung» weder exklusiv auf eine Kultur, noch historisch auf eine bestimmte Epoche fixiert werden. Vielmehr stellen Menschenrechte den Versuch dar, «den religiösen, weltanschaulichen und kulturellen Pluralismus der modernen Gesellschaft dadurch ‹aufklärerisch› zu bewältigen, dass sie ihn um der mündigen Verantwortung und Würde des Menschen willen politisch-rechtlich anerkennen und stützen. In dieser Weise innerlich auf den Pluralismus als Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit bezogen, sind Menschenrechte selbst mit einer Vielzahl philosophischer und weltanschaulicher Letztdeutungen vereinbar, einschliesslich solcher Deutungen, die sich aus religiösen Traditionen speisen.»<sup>78</sup>

*Zweitens* muss sorgfältig geprüft werden, von wem die These des Kulturrelativismus vertreten wird, um seiner Instrumentalisierung zu entgehen. Wer sind diejenigen, die sich in relativistischer Absicht für die kulturelle Identität der Völker aussprechen? Wer hat sie dazu legiti-

77 Zit. n. Vögele, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie, a. a. O., 13.

78 Bielefeldt, H., Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen, in: Reuter (Hg.), Ethik der Menschenrechte, a. a. O., 43–74, hier 61.

miert? Und welche Kultur soll damit verteidigt werden? Die Ablehnung allgemeiner Menschenrechte kommt bezeichnenderweise am lautesten aus den Ländern, deren Regierungen die Menschenrechte systematisch verletzen.<sup>79</sup> Die UNO-Menschenrechtsdeklaration steht ganz unter dem Eindruck der Gewalt- und Unrechtsregimes in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Ihr grundlegendes Motiv besteht gerade darin, die elementaren Schutzrechte von Minderheiten gegen – kulturell, religiös, ethnisch oder anders legitimierten – staatlichen Terror zu sichern. Was nützt dem «Neger» – in der obigen Szene aus Twains Roman – die Gewissheit, dass sich seine Diskriminierung einem kulturell gewachsenen Rassismus verdankt? Wer wird dort mit der Relativismusthese geschützt – die unterdrückte schwarze Bevölkerung oder die Leitkultur der weissen Mehrheit? Niemals wurde Menschenrechtskritik von den Opfern menschenverachtender Gewalt geübt – wohl aber von den Machthabern!

3. Die *philosophische* bzw. *anthropologische* Kritik richtet sich gegen die jüdisch-christlichen und stoischen Wurzeln der Menschenrechtsidee. Diese Traditionen seien heute weder europäisch noch international plausibel zu machen. Weil es keine Anthropologie gebe, «die von allen Völkern der Erde akzeptiert wird»,<sup>80</sup> fehle ein verallgemeinerbares Fundament für die Menschenrechte. Ähnlich kritisiert Hans Magnus Enzensberger den «ethischen Universalismus» der Menschenrechtsidee als Ausfluss – christlich verwurzelter – «moralischer Allmachtsphantasien», die den Menschen wegen seiner prinzipiell grenzenlosen Verantwortung heillos überfordern würden.<sup>81</sup> Eine solche verbreitete Kritik verwechselt einerseits den *rechtlichen* Universalismus mit einem *moralischen* und andererseits *Prinzipien des Rechts* mit ihrer *ethischen Begründung*. Diese doppelte Verwechslung führt dann zu der falschen Behauptung, mit den

79 Vgl. Bielefeld, *Universale Menschenrechte*, a. a. O., 43: «Es muss zu denken geben, dass unter den Befürwortern einer kulturellen «Kontextualisierung» von Menschenrechtsstandards auf internationaler Ebene Staaten wie China, Indonesien und Iran den Ton angeben, die wegen massiver Menschenrechtsverletzungen am Pranger stehen.»

80 Picht, G., *Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten*, in: Ders., *Hier und jetzt: philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Bd. 1, Stuttgart 1980, 116–133, hier 127.

81 Enzensberger, H. M., *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt/M. 1993.

Menschenrechten würden partikulare, westliche Moralvorstellungen transportiert und anderen Kulturen gewaltsam übergestülpt. Dagegen muss an der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen Recht und Moral festgehalten werden. «Die Menschenrechte sind aber nicht Korrelate sittlich-humanitärer Pflichten, sondern Konkretionen eines universellen Rechtsprinzips. Die Polemik gegen den Menschenrechtsuniversalismus, die ihm eine sittliche Überforderung des Einzelnen vorhält, geht an der Sache vorbei, weil sie die Unterscheidung von Ethos und Recht unterbestimmt.»<sup>82</sup> Ein Blick in die Menschenrechtspakte, -deklarationen und Zusatzprotokolle zeigt sofort ihren allgemeinen und begründungsoffenen Charakter. Wie Menschenrechte nur wirksam werden können, wenn sie in staatliches und zwischenstaatliches Recht umgesetzt werden, kann auch ihre Legitimität nur aus der jeweiligen kulturellen Perspektive erbracht werden. Gleich *sein* darf nicht mit gleich *denken* verwechselt werden. Dass alle Menschen *als Menschen* gleich sind, bedeutet nicht, dass sie gleich leben, gleich denken, sich am Gleichen orientieren, an den gleichen Gott glauben oder die gleichen Ziele verfolgen. Im Gegenteil, Menschen sind *gleich in ihrem Recht* darauf, *ihr* Leben zu leben, dem *eigenen* Denken zu folgen, sich an *eigenen* Normen zu orientieren, an den *eigenen* Gott zu glauben und *eigene* Ziele zu verfolgen. Der Anspruch, mit dem eine Begründung auftritt und das, was begründet werden soll, müssen genau auseinander gehalten werden. Der Universalitätsanspruch der Menschenrechte besteht unabhängig davon, ob eine bestimmte kulturelle oder religiöse Begründung verallgemeinerbar ist. Die Allgemeingültigkeit eines Prinzips oder eines Zwecks hängt nicht von ihrer Begründung ab. Unterschiedliche Begründungen können zu gleichen Normen oder Zielsetzungen führen. Deshalb kommen Religionen oder Philosophien ungeachtet ihrer Verschiedenheit zu übereinstimmenden normativen Vorstellungen. «Was für alle gelten soll, kann jeder auf seine Weise rechtfertigen.»<sup>83</sup>

Es ist ein fataler Kurzschluss, aus der *Relationalität der Menschenrechtsbegründung* auf die *Relativität der Menschenrechte* zu schliessen. Und es ist eine Verkürzung, die Menschenrechte jenseits ihrer kulturspezifischen

82 Reuter, *Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus*, a. a. O., 79.

83 Graf, F. W., *Mehr als eine Idee*, in: EK 29/1996, 636–639, hier 639.

Begründung und Legitimation zu behaupten. Die verschiedenen Spielarten kulturwissenschaftlicher, philosophischer, theologischer und ethischer Relativismuskritik an den Menschenrechten müssen sich in jedem Fall über die Folgen ihrer Skepsis klar werden und welchen Interessen sie – ungezogen oder nicht – in die Hände spielen. Menschenrechtskritik ist – wie Robert Spaemann zutreffend bemerkt – «nichts für Erniedrigte und Beleidigte, sondern ein Luxus für Etablierte».<sup>84</sup> Und Hans-Richard Reuter führt daran anschliessend aus, dass Menschenrechtsskeptizismus um so weniger zu rechtfertigen sei, «wenn der Westen einerseits die Mittel zur politisch-administrativen, ökonomischen und technischen Beherrschung der Welt exportierte, die in Wahrheit die traditionellen Kulturen zerstören, wenn er aber andererseits diejenigen Prinzipien für sich behielte, die er zur Eindämmung der dadurch entfesselten Bedrohungen entwickelt hat.»<sup>85</sup>

#### 4.2.2 Das Relativismusproblem in der bioethischen Menschenwürdediskussion

Das Thema Menschenwürde begegnet in den letzten Jahren an prominenter Stelle in den nationalen und internationalen Debatten um Möglichkeiten und Grenzen der Medizin und Biotechnologien. Die weit ausdifferenzierten Fragekomplexe haben sich gegenüber der Menschenrechtsdiskussion weitgehend verselbständigt. Sie müssen aber zumindest – was häufig übersehen wird – in ihrem Bedingungsverhältnis zu den Menschenrechten verortet werden.<sup>86</sup> Die aktuellen bioethischen Fragen entzündeten sich an der Reichweite der Menschenwürde bzw. dem Personenstatus vor allem am Lebensbeginn und -ende. Ab welchem Stadium seines Seins und Werdens ist der Mensch schutzwürdige Person und wann endet der Menschenwürdeschutz? Fallen Embryonen und Föten *schon* unter den Menschenwürde-

84 Spaemann, R., Universalismus oder Eurozentrismus, in: Merkur 42/1988, 706–712, hier 709.

85 Reuter, Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus, a. a. O., 143.

86 Vgl. dazu näher: SEK, Forschung am Menschen. Zwischen Menschenwürdeschutz und Forschungsfreiheit, SEK Fokus 6, Bern 2006. Der Entwurf zum so genannten Humanforschungsgesetz und des Artikels 118a BV verdeutlicht den engen Bezug zwischen Menschenwürdedefinition und Menschenrechtsschutz. Eine kurze Problemskizze zu Menschenrechtsfragen in der Biomedizin bieten Schneider, I., Menschenrechte und Biomedizin, in: Jahrbuch Menschenrechte 2001, Frankfurt/M. 2000, 339–352 sowie Haker, H., Menschenrechte und Biomedizin, in: Jahrbuch Menschenrechte 2003, Frankfurt/M. 2002, 145–156.

schutz, und gilt er *noch* für demente und terminal erkrankte, nicht mehr urteilsfähige Personen? Welcher Umgang mit den Betroffenen folgt aus den möglichen Antworten auf diese Fragen? Und welche Konsequenzen hat die Relativierung der unbedingten Geltung der Menschenwürde im Hinblick auf werdendes und zu Ende gehendes Leben für die universalen Geltungsansprüche der Menschenrechte? Diese Fragen kommen in den einschlägigen Fachdiskursen kaum in den Blick. Sie werden aber unmittelbar relevant, wenn es darum geht, die Rahmenbedingungen medizinischer und biotechnologischer Forschung und Praxis im Gesetz festzuschreiben.

Die protestantischen theologischen und kirchlichen Stellungnahmen zu bio- und medizinethischen Problemstellungen sind sehr heterogen. Sie reichen von einem strengen – darin der katholischen Position nahe kommenden – Menschenwürdeschutz sowohl für das beginnende als auch für das im Sterben begriffene menschliche Leben bis hin zu liberalen Vorstellungen, die einerseits die Möglichkeiten embryonaler Stammzellenforschung und andererseits eine freizügige Sterbehilfepraxis begründen. Im Zentrum der Kontroversen steht die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Freiheit: Dürfen wir alles tun, was wir können? Oder gibt es Grenzen, die – obschon es möglich wäre – um keinen Preis überschritten werden dürfen? Der ethische und rechtliche Rubikon menschlicher Möglichkeiten kann weder zeitlos noch allgemein vermessen werden. Zugleich darf er nicht abgelöst werden von den Folgen, die eine Neudefinition oder Relativierung der Menschenwürde für andere gesellschaftspolitische Bereiche hat. Die hoch ausdifferenzierten bioethischen Diskurse verlieren sich schnell in Detailproblemen und übersehen darüber die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge und Konsequenzen. Häufig wird verkannt, dass auch eine – aus pragmatischen Gründen vorgenommene – partielle Relativierung der Menschenwürde etwa beim Umgang mit Schwerstbehinderten oder Dementen eben die *Relativierung der Unbedingtheit der Menschenwürde* bedeutet.

Die Entstehung medizinethischer Kodizes – wie der *Nürnberger Kodex*, hervorgegangen aus dem Nürnberger Ärzteprozess gegen NS-Mediziner von 1947, das *Genfer Ärztegelöbnis* von 1948 oder die *Helsinki-Tokio Deklaration* zur biomedizinischen Forschung von 1964 bzw. 1975 – ist Antwort auf die menschenverachtende medizinische und biologische Forschung

im Nationalsozialismus und steht in sachlich enger Verbindung zu den Menschenrechten. Wie die Menschenrechte so sind auch die medizinischen Kodizes und Richtlinien in der biotechnologischen Forschung aus konkreten Erfahrungen massiver Verletzungen der Menschenwürde und menschenverachtender Instrumentalisierung im Namen von Medizin und Forschung – nicht nur im Nationalsozialismus – hervorgegangen. Medizin und Forschung sollen damit nicht – wie zu Unrecht kritisiert wird – reglementiert oder gar ethisch diskreditiert werden. Vielmehr geht es um einen weltweiten und effizienten Missbrauchs- und Persönlichkeitsschutz von Patientinnen und Probanden. Zugleich reicht es nicht aus, nur allgemein auf den Menschenwürdegrundsatz zu verweisen. Menschenwürde muss im Hinblick auf konkrete Zusammenhänge kontextualisiert werden. Was bedeutet der Schutz der Menschenwürde in konkreten medizinischen Entscheidungssituationen, im Zusammenhang bestimmter Forschungsvorhaben oder im Kontext von lebensverlängernden Massnahmen und Sterbehilfe? Welche Handlungsnormen lassen sich daraus ableiten und wie können sie begründet werden?

Wer in bio- oder medizinethischen Fragen auf die Orientierung an der Menschenwürde verzichtet bzw. für ihre Relativierung eintritt, kann sich nicht – ohne Selbstwiderspruch – für ihre unbedingte Geltung bei der globalen Umsetzung der Menschenrechte einsetzen. Menschenwürde und die daraus abgeleiteten Rechte lassen sich nicht beliebig in Geltung setzen oder nach Bedarf auf bestimmte Bereiche einschränken. Das Prinzip der Menschenwürde bildet – wie der Name schon sagt – den Bauplan, nach dem unsere normativen Orientierungen und unser Recht konstruiert sind und konkretisiert werden. Seine Verbindlichkeit und Verlässlichkeit bestehen genauso lange, wie seine Berechtigung und Geltung in der konkreten ethischen Entscheidung sowie rechtlichen Normsetzung und -anwendung realisiert, bestätigt und gestützt werden.

### 4.3 Menschenrechte zwischen universalem normativem Anspruch und partikularer politischer Praxis

Eine theologisch-kirchliche Begründung von Menschenwürde und der daraus abzuleitenden Menschenrechte findet ihre Fundamente in der biblischen Anthropologie. Bei allen Differenzierungen im Einzelnen können als grundlegende Bestimmungen die Gottebenbildlichkeit, die Treue Gottes zum und sein Anspruch an den Menschen sowie das Berufensein jedes Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen festgehalten werden. Was aber folgt daraus für die konkrete Frage nach den Menschenrechten und den Massstäben dafür, was als Menschenwürdeschutz unbedingt Geltung verdient und wem dieser Schutz unbedingt zusteht?

#### 4.3.1 Von der «*Banalität des Bösen*»

Menschen lassen sich kaum «durch theoretische Begründungen von der Notwendigkeit von allgemeinen Menschenrechten überzeugen. Derartige Begründungen sind nicht unnötig oder gleichgültig, aber sie sind doch wohl in aller Regel lediglich nachgängig. Das heisst: Vor jeder theoretischen Begründung universaler Normen stehen Erfahrungen, näherhin elementare Unrechtserfahrungen, die Wahrnehmungen von Verletzungen, Erniedrigungen und Gemeinheiten, gegen die sich Empfindungen und Gefühle in einer Weise sträuben, dass Menschen der Unübersteigbarkeit einer Grenze ihres Verhaltens, Handelns und Unterlassens innwerden.»<sup>87</sup> Die Notwendigkeit und Dringlichkeit des Menschenrechtsschutzes *zeigen sich* angesichts der Wahrnehmung von Verletzung und Missachtung humanitärer Grundsätze. Wir benötigen kein besonderes Wissen über die Menschenrechte, um elementares Unrecht wahrzunehmen. Aus dem Betroffensein, Erschrecken und Entsetzen darüber, was Menschen Menschen antun, folgen die in Recht gegossenen Menschenrechtsforderungen und gewinnen ihre unmittelbare Plausibilität. Am Anfang steht nicht die Deklaration von Rechten, sondern die Wahrnehmung von Unrecht.

Die *Wahrnehmung* von und die *Sensibilisierung* für Unrecht, das Menschen angetan wird, ergeben sich weder von selbst, noch stehen sie unangreifbar fest. Auf zwei – in ihren Konsequenzen fatale – Irrtümer muss in diesem Zusammenhang hingewiesen werden. Die jüdische Philosophin Hannah

<sup>87</sup> Lienemann, Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte, a. a. O., 308.



Arendt hat gegen die gefährliche und selbstgerechte Naivität, das «Böse» immer als das schlechthin abwegige Andere zu betrachten, die «Banalität des Bösen» behauptet.<sup>88</sup> Gewalt von Menschen gegen Menschen gehört zu unserer alltäglichen Wirklichkeit. Gewalt – als jede Form einer «*zwingenden physischen Verletzung des Willens und der Integrität und damit der Freiheit des Menschen*»<sup>89</sup> – ist immer alltäglich, für diejenigen, die sie ausüben, und für diejenigen, die sie erleiden. Diese, in der biblischen Überlieferung überall zu spürenden Ambivalenzerfahrungen der Menschen stehen im Zentrum biblischer Anthropologie und bilden den Ausgangspunkt jedes Versuchs, Gewalt einzudämmen und Unrecht zu widerstehen. Die Beschäftigung mit den Menschenrechten beginnt notwendig bei der Wahrnehmung von und dem Bewusstsein für jene ambivalenten Wirklichkeitserfahrungen, auf welche die Menschenrechte reagieren.

Elementares Unrecht kollidiert einerseits unmittelbar mit unseren Intuitionen darüber, was der Mensch ist und was aus dem Menschsein des Menschen folgen sollte. Diese Wahrnehmungsmuster sind in den uns prägenden Bildern vom Menschen und den darin enthaltenen normativen Vorstellungen über den Umgang der Menschen untereinander fest eingewoben. In jeder menschlichen Interaktion sind solche Bilder – freilich in der Regel implizit – präsent. Diese gemeinsam geteilten Vorstellungen sind andererseits weder selbst erfunden, noch fix. Wir übernehmen sie aus der Kultur, in der wir leben und sie wandeln sich mit der Kultur, die wir im Leben gestalten und fortschreiben. Die normativen Vorstellungen und Gewohnheiten unterliegen nicht nur einem ständigen Wandel. Sie sind selbst jederzeit und in jeder Situation verletzbar und korrumpierbar. Das inzwischen in vielen Varianten durchgespielte Experiment des US-amerikanischen Psychologen Stanley Milgram aus den 1970er Jahren – der Versuchspersonen mit wissenschaftlicher Autorität dazu animierte, Menschen Stromstöße mit tödlicher Dosis zu verabreichen – verdeutlicht etwa die Anfälligkeit moralischer Standards gegenüber ihrer autoritären Infragestellung. Scheinbar spielend überwindet Gehorsam gegenüber anerkannten

88 So der Untertitel ihres Buches Arendt, H., Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964.

89 Lienemann, W., Kritik der Gewalt. Unterscheidungen und Klärungen, in: Dietrich, W. / Lienemann, W. (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 10–30, hier 12.

Autoritäten jeden moralischen Skrupel. Moralische Gewohnheiten und Einstellungen sind keine in jedem Fall verlässlichen Massstäbe unseres Handelns. Sie sind irrtumsanfällig, denunzierbar und lassen sich fast beliebig ausspielen. In diesem Sinne rät der Psychoanalytiker und Judaist Aron Ronald Bodenheimer: «Man sei auf der Hut – nicht nur gegenüber Gewaltlosen, sondern erst recht vor Beschwichtigern.»<sup>90</sup> Gutgemeinte Rhetorik und Überzeugungen sind keine Gewähr für entsprechendes Handeln.

Angesichts der beiden Grunderfahrungen menschlicher Existenz wird das, was uns am sichersten erscheint, weil es uns unvermittelt trifft – die Wahrnehmung –, selbst zum Problem. Wenn Tante Sally sich um die Menschen sorgt, aber sich vom Schicksal des Schwarzen gar nicht berühren lässt, trägt ihre Wahrnehmung. Sie hat nicht moralisch versagt, sondern nicht *hingesehen*. Sie ist blind gegenüber dem Schicksal des schwarzen Opfers, weil sie es nicht gelernt hat, zu sehen. Das ihr vertraute Denken hat sie blind gemacht, so wie jede Gewohnheit unsere Welt in Sichtbares und Unsichtbares einteilt. Die viel beschworene kulturelle Identität ist das Prisma, das bestimmte Strahlen durchlässt und andere unsichtbar ableitet. Kulturell geprägte Wahrnehmung ist entsprechend partiell blinde Wahrnehmung bzw. eine Sichtweise, die im Hinsehen auf das Eine zugleich über Anderes hinwegschaut.

Vor diesem Hintergrund können die Menschenrechte als Schule der Wahrnehmung oder des Sehens verstanden werden. Sie lenken unseren Blick in Richtungen, denen wir uns nicht – zumindest nicht in jedem Fall – von selbst und selbstverständlich zuwenden. Menschenrechte sind Regulative der Wahrnehmung, die sichtbar machen können, was sonst im Schatten der alltäglichen Sehgewohnheiten verschwindet. Menschenrechte sprengen die Gebrochenheit und Partikularität unserer alltäglichen Wahrnehmungen und nehmen darin das urchristliche Motiv des Liebesgebotes (Mt 5,43f.; Lk 10,25–37) auf. Das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe enthält im Kern jene Universalität, die in der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte zum Ausdruck kommt. Das Doppelgebot der Liebe fordert den uneingeschränkten, universalen Blick, der die eigenen partikularen

90 Bodenheimer, A. R., Seid auf der Hut vor den Gewaltlosen. Zwei Reden, Zürich 2005, 11.

Sehgewohnheiten entgrenzt. Das Liebesgebot zielt darauf ab, «den Erwartungshorizont jedes partikularen Kontexts so zu öffnen, dass der Andere (jeder Andere, auch der Fernste, sogar der Feind) zum Nächsten *wird* und die konventionell gegebenen Grenzen zwischen Nahen und Fernen eine Durchbrechung erfahren.»<sup>91</sup> Genauso konkret – und alltäglich – wie unsere ausgrenzenden, kultur- und gewohnheitsimprägnierten Sehgewohnheiten sind, fordert Jesus die Wahrnehmung jedes Anderen als Nächsten.

Der Philosoph Immanuel Kant hat den Gedanken von der Anerkennung des Anderen als Nächsten in seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 im völkerrechtlichen Horizont – Kant selbst spricht vom «Weltbürgerrecht» – aufgegriffen. Die Staaten bestehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern bilden eine Völkergemeinschaft, in der «die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird».<sup>92</sup> Auch hier geht es nicht um eine theoretische Erkenntnis, sondern um die unmittelbare Wahrnehmung von Rechtsverletzungen, die in einem doppelten Sinn universal *fühlbar* werden: universal als von *jeder Person* und universal als an *jedem Ort*.

#### 4.3.2 Das Bilderverbot

Wie lässt sich dieser unverstellte und in seiner Reichweite uneingeschränkte Blick auf die und den Nächsten gewinnen? Die scheinbar paradoxe Antwort darauf lautet: durch den Verzicht darauf, sich ein Bild vom Anderen zu machen. Das Bilderverbot im ersten Gebot des Dekalogs (Ex 20,4–7; Dtn 5,8–10) – das Luthers *Kleiner Katechismus* im Gegensatz zum reformierten *Heidelberger Katechismus* nicht nennt – richtet sich gegen jede darstellende Vergegenständlichung Jahwes. Der Gott Israels «ist einzig» (Dtn 6,4) als der unsichtbar gegenwärtige Gott. Von ihm kann es weder ein Abbild noch eine Vergegenständlichung geben.<sup>93</sup> Das Bilderverbot hindert Israel daran, sich ein eigenes Bild von seinem Gott zu machen. Jahwe kann gegenwärtig sein, weil er nirgendwo im gegenständlichen Sinne vergegenwärtigt ist. Er bleibt den Menschen gegenüber und im Dialog ein Gegenüber. Es geht um Anerkennung anstelle von Habhaftwerden. Anerkennung

91 Reuter, Relativistische Kritik, a. a. O., 79.

92 Kant, I., *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf, in: Ders., *Werke*, Bd. VI, Ed. Weischedel, Darmstadt 1983, BA 46.

93 Vgl. Deuser, H., *Die Zehn Gebote*. Kleine Einführung in die theologische Ethik, Stuttgart 2002, 44–47.

zielt darauf, was mir der Andere zu erkennen gibt, und nicht auf das, was ich mir mit meinen Bildern bekannt mache. Bilderverbot wie Anerkennung reflektieren je auf ihre Weise das *Befremden* in der Begegnung mit dem Anderen. Anerkennung nimmt in der Andersheit der und des Anderen die eigene Verschiedenheit wahr und hält an der Unaufhebbarkeit dieser Differenz fest. Das «Du» ist das dem «Ich» prinzipiell entzogene Gegenüber.<sup>94</sup> Es sperrt sich gegen jede Vergegenständlichung und damit gegen jede Inbesitznahme.

Schnell wird übersehen, dass Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter die Frage des Schriftgelehrten «wer ist mein Nächster?» überhaupt nicht beantwortet. Seine Antwort «Der, welcher ihm die Barmherzigkeit erwiesen hat» sagt etwas über die helfende und nicht über die hilfsbedürftige Person aus. Die Empfänger christlicher Barmherzigkeit werden nicht näher bestimmt, sondern nur mit dem Titel «Nächster» bezeichnet. Die Frage nach dem Nächsten ist also falsch gestellt. Die Frage auf die Jesus antwortet, hätte lauten müssen: Bin ich eine Nächste bzw. ein Nächster?<sup>95</sup> Was muss ich tun, um der anderen Person eine Nächste oder ein Nächster zu werden? Jede mögliche Antwort darauf sagt etwas über die Fragenden, nicht aber über diejenigen, die den Fragenden als Gegenüber erscheinen. Mit dem Verzicht auf jede Definition der Menschen, denen unsere Nächstenliebe gilt oder gelten soll, macht Jesus zweierlei deutlich: Nächstenliebe gilt erstens universal und lässt sich nicht für eine kriteriologisch festzustellende Gruppe von Menschen abschliessend festschreiben. Nächstenliebe wird dagegen zweitens bezogen auf die Fähigkeit und Bereitschaft zur Wahrnehmung der oder des je Anderen, der bzw. dem ich in konkreten Situationen begegne. Das Definitionsverbot weist mit der Verweigerung jeder positiven Bestimmung zugleich jede Ausgrenzung von möglichen Adressaten der Nächstenliebe zurück. Stattdessen formuliert die Forderung zur Sensibilisierung der Wahrnehmung für Andere das grundlegende Prinzip: Die oder der Nächste ist der *jeweils anwesende Mensch*. Nicht *wenn* ein Mensch in

94 Vgl. Mathwig, F., *Behinderten Seelsorge – oder behindert Seelsorge?* Bemerkungen zum theologisch-ethischen Verständnis von Menschen mit Behinderung. Erstellt im Auftrag der Katholischen Behindertenseelsorge des Kantons Zürich, Zürich 2005, bes. 16–21.

95 Vgl. dazu Rich, A., *Das Wertproblem im Horizont der Theologie*, in: *EvTh* 25/1965, 399–413, bes. 409.

dieser oder jener Situation steckt, ist Barmherzigkeit gefordert, sondern allein *weil* dieser Mensch *anwesend ist*, ist seine Situation relevant.

Der Verfassungsrechtler Jörg Paul Müller hat mit Hilfe des Bilderverbotes Begriff und Gehalt der Menschenwürde expliziert: «Das Prinzip Menschenwürde bedeutet gerade nicht die Garantie eines bestimmten objektiven Menschenbildes; eine solche bedrängt den Menschen eher, als dass sie ihn in seiner inneren Würde bestätigt und freisetzt.» Das Verbot, sich von Gott ein Bildnis zu machen, «ist auch in der Hinsicht ernst zu nehmen, dass jedes fixe Bild des Menschen, als seines Ebenbildes, zurückzuweisen ist. Oder nicht theologisch ausgedrückt: Was Würde ausmacht, bleibt offen, sowohl hinsichtlich der Möglichkeiten eigener Sinngebung als auch der Wertsetzung für andere und anderes. Würde «existiert» nicht ausserhalb der Wertschätzung, die wir konkret einander schulden, einander zuerkennen oder verweigern. Würde realisiert sich in menschlichen Akten der Anerkennung oder wird vernichtet in Erniedrigung und Demütigung. Die Menschenwürde gewinnt ihre Konturen erst in der Anerkennung, im Geltenlassen der Einmaligkeit und jeweiligen Besonderheit menschlicher Existenz, in der Lebenspraxis von Menschen, die sich gegenseitig in ihrer Würde und somit in ihrer Gleichwertigkeit respektieren. [...] Menschenwürde entzieht sich in der Offenheit ihrer Erscheinungsformen einer abschliessenden positiven Festlegung. Ihr Gehalt erschliesst sich uns vor allem in ihrer Negation, d.h. in Akten der Verletzung, der Diskriminierung, der Schikane, der Beleidigung; nicht zufällig kommt in der EMRK der Ausdruck «Menschenwürde» nur in negativer Form vor: im Verbot der Folter oder unmenschlicher oder erniedrigender Strafe oder Behandlung (Art. 3 EMRK).»<sup>96</sup>

Bilder erzählen Geschichten und entwerfen darin eine eigene, abgeschlossene Welt. Bilder sind Illusionen, die in der Darstellung Abbilder von Dingen produzieren, die wir kennen. Die interne Welt ist durch den Bilderrahmen von der Welt, in der sich das Bild befindet, getrennt. Das Bild von der Welt ist *mein* Bild und damit weder die Welt selbst, noch das Bild eines Anderen von der Welt, geschweige denn der Andere selbst. Bilder sind insofern Bemächtigungen des Anderen oder von etwas anderem durch die

<sup>96</sup> Müller, J. P., Grundrechte in der Schweiz. Im Rahmen der Bundesverfassung von 1999, der UNO-Pakte und der EMRK, 3. Aufl., Bern 1999, 4f.

Betrachter. Im Modus der Betrachtung verobjektiviert sich die Welt in den Bildern von der Welt. Dagegen wird das Andere im Modus der Teilnahme zum bildlosen Selbst in der eigenen Welt. Das Bilderverbot verwehrt jede Aneignung im Sinne einer Verdinglichung oder Instrumentalisierung. Es ersetzt das Bild *über* jemand oder etwas durch die konkrete Wahrnehmung *von* und Begegnung *mit* jemandem oder etwas.

### 4.3.3 Das Recht auf Gemeinschaft als grundlegendes Menschenrecht

Wie aber ist dieser unverstellte, freie «bildlose» Blick möglich? Die griechische Mythologie erzählt von den drei Töchtern (*Horen*) von Zeus und Themis: *Dike*, die Göttin des Rechts, *Eunomia*, die Göttin der gerechten Ordnung und *Eirene*, die Göttin des Friedens. *Dike* oder lateinisch *Justitia* kennen wir aus den Darstellungen vor Gerichtsgebäuden oder in Gerichtssälen. Sie hält in der einen Hand eine Waage, in der anderen Hand das Schwert und ihre Augen sind verbunden. Rechtsprechung meint das durch gründliches Abwägen (Waage) von Sachverhalten gewonnene Urteil (Schwert) ohne Ansehen der Person (Augenbinde). Die Gerechtigkeit des Rechts beruht auf der *Gerechtigkeit des Wegsehens*. Auch das Recht bedient sich also des Bilderverbotes, indem es sich blind macht gegenüber den Personen, die unter dem Recht stehen. Vor dem Gesetz sind alle Menschen gleich. Und weil alle Menschen gleich sind, erübrigt sich die Frage nach dem «Wer» der konkreten Person. Darin besteht ein grundlegender Unterschied zur Moral oder sozialen Gerechtigkeit, die durch eine Gerechtigkeit des Hinsehens gekennzeichnet sind. Der «bildlose» Blick entspricht also dem einen grundlegenden Prinzip der Menschenrechte von der *Gleichheit* aller Menschen – angesichts ihrer je individuellen Verschiedenheiten.

Das zweite grundlegende Prinzip der *Freiheit* muss durch das Recht realisiert und geschützt werden, damit Freiheit und Gleichheit nebeneinander bestehen können.<sup>97</sup> Wir sind es gewohnt, Freiheit und Gleichheit als Einheit zu denken – oder auch irrtümlich miteinander zu identifizieren. Die jüngere Geschichte zeigt die Schwierigkeiten, Gleichheit und Freiheit jenseits eines reinen Formalismus zusammenzubinden. Die grossen poli-

<sup>97</sup> Vgl. die klassische Rechtsdefinition von Kant, I., Metaphysik der Sitten, in: Ders., Werke in sechs Bänden, Ed. Weischedel, Darmstadt 1983, AB 33: «Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.»

tischen Antipoden im 20. Jahrhundert – Kapitalismus und Kommunismus – haben je eine Seite auf Kosten der anderen verabsolutiert. Deutlich zeigt sich hier die Notwendigkeit einer wirksamen rechtlichen Absicherung beider Aspekte. Menschenwürdeschutz im Sinne der Menschenrechte ist damit an zwei wesentliche Voraussetzungen geknüpft:

1. Menschenrechte müssen in überprüfbares und sanktionierbares Recht transformiert werden, um überhaupt wirksam werden zu können. «Ohne die Existenz des staatlichen Monopols legitimer Gewaltsamkeit müssten *Menschenrechte* nicht gedacht werden. Ohne die Präsenz souveräner Staatlichkeit wären *Rechte* nicht zu garantieren und liesse sich ihre Verletzung nicht sanktionieren.»<sup>98</sup> Menschenrechte dürfen nicht zur Privatsache von Personen oder Gruppen werden. Als Rechte sind sie auf den staatlichen Souverän angewiesen, der über die notwendigen Institutionen und Instrumente verfügt, Recht zu setzen, Recht zu sprechen und Recht durchzusetzen. Aus kirchlich-theologischer Perspektive kann hier an die oben dargestellte gesellschafts-politische Verantwortung von Christen und Kirchen angeschlossen werden. Kirche kann Menschenrechte nicht politisch durchzusetzen. «Die Geschichte wird» – mit den Worten Dietrich Bonhoeffers – «nicht von der Kirche gemacht, sondern vom Staat». Kirche stellt sich hinter den Staat in seiner Aufgabe, Rechtsstaatlichkeit herzustellen, durchzusetzen und zu garantieren. Zugleich muss sie «den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als *legitim staatliches* Handeln verantwortet werden könne, d. h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung, geschaffen werden.»<sup>99</sup> Der Einsatz der Kirchen für die Menschenrechte geschieht also nicht im Eigeninteresse, sondern «um der Staatlichkeit des Staates willen» (Bonhoeffer).
2. Umfassender Menschenrechtsschutz ist nur und erst dann gewährleistet, wenn kein Mensch mehr ausserhalb geltender Rechtsverhältnisse steht. Unter dem Schutz des Rechts stehen bedeutet, teilnehmendes und teilhabendes Mitglied einer (Rechts-)Gemeinschaft zu sein. Geschlossene, vor-

98 Frankenberg, G., Menschenrecht im Nationalstaat – Schutz vor politischer Verfolgung, in: ARSP Beih. 33/1988, 81–96, hier 82.

99 Bonhoeffer, D., Die Kirche vor der Judenfrage, in: Ders., DBW 12, Gütersloh 1997, 349–358, hier 350.

moderne Gesellschaften kannten kein prinzipielles Ausgeschlossen sein im Sinne fundamentaler Rechtlosigkeit. «Dass es so etwas gibt, wie ein *Recht, Rechte zu haben* (und das heisst: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten.»<sup>100</sup> Die ausweglose Situation der Flüchtlingsströme in Folge des Zweiten Weltkriegs – die Hannah Arendt hier vor Augen hat –, besteht nicht im Verlust «spezifischer Rechte», sondern im «Verlust einer Gemeinschaft, die gewillt und fähig ist, überhaupt Rechte – welcher Art auch immer – zu garantieren. Es stellte sich heraus, dass der Mensch alle sogenannten Menschenrechte einbüßen kann, ohne seine wesentliche menschliche Qualität, seine Menschenwürde zu verlieren. Einzig der *Verlust der politischen Gemeinschaft* ist es, der den Menschen aus der Menschheit herausschleudern kann.»<sup>101</sup> Die Verweigerung des «Rechts auf Rechte» äussert sich in zwei Verlusten, «die einige der wesentlichsten Eigenschaften menschlichen Lebens betreffen»: «[D]en Verlust der Relevanz und damit der Realität der Sprache» und den «Verlust aller menschlichen Beziehungen».<sup>102</sup> Der Verlust der Gemeinschaft bedeutet einerseits Ausschluss aus jeder verbindlichen und verlässlichen Rechtsgemeinschaft und andererseits Verweigerung jeglicher Artikulationsmöglichkeit der eigenen Belange, der Teilnahme an der Gemeinschaft, des Teilens des Lebens in der Gemeinschaft und damit die grundsätzliche Ablehnung jeder Form möglicher Solidarität. Die vorangegangenen theologischen Überlegungen haben gezeigt, dass eine solche menschliche Existenzweise den biblischen Vorstellungen vom Menschen fundamental entgegengesetzt ist. Der Ausschluss aus der Gemeinschaft gilt im Alten Testament als unzulässiges Todesurteil. Alttestamentliche Gerechtigkeitsvorstellungen meinen ein gemeinschaftliches Verhalten und setzen damit die Gemeinschaft als Ort gelingenden Lebens notwendig voraus. Das Neue Testament – allen

100 Arendt, H., Es gibt nur ein einziges Menschenrecht (1949), jetzt in: Höffe, O. / Kadelbach, G. / Plumpe, G. (Hg.), Praktische Philosophie/Ethik. Reader, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, 152–167, hier 158.

101 Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, a. a. O., 159.

102 Ebd.

voran die paulinische Theologie – ist geprägt von einem zweidimensionalen Gemeinschaftsverständnis: Gemeinschaft *mit jemandem* durch gemeinsame Teilhabe *an etwas* (vgl. 1 Kor 1,9; Apg 4,32).<sup>103</sup> Dieser doppelte Bezug wird im Nächsten- und Feindesliebe-Gebot universalisiert: Die Gemeinschaft gilt gerade denjenigen, die an den «Kreuzungen der Strassen» (Mt 22,9) überleben müssen oder die «ausserhalb des Tores» (Heb 13,12b) verstossen sind.

#### 4.3.4 Möglichkeiten und Grenzen einer theologischen Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten

1. Die klassische theologische Begründungsfigur der Menschenrechte beruht auf vier Schritten:<sup>104</sup>
  1. Gott hat den Menschen nach seinem Bild geschaffen (inhärente Würde aufgrund der Gottebenbildlichkeit);
  2. Darauf folgt die Unantastbarkeit der Würde des Menschen (Geschöpf nicht Schöpfer);
  3. Dies gilt allen Menschen (Gleichheit);
  4. Aus der Würde des Menschen folgen gleiche (Menschen-)Rechte.
2. Dieses Ableitungsmodell ist in vielerlei Hinsicht kritisiert worden. Philipp Balzer et al. haben eingewandt, dass eine auf dem *Imago-Dei-Konzept* beruhende Begründung den Glauben an die biblische Schöpfungsgeschichte voraussetze. «Abgesehen davon besteht in der Theologie keine Einigkeit, welche Eigenschaften den Menschen zu einem Ebenbild Gottes machen. Und solange diese Frage offen bleibt, sagt die Imago-Dei-Konzeption nichts darüber aus, *worauf* genau sich der Respekt vor der Menschenwürde bezieht und welche moralischen Verpflichtungen

mit diesem Respekt verbunden sind.»<sup>105</sup> Diese Kritik ist typisch für die Zurückweisung theologischer Begründungen der Menschenwürde und begegnet auch in theologischen und kirchlichen Kreisen. Unbestreitbar beruht jede theologische Begründung auf Voraussetzungen, die nicht von allen geteilt werden. Diese Einsicht muss allerdings in zwei Hinsichten präzisiert werden: Erstens sind Begründungen prinzipiell voraussetzungs-voll und unterscheiden sich somit nur graduell voneinander. Zweitens muss sorgfältig geklärt werden, *worauf* sich der vorausgesetzte Glauben bezieht und welches Gewicht ihm in der Argumentation zukommt. Dass es Menschenrechtsverletzungen gibt, ist eine Sache der Wahrnehmung und Erfahrung und nicht des Glaubens. Ebenso sind es Erfahrungen und unser Wissen darüber – die wiederum von jedem Glauben unabhängig sind –, dass Menschenrechtsverletzungen Menschen unerträgliches Leid und Übel zufügen. Schliesslich gründet auch die Abscheu gegen menschenverachtendes Unrecht nicht in einem Glauben, sondern in unserer menschlichen Empfindungsfähigkeit. Hans Jonas hat diese spezifische Fähigkeit in dem Satz zusammengefasst: «Sieh hin und du weisst.»<sup>106</sup>

3. Wir verfügen also grundsätzlich über eine breite gemeinsame Wahrnehmungs-, Erfahrungs- und auch Empfindungsbasis, die zwar von Religionen und Weltanschauungen nicht frei sind, aber – unabhängig von dem *jeweiligen* kulturellen Kontext und Begründungsrahmen – in vielen Punkten übereinstimmen.<sup>107</sup> Zugleich bilden solche Unrechtserfahrungen bereits die «Negativbasis für Menschenrechtsforderungen» (Hans-Richard Reuter). Denn in der Wahrnehmung und Erfahrung von

<sup>103</sup> Vgl. Popkes, W., Gemeinschaft und Individuum III, in: RGG, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen 2000, 638f.

<sup>104</sup> Vgl. Vögele, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, a. a. O., 273.

<sup>105</sup> Balzer, P. / Rippe, K. P. / Schaber, P., Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen, Freiburg/Br. 1998, 23.

<sup>106</sup> Jonas, H., Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt/M. 1984, 235. Jonas versteht diesen Satz ontologisch, im Sein des Menschen selbst angelegt. Ontologische Positionen gelten heute vielen als zu voraussetzungs-voll. Es muss aber umgekehrt gefragt werden, ob nicht Menschenwürde und Menschenrechte bereits konzeptionell einen Anspruch – auch auf der Begründungsebene – erheben, der den begründungstheoretischen Reduktionismus der aktuellen Diskussionslage weit hinter sich lässt.

<sup>107</sup> Diese verbindenden Wahrnehmungs- und Erfahrungsgehalte gehören auf die anthropologische Ebene und gelten grundsätzlich unabhängig von den politisch und gesellschaftlich ausdifferenzierten und divergierenden Haltungen und Überzeugungen.

Unrecht *als Unrecht* sind Vorstellungen darüber, was rechtens wäre, bereits – in negativer Form – präsent. Die Last, die in der eben zitierten Kritik einer theologischen Begründung zugemutet wird, muss sie – genauso wie jede andere Begründung – gar nicht tragen.

4. Was aus Wahrnehmungen und Erfahrungen von Unrecht und Gewalt folgt, ist allerdings umstritten. An dieser Stelle kommt die – oben gemachte – Differenz zwischen dem Allgemeinheitsanspruch der Begründung der Menschenrechte und ihrer Begründungsoffenheit ins Spiel. In den vorangegangenen Abschnitten wurde deshalb kein ‚Beweis‘ geführt, sondern versucht, die universale Geltung von Menschenwürde und Menschenrechten ‚plausibel‘ zu machen. Entgegen der eben zitierten Kritik geht es nicht um die Formulierung ethischer Prinzipien, sondern um eine anthropologische Grundlegung der Menschenwürde. Diese ist grundsätzlich anschlussfähig für andere Begründungen oder offen für den kontroversen Diskurs.
5. Nun darf die Begründungsoffenheit nicht mit Begründungsverzicht, Beliebigkeit oder der Absage an Universalitätsansprüche der jeweiligen Begründung verwechselt werden. Nicht jeder Mensch muss – wie weiter oben ausgeführt – den entsprechenden Voraussetzungen zugestimmt haben, damit überhaupt ein Universalitätsanspruch erhoben werden kann. Allgemeinheitsansprüche sind Merkmale von Argumentationen und nicht Ausdruck ihrer faktischen Zustimmung oder Anerkennung. Umgekehrt folgt daraus der Verzicht auf Absolutheitsansprüche der eigenen Begründung hinsichtlich der Durchsetzung der Geltung der eigenen Position.
6. Die vorliegenden Überlegungen haben aus theologischer und rechts-ethischer Perspektive für die Unbedingtheit der aus der Gottebenbildlichkeit abgeleiteten Menschenwürde argumentiert. Der unbedingte Anspruch Gottes auf die Menschen spiegelt sich in der unbedingten Geltung der menschlichen Würde. Die reformatorische Tradition versteht den Menschen als das Wesen, «das in keiner vorfindlichen Gestalt aufgeht, sondern über alle gegebenen Bedingungen, Definitionen oder

Leistungen hinausweist. Dieser transzendierende Charakter verbindet die Würde des Menschen mit der Würde aller Geschöpfe.»<sup>108</sup>

7. Die am Bilderverbot ausgeführte Einsicht bleibt keineswegs auf die biblischen Traditionen beschränkt. Vielmehr kommen verschiedene Denktraditionen von unterschiedlichen Voraussetzungen her zu übereinstimmenden oder vergleichbaren Vorstellungen und Orientierungen. Die aus der biblischen und theologischen Tradition entwickelten anthropologischen Aspekte haben keineswegs den exklusiven Charakter, der ihnen häufig unterstellt wird.
8. Menschenwürde geht weder im Recht noch in der Ethik vollständig auf. Sie enthält einen Überschuss – theologisch: einen transzendierenden Kern, philosophisch: ein utopisches Moment –, der Menschenwürde und Menschenrechten eine regulative Funktion zuweist. Sie bieten einen Massstab, an dem das konkrete Handeln und seine normativen Orientierungen kritisch reflektiert werden können und müssen.
9. Menschenwürde und Menschenrechte sprengen den Rahmen des Faktischen. Sie sind einerseits nicht objektivierbar und bestehen nicht unabhängig von der gelebten menschlichen Praxis. Andererseits sind sie nicht fix und bedürfen ständiger Konkretisierungen im nationalen, zwischenstaatlichen und im Völkerrecht. Im Einsatz für die Menschenrechte oder in der Relativierung ihrer Forderungen und Geltungsansprüche steht nichts weniger auf dem Spiel als die Menschlichkeit des Menschen selbst.

#### 4.3.5 Perspektiven kirchlicher Menschenrechtsarbeit

«Jedes Reden von Freiheit und Menschenwürde beginnt in dieser Perspektive mit dem Gebet; von Würde und Freiheit lässt sich recht verstanden nur dann sprechen, wenn diese Rede aus dem Gebet, aus Klage und Lob, kommt und in das Gebet mündet. Gott die Ehre zu geben, heisst aber zugleich, für die Würde und Freiheit des Menschen einzutreten.»<sup>109</sup> Der

<sup>108</sup> Huber, Menschenrechte/Menschenwürde, a. a. O., 581.

<sup>109</sup> Huber, W., ‚Mit Würde begabt – zur Freiheit berufen‘. Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: epd-Dokumentation 48/2006, 6.

Dreischritt aus Gebet – Eintreten – Reden bildet eine unauflösbare Einheit. Gebet ohne Eintreten ist verantwortungslos. Eintreten ohne Gebet hat – aus theologisch-kirchlicher Perspektive – keinen Grund. Und Reden ohne Gebet und konkretes Handeln bleibt beliebig. Nicht immer und zugleich alles zu tun, ist gefordert, sondern die Einheit des Ganzen in der jeweiligen konkreten Situation nicht aus dem Blick zu verlieren. Menschenrechte sind Menschenwerk – genauso wie jede Begründung, die sie stützen und jeder Einwand, der sie relativiert. Nicht Gott, sondern der Mensch steht auf dem Spiel, in seiner leibhaftigen Existenz und in seiner Verantwortung, die – ihm gegeben – nicht beliebig ist. Nach christlichem Verständnis besteht menschliche Verantwortung in dem Vermögen, mit dem eigenen Tun und Lassen auf Gottes Handeln zu *antworten*. Verantwortung verweist auf ein kommunikatives Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mitmensch. In diesem Sinne ist die Zuerkennung der Menschenwürde Anerkennung der und des Anderen als Gesprächspartnerin bzw. -partner – sowohl vor Gott wie vor den Menschen. Folgerichtig zielen die Menschenrechte nicht auf das bloße Überleben, sondern die Befähigung eines würdevollen, eigenverantwortlichen Lebens in Gemeinschaft.

Vor diesem Hintergrund legt der Rat SEK in seinem 2005 verabschiedeten Konzept zur Menschenrechtsarbeit den Schwerpunkt auf den Beziehungsaspekt. Beziehungsarbeit verweist dabei auf eine inhaltliche Zielsetzung und handlungsorientierte Ausrichtung. Zusammen mit den Mitgliedkirchen und seinen Werken engagiert sich der SEK in den Bereichen Antirassismus, Sans-Papiers, Asyl, Gender, wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit (Globalisierung), Gewaltüberwindung, Ökumenische Zusammenarbeit, internationale Zusammenarbeit und interreligiöser Dialog. Dem entsprechen die übergeordneten Ziele in den UNO-Menschenrechtskatalogen: Schutz der menschlichen Integrität und Identität, des Privatlebens, der intellektuellen und spirituellen Sphäre, Schutz vor wirtschaftlicher Ausbeutung, Schutz der Teilnahme am politischen Leben – auch während Migration, Vertreibung und Flucht. Die bewusste Verankerung der Menschenrechte als so genanntes Querschnittsthema folgt der Überzeugung des Rates SEK, dass die Fragen von Menschenwürde und Menschenrechten kein Thema neben anderen darstellen, sondern zum integralen Bestandteil der Wahrnehmung des spezifisch kirchlichen Öffentlichkeitsauftrags des SEK gehören.

Die andere Seite von Beziehungsarbeit besteht im Aufbau und der Pflege von – regionalen, nationalen und internationalen – Kontakten zu den Kirchen, zivilgesellschaftlichen Akteuren und Gruppen, im interreligiösen Dialog, sowie in Politik, Wirtschaft und Kultur. Gerade die aktuellen Debatten um die multikulturelle und -religiöse Gesellschaft verdeutlichen die Bedeutung und Notwendigkeit des Eintretens für einen respektvollen, vorurteilsfreien Dialog. Hier kommt den Kirchen und ihren Werken, wie *Brot für alle* und *HEKS*, ihren Missionsorganisationen wie *mission 21* und *DM* sowie den diakonischen Werken eine wesentliche gesellschafts-politische Aufgabe zu. Mit konkreten Projekten im In- und Ausland, mit Kampagnen und anwaltschaftlicher Arbeit leisten sie entscheidende Beiträge. Als nicht-staatliche Institutionen, die ihre Positionen klar vertreten, aber frei sind von interessegeleiteten Abhängigkeiten, können sie Podien bereitstellen, auf denen gesellschaftliche Konflikte und Kontroversen dialogisch und diskursiv zur Sprache kommen. Ihr Augenmerk liegt darauf, allen Beteiligten Platz zu geben, ihre Anliegen zu artikulieren – unabhängig davon ob sie in der Gesellschaft eine Stimme haben oder ihnen diese vorenthalten wird.

Der Rat SEK bekennt sich zur unveräusserlichen und universalen Geltung von Menschenwürde und Menschenrechten. Gerade in seiner Fragmentarität und Begrenztheit – oder theologisch: in seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit – weist der Mensch über sich selbst hinaus und entzieht sich somit jeder letztgültigen Definition. Der Mensch ist und bleibt sich als Geschöpf Gottes unverfügbar. Seine Auszeichnung als Ebenbild Gottes entzieht jeder Instrumentalisierung des Menschen durch Menschen ihre Rechtfertigung. Wo Menschen nicht anders können, «als den Menschen nach seinen Vorstellungen zu formen, wo *wir* ihm das Bild unserer Gesellschaft, den Stempel unserer Zivilisation, die Norm unserer Wertsetzung aufprägen, da hält *Gott* ihm die Stelle als eines menschlichen, freien Wesens offen, da begründet und schützt er sein Recht gegen den Zwang und die Intoleranz gesellschaftlich eingespielter Rollen bzw. Rollenerwartungen, die dieses Recht ständig bedrohen. Er schützt es, indem er ihn nicht auf die Vergangenheit seiner Eltern oder seiner Kultur festlegt, sondern indem er ihn auf die Zukunft seines eigenen Handelns verweist. [...] Er verbürgt sich für den in *Freiheit* die Welt ergreifenden Menschen.»<sup>110</sup>

110 Link, Gottesbild und Menschenrechte, a. a. O., 155f.

Aus dem Glauben, dass «das, was ist, nicht alles ist»<sup>111</sup>, gewinnen Christinnen und Christen eine Freiheit, die das Vorletzte nicht zum Letzten erhebt und die ihnen den Blick für die Menschlichkeit des Menschen eröffnet. Kirche erwächst daraus die Freiheit zur Bescheidenheit. Die Menschenrechte sind der «Stachel im Fleisch einer Kultur, der die eigenen Traditionen und Gewohnheiten angenehm geworden sind» (Walter Kälin). Von Paulus wissen wir, dass dieser Stachel nicht irgendwo sticht, sondern im Fleisch (2 Kor 11,7) der eigenen Überheblichkeit. Kirche ist damit aufgefordert, sich selbst zum Stachel zu werden, der eigenen Selbstzufriedenheit, der eigenen Gewissheiten und der eigenen Blindheit gegenüber demjenigen, das – in fertige Bilder gepackt – den Blick auf die Wirklichkeit gerade verstellt.

Die reformatorische Theologie bringt dieses Bedingungsverhältnis von selbstkritischer Bescheidenheit als Ermöglichungsgrund christlicher Freiheit auf den Punkt. Freilich darf diese Freiheit noch nicht in einem «modernen» Sinne als Selbstbefreiung und -bestimmung verstanden werden. Vielmehr handelt es sich um einen negativen Emanzipationsprozess, welcher der Herrschaft von Menschen über Menschen unumstößliche Grenzen setzt. So schliesst Calvin seine *Institutio* mit dem Verweis auf die in Apg 5,29 formulierte Rangfolge, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, und der paulinischen Mahnung in 1 Kor 7,23, sich nicht der Gottlosigkeit zu unterwerfen. Den Menschenrechten kommt aus dieser Perspektive die Aufgabe zu, die Calvin – im reformatorischen Bewusstsein der prinzipiellen Begrenztheit menschlicher und staatlicher Macht – für das Recht formuliert hat, dass «unter den Menschen die Menschlichkeit bestehen bleibt.»<sup>112</sup>

---

111 Vgl. Ebach, J., Weil das, was ist, nicht alles ist. Theologische Reden IV, Frankfurt/M. 1998.

112 Calvin, Institutio IV 20,3.

## 5. Literaturverzeichnis

Bielefeldt, H.: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

Brunkhorst, H./Kühler, W. R./Lutz-Bachmann, M. (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M. 1999.

Dierken, J./Scheliha, A. v. (Hg.): Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005.

Gosepath, S./Lohmann, G. (Hg.): Menschenrechte zwischen Moral und Recht, Frankfurt/M. 1998.

Huber, W.: Menschenrechte / Menschenwürde, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XXII, Berlin, New York 1992, S. 577–602.

Kählin, W./Müller, L./Wytenbach, J. (Hg.): Das Bild der Menschenrechte, Baden 2004.

Lienemann, W.: Gerechtigkeit, Göttingen 1995.

Mathys, H.-P. (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998.

Reuter, H.-R. (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit der Universalität einer Idee I, Tübingen 1999.

Vögele, W.: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.