



J.B.METZLER

I. Geschichte der Menschenrechte

1. Philosophische Vorgeschichte

1.1 Antike

Ideengeschichtliche Bedeutung

Die Suche nach einem Äquivalent neuzeitlicher Menschenrechte in der griechisch-römischen Antike wirkt zunächst wie ein Anachronismus. Weder existierte im Altertum ein präzises Äquivalent für den Ausdruck ›Menschenrechte‹, noch gibt es einschlägige theoretische Reflexionen bei einem der Philosophen, noch finden wir eine politisch-soziale Bewegung, die sich der Idee der Menschenrechte verschrieben hätte. So wurde etwa ein Abolitionismus, also die Forderung nach grundsätzlicher Abschaffung der Sklaverei, in der Antike weder philosophisch noch politisch je vertreten, nicht einmal von aufständischen Sklaven (Welwei 2005, 81). Menschenrechtskataloge liegen uns aus dem Altertum weder im Sinn von Abwehrrechten gegen den Staat vor noch von politischen Teilnahmerechten noch von Sozialrechten. Immerhin lässt sich eine Belegstelle bei Marcus Tullius Cicero angeben, die unserem Ausdruck ›Menschenrechte‹ bemerkenswert nahe zu kommen scheint. In den *Tusculanae disputationes* schreibt Cicero, die Philosophie erziehe »zum Recht der Menschen, das in einer Gemeinschaft des Menschengeschlechts liege« (*ad ius hominum quod situm est in generis humani societate*, I.26.64). Gemeint ist hier aber wohl die Rechtsgeltung im Allgemeinen, welche eine Leistung der Philosophie darstellen soll, nicht speziell ein subjektives Individualrecht, das jedem Menschen auf unveräußerliche Weise zukommen soll und das er insbesondere gegenüber staatlichen Akteuren geltend machen kann. Zudem fehlen uns Parallelstellen; eine einmalige Wortverwendung scheint nicht hinreichend aussagekräftig. Dennoch ist es denkbar, dass der Menschenrechtsbegriff im Altertum *der Sache nach*

präsent ist, und zwar vor allem im Werke von Aristoteles, ohne dass es dafür jedoch ein direktes Äquivalent, einen denselben Gehalt umfassenden Ausdruck gäbe.

Stationen und Positionen

1. *Auf der Suche nach antiken Entsprechungen:* In dem zuletzt angedeuteten *indirekten* Sinn hat z. B. Gregory Vlastos den Versuch unternommen, die Idee der Menschenrechte bei Platon zu identifizieren. Dabei definiert er ›Rechte‹ als den moralischen oder legalen Code, der jeden Akteur B strikt dazu verpflichtet, den Anspruchsberechtigten A beim Tun von X wenigstens gewähren zu lassen, wenn nicht gar zu unterstützen; sei es, dass A selbst beabsichtigt, X zu tun, sei es, dass andere dies in seinem Namen tun wollen (Vlastos 1995, 124). Hierbei soll X jeweils eine relevante Weise bezeichnen, wie A sein Leben führt oder seine Freiheit nutzt. Wenn es bei Platon ein Äquivalent des Menschenrechtsbegriffs oder Aspekte des Rechtsbegriffs geben sollte, so verteilen sich diese Begriffsaspekte nach Vlastos auf die Ausdrücke »das Geschuldete« (*ta opheilomena*), »das Gerechte« (*ta dikaia*) und »das Seine haben« (*ta heautou echein*).

Ähnlich geht Fred D. Miller Jr. für Aristoteles vor. Angelehnt an Wesley N. Hohfelds Unterscheidung zwischen (a) Anspruchsrechten (*claim rights*) und (b) Freiheitsrechten (*liberties*) differenziert Miller zwischen einem Anspruchsrecht auf etwas, bei dem irgendwelche Personen oder Institutionen jemandem den fraglichen Rechtsinhalt gewährleisten müssen, und einem Freiheitsrecht auf etwas, wenn keine Person oder Institution jemandem die Inanspruchnahme oder Ausübung des betreffenden Rechtsinhalts verweigern darf. Miller glaubt nun, dass (a) den *claim rights*

bei Aristoteles eine bestimmte (keineswegs selten vorkommende) Verwendung des Begriffs *to dikai-on* entspricht, während wir es (b) mit den *liberties* (*privileges*) unter der Bezeichnung *exousia* oder *eleutheria* zu tun haben sollen. Daneben kennt Aristoteles, so Miller, auch noch (c) Autoritätsrechte (*power, authority rights*), die mit den Begriffen *kyrios* sowie *dynamis* zum Ausdruck gebracht würden, sowie (d) Immunitätsrechte (*immunity rights*), für die er sich auf die aristotelischen Begriffe *adeia* sowie *akyros* stützt (Miller 1996, 882).

Eine vergleichbare Strategie, allerdings in generalisierter Form, verfolgt auch Hubert Cancik (1983). Er weist darauf hin, dass die wichtigsten begrifflichen und gedanklichen Grundlagen der Menschenrechtsidee antiken Ursprungs seien; etwa die Begriffe Natur, Naturrecht, Gesellschaftsvertrag, Mensch, menschliches Recht, Vernunft, Person, Freiheit, Glück, Gleichheit, menschliche Würde und andere mehr. Die naheliegende Schlussfolgerung lautet: Selbst wenn man kein konkretes Äquivalent des Menschenrechtsbegriffs und keine überzeugende philosophische oder politische Formulierung finden sollte, so würden doch wenigstens die gedanklichen Voraussetzungen der Menschenrechte auf antikem Denken beruhen.

Zentral für die Frage nach einer möglichen antiken Entsprechung der Menschenrechtsidee ist es, ob es im Altertum den Gedanken einer natürlichen Gleichheit aller Menschen und den einer ursprünglichen Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der Menschen gibt. Zweifellos existieren hierfür zahlreiche Belege. Der eindrucksvollste ist ein Fragment des Sophisten Antiphon aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., in welchem die natürliche Gleichheit aller Menschen, nämlich von »Barbaren und Hellenen«, postuliert wird (Diels-Kranz 17B44): »Es läßt sich beobachten, daß die Dinge, die zum von Natur aus Seienden gehören, bei allen Menschen notwendig und bei allen vermöge derselben Fähigkeiten verfügbar sind; und in eben diesen Dingen ist niemand, ob Barbar oder Hellene, von uns verschieden.« Aristoteles stellt am Beginn seiner Abhandlung über Freundschaft heraus, man bemerke besonders auf (Auslands-) Reisen, wie sehr jeder Mensch mit jedem anderen

vertraut und freund sei (*Nikomachische Ethik* VIII.1, 1155a21 f.). Ebenfalls im 4. Jahrhundert betont Alkidamas aus Elaia, die Gottheit habe alle Menschen frei ins Leben entsandt, und es gebe keine Sklaven von Natur (*Scholia Arist. Rhet.* 1373b18). Bei dem römischen Rechtstheoretiker Ulpian findet sich schließlich die Bemerkung, nach dem Naturrecht seien alle Menschen gleich (*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt, Digesten* 50.17.32).

Für die Menschenrechtsidee ist ebenfalls grundlegend, ob in einer Kultur der Gedanke von »moralischen Rechten«, eines »Naturrechts« oder eines »göttlichen Rechts« bekannt ist. Die wohl älteste einschlägige Formulierung liegt in Empedokles' Forderung nach einem Verbot des religiösen Tieropfers vor (Diels-Kranz 31B128 und 137). Damit würde sich die älteste potentielle Nennung eines Menschenrechts eigentlich auf ein *Tierrecht* beziehen; es ist aber plausibel anzunehmen, dass Empedokles im Hintergrund an die Reinkarnationstheorie denkt, so dass mit dem Verbot der Tierschlachtung in Wahrheit transmigierte *menschliche* Seelen geschützt werden sollen. Interessant an Empedokles' Forderung ist besonders, dass er meint, die Tötung von Tieren sei in einem »natürlichen« Sinn unerlaubt, obwohl sie nach der Rechtslage aller antiken Gemeinschaften gestattet war. In einer konzisen Studie zu Empedokles meint Myles Burnyeat dennoch, man könne in diesem Fall – wie in der Antike generell – noch nicht von einem Äquivalent unserer Menschenrechte sprechen. Dazu müsse ein Autor eine Begründung geben, welche auf das anspruchsberechtigte Rechtssubjekt abhebt, was im Altertum durchgehend nicht der Fall sei (1994, 8).

2. Menschenrechtsaffines Denken bei Aristoteles: Komplex ist das Naturrechtsproblem bei Aristoteles. Sein Begriff des *physikon dikaiion* in Kapitel V.10 der *Nikomachischen Ethik* führt die von den Sophisten angestoßene (und von Platon u. a. im *Gorgias* aufgegriffene) Naturrechtsdebatte fort. Nach aristotelischer Auffassung gibt es eine natürliche Gerechtigkeit, welche sich dadurch auszeichnet, dass sie weder durch die Zustimmung irgendwelcher Personen etabliert noch durch Ablehnung anderer verworfen werden kann. Einer-

seits konzidiert Aristoteles, dass es ein Gesetzesrecht (*nomikon dikaion*) gibt, welches durch die bloße Autorität seiner Setzung gültig ist. Andererseits spricht er vom Naturgesetz mitunter auch so, dass er dieses als »gemeinsames Gesetz« (*koinos nomos*) auszeichnet (gemeint ist: das allen Menschen gemeinsame Gesetz) und es dem in bestimmten politischen Gemeinschaften geltenden »eigentümlichen Gesetz« (*idios nomos*) gegenüberstellt. Während das einer politischen Gemeinschaft eigentümliche Gesetz konventionell (*kata synthêkên*) sein soll und sowohl in geschriebener als auch in ungeschriebener Form in Erscheinung tritt, handelt es sich beim universellen Naturgesetz um ein »ungeschriebenes Gesetz« (*agraphos nomos*, *Rhetorik* I.10 und 13). Es könnte sein, dass Aristoteles hier den Ursprungspunkt der dichotomischen Naturrechtsidee markiert.

Trotz zahlreicher Bedenken gegen diese Interpretation bleibt an einer naturrechtlichen Deutung des Aristoteles zweierlei richtig: zum einen, dass er einen Vorrang des gemeinsamen gegenüber dem eigentümlichen Gesetz konstatiert, und zum anderen, dass er dabei eine moralische gegenüber einer juristischen Ebene im Sinn haben dürfte. Nicht zuletzt kommt genau dies ja in der (problematischen) naturrechtlichen Legitimation der Sklaverei in *Politik* I.6 (1255a3–12) zum Ausdruck. Was Aristoteles dennoch schlecht dafür geeignet scheinen lässt, als früher Vertreter der Menschenrechtsidee betrachtet zu werden, sind seine diskriminierenden und ideologieverdächtigen Äußerungen über bestimmte Personengruppen – und zwar über Sklaven, Frauen, geringqualifizierte Arbeiter (*banausoi*) und Nichtgriechen (»Barbaren«), deren angebliche Inferiorität er sogar essentialistisch zu begründen versucht.

Diesen Bedenken zum Trotz existieren in der aktuellen Aristoteles-Forschung interessante Ansätze dazu, die Frage nach natürlichen subjektiven Rechten bei Aristoteles positiv zu beantworten (neben den im Folgenden erwähnten Autoren s. auch Cooper 1996, Long 1996 und McGrade 1996). Miller Jr. (1995; 1996 und 2001) plädiert für die Ansicht, Aristoteles verfüge sprachlich wie sachlich über ein Konzept individueller Rechte; dabei soll es sich keineswegs nur um konventionelle oder juristische, sondern um *natürliche*

Rechte handeln. Nach Miller kann man unter natürlichen Rechten einerseits Ansprüche verstehen, die jemandem gemäß der Vorstellung von einer »natürlichen Gerechtigkeit« zukommen, und andererseits Rechte, die man im »Naturzustand« besitzen würde, d.h. in einem vorpolitischen Zustand nach Thomas Hobbes oder John Locke. Miller beansprucht für Aristoteles lediglich die erste Theorievariante, nicht aber die zweite. Er meint somit, bestimmte Personen besäßen nach Aristoteles das natürliche Recht, von der Polis anspruchsgemäß behandelt zu werden – und dies nötigenfalls auch *gegen* die bestehende positive Gesetzeslage. Was Aristoteles demnach *nicht* im Sinn habe, sei die Vorstellung, dass diese Personen auch dann noch über solche Rechte verfügten, wenn keinerlei politische Gemeinschaft bestehen würde, die sie zu gewährleisten hätte. Die bei Aristoteles auftretenden natürlichen Rechte sind nach Miller weder für alle Personen gleichermaßen vorgesehen noch unter allen Umständen und zu allen Zeiten gefordert.

Die Interpretation von Richard Kraut (1996) fällt teils anspruchsvoller, teils defensiver aus. Kraut vertritt einerseits die These, Aristoteles erkenne bestimmte Rechte tatsächlich allen Menschen oder bestimmten Menschen unter allen Umständen zu, akzeptiere also den Gedanken natürlicher Rechte in der zweiten der soeben unterschiedenen Bedeutungen. Diese starke Behauptung wird von Kraut daran festgemacht, dass es nach Aristoteles dezidiert vorpolitische Gerechtigkeitsphänomene gibt, wie etwa das Verhältnis zwischen Herr und Sklave im Familienkontext und die »*zôon politikon*«-Anthropologie. Wenn man bedenke, dass Aristoteles den Kreis der freien und im Vollsinn als Menschen zählenden Individuen wesentlich enger fasse, als wir dies heute tun würden, könne durchaus von vorpolitischen Rechten die Rede sein; etwa von dem Recht eines »von Natur aus Freien«, sich Sklaven anzueignen und nicht umgekehrt zum Sklaven gemacht zu werden. Krauts wichtigstes Beispiel für ein Recht, das Aristoteles allen Menschen bloß aufgrund ihres Menschseins zuerkennt, findet sich in Kapitel VII.2 der *Politik*. Dort verbietet Aristoteles die Jagd auf Menschen zu Zwecken der Ernährung oder der religiös motivierten Tötung (1324b39–

41). Andererseits verweist Kraut darauf, dass die Bedeutung dieses Rechtskonzepts für Aristoteles' Politische Philosophie geringer gewesen sei, als man dies vielleicht erwarten würde. Denn aus heutiger Sicht müsse ein Autor, wenn er überhaupt bereit ist, eine solche Konzeption zu akzeptieren, daraus auch Grundlegendes für sein politisches Denken ableiten. Genau dies ist aber bei Aristoteles nicht der Fall.

Bei Aristoteles ist zudem bemerkenswert, dass er in seine Bestimmung der bestmöglichen Verfassung in *Politik* VII.2 »jeden Beliebigen« (*hostisoun*) als Nutznießer einbeziehen möchte. Besonders Martha C. Nussbaum (1988 u. 1990) sieht hierin einen »Universalismus«, und zwar mit dem Argument, dass die von Aristoteles faktisch vorgenommene Restriktion des Adressatenkreises (mit Blick auf »inferiore« Gruppen, s. o.) kein wirklicher Theoriebestandteil sei. Aristoteles nimmt an, dass jedes Individuum zur Entfaltung seiner kognitiven und moralischen Fähigkeiten, also zum Tugenderwerb, bestimmter äußerer Güter bedarf, die er individuell besitzen muss. Insofern dies nun auf (nahezu) jeden Menschen zutrifft, scheint auch nahezu jeder aus Aristoteles' Perspektive einbezogen werden zu müssen.

Weitere menschenrechtsaffine Feststellungen bei Aristoteles sind folgende: In *Politik* VII.2 (1324b22–36) verwirft er die Vorstellung, Staatskunst sei eine despotische Disziplin, die im Dienst der Machtexpansion einer Polis stehen sollte. Abgelehnt wird damit der Versuch eines Staates, fremde Bürger durch Erweiterung des eigenen Machtbereichs willkürlich unter seine Kontrolle zu bringen. Aristoteles kennzeichnet politische Imperialisten ausdrücklich als ungerecht, indem er feststellt: »Denn sie selbst suchen bei sich nach einer gerechten Regierung, aber mit Blick auf die anderen liegt ihnen nichts an Gerechtigkeitsaspekten« (1324b35 f.). Ebenso wird in VII.14 (1333b26–40) eine Art von Kriegspolitik und Militarismus zurückgewiesen, die nicht auf die Selbstverteidigung eines Staates beschränkt bleibt. Beide Textpassagen setzen voraus, dass auch Fremde einen Anspruch auf Gerechtigkeit haben. Die Tatsache, dass jeder Mensch gegenüber jedem anderen Menschen Gerechtigkeit einfordern kann, wird von Aristoteles ausdrücklich auch auf

jenen Zustand ausgedehnt, in dem es keine Polis gäbe (*Eudemische Ethik* 1242a19–28).

Als menschenrechtsaffin kann zudem die Ablehnung der gesetzestasierten Sklaverei aus *Politik* I.6 gelten. Denn Aristoteles' problematische Theorie »natürlicher« Sklaverei hat die positive Kehrseite, dass jedem, der nicht als Sklave von Natur aus zu betrachten ist, ein Recht auf Nicht-Versklavung zukommt. Aristoteles konstatiert, dass manche Menschen »unter allen Umständen« (*pantachou*) Sklaven seien, andere aber »in keinem Fall« (*oudamou*: 1255a32). Ausgeschlossen wird auf diese Weise, dass ein gerechtfertigter Krieg als Legitimationsbasis für die Versklavung von Personen herangezogen werden kann. Nach Aristoteles liegt der einzige Grund, der Sklaverei rechtfertigt, in der entsprechenden natürlichen Veranlagung einer Person. Als »naturwidrig« erscheint mithin sowohl der Zustand, bei dem ein natürlicher Sklave frei ist, wie auch der, bei dem ein natürlicher Freier versklavt wird. Anders gesagt: Während Personen, die Sklaven von Natur aus sind, mit Recht unfrei sein sollen, wäre es ein erhebliches Unrecht, Nicht-Sklaven ihrer Freiheit zu berauben. Nimmt man dabei Aristoteles' Feststellung ernst, dass der natürliche Sklavenstatus nur auf diejenigen zutrefte, die kognitiv minderveranlagt sind und fremder Leitung bedürfen, dann erscheint seine Gesamtposition in einem anderen Licht. Dann nämlich müsste sich der Kreis der legitimen Sklaven auf jene Personengruppen beschränken, die aufgrund kognitiver Mängel kein autonomes Leben führen könnten. Eine solche Wendung der Theorie mag aus menschenrechtlicher Sicht noch immer als inakzeptabel erscheinen; allerdings werden die so bestimmten Personengruppen auch in der Gegenwart unter Betreuung oder Vormundschaft gestellt (was freilich einen gewissen Fortschritt gegenüber der antiken Sklaverei darstellen dürfte).

Darüber hinaus hat vor allem Nussbaum (1988 u. 1990) die These stark gemacht, Aristoteles verfüge bereits über eine sozioökonomische Distributionstheorie; eine Konzeption, die eng an die aristotelische Funktionsbestimmung des Menschen und somit an den eudämonistischen Perfektionismus anschließt und aus der sich sozioökonomische Anspruchsrechte ableiten lassen sollen.

Das Ziel des Staates werde bei Aristoteles dahingehend bestimmt, die Voraussetzungen für das Wohlergehen seiner Bürger zu schaffen. Die beste *politeia* sei deshalb diejenige Ordnung, der zufolge es jedem bestmöglich gehe und jeder ein glückliches Leben führen könne (vgl. *Politik* VII 2, 1324a23–25).

Ausblick

Was Aristoteles dagegen nicht kennt, ist der Begriff der Menschenwürde. Das bedeutet: Aristoteles verfügt (noch) nicht über die Vorstellung, dass jeder Mensch einen gleich großen, unüberbietbaren, unaufwiegbaren, sowohl unerwerbba- ren, unauflösbaren, sowohl unerwerbba- ren als auch unverlierbaren, nicht graduierbaren und nicht numerisch angebbaren Wert aufweise. Wenn es folglich richtig ist zu sagen, dass der moderne Menschenrechtsgedanke allererst auf Basis dieser Idee von Menschenwürde formuliert werden kann, dann besitzt Aristoteles auch keine Menschenrechtskonzeption. Man könnte daher mit einiger Berechtigung einwenden, dass ein aristotelisch verstandenes Konzept subjektiver, natürlicher Rechte auch im Sinn eines natürlichen »Rechts des Stärkeren« zu verstehen sein könnte, wie es von Kallikles in Platons *Gorgias* ja ebenfalls als *to tês physeôs dikaion* (*Gorgias* 484b1) bezeichnet wird. Die Idee der Menschenwürde entstammt erst der späten hellenistischen Philosophie, und zwar der mittleren Stoa. Der erste Philosoph, der uns einen solchen Begriff überliefert hat, ist Cicero, in dessen Schrift *De officiis* (I.106) von *hominis praestantia* und von *excellentia et dignitas* die Rede ist. Bei Cicero steht der Begriff im Kontext einer Ethik der Selbstwahl und hat insofern mit der ältesten griechischen Ethik zu tun. Nach dieser Tradition liegt die Menschenwürde in der Fähigkeit begründet, etwas Vernünftiges aus seinem Leben zu machen, die Zeit zu nutzen und sich nicht wie die Tiere auf den Genuss sinnlicher Freuden zu beschränken. Folgt man der antiken Ethik der Selbstwahl, so bildet menschliches Leben für uns deswegen eine so grundlegende ethische Norm, weil wir dem Gedanken, wir könnten unserem Leben eine rationale Form verleihen, also etwa einer Aufgabe, einem Ziel oder einem Ideal widmen, einen sehr hohen Wert beimessen.

Literatur

- Burnyeat, Myles: »Did the Ancient Greeks Have the Concept of Human Rights?« In: *Polis* 13. Jg. (1994), 1–11.
- Cancik, Hubert: »Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte«. In: Günter Kehr (Hg.): »Vor Gott sind alle gleich«: *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*. Düsseldorf 1983, 190–211.
- Cooper, J. M.: »Justice and Rights in Aristotle's Politics«. In: *The Review of Metaphysics* 49. Jg. (1996), 859–872.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Hg. von Walther Kranz. 3 Bde. Zürich 1951/52 [Diels-Kranz].
- Kraut, Richard: »Are There Natural Rights in Aristotle?« In: *The Review of Metaphysics* 49. Jg. (1996), 755–774.
- : *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford/New York 2002.
- Long, Roderick T.: »Aristotle's Conception of Freedom«. In: *The Review of Metaphysics* 49. Jg. (1996), 775–802.
- McGrade, Arthur Stephen: »Aristotle's Place in the History of Natural Rights«. In: *The Review of Metaphysics* 49. Jg. (1996), 803–829.
- Miller, Fred D. Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford 1995.
- : »Aristotle and the Origins of Natural Rights«. In: *The Review of Metaphysics* 49. Jg. (1996), 873–907.
- : »Sovereignty and Political Rights«. In: Otfried Höffe (Hg.): *Aristoteles, Politik*. Berlin 2001, 107–119.
- Nussbaum, Martha C.: »Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution«. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Suppl. Bd. 1988, 145–184.
- : »Aristotelian Social Democracy«. In: R. Bruce Douglass/Gerald M. Mara/Henry S. Richardson (Hg.): *Liberalism and the Good*. New York/London 1990, 203–252.
- Vlastos, Gregory: »The Rights of Persons in Plato's Conception of the Foundations of Justice«. In: Ders.: *Studies in Greek Philosophy II*. Princeton, NJ 1995, 104–125.
- Welwei, Karl-Wilhelm: »Ius naturale und ius gentium in der antiken Beurteilung von Sklaverei und Freiheit«. In: Klaus M. Girardet/Ulrich Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*. Stuttgart 2005, 81–93.

Christoph Horn

1.2 Christentum und Mittelalter

Ideengeschichtliche Bedeutung

Zu den weit zurückreichenden Wurzeln, denen sich die Entstehung des Menschenrechtsgedankens verdankt, gehören ohne Zweifel zentrale Motive des jüdischen und christlichen Glaubens sowie die Theoriebildungen, zu denen diese Motive in der Begegnung mit den Ansätzen der antiken Philosophie in der Patristik und im Mittelalter geführt haben. Sie bilden den Hintergrund für die zum Menschenrechtsgedanken führenden Naturrechtstheorien der Neuzeit und für die Integration des Menschenrechtsgedankens in die Verkündigung der christlichen Kirchen, wie sie im 20. Jahrhundert nach einer das 19. Jahrhundert bestimmenden Phase der Ablehnung Platz greift.

Stationen und Positionen

1. *Christlicher Glaube und antike Philosophie. Die Entwicklung der Lehre des ›von Natur aus Rechten‹ (Naturrecht) im Mittelalter:* Wie die Schriften des Alten Testaments deutlich machen, wird dem Volk Israel in der Geschichte seiner Glaubenserfahrung immer deutlicher bewusst, dass sein Stammesgott als der eine und einzige Gott zu begreifen ist, der das Heil *aller* Menschen will. Deshalb kann sich der Mensch als das von ihm geschaffene »Ebenbild« (Genesis 1,27) verstehen, das von Gott in die *Freiheit* gesetzt ist, ihm entsprechen zu können, und das in dieser Ebenbildlichkeit jeden anderen Menschen *als seinesgleichen* zu betrachten hat (vgl. etwa den Zusammenhang zwischen erster und zweiter Tafel des Dekalogs sowie die in den verschiedenen Kulturen begegnende ›Goldene Regel‹).

Dass das ›Gesetz Jahwes‹ in einer *universal geltenden Gerechtigkeit* besteht, die insbesondere im Blick auf die Machtlosen und Armen gegen alles vom Menschen gesetzte Recht zur Geltung zu bringen ist, wird von den Propheten mahnend in Erinnerung gerufen und dann in Jesu Botschaft von der hereinbrechenden Gottesherrschaft radikalisiert und universalisiert. Als Adressat der verheißenen Gottesherrschaft ist jeder Mensch *gleich* und es ist diese *Brüderlichkeit*, die jeden Menschen

mit jedem anderen verbindet. ›Bruder‹ und ›Schwester‹ werden – über alle ›Klassen‹ und ›Rassen‹ hinweg – zu der maßgeblichen Anrede in den christlichen Gemeinden (vgl. etwa Mt 23,8; Röm 8,29; 1 Joh 2,9 ff., 4,20 f.; dazu Schelke 1951).

Auf dem Hintergrund der biblischen Botschaft vermögen die christlichen Theologen der *Patristik* schon früh in den Ansätzen der antiken Philosophie zentrale Inhalte des eigenen Glaubens und des aus ihm folgenden universalen Ethos wiederzuerkennen und das Eigene in der Sprache der philosophischen Theoriebildung auszulegen und weiterzuentwickeln. Dies gilt nicht nur für die schon von Sokrates artikulierte Sicht des Menschen als eines der eigenen Erkenntnis des Guten verpflichteten, verantwortlichen Subjekts, sondern auch im Blick auf die durch die *Stoa* entwickelte Sicht des Menschen als Bürger einer alle umfassenden Welt, dem als Vernunftwesen ein ›natürliches Gesetz‹ eingeschrieben ist, das seine verpflichtende Kraft im Modus des ›Gewissens‹ (*syneidesis*) zur Entfaltung bringt.

Es sind die Theologen des *Mittelalters*, die diese Ansätze aufgreifen und stufenweise zu einer Theorie des Naturrechts und des Gewissens weiterentwickeln. Paradigmatisch begegnet diese Theorie in der Lehre des Thomas von Aquin vom ›natürlichen Gesetz‹ (*lex naturalis*) und vom ›Gewissen‹ (*conscientia*) (Honnefelder 2007, 57–86). Diese Theorie begegnet in der systematischen Reflexion, der Thomas (in *Summa Theologiae* I–II) die (in STH II–II folgende) Tugendethik unterzieht, die sich aus den theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe ergibt (vgl. STH I–II qq.90–108). Das aus dem Glauben an Gottes Offenbarung erwachsende Handeln – so zeigt die Analyse der theologischen Perspektive – setzt voraus, dass die menschliche Praxis ein Handeln gemäß der Vernunft ist, worunter Thomas (in Fortführung des aristotelischen Handlungsverständnisses) ein Handeln aus Einsicht in die jeweiligen Gründe, d. h. in das Ziel *als Ziel* und die dazu dienlichen Mittel versteht. Es ist diese »Herrschaft über sein Tun« (*dominium sui actus*) (STH I q.29 a.1), die den Menschen kennzeichnet und seine »Würde« (*dignitas*) (STH I q.29 a.3) ausmacht. Denn von menschlicher Würde ist zu sprechen, ›sofern der Mensch von Natur aus frei ist und um

seiner selbst willen existiert« (*prout ... homo est liber et propter seipsum existens*) (STH II–II q.64 a.3).

Die zum Handeln führende praktische Überlegung (*prudencia*) ist möglich, weil die praktische Vernunft des Menschen ein oberstes Prinzip mit sich führt, nämlich »dass das (erkannte) Gute zu tun und das Böse zu lassen ist« (*bonum faciendum et malum vitandum est*) (vgl. STH I–II q.94 a.2; vgl. Honnefelder 2007), ähnlich wie die theoretische Vernunft unter einem obersten Prinzip steht, nämlich dem des ausgeschlossenen Widerspruchs. Konkret handlungsleitend wird das in Form eines natürlichen Habitus (*synderesis*) festgehaltene oberste Prinzip, wenn die praktische Vernunft in seinem Licht die den Menschen zum Handeln bewegenden Strebensziele betrachtet und als ordnendes Vermögen (*vis ordinativa*) auf die gegebene Situation bezieht.

Dabei leuchten als unmittelbar normativ gewisse Verbote ein, nämlich diejenigen, die Grundgüter des Menschen (als Beispiele werden Leben, Sozialität, Wahrheits- und Gottesbezug genannt) schützen, ohne die der Mensch nicht handelndes Subjekt sein kann (Honnefelder 2008, 228–250). In dem obersten Prinzip und den im Blick auf die Grundgüter daraus unmittelbar folgenden Forderungen, die Thomas mit der Stoa als »natürliches Gesetz« (*lex naturalis*) bzw. als dessen »erste Gebote« (*prima praecepta legis naturalis*) bezeichnet (und die später unter dem Titel »Naturrecht« behandelt werden), ist der Sache nach präfiguriert, was später unter dem Titel von »Menschenwürde« und »Menschenrechten« als schutzwürdig ausgezeichnet wird. Denn es hält in der Sprache von moralischen Ansprüchen (nicht bereits von wechselseitig anerkannten Rechten) das im Handeln gemäß der Vernunft liegende moralische Sichselbst-aufgegeben-Sein des Menschen als Grund seiner Würde sowie (in Form der als Beispiele genannten Grundgüter) die Bedingungen der Möglichkeit fest, die unbedingt geschützt werden müssen, wenn die die Würde begründende Qualität als vernünftig handelndes Subjekt gewahrt werden soll.

Wenn es für menschliches Handeln charakteristisch ist, im Blick auf ein Ziel zu handeln, das *als Ziel* erfasst wird und dem *als Ziel* die jeweiligen Mittel zugeordnet werden, und aus dem artspezi-

fischen Handeln auf die Natur des Handelnden geschlossen werden kann, dann muss das Vermögen, aus Gründen, d. h. gemäß der Vernunft zu handeln, einem jeden Menschen *als Menschen* eigen sein. Deshalb kann Thomas die Aussage des Römerbriefs (2,14f.), dass die »Heiden« (also die, die das von Gott geoffenbarte Gesetz nicht kennen) »sich selbst Gesetz sind« (vgl. Super Epist. ad Rom., c.1,1,3; vgl. auch Honnefelder 2009, 283), in der aristotelischen Einsicht ausgedrückt sehen, dass jeder Mensch gemäß dem ihm eigenen Vermögen der Vernunft zu handeln vermag, und zwar deshalb, weil dieses praktische Vermögen (wie das der theoretischen Vernunft) kraft eines natürlichen Habitus über ein oberstes Prinzip verfügt, nämlich das als gut Erkannte auch als zu tun zu erfassen.

Die Abhebung dieses obersten selbstevidenten Prinzips von seinem konkret handlungsleitenden Vollzug in der praktischen Überlegung (*phronesis*; *prudencia*) erlaubt es Thomas, dem von der Stoa apostrophierten Phänomen der *syneidesis*, des Mit-Wissens um das eigene Handeln, einen konsistenten Sinn zu geben: »Gewissen« (*conscientia*) ist die voraufgehende oder nachfolgende Prüfung des handlungsleitenden Urteils (*prudencia*) im Licht der obersten Prinzipien, das jeder Mensch im natürlichen Habitus des »Urgewissens« (*synderesis*) mit sich führt, sowie der hinzukommenden Prämissen (vgl. Honnefelder 2007).

Während im Urgewissen im Blick auf das oberste Prinzip ein Irrtum nicht möglich ist, kann es im Urteil des Gewissens durchaus zu einem Irrtum kommen, sei es in Bezug auf die hinzukommenden Prämissen, sei es hinsichtlich der schlussfolgernden Überlegung. Doch da es das handelnde Subjekt ist, dem diese Überlegung obliegt, ist nach Thomas auch das irrtümliche Gewissensurteil moralisch bindend (vgl. STH I–II q.19 a.5–6; De veritate q.17 a.3–4; Quodl. III q.12 a.2; vgl. ausführlicher Honnefelder 2007, 74–80). Der Mensch erscheint als das Gewissenswesen, das Gewissensurteil als der Ort, an dem er das ihm unverlierbar eigene vernünftige Selbstverhältnis wahrte. Damit erhält nicht nur die den Menschen auszeichnende *dignitas* ihren genuinen Sinn; die Freiheit, dem eigenen Gewissen zu folgen, wird als ein eigenes Schutzgut sichtbar.

Die Lehre vom ›natürlichen Gesetz‹ und vom ›Gewissen‹ findet sich nicht nur – in einer Breite von verschiedenen Auslegungen – in der auf die Aristoteles-Rezeption und Thomas von Aquin folgenden mittelalterlichen Scholastik, sie stellt auch ein Kernstück jener späten Form der Scholastik dar, die sich in der *frühen Neuzeit* vor allem in Spanien entfaltet und die den Hintergrund der neuzeitlichen Naturrechtstheorien bildet. Dabei spielt neben der auf Thomas von Aquin zurückgehenden Lehre die Deutung des ›natürlichen Gesetzes‹ durch Johannes Duns Scotus eine Rolle, der auf der einen Seite betont, dass das ›natürliche Gesetz‹ seine Verbindlichkeit durch den Willen Gottes erhält, dass aber dieser Wille an die göttliche Erkenntnis gebunden ist, die ihrerseits die Dinge so erkennt, wie sie »*formal aus sich*« (*formaliter ex se*) sind (Honnefelder 2005, 113–131; Ders. 2008, 188–206; 292–299).

Francisco de Vitoria, der Begründer der spätscholastischen spanischen Schule des Naturrechts, betont daher, dass die Verbindlichkeit von Gesetzen auf ein Dekret der jeweiligen Obrigkeit zurückgehen muss, dass aber das ›natürliche Gesetz‹ seinen Grund in der inneren Natur der Sache hat, die als solche auch dem Willensdekret Gottes voraufliegt (Vitoria 1932 ff., III q.57 a.2,7; Ders. 1995, I,5; Honnefelder 2008, 300 ff.). Zum ›Naturrecht‹ (*ius naturale*) – so Luis de Molina – gehört die Verpflichtung, die »ihren Ursprung in der Natur der Sache hat, weil in sich notwendig ist, dass es geschieht, [...] oder weil es in sich unerlaubt oder böse ist« (Molina 1733, I d.4 n.3). Für Gabriel Vásquez ist es die Wesensnatur des Menschen, welche die Grundlage des sittlichen Anspruchs (freilich nicht dessen Quelle) darstellt, so dass er es als Forderung des Naturrechts betrachtet, in Übereinstimmung mit dieser Natur zu handeln (Vásquez 1621, d.97 c.1 nn.2–3; d.150 c.3 nn.22–23,26). Francisco Suárez bezieht das ›natürliche Gesetz‹ auf die ›natürliche Vernunft‹ (*ratio naturalis*), die aus eigener Kraft zu entscheiden vermag, welche Handlung »kraft der Natur ihres Gegenstandes« (*ex vi obiecti*) mit der Natur übereinstimmt und welche nicht, indem sie die »Bedingungen und Umstände« (Suárez 1612/2010, II c.6 nn.1;14;17–19) eruiert, die die Handlung in sich gut oder böse machen.

Welche Bedeutung der mittelalterlichen Lehre vom natürlichen Gesetz für die weitere Entwicklung des Menschenrechtsgedankens zukommt, zeigt der entschiedene Widerstand, den die spanischen Spätscholastiker Vitoria, Suárez, Soto u. a. in der Frage nach der Rechtsposition der Heiden in den eroberten Ländern der neuen Welt mit Rekurs auf die Lehre vom natürlichen Gesetz gegen die Position von Kaiser und Papst leisten (vgl. Höffner 1972). Auch die Heiden – so die These – haben natürliche Rechte, und durch diese Rechte sind den Oberhoheitsansprüchen von Kaiser und Papst entschiedene Grenzen gesetzt. Gegen das theokratische Einheitsmodell bestehen die Spätscholastiker auf der Trennung zwischen der natürlichen Welt und der Glaubenswelt. Wenn aber Staat und Recht nicht im Willen Gottes gründen, so Vitoria, sondern im Naturrecht, ist auch der heidnische Staat als naturgegeben und in dieser Hinsicht als von Gott gewollt zu betrachten, was die Achtung der Selbstbestimmung der Heiden und, wie der Bischof de Las Casas gegen Sepúlveda, den Hofhistoriographen Kaiser Karls V., einwendet, das Verbot der Versklavung einschließt (Flaig 2009).

Mit dem Rekurs der spanischen Naturrechtstheoretiker auf die *Natur der Sache* tritt der in den mittelalterlichen Theorien herausgearbeitete Charakter des natürlichen Gesetzes, von jedermann mithilfe der natürlichen Vernunft – auch unabhängig von geoffenbarten Weisungen Gottes – in seiner Verbindlichkeit erkennbar zu sein, noch stärker hervor und lässt deutlich werden, dass die von Hugo Grotius betonte Unabhängigkeit des Naturrechts von der Annahme der Existenz Gottes (*etsi deus non daretur*) nicht erst eine neuzeitliche Einsicht ist, sondern dem im Mittelalter entwickelten Naturrechtsgedanken entstammt, wenngleich es die den Spaniern folgenden frühneuzeitlichen Autoren wie Grotius und Pufendorf sind, die der Unterscheidung von Moral und Recht und damit dem genuin rechtlichen Charakter der Menschenrechte Bahn brechen.

2. Die Ablehnung des neuzeitlichen Menschenrechtsgedankens durch die christlichen Kirchen im 19./20. Jahrhundert: Angesichts der in den biblischen Texten enthaltenen Wurzeln, des im heilsge-

schichtlichen Kontext enthaltenen Schöpfungsge-dankens und der Rezeption und Weiterentwicklung des Naturrechtsgedankens durch die Theologen und Philosophen des Mittelalters und der frühen Neuzeit muss die starke Ablehnung verwundern, auf die der neuzeitliche Menschenrechts-gedanke seitens der christlichen Kirchen im 18. bis 20. Jahrhundert stößt (vgl. dazu Maier 1981; Isensee 1987; Punt 1987; Justitia et Pax 1991; Hilpert 1991, 138–173).

Was die *katholische Kirche* des 18./19. Jahrhunderts und insbesondere die Päpste ablehnen, sind nicht die Menschenrechte als solche, sondern die Ideologie, in deren Kontext sie im Zusammenhang mit der Französischen Revolution entstehen, sowie einzelne Menschenrechte, wie in erster Linie das Recht auf Religionsfreiheit. Insbesondere sind es der aggressive Atheismus, die Kirchenfeindlichkeit sowie der auf die Revolution folgende Terror, der die Kirche (als Teil des *ancien régime*) mit besonderer Härte trifft und sie in den Menschenrechtsforderungen nicht die Folgen genuin christlicher Motive, sondern nur Ausdrucksformen einer illegitimen Ideologie erkennen lässt. Die proklamierte Freiheit wird von der amtlichen Kirche als Willkür, die Forderung nach Religions- und Meinungsfreiheit als Freibrief für die Verfolgung von Religion und Kirche betrachtet.

Der Ideologie, die man im Menschenrechts-gedanken am Werk sieht, stellt man eine Lehre gegenüber, die das tradierte Naturrecht nicht auf eine dem Handeln *aufgegebene*, sondern eine *vorgegebene* Ordnung der Natur bezieht, die in ihrer zeitenthobenen Objektivität und Wahrheit vom Menschen erkannt und von der Kirche ausgelegt wird. Freiheit ist in dieser Sicht Freiheit zur Erfüllung des eigenen Wesensgesetzes, weshalb nur die Wahrheit Anspruch auf Freiheit begründen kann, nicht der Irrtum. Da der Staat dieser Ordnung verpflichtet ist, steht er im Dienst an der Wahrheit. »Seine Schranken [...] liegen nicht in subjektiven Rechten der Individuen, sondern in objektiven Ordnungsgesetzen« (Isensee 1987, 235). Distanziert man sich vom modernen Staat (der eine Bindung in dieser Form nicht kennt), sind auch die Menschenrechte nicht als jene Forderungen zu verstehen, die dem modernen Staat Grenzen auferlegen.

Erst die Papst Leo XIII. bewegende (u. a. von Bischof von Ketteler angeregte) Sorge um die mit der Industrialisierung im späten 19. Jahrhundert wachsenden sozialen Ungerechtigkeiten führt dazu, sich jenseits der Ablehnung der Menschenrechtsidee als einer »zügellosten Freiheitslehre« (Leo XIII., Enzyklika *Immortale Dei* vom 1.11.1885) dem Gedanken zu öffnen, dass es unaufgebbare, vom Gemeinwesen zu respektierende und zur Geltung zu bringende Ansprüche des Menschen gibt. Später sind es die Erfahrungen der faschistischen und kommunistischen Regime, die Papst Pius XII. bewegen, die Parteinahme seiner Vorgänger für den an die (vermeintlich) objektive Ordnung sich bindenden monarchischen Staat und die damit verbundene Akzeptanz einer von Gott gewollten sozialen Ungleichheit der Menschen aufzugeben und sich den Ideen von Demokratie und Rechtsstaat zu öffnen (vgl. etwa die Weihnachtsansprachen von Pius XII. ab 1941).

3. *Die katholische Lehre von den Menschenrechten im 20./21. Jahrhundert:* Die endgültige Wende in der Einstellung der katholischen Kirche zum Menschenrechtsgedanken vollzieht sich in der auf die Schrecken der Weltkriege folgenden zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie findet ihren Niederschlag in der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. (1963), in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) und in der von Johannes Paul II. verfassten Enzyklika *Redemptor hominis* (1979).

In *Pacem in terris*, auch als die kirchliche »Magna Charta« der Menschenrechte bezeichnet (Maier 1981, 511), wird die »Ordnung unter den Menschen« als ein dem Menschen aufgegebenes Werk verstanden, das von dem Gedanken auszugehen hat, dass jeder Mensch seiner Natur nach mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet ist und deshalb eine Person mit unveräußerlichen Rechten und Pflichten darstellt. Dieser Begründung der Menschenwürde und der damit verbundenen Rechte gleichsam »von unten« wird eine Begründung »von oben«, nämlich aus der Sicht des Offenbarungsglaubens an die Seite gestellt. Im Anschluss an eine Darstellung der aus der Würde des Menschen folgenden Rechte und Pflichten folgt die Feststellung, dass in der *Allgemeinen Er-*

klärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 (s. Kap. I.4.6) ein »Akt von höchster Bedeutung« zu sehen ist, weil sie »gleichsam als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten« ist (Johannes XXIII., Enzyklika *Pacem in terris* vom 11.4.1963, n.143).

Die Konstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils nimmt diese Sicht auf und betont, dass sich Gott in Jesus Christus »mit jedem Menschen vereinigt hat« und auch die Sünde die in der Schöpfung gründende Gottebenbildlichkeit nicht aufgehoben hat. »Der Einsatz für die Menschenrechte ist deshalb nicht nur naturrechtlich begründete Pflicht, sondern gehört konstitutiv zum Zeugnis des Evangeliums« (Vaticanum II, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, n.22). Die Sicht des Menschen als Person und die Sicht der menschlichen Gesellschaft, die sich daraus ergibt, ist auch Fundament der Beziehung zwischen Kirche und Staat und deshalb die Grundlage des Dialogs und der Weggefährtschaft, die Kirche und Gesellschaft im Dienst am Menschen verbindet (ebd., n.40). Ist aber das individuelle Gewissen der Ort, an dem der Mensch den Anspruch der Wahrheit erfährt (ebd., n.16), muss die Freiheit, ihm folgen zu dürfen, zu den unveräußerlichen Menschenrechten gehören.

Dass die Freiheit die Voraussetzung des menschlichen Bezugs auf die Wahrheit ist, bildet auch die Grundlage, auf der das Zweite Vatikanische Konzil in seinem wichtigen, gegenüber der Tradition bahnbrechenden Dekret *Dignitatis humanae* Ort und Stellenwert der Religionsfreiheit bestimmt (vgl. Vaticanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*).

Der skizzierten Entwicklung in der Lehre entspricht eine seit den 1970er Jahren in Gang kommende, an Intensität und Engagement zunehmende aktive Beteiligung der katholischen Kirche an den internationalen Menschenrechtsbewegungen, ablesbar u.a. an der Unterzeichnung der KSZE-Schlussakte (1976) und der Pariser Charta (1990) durch den Heiligen Stuhl. Debattiert wird seitdem auch die sich aufdrängende Frage, wie die Menschenrechte in der Kirche selbst zu beachten bzw. zu implementieren sind.

In der *theologischen Ethik und Sozialethik* ka-

tholischer Provenienz wird der Menschenrechts-gedanke inzwischen an zentraler Stelle behandelt, wobei naturgemäß die Frage diskutiert wird, wie das wechselvolle Verhältnis der Kirche zur Entwicklung dieses Gedankens zu verstehen ist: als »Wandel in Kontinuität oder als Bruch«. Die relevanten Deutungen sehen in der Entwicklung weniger einen Bruch – sei es »in Form der Untreue gegenüber den eigenen Ursprüngen«, sei es in Gestalt eines rein taktischen Verhaltens –, als einen »Wandel in Kontinuität« (vgl. Hilpert 1991, 156 ff.), wobei unterschiedlich akzentuiert wird: durch Hinweis auf den Ursprung des Menschenrechtsgedankens im christlichen Glauben (Kasper 1981), durch Deutung der neueren Entwicklung als Prozess der Wiedererkennung nach phasenweiser Verschüttung der eigenen Tradition (Justitia et Pax 1976), durch Identifizierung der materialen Identität des Menschenrechtsgedankens mit der eigenen Naturrechtstradition (Furger/Strobel-Neppele 1985) oder als Lerngeschichte (Hilpert 1991).

4. *Der Menschenrechtsgedanke in den evangelischen Kirchen:* Auch aufseiten der evangelischen Kirchen Kontinentaleuropas führte die Französische Revolution mit ihrer kirchen-, ja, christentumsfeindlichen Haltung zu einer »erheblichen Distanz« (Hollerbach u. a. 1987, 1115) gegenüber dem Gedanken allgemeiner Menschenrechte. Erst auf dem Hintergrund der Erfahrung des staatlichen Machtmissbrauchs im 20. Jahrhundert kommt es zu einer vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden »Entschlüsselung« (Lutherischer Weltbund 1976) des im Menschenrechtsgedanken enthaltenen genuin christlichen Potentials und einer davon getragenen aktiven Beteiligung der Kirchen an den internationalen Menschenrechtsbewegungen.

Zu diesen Potentials gehört (neben den bereits erwähnten biblischen Grundlagen) das christliche Gedankengut, insbesondere der Gedanke der Gewissensfreiheit, der in die *Virginia Bill of Rights* von 1776 (s. Kap. I.4.2) eingegangen ist, aber auch das »reformatorisch geprägte Naturrechtsdenken« (Huber 1995, 591), das die US-amerikanischen Rechteerklärungen geprägt hat.

Mit der vom Ökumenischen Weltrat der Kirchen

initiierten Konsultation von St. Pölten (1974), die einen Konsens der Kirchen bezüglich der den legalen Rechten voraus- und zugrundeliegenden elementaren menschlichen Rechte zu erarbeiten versuchte, setzte sich die theologische »Entschlüsselung« des Menschenrechtsgedankens fort (vgl. Honecker 1978), wobei im Umkreis des *Lutherischen Weltbundes* und des *Reformierten Weltbundes* unterschiedliche theologische Begründungen begegnen, die bei Luther und Calvin ansetzen.

Im Ausgang von der mittelalterlichen Lehre von den verschiedenen *status* des Menschen sieht Luther den Menschen durch die Rechtfertigung befreit. Freiheit ist daher relational zu verstehen als von Gott gewährte Gnade; sie findet ihr Feld in der – um mit Luthers Zwei-Reiche-Lehre zu sprechen – Ordnung des persönlichen Lebens und äußert sich darin, Gottes Willen in der Welt ohne Zwang zu erfüllen. In der Ordnung der Gesellschaft dagegen ist das mit Zwang verbundene Gesetz notwendig, das alle Menschen als Bürger verpflichtet. Die Menschenrechte sind deshalb als Äußerung des Gesetzes im Sinn des *usus politicus legalis* zu verstehen. »Freiheit und Würde sind [...] dem Individuum verliehen, um dessen Recht zu werden.« Gerade dies erlaubt, »im individuellen Menschen mehr anzuerkennen als seine fragile empirische Existenz«. Der religiöse Bereich ist deshalb als die »religiöse Darstellung letztgültiger Unabhängigkeit« (Rendtorff 1987, 113) von Staat und Gesellschaft zu respektieren.

Im Unterschied zu der in der evangelischen Theologie vertretenen Skepsis gegenüber einer naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte – was manche auf eine theologische Begründung ganz verzichten lässt – geht die reformierte an Calvin anschließende Theologie davon aus, dass es ein »Recht Gottes auf den Menschen« (Lochman/Moltmann 1976) gibt, das mit einer Bundestreue Gottes verbunden ist, die *allen* Menschen gilt. Daraus folgt, dass der Mensch eine unveräußerliche Würde besitzt, die von allen anzuerkennen ist und durch welche die wechselseitigen Ansprüche begrenzt werden. Der Glaubende erfährt sich als Stellvertreter Christi in der Welt, dem eine spezifische Verantwortung auferlegt ist, der er im Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu genügen hat.

Ausblick

Es sind der Schöpfungsglaube und die prophetische Botschaft des Alten Testaments und deren Radikalisierung in der Christologie und Erlösungslehre des Neuen Testaments, die als Motive in die Entstehung des säkularen Gedankens von Menschenwürde und Menschenrechten eingehen und die christlichen Kirchen des 20./21. Jahrhunderts veranlassen, diesen Kern in den modernen Kodifikationen des Menschenrechtsgedankens (wieder-)zuerkennen und sich selbst als Anwalt dieses Gedankens zu begreifen. Wenn der geschundene Mensch sich in der Auferstehung Jesu als der von Gott erwählte Mensch erfahren darf, dann wird in der Glaubensperspektive jene Würde sichtbar, die jedem, auch dem geschundenen Menschen, eigen ist.

Es ist diese Perspektive, welche die *mittelalterlichen Theologen* dazu führt, den antiken Gedanken von einer dem Menschen als Menschen eigenen *dignitas* aufzugreifen und zu Theorien fortzuentwickeln, die den Menschen als das mit Vernunft und Freiheit begabte und deshalb wechselseitige Anerkennung beanspruchende Wesen verstehen und die dann den Hintergrund für die frühneuzeitlichen Naturrechtstheorien und die später folgenden Ansätze einer Menschenrechtskodifikation bilden.

Die Deutungen des Menschenrechtsgedankens, mit denen die *christliche Theologie der Moderne* den Menschenrechtsgedanken entschlüsselt, intendieren nicht nur, die aus dem Christentum stammenden Motive unter den komplexen historischen Beweggründen zu identifizieren, sondern versuchen, den Ort und den Stellenwert des Menschenrechtsgedankens in theologischer Perspektive zu bestimmen. Von Interesse sind dabei die trotz der Verschiedenheit der Ansätze festzustellenden Konvergenzen: Die Spannungen von Vernunft und Glaubenseinsicht, von Minimalkonsens und tieferen Sinnkontexten, von Universalität und Geschichtlichkeit, von Moral und Recht werden aufgenommen durch eine Verbindung der Begründung »von unten« mit einer solchen »von oben« bzw. durch eine Deutung, die Entsprechung mit Differenz verbindet (vgl. Huber 1995, 591 ff.; Kasper 1991). Weder dominiert ein auf die In-