

GEORG WILDMANN

Die Herkunftsgeschichte der Menschenrechte in theologischer Sicht

Bei einer genaueren Sichtung der theologischen Literatur gewinnt man den Eindruck, in der deutschsprachigen katholischen Theologie herrsche, was die Reflexion über die Menschenrechte betrifft, ein deutliches Theoriedefizit. Das ist um so erstaunlicher, als gerade das Lehramt der katholischen Kirche in den beiden letzten Jahrzehnten in immer kürzeren Abständen mit pastoral orientierten Äußerungen über die Menschenrechte an die Weltöffentlichkeit getreten ist. Indes dürften Veröffentlichungen zu Menschenrechtsfragen, die qualitativ und quantitativ den entsprechenden gegenwärtig angebotenen reformatorischen Abhandlungen¹ gleichwertig wären, katholischerseits zur Zeit nicht vorliegen².

Die hier im Rahmen eines begrenzten Artikels vorgelegten Reflexionen dienen dem Versuch, die Menschenrechte tiefer in der theologischen Anthropologie und in der Geschichtstheologie zu begründen.

I. PROLEGOMENA ZU EINER THEOLOGIE DER MENSCHENRECHTE

1. Bei allen Differenzen über die inhaltliche Bestimmung der Menschenrechte bewähren sie sich dermaßen in ihrer sozialintegrativen Funktion, daß sie als positive Errungenschaft der Geistes- und Rechtsgeschichte angesehen werden müssen. Das christliche Geschichtsverständnis impliziert, daß eine positive Errungenschaft der Menschheit dem Vorsehungs-

¹ Zu denken wäre hier namentlich an *Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1978; Martin Honecker, Das Recht des Menschen. Einführung in die evangelische Sozialethik, Gütersloh 1978; Jörg Baur (Hrsg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977.*

² Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, *Die Kirche und die Menschenrechte (Aus der Reihe: Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen)*, München, Mainz 1976, dürfte das bisher umfangreichste offizielle Arbeitspapier der katholischen Kirche zum Thema Menschenrechte sein. Es ist gedacht als *Starter* für die Diskussion und theologische Reflexion in den einzelnen Teilkirchen.

willen Gottes entsprechen muß. Sofern Gott der Spender aller guten Gabe (Jak 1,17) ist, muß das prinzipiell Gute von ihm verantwortet sein. Da der Hl. Geist der Gott in der Geschichte ist, darf angenommen werden, daß die Entwicklung eines so positiven Rechtsinstituts wie der Menschenrechte unter dem Einfluß des Hl. Geistes entstanden ist.

Daß in den Menschenrechten der Vorsehungswille Gottes gesehen werden kann, wird schon dadurch einschlußweise sichtbar, daß sich die Christentümer oder Konfessionen in zunehmendem Maße für deren Begründung, Weiterentfaltung und politischen Realisierung einsetzen. Sie setzen damit voraus, daß sie im Vorsehungswillen Gottes stehen.

2. Ein genereller geschichtlicher Überblick über die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte macht deutlich, daß das Christentum ständig konstruktiv, gelegentlich aber auch negativ in die Geschichte der Menschenrechte involviert ist³. Die Rolle der Kirchen in der Entfaltung der Menschenrechte ist weder eine eindeutige Erfolgs- noch ausschließlich eine Versagensgeschichte⁴.

Aus diesen und anderen kirchen- wie dogmengeschichtlichen Entwicklungen kann man induzieren, daß das Wirken des Hl. Geistes nicht notwendig mit dem Wirken der christlichen Konfessionen zusammenfällt. Er wirkt auch außerhalb der organisierten Kirchen. Daher muß anerkannt werden, daß die Taten Gottes auch außerhalb der organisierten Kirchen ihre berufenen Träger finden. In diesem Sinne mag der Satz gelten: »Gesta Dei (etiam) per Illuminantes« – Die Taten Gottes auch durch die Aufklärer . . .

3. Ein Versuch, in der abendländischen Geschichte die markantesten konkreten Stellen des freiheitsgeschichtlichen Einwirkens des Hl. Geistes zu diagnostizieren, trägt notwendig den Charakter einer *vaticinatio post eventum*. Wenn eine solche rückschauende »Weissagung« nicht als legitim gestattet ist, bedeutet das einen Verzicht auf jede Sinndeutung der Geschichte⁵ und auf einen prophetischen Charakter des christlichen Weltwirkens. Es ist nicht bewiesen, daß das neuzeitliche Geschichtsverständnis jede kategoriale Aussage über den Sinn der Geschichte verbietet und sich auf transzendente Aussagen allein beschränken muß. Transzenden-

³ *Martin Brecht*, Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche, in: *Jörg Baur* (Hrsg.), Zum Thema Menschenrechte. Theologische Versuche und Entwürfe, Stuttgart 1977, 41.

⁴ *Martin Brecht*, a. a. O., 40.

⁵ Eine explizite Forderung nach Verzicht auf jede Geschichtstheologie wurde u. E. zuletzt von *Franz Schupp* vertreten; vgl. *Franz Schupp*, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie, Freiburg, Basel, Wien 1974, 43–69.

tale Aussagen würden nur die Möglichkeitsbedingungen angeben, unter denen ein Sinn der Geschichte gedacht werden kann.

4. Bezüglich der Aufbereitung von Ideen und Erkenntnissen der Geistesgeschichte war es stets eine der Stärken des Christentums, Ideen und Gedanken aufzunehmen, sie zu bewahren, ihnen Nährboden zu geben, sie weiterzudenken und nicht zuletzt häufig zur Realisation zu bringen. Man denke etwa an die Bewahrung der Humanitätsideale der Stoa.

Diese geschichtlich belegte Praxis läßt für das zukünftige Verhalten der Kirchen gegenüber neuen Ideen und Einsichten das Postulat als richtungsweisend erscheinen: Da der Geist nicht notwendig in den organisierten Kirchentümern wirken muß, darf die theologische Reflexion und pastorale Praxis der Kirche jederzeit das Neue als positive Möglichkeit ins Auge fassen und auf seine Integrationstauglichkeit hin prüfen. Das wird durch die traditionelle Lehre von der »Unterscheidung der Geister« bekräftigt, die sich in der Frömmigkeitsgeschichte nicht zuletzt auf den handfesten Satz des *hl. Paulus* beruft: »Prüfet alles, was gut ist, behaltet.«⁶

5. Die Erstellung einer diachronischen (ebenso wie einer synchronischen) Herkunftsgeschichte setzt notwendig den Mut voraus, die geschichtlich greifbaren Faktoren zu gewichten. Sofern Hermeneutik die Wissenschaft vom Sinnverstehen darstellt, handelt es sich um das Wagnis, durch eine gewichtende Interpretation die bessere Sinnlinie zu finden. Wer sich infolge der anfallenden Schwierigkeiten dem Geschäft der Gewichtung geschichtlicher Fakten entzieht, begibt sich der Möglichkeit, Geschichte zu verstehen, und riskiert im Prinzip einen historischen Agnostizismus.

6. Freiheit, Gleichheit und Solidarität können als die »Grundfigur«⁷ angesehen werden, aus der sich die einzelnen Menschenrechte herleiten lassen. Diese Grundfigur läßt sich nur in der Würde des Menschen gültig verankern. Das erkenntnisleitende praktische Interesse muß also darin bestehen, die Absolutheit der Menschenwürde⁸ spekulativ so überzeugend zu begründen, daß sie von möglichst vielen Menschen unterschiedlicher Geisteshaltung anerkannt und in Form von Grundrechten in den Verfassungen der Staaten positiviert wird.

7. Wenn man die Würde des Menschen als Basis der Menschenrechte rein negativ definiert als Unverfügbarkeit der Person und von dieser Unver-

⁶ 1 Thess 5, 21.

⁷ Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, a. a. O., 80.

⁸ Vgl. Walter Kern, Menschenrechte und christlicher Glaube, in: Stimmen der Zeit 197 (1979) 166.

fügbarekeit sagt, sie könne und solle nicht in einen systematischen Begründungszusammenhang gebracht werden, weil Person sonst verfügbar werde⁹, dann kann die Personwürde nur mehr den Charakter eines bloßen Postulates beanspruchen. Dieses Postulat kann dann bloß durch eine praktische Handlungserfahrung legitimiert werden. Genügt aber ein bloß an Bewährung gemessenes Postulat zur Grundlegung eines Rechtsinstituts?

Begründet man hingegen die Würde des Menschen aus einer metaphysischen Sichtweise seiner Personalität, so muß man in Kauf nehmen, daß diese Begründung nicht von allen anerkannt wird, somit also eine partikulare Begründung darstellt, die aber einen Teil der denkenden Menschheit in ihrer Überzeugung abstützt. Besser aber eine partikulare feste Überzeugung eines Teils der Menschheit als ein universaler Bekenntnissatz, der unwägbareren Meinungswandlungen unterliegt und unter besonderen Umständen möglicherweise sogar aufgehoben wird.

Es dürfte also Sinn haben, eine metaphysische Begründung der Menschenwürde zu versuchen, zumal nicht einfach angenommen werden kann, die abendländische Geistesgeschichte bewege sich seit dem Tode von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* in einem völlig »ametaphysischen« Zeitalter¹⁰.

Bei einem theologischen Fundierungsversuch der Menschenwürde wird sich immer eine Argumentationskomponente als unvermeidbar einschleichen, die besagt, die Menschenwürde lasse sich nur aus einem Gottbezug statischer oder dynamischer Art herleiten. Von einem statischen Gottbezug kann insofern gesprochen werden, als der Mensch in einem Schöpfungsgeschehen zum »Ebenbild Gottes« geschaffen wurde. Ein dynamischer Gottbezug, der im christlichen Verständnis Würde begründet, wird kaum anders denn als gnädige Zuneigung eines personalen Gottes verstanden werden können – eine Fundierung der Würde, die nicht alle heutigen Weltreligionen anerkennen werden. Demjenigen Teil der Menschheit gegenüber, der keinen Gottbezug anerkennt, wird jede theologische Argumentation notwendig den Charakter der Partikularität besitzen. Soll man deswegen auf eine theologische Fundierung der Menschenwürde verzichten?

⁹ Vgl. *Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt*, a. a. O., 149.

¹⁰ Vgl. ebenda, 149 f.

II. DIE TRANSZENDENTALE KOMPONENTE DER HERKUNFTSGESCHICHTE DER MENSCHENRECHTE: DER MENSCH IN DER DIALEKTIK SEINER EXISTENTIALE »GEIST« (PNEUMA) UND »FLEISCH« (KONKUPISZENZ)

Der transzendente Frageansatz, der die Herkunftsgeschichte der Menschenrechte aus ihrer tiefsten anthropologischen Wurzel verstehbar machen soll, lautet: Was muß im Menschen immer schon vorgegeben sein, damit Freiheitsgeschichte, die zur Artikulierung von Menschenrechten führt, überhaupt erst möglich wird? Die vorläufige Antwort wird lauten: Die Möglichkeitsbedingung dieser Freiheitsgeschichte liegt in der Dialektik von Existentialen, die wir nur aus dem Glauben, d.h. mit Hilfe der Aussagen der Offenbarung, reflex, d.h. als solche erfassen können. Existentiale sind dauernd gegebene Bestimmungen unserer konkreten Existenz, nicht unseres Wesens, unserer Essenz. Konkret geht es um die Dialektik von Pneuma und Konkupiszenz, wobei der Begriff »Dialektik« aus Kommunikationsgründen etwas erweitert zu verstehen ist.

1. Der Geist als »übernatürliches Existential«

Das Zweite Vatikanische Konzil erachtet eine Heilsmöglichkeit auch für Atheisten und Polytheisten als gegeben¹¹. Daher kann angenommen werden, daß alle Menschen dauernd unter einem Gnadenangebot Gottes stehen, in welchem sich der umfassende Heilswille Gottes konkretisiert. Im voraus zur Rechtfertigung des Menschen, bei der es – in der Sprache der Tradition – zu einer »Einwohnung des Hl. Geistes« im Menschen und durch ihn zu einer in der »heiligmachenden Gnade« fundierten Freundschaft zwischen dem Menschen und Gott kommt, steht der Mensch bereits unter der Vorgabe des Hl. Geistes. Diese Vorgabe des Hl. Geistes ist mit dem hier verwendeten Ausdruck »Geist« oder »Pneuma« gemeint. Dieses Gnadenangebot ist real, dem Bewußtsein und dem Handeln vorgegeben, eine dauernde und unausweichliche Situation für den Menschen. Es stellt einen Ruf zum übernatürlichen Gottesverhältnis dar, ist insoweit eine realontologische Bestimmung des Menschen¹², gibt dem Menschen gewissermaßen eine Entelechie, d.h. Zielstrebigkeit der Sehnsucht auf Gott hin und kann als Bestimmung der konkreten Existenz mit *Karl Rah-*

¹¹ Vgl. zu dem hier Gesagten *Karl Rahner*, u. a. Artikel »Existential« und »Erbsünde« in *Sacramentum mundi*, I, Freiburg i. Br. 1976, besonders 1299.

¹² *Peter Eicher*, Die anthropologische Wende. Karl Rahners Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970, 89.

ner als »übernatürliches Existential« bezeichnet werden. Diese inhärente Finalität unseres konkreten Daseins äußert sich darin, daß der Mensch die Möglichkeit hat, bei einer sittlich guten Entscheidung einen Heilsakt zu setzen, sei er nun getauft oder nicht¹³. Das Pneuma ist mit seiner Dynamik ein Datum unseres natürlichen Bewußtseins; es ist, wenn wir uns auf unsere innere Erfahrung hin prüfen, nicht ausdrücklich von unserem naturalen Humanum abhebbar. Was wir also, sozusagen philosophisch, als unsere gegebene »Natur« erfahren, ist theologisch immer schon das un-scheidbare Ineinander von Natur und Gnade. In welcher Weise dürfte die Dynamik des Pneuma für uns erfahrbar werden?

Mittels des Pneuma ist der Mensch immer schon ein auf den frei sich in der Geschichte offenbarenden Gott Hörender. Er ist »Hörer des Wortes«; er bescheidet sich nicht mit innerweltlichen Sinndeutungen des Daseins. Der Mensch erfährt immer schon ein eigenartiges Übersichhinausstreben seiner naturalen Triebe. Weltranszendente Sinnwerte sind für ihn merkwürdig interessant. Er durchbricht auf diese Weise auch den Bann innerweltlicher Determination und ist gegenüber innerweltlichen Werten grundsätzlich frei.

Da er ein vom dreifaltigen Gott immer schon Gerufener ist, hat er eine implizite Ahnung von der absoluten Würde des Menschen.

Noch einmal: Man kann zwar in einer Phänomenologie solche dynamischen Elemente menschlicher konkreter Geistigkeit feststellen, sie lassen sich aber philosophisch nicht ausreichend deuten. Es bleibt in ihnen ein dunkler Rest Geheimnis.

2. Das »Fleisch« oder die »Konkupiszenz« als naturales Existential

Das naturale Existential, das sich nach biblischer Anthropologie aus dem Sündenfall ergibt, heißt Konkupiszenz. Die Erbsünde definiert sich so, daß trotz des übernatürlichen Existentials der Mensch, insofern er Glied dieser Menschheit ist, das Pneuma im Sinne der Einwohnung und heiligen Gnade nicht hat. Es besteht im Menschen ein nicht sein sollendes Fehlen des Hl. Geistes und des durch sein Einwohnen bedingten göttlichen Gnadenlebens.

Wie wird diese Defizienz erfahren? Da die Kraft des Hl. Geistes auf die Überwindung des Todes geht, fehlt mit der Erbsünde die todüberwindende Dynamik im Menschen. Er lebt im Bewußtsein der Todesverfallenheit. Er erfährt ferner eine starke Eigendynamik seiner Triebe. Er kann sie

¹³ Karl Rabner, a. a. O., 1114.

personal nicht ganz einholen weder bei ihrer Entstehung noch bei ihrer Auswirkung. Sie zeigen eine Bestrebung zur Autonomie; sie haben in der Sprache der Tradition »Begierlichkeit«, »Konkupiszenz«. Die Dynamik seiner Triebe erscheint dem Menschen zwar als natürlich, ihre oft renitente Eigendynamik und die Schwierigkeiten des personalen Selbst bei ihrer Koordinierung hingegen als rätselhaft. Er macht die Erfahrung der personalen Ohnmacht einerseits und der »Verwundung« seiner Natur andererseits. Vor dem Hintergrund des Existentials Pneuma erscheint der Mensch sich selbst als depotenziert: »Wer wird mich befreien?«, so fragt *Paulus* im siebten Kapitel des Römerbriefes angesichts der Macht dieses Zustandes und der Ohnmacht des Menschen. Das von der Sünde getroffene Menschsein charakterisiert *Paulus* als »Fleisch«.

Das sittliche Gesetz kann in einer solchen Situierung des Menschen als das »Muß« der Sklaverei erfahren werden. Tod und Gesetz sind also in der Sprache der Bibel »Mächte und Gewalten«, die den Menschen in die Versuchung führen, seine Gnadenlosigkeit durch die persönliche Schuld nochmals zu ratifizieren¹⁴.

3. *Geschichtswirksame Dialektik aus existentialer Widersprüchlichkeit*

Die Heilssituation des Menschen ist sozusagen dialektisch bestimmt. Er steht unter dem Widerspruch der Existentialen Pneuma und Konkupiszenz. Eines hebt das andere nicht auf. Wenn der Mensch sich gegen das Pneuma entscheidet, bleibt dessen Dynamik nichtsdestoweniger erhalten (das oben erwähnte Hören auf das Wort, das Transzendieren der Triebe über ihre naturale Enge hinaus, die Ahnung von der Würde der Person . . .). Wenn er sich für das Pneuma entscheidet, bleiben Tod, Konkupiszenz, Gesetz, Vergeblichkeit. Pneuma und Konkupiszenz gehören bleibend zur menschlichen Geschichte. Auf der Folie der Konkupiszenz als einer Negation erscheint das Pneuma, das dauernde Heilsangebot Gottes, als Negation der Negation: Weil das Übel in unserem naturalen Wesen schon da ist, darum ist das Pneuma schon als Erlösungssehnsucht erfahren. Erlösung enthält aber in jeder geschichtlichen Verumständlichung ein Element der Befreiung, sei es vom inneren, sei es vom äußeren Übel. Man kann daher annehmen, daß die Dialektik der existentialen Verfaßtheit des Menschen Freiheitssehnsucht miteinbeschließt.

Schon durch das übernatürliche Existential erfährt sich der Mensch als in seiner Würde erhoben; das aber heißt doch wohl: als ein Wesen, das um

¹⁴ *Karl Rahner*, a. a. O., 1114.

seiner eigenen Vollkommenheit willen existiert und somit nicht bloß als Mittel zum Zweck gebraucht werden kann. Das aber beinhaltet doch wohl das Bewußtsein, daß das für den Menschen Sinnvolle und Werthafte, das der eigenen Vollkommenheit dient, eingefordert werden darf. Und aus der Erlösungs- wie Befreiungssehnsucht folgert er, daß wesentliche Menschtumswerte für ihn Forderungscharakter besitzen. Das Pneuma drängt als Negation der Konkupiszenz zu konkreter Freiheit. Diese seine existentielle Verfassung trifft auf den Menschen zu, seit er in den geistigen Raum eintritt, d. h. seit der »Hominisation«. So war – und sei es auch noch so unreflex – menschliche Subjektivität im Lichte theologischer Anthropologie immer schon verfaßt. Die mit diesem existentialen Charakter behaftete Subjektivität bedarf nun, wie es uns die Bibel lehrt und wie es uns *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* und *Karl Marx* philosophisch klargemacht haben, der Objektivität faktischer Geschichte, um sich ausentfalten zu können.

Ist von Gott bei solcher existentialer Verfassung menschlicher Subjektivität Erlösung gewollt, dann muß sie sich abspielen im Raum einer Freiheitsgeschichte als ihrer Objektivität. Denn Subjektivität muß durch Objektivität zu sich selbst vermittelt werden.

Somit könnte sichergestellt werden, daß der Heilswille Gottes, der sich als übernatürliches Existential im individuellen Menschen auswirkt, keinen bloßen anthropologischen Heilsindividualismus einbeschließt, sondern eine gesellschaftliche Dynamik besitzt, durch die er sich in geschichtlichen Prozessen zu humaneren Zuständen und Institutionen ausentfaltet. Er setzt sich allerdings überall dort durch, auch außerhalb der christlichen Kirchen und etablierten Christentümer, wo dem Wirken des Pneuma irgendwie Raum gegeben wird. Die Dynamik und Dialektik dieser theologisch identifizierbaren Existentialie kann als die treibende Kraft des auf die Artikulierung von Menschenrechten führenden Würde- und Freiheitsbewußtseins, wie wir es aus der abendländischen Geschichte konkret kennen, angesehen werden. Eine geschichtliche Entwicklung könnte damit deutlicher in der theologischen Anthropologie verankert werden.

In den existentialen Verfaßtheiten: Bewußtsein der Würde, Selbstverfügung und Drang zu konkreter Freiheit liegt die innere Bereitschaft zu einer in einen geschichtlichen Prozeß eingebetteten »emanzipatorischen« Interpretation des natürlichen Humanums. Die existentielle Verfassung des Menschen legt ihm also eine auf größere Freiheit zielende Auslegung seiner Naturmöglichkeiten nahe. Die Handlungserfahrung, die der Mensch an dem vorgegebenen Material seiner Natur macht und die er einer Sinndeutung unterzieht, drängt zu einer Transzendierung der Natur-

möglichkeiten in Richtung einer freieren Subjektivität und entsprechend freierer Handlungsnormen.

III. DIE HEILSGESCHICHTLICHE KOMPONENTE IN DER GRUNDLEGUNG DER MENSCHENRECHTE

Die entscheidende Frage einer theologischen Untersuchung wird also lauten: Unter welchen Bedingungen kann eine auf freiere Selbstverwirklichung der Subjektivität hinzielende existential fundierte Dynamik in der Menschheit vonstatten gehen? Welche geschichtlichen Bedingungen sind unabdingbar, daß solche Freiheitsgeschichte in Szene gehen kann? »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.« Mit diesem Satz hat *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* das Wesen der Weltgeschichte als ein fortschreitendes Freiheitsgeschehen zu kennzeichnen versucht. Gleichviel, wie man zu den *Hegelschen* Prämissen steht, der Satz scheint richtungsweisend zu sein für eine erkenntnisleitende Maxime. Sie stellt heraus, daß von der Interpretationsregel ausgegangen werden darf, die lautet: vom Bewußtsein zum Sein. Zuerst entsteht im Menschen das Bewußtsein der Freiheit, bevor er, zumindest in Form realer Utopien, zu einer politischen Realisation der Freiheit schreitet. Es muß also das fortschreitende Innewerden menschlicher Würde und menschlicher Freiheitsvorstellungen verfolgt werden und nach den Möglichkeitsbedingungen der Erweiterung eines solchen Würde- und Freiheitsbewußtseins mit methodischer Schärfe gefragt werden.

In der nachstehenden Skizze soll von einer der maßgebenden Bedingungen für die Entstehung eines progressiven Freiheitsbewußtseins die Rede sein: vom Verständnis Gottes als Person.

Es geht um die geschichtliche Prüfung der Frage, ob der personal verstandene Gott eine wesentliche Möglichkeitsbedingung dafür darstellt, daß der abendländische Mensch in einem geschichtlichen Prozeß zum Bewußtsein geführt wird, ein freies Subjekt zu sein, daß diese Freiheit als Bevollmächtigung zur Naturbeherrschung und als Recht zu individueller Entfaltung innerhalb der Gesellschaft leben darf.

Das personale Gottesverständnis, das sich in seinen Konsequenzen als Bewußtseinerweiterung auswirkt, ist hier verstanden als die Grundkonstante eines Geschichtsprozesses, der zur Artikulierung der Menschenrechte führt. Sie ist es letztlich, die die je erweiterten Utopien der Freiheit stimuliert und den Nährboden darstellt, der die diversen Säkularisate, wie

die Naturrechtsspekulation, die Implikate der Stoa und die Aufklärungs-ideen, integriert und den Geist der Freiheit und Würde in Bewegung hält.

1. Die erkenntnisleitenden Hypothesen dieser Untersuchung

Wenn man die Freiheitgeschichte theologisch verfolgt, stellt sich das Problem, ob denn das politische Freiheitsbewußtsein der Neuzeit mit dem christlichen Freiheitsverständnis grundsätzlich vereinbar ist. Sind die Menschenrechte das Ergebnis jener Freiheit, die etwa im Evangelium gemeint und in der existentialen Verfassung des Menschen grundgelegt ist? Es stellt sich somit das Problem der Vermittlung. Schon aus diesem Grunde empfiehlt es sich, nach Umsetzungskriterien oder Vermittlungskriterien zu suchen, die den geschichtlichen Prozeß selbst, nicht nur die Untersuchung dieses Prozesses, als immanente Gesetze psychologisch-soziologischer Natur mitsteuern.

Es geht um die Möglichkeit, durch eine Rekonstruktion der Schlüsselepochen der abendländischen Geschichte nach bestimmten – hier nur hypothetisch festgehaltenen – geschichtsimmanenten Gesetzen den jeweils entstehenden »Mehrwert« an Freiheitsbewußtsein zu finden. Dieser »Mehrwert« an Freiheitsbewußtsein, der zumindest bei »kognitiven Minderheiten« der abendländischen Geschichte, die hier als Subjekte dieser Geschichte angenommen werden, auftritt, kann hier mit einiger Einschränkung als Fortschritt verstanden werden. Dieser Fortschritt versteht sich nicht als eine ins Unendliche verlaufende Linie stets neu sich anbietender Möglichkeiten der Wahl und Bedürfnisbefriedigung, sondern als Zunahme der kulturellen und gesellschaftlichen Identifikationsmöglichkeiten des Subjekts. In einem sozialanthropologischen Begründungszusammenhang könnte Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit gesehen werden, einerseits als stets wachsende Möglichkeit der Kombination von Elementen der Rollenidentifikation und andererseits als wachsende Möglichkeit der Selbstidentität. Die größere Wahlfreiheit in der Kombinatorik der Rollen, zu denen man sich bekennt, also die größere Freiheit der Identifikation sowie die größere Freiheit in der Distanzierung des Selbst von seinen Rollen müßte implizieren, daß man sowohl gesellschaftlich wie rechtlich vermehrte Möglichkeiten zu Rollenbejahung und Rollendistanz bereitgestellt bekommt¹⁵. Und präzise dafür eignet sich endlich das Rechtsinstitut

¹⁵ Vgl. dazu *Robert Spaemann*, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: *Oskar Schatz (Hrsg.)*, Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen, Graz, Wien, Köln 1977, 320ff.

subjektiver Freiheitsrechte und sozialer Grundrechte am besten.

Die *Gesetze*, die das neuheitliche Freiheitsverständnis evolutiv mit dem Aufbruch des Freiheitsbewußtseins in der Offenbarungsgeschichte des Judentums vermitteln, werden hier in Form dreier Hypothesen vorgestellt.

a) Die erste Hypothese ist religionsgeschichtlicher Natur und besagt, daß der Mensch sich von seinem Gottesbild her zu verstehen sucht. Das Gottesbild besitzt für das menschliche Selbstverständnis eine Analogievalenz. Wird Gott als Person verstanden und nicht bloß als apersonaler Weltgrund, nimmt die Analogie oder Imitationsvalenz zu. Wo ein personal freier Gott ideiert wird, beginnt sich auch der Mensch als frei zu verstehen. Die »Korrespondenzhypothese« soll hier nicht eigens bewährt werden. In ihrer Anwendung auf unser Thema soll sich ihre erkenntnisbringende Kraft zeigen. Einmal als bewährt vorausgesetzt, kann die Hypothese als Gesetz ausgedrückt werden. Wir behaupten also, daß die abendländische Freiheitsgeschichte dem Gesetz der progressiven Imitationsvalenz des persönlichen Gottesbildes folgt.

b) Die zweite Hypothese lehnt sich an die Religionssoziologie *Max Webers* an und behauptet, daß sich Gottes- und Menschenverständnis in gesellschaftlichen Strukturen »verleiblichen«: das Gottes- und Menschenbild legt sich in politischen Dimensionen aus; es hat strukturbildende und strukturprägende Potenz und Relevanz. Manche gesellschaftliche Organisationsformen sind in ihrer Eigenart durch Ideen bedingt. Sozialanthropologisch gesehen kommt es immer wieder in Schlüsselepochen der Geschichte zu neuer »Enstrukuration«¹⁶. Daß dabei Ideen und »Anschauungen« in Werte umgesetzt werden, mag zusätzlich Fragen aufwerfen. Für die Erkenntnisfindung gilt:

Das Gottes- und Menschenverständnis wird zu einem Idealtypus stilisiert, von dem man annimmt, daß er sich in bestehenden Staats- und Gesellschaftsformen durchzusetzen versucht, indem er sie verändert. Dann wird auch die Staats- und Gesellschaftsform vom Gottes- und Menschenbewußtsein hier neu in Form eines Idealtypus begriffen, so daß der Sinn des neuen Menschen- und Gottesverständnisses sich in neuen Strukturen adäquat zu spiegeln versucht. Zwischen beiden besteht dann eine Sinnadäquanz, nicht aber eine streng kausal-funktionale Verursachung. Es wäre eine Überinterpretation dieses Gedankens zu sagen, die Gesellschaft sei eine Funktion des Gottes- und Menschenbildes. Sollte sich diese

¹⁶ Es handelt sich hier um eine zum Terminus »Enkulturation« analoge Wortbildung.

Hypothese indes bewähren, könnte man vom Gesetz der symbolischen Wertestrukturation sprechen.

In der Auseinandersetzung mit *Werner Sombart* hat im katholischen Raum wohl am deutlichsten *Gustav Gundlach* auf die sozialphilosophische Schlüsselstellung des »Zentralwertes« einer Gemeinschaft oder eines Sozialsystems hingewiesen. Nach *Gustav Gundlach* verkörpert z. B. der von *Ignatius von Loyola* konzipierte ritterliche König Christus »als hilfesuchender Kämpfer gegen die Entgottung der Welt«¹⁷ den »Zentralwert« des Jesuitenordens, und diese Wertvorstellung prägt die charakteristische Struktur der Gesellschaft Jesu. Der die Personen innerlich bindende Zentralwert schafft sich demnach eine äußere gesellschaftliche Struktur.

c) Die dritte erkenntnisleitende Hypothese behauptet, daß das Institutionelle stets hinter der Wertidee, die es verkörpern soll, zurückbleibt. Die aus dem Gottes- und Menschenverständnis neu hergeleitete größere Freiheitsidee kann, wie sich zeigen wird, nicht adäquat in gesellschaftliche Realität umgesetzt werden. Man kann daher in Anlehnung an die Theorie vom »cultural lag«¹⁸ von einem »institutional« oder »structural lag« sprechen. Der Strukturanthropologe *Heinrich Rombach* formuliert das von uns gemeinte geschichtliche Gesetz, eine übrigens auch für die Begründung der ethischen Praxis wichtige Einsicht, etwa so: »Eine zentrale sittliche Grundidee, z. B. die Idee der Selbstverwirklichung des Menschen, ordnet sich eine Reihe von sittlichen Motivationen zu. Die Genese ist im Stadium des Aufbruchs. Indem nun die Idee alle Lebensbereiche einer Gruppe oder einer Gesellschaft bis ins letzte durchdringt, verwandelt sie

¹⁷ Vgl. Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens, in: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, I, Köln 1964, 269.

¹⁸ In seiner Abhandlung Cultural lag as Theory, in: On Culture and Social Change, Selected Papers, Chicago, London 1964, 86, definiert der Schöpfer der Theorie vom cultural lag, *William F. Ogburn*, diesen ganz allgemein wie folgt: »Ein cultural lag tritt ein, wenn sich einer von zwei Bereichen einer Kultur, die miteinander in Wechselwirkung stehen, früher oder in einem größeren Grade wandelt, als dies der andere Bereich tut. Deswegen wird eine geringere Anpassung zwischen den beiden Bereichen verursacht als vorher existierte« (in der Übersetzung von *Johannes Hoffmann*, Praktizierende Katholiken zwischen Kirche und Gesellschaft. Ein Beitrag zu Problemen der Moralverkündigung, Düsseldorf 1973, 148).

Ausdrücklich vermerkt *William F. Ogburn*, daß zur Zeit Buddhas der größte soziale Wandel in Indien von der Religion ausgegangen sei (a. a. O., 91). Unsere Hypothese stellt eine gewisse Abwandlung seiner Theorie dar. Einmal sind die beiden Variablen, die in Interdependenz stehen, bestimmt als religiöse Wertidee, die dem Bereich der Geisteskultur, und als Gesellschaftsstruktur, die dem äußeren Organisiertsein der Gesellschaft angehört. Zum zweiten wird behauptet, daß das institutionelle Gesellschaftssystem mit nachweislicher Gesetzmäßigkeit die kulturelle Wertidee, von der sie bedingt ist, defizient verkörpert. Unsere Hypothese wäre demnach ein Sonderfall der Theorie *William F. Ogburns*.

sich in ein System. Das System ist jedoch eine Verfallsgestalt der Idee. «¹⁹ Die Wertidee realisiert sich stets mit unzulänglichen Mitteln. Daher nennen wir diese Hypothese Defizienzhypothese. Das entsprechende Gesetz könnte man als Gesetz der defizienten Systemkonkretion benennen. Der »structural lag« ist also das Zeichen der Trägheit des auf Selbsterhaltung bedachten jeweiligen Gesellschaftssystems.

2. Der befreiende Gott des Alten Testaments

Das Alte Testament läßt sich geschichtstheologisch in eine innere Kohärenz bringen, wenn man die Idee des befreienden Gottes als zentrale Bezugsgröße einsetzt. Der personal-frei verstandene Gott bedingt gemäß der Korrelationshypothese das Erwachen des Freiheitsbewußtseins im alttestamentlichen Menschen. Gott ist verstanden als ein Du, das frei zum Bunde ruft und erwählt. Der Mensch fühlt sich von Gott als freier Partner genommen; denn nur mit einem solchen kann man einen Bund schließen. Er wird, kaum daß sich Gott als Schöpfer und Erwähler gezeigt hat, als Ebenbild Gottes bezeichnet. Als Abbild schöpferischer Freiheit Gottes soll er über die Erde verfügen. Im 9. Kapitel der Genesis wird mit dem Hinweis auf die Gottebenbildlichkeit auch die Unverletzlichkeit des Menschen motiviert. Damit sind zwei entscheidende Momente in die Freiheitgeschichte eingebracht: das Verfügungsrecht des Menschen über die Welt und die Unverfügbarkeit menschlicher Existenz. Es deutet sich das Recht auf Leben an.

Der »structural lag« ergibt sich aus der Tatsache, daß es dem Volk nicht gelingt, die erwünschte unmittelbare Gottesherrschaft zu errichten. Man schafft ein Königtum, das bald die Züge der umliegenden Despotien annimmt. Die Suche nach voller Einheit von Gottesherrschaft in Menschenherrschaft führt das gläubige Hoffen zur Gestaltung der Idee eines Messias.

¹⁹ So faßt Dietmar Mieth den Gedanken Heinrich Rombachs zusammen. Vgl. Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*. Freiburg/Schweiz, Freiburg, Wien 1977, 100. »So ist es z. B. ein Unterschied, ob man die Armutsidee des Franziskus im Aufbruch, also unter genetischem Aspekt, betrachtet oder in der Fixierung, die sie im Regelsystem des Ordenslebens annimmt. Man erinnere sich an den Armutsstreit des Spätmittelalters als einen Versuch, das System auf seine Idee zurückzubringen. Wie gerade die Ordensgeschichte zeigt, ist der »Einbruch« von Systemen oft der »Durchbruch« von Erneuerungsbewegungen.« Ebenda, 100. Heinrich Rombach selbst meint in seiner *Strukturontologie* (Freiburg, München 1971), daß die Idee ihre volle Konkretion erfährt in der Struktur als einem lebendigen, kreativen Ganzen; ihre Defizienz erst, wenn aus der Struktur ein auf Reproduktion bedachtes System geworden ist.

Die Frage, ob das monotheistische Gottesbild das Ergebnis einer rein innergeschichtlichen Reflexion des Volkes Israel ist, so daß Offenbarung nur immanente Geschichte darstellen würde, oder ob eine eigene »Offenbarungserfahrung« anzunehmen ist, die von einem metahistorischen absoluten Du ausgeht, muß wohl in Anlehnung an die Gedanken *Bernhard Weltes*²⁰ im letzteren Sinne beantwortet werden. Eine Sequenz überraschender historischer Fakten, wie sie im Exodus Israels aus Ägypten vorliegt, legt sich als solche noch nicht als Werk eines Befreiers aus. Erst die epiphanische Unmittelbarkeit personaler Erfahrung macht Offenbarungserfahrung in Geschichte möglich. Jedenfalls muß das Bewußtsein in Individuen und im Volk (zumindest in einer seiner elitären kognitiven Minderheiten) erwachen, daß sich ein Du zu einer gnädigen und freien Begegnung drängt, wobei dieses Du mehr sein muß als bloßes Interpretament für Macht, Größe, Heiligkeit und liebendes Bündnisangebot. Es muß ein intuitives Personenverständnis mitgegeben sein, das als Träger obiger Attribute aufscheint. Wenn dieses intuitive Personverständnis von einem gnädigen und mächtigen Absoluten im Bewußtsein des Volkes erwacht ist, dann ist die Dynamik der kategorialen Auslegung der Gotteserfahrung zu eigenem freieren Personverständnis bereits im Gange. Die Bereitschaft, zu diesem mit Macht, Heiligkeit und Bezugswillen auftretenden Gott in Beziehung zu treten, schlägt insofern sofort ins »Politische« um, als es bedeutet, sich frei machen zu dürfen für Anbetung und in der Folge aufbrechen zu müssen in ein Land, wo freie Gottesbeziehung möglich ist. Insofern drängt personales Gottesbewußtsein zu Religion und Religion zu freier Ausübung. Es entsteht das, was man als die Wurzel der subjektiven Rechte bezeichnet: das Bewußtsein, die Befugnis zu haben – nach antiker Auslegung – in einem eigenen Land, in eigener Sprache, in eigener Staatlichkeit frei anzubeten: Gott wird hier als Geber subjektiver Rechte erfahren. Man sieht sich berechtigt, dorthin zu ziehen, wo man ein Schutzbündnis mit Gott schließen kann. Das intuitive Verständnis Gottes als einer heiligen und dem Menschen zugeneigten Person drängt zur Schaffung von Freiräumen des Kultes. So ist der Mensch angeregt, »Hörer des Wortes« und »Täter der Anbetung« zu sein und die gesellschaftlich-politischen Vorbedingungen dafür sicherzustellen. Hier wird ersichtlich, daß die schon bereits genannten Existentiale des Menschen einen metahistorischen Initiativfaktor erfordern, damit ihre auf größere personale Freiheit zielende Dynamik in Gang gesetzt wird. Ohne die Einführung dieses punctum logicum »personales Gottesbewußtsein« und die doxolo-

²⁰ *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg 1978.

gische Hingabe an das *mysterium tremendum* bleibt ein Defizit in der Begründung der konkreten Freiheitsgeschichte. Die freie Subjektivität des Menschen kann sich nicht selbst begründen. Der Mensch ist nicht frei, er muß erst frei werden.

Auf der Basis des angelegten übernatürlichen Existentials wird die Verweigerung der Möglichkeit zur Anbetung in Ägypten als Bedrohung des Menschseins erlebt und führt zur politischen Freiheitspraxis des Exodusgeschehens, allerdings erst aufgrund der »Initialzündung« einer epiphani-schen Gotteserfahrung.

Das Bewußtsein des biblischen Menschen von der freien Gestaltbarkeit eigener Subjektivität wenigstens im Raum des Religiösen und seiner gesellschaftlichen Sicherung ist also gewissermaßen eine Funktion des Gottesbildes und nicht umgekehrt.

Mit dieser Behauptung wird die These *Georg Jellineks*, wonach das Postulat der Religionsfreiheit das erste Menschenrecht gewesen sei, das die anderen miteingebracht haben in einem neuen Sinne erweitert, ganz unabhängig von der diskutierten Frage, ob die Forderung nach Religionsfreiheit tatsächlich auf die Formulierung der Menschenrechte von 1776 bahnbrechend gewirkt hat. Von einer breiteren anthropologischen und geschichtlichen Basis aus betrachtet, ist die These richtig.

Ebenso erweist sich die von der Religionsgeschichte weithin akzeptierte Hypothese, das Gottesbild sei eine Projektion des jeweiligen kulturellen Selbstverständnisses des Menschen, als kritisierbar und daher als heuristische Arbeitshypothese nicht zwingend. Denn abgesehen von der unbeantworteten Frage, warum der Mensch überhaupt zu Projektionen Zuflucht nimmt, warum er seine Lebensumstände überhaupt religiös reflektiert, abgesehen auch von der von *Ludwig Andreas Feuerbach* zwar vehement postulierten, aber ungelöst gelassenen Frage, warum denn der Mensch gerade sein Idealbild auf Gott projiziere, wird nicht gedeutet, warum – unter der Annahme stattgefundener Projektion – die im biblischen Raum durch eine geschichtliche Ereignissequenz eingetretene Grunderfahrung der Gestaltbarkeit freier Subjektivität gerade auf ein imaginäres Gottesbild projiziert wurde, so daß ein Gott der Neuheit, des Bündnisses, der linearen Geschichtsführung entstand, während in anderen Kulturräumen, die, wie der griechische, sogar bedeutend höher entwickelt waren, bei analogen Geschichtsereignissen eine solche projektive Erstellung eines geschichtsmächtigen personalen Hochgottes nicht stattfand²¹.

²¹ Es gab in der Geschichte des Altertums viele unterdrückte Völkerschaften und nach-

Kritisierbar erscheint die Grundthese, das persönliche Gottesbild sei *conditio sine qua non* der abendländischen Freiheitsgeschichte, weil das personale Gottesbild eine progressive Analogievalenz entwickle, auch von einer anderen Seite her. Man könnte fragen: Verweist das antikgriechische Freiheitsverständnis nicht doch darauf, daß freies Menschtum auch ohne personales Gottesbild möglich ist?

Indes kann geantwortet werden: Der Mensch ist in der Antike Teil der Kosmos-Natur, er soll deren Gesetzmäßigkeit erkennen und sich ihr optimal anpassen. In der klassischen Phase griechischen Denkens sucht er durch Einpassung die Eudaimonie, in der Kosmoethik der stoischen Spätphase sucht er die unausweichliche Tragik mit Würde zu tragen. Verändern kann der Mensch im Grunde nichts, ja selbst die Götter sind dem Schicksal ausgeliefert. Dieses ist die eigentliche und blind waltende Macht. Die Gestalt des Sisyphos symbolisiert mit seiner endlos wiederholten Aktivität die ewige Vergeblichkeit. Der Mensch hat mit seiner Vernunft das von Natur aus Gute zu vollziehen.

Die Berufung auf die *Nikomachische Ethik* des *Aristoteles* ist hinsichtlich des dort vertretenen Freiheitsverständnisses umstritten. Wie es scheint, geht es *Aristoteles* im Akt der Freiheit eindeutig um die Realisierung der polishaften Vernunft. Es fehlt die Aussage von der gleichen Würde der Menschen als der ursprünglichen Wurzel gleicher Freiheitsforderung. Freiheit ist immer nur praktische, durch Polis vermittelte. Sie ist nicht von inneren Befugnissen, sondern von äußeren stadthaften Reproduktionsbedingungen abzuleiten. Es gibt keine Freiheit, wo ihre Vermittlung durch die Polis ausfällt. Sie fehlt z. B. beim Sklaven, der von seiner gesellschaftlichen Bestimmung her kein geeignetes Subjekt der Freiheit ist, da ihm von der Polis die angemessene Vernunft abgesprochen wird. Demzufolge dürfen wir mit *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* annehmen, daß dem griechi-

weislich gelungene Freiheitskämpfe, wobei das Paradigma des Freiheitskampfes der Griechen als besonders bedeutsam erscheinen mag. Obwohl der orphische Mythos zu dieser Zeit den homerischen Götterhimmel, also die reine Naturreligion, bereits deutlich aufgeweicht und teilweise abgelöst hatte und damit gute Bedingungen für die Projektion eines neuen Gottesbildes geschaffen waren, brachen die Griechen nach gelungener Freiheitsbewahrung nicht aus dem Bann der Naturreligion aus. Die projektive Erstellung eines freien und personalen Hochgottes hätte unter den Bedingungen des griechischen Freiheitskampfes gegen die Perser, einer Sequenz von Befreiungserfolgen, die besten Voraussetzungen vorgefunden. Sie fand aber nicht statt. Beim biblischen Gott versagt also die Projektionshypothese in ihrer grundsätzlichen Aussage. Da die Offenbarung stets unter der Notwendigkeit symbolischer Vermittlung steht, wird sie stets anthropomorphe Projektionen mitenthalten. Das im Symbolgeschehen sich ereignende Epiphanische des personalen Du Gottes ist die Mitte zwischen sprachlicher Mystik und totaler Projektion.

schen Freiheitsverständnis das Absolute des biblischen Freiheitsverständnisses abgeht. Weil Gott nach biblischem Verständnis ein Gott der Geschichte ist, immer neue Vollzugswirklichkeit, so ist auch der Mensch für einen offenen Raum des Freiheitsvollzugs bestimmt. Bei *Aristoteles* und den Griechen herrscht der konservierende Stil der Bewältigung von Bedrohung vor, während im Christentum in Form der Hoffnung auch die absolute Zukunft Gottes in der Geschichte antizipiert werden kann, somit eine einseitig konservierende und stabilisierende Lebensform für den Menschen nicht zwingend erscheint. Menschenrechte eröffnen der Subjektivität die formalen Freiheitsräume für neue Möglichkeiten von Sinnidentifikation.

3. Das freiheitsstiftende Wirken Jesu

Die dargelegte geschichtliche Konstellation macht deutlich, daß derjenige, der mit dem messianischen Anspruch auftrat, die Idee des befreienden Gottes weiterführen mußte, wobei er allerdings mit geschichtlicher Unausweichlichkeit auf zwei befreiende Wirksamkeiten festgelegt war. Zum ersten mußte er die reine Legalität der zeitgenössischen Gottesbeziehung einer Kritik unterziehen und ihr die liebende Moralität entgegensetzen. So hat Jesus – und das entspricht dem Gesetz der progressiven Imitationsvalenz – den befreienden Gott in seinem Menschsein gelebt und die Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Freiheit zur Darstellung gebracht: die existentiell freie Subjektivität. Zum zweiten mußte er gegen die nationalistisch verengte Idee der Gottesherrschaft ankämpfen. Die Stoßrichtung des Wirkens und Redens Jesu zielte denn auch auf den Totalanspruch Gottes auf alle Völker und den Kosmos überhaupt. Das bestätigt sich in der Erstreflexion des Christusereignisses, die sich bei *Paulus* und *Johannes* zu einer Befreiungstat kosmischen Ausmaßes ausartikulierte. Das Reich Gottes erscheint als Befreiung des gesamten Kosmos.

Die Frage, in welchem Verhältnis Befreiung und Erlösung stünden oder ob sie schlechterdings identisch seien, hat in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen im Zusammenhang mit der südamerikanischen Theologie der Befreiung. Die wesentlichste Auseinandersetzung der amtlichen Kirche mit der Theologie der Befreiung dürfte das Apostolische Schreiben »Evangelii nuntiandi« (dt.: die Evangelisierung in der Welt von heute) Papst *Pauls VI.* vom Dezember 1975 darstellen. Der Papst lehnt die Identifizierung von Heil und Befreiung im politisch-wirtschaftlich-kulturellen Sinne ab, erklärt sie aber für eng miteinander verbunden (Nr. 33, 34). Das Dokument vertritt in Anlehnung an die traditionelle Sicht die These: Mit

der Evangelisierung ist pflichtgemäß eng verbunden eine mit dem biblischen Menschenbild konform gehende Entwicklung und Befreiung – »Förderung« – des ganzen Menschen (Nr. 31). Der Papst wird in dieser Auffassung bestätigt von der Internationalen Theologenkommission, die sich 1976 mit dem Fragenkomplex befaßte und Mitte 1977 zur Theologie der Befreiung unter dem Titel »Menschliches Wohl und christliches Heil« einen Studienbericht veröffentlichte. Hier wird eine Aussage interpretiert, die das Dokument der Bischofssynode von 1971 »Die Gerechtigkeit in der Welt« in seinem Vorwort enthält. Der Passus besagt: Der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Teilnahme an der Weltveränderung sei »gewissermaßen ein konstitutives Element der Verkündigung des Evangeliums«. Die Theologenkommission stellt fest, daß der Ausdruck bis heute umstritten sei, sein genauer Sinn liege jedoch eher in der Richtung eines »integrierenden« anstatt eines im strengen Sinne »wesenskonstitutiven« Elements der Evangelisation. Man kann also die These vertreten: Die gesellschaftlich-kulturell-politische Befreiung ist ein integrierendes, nicht aber ein essentielles, d. h. unabdingbar zum Wesen gehörendes Element jenes Heils, das Christus am Kreuz errungen hat²².

Es ist ein fundamentaler Aspekt christlicher Erlösungslehre, daß zum befreienden Wirken Jesu sein Leiden und Sterben gehört. Unrecht und Scheitern wird von ihm erlitten. Eine Theologie der Befreiung muß erklären können, inwiefern sich auch im Erleiden von Unrecht und Scheitern Heil und Befreiung im Leben des Menschen ereignen können. Der Papst lehnt im erwähnten Dokument Gewalttätigkeit und Revolution als Weg zur Befreiung ab (Nr. 37). Daraus würde folgen, daß sich christliches Heil ereignen kann auch dort, wo totale Unterdrückung herrscht, weil alle irdischen Befreiungsversuche unblutiger Art gescheitert sind. Daraus würde folgen: Auch wer nicht arbeitet und nicht kämpft, muß erlösend wirken und unter gewissen Bedingungen erlöst sein können. Politische Befreiung gehört also nicht unabdingbar zu einem aktuellen innerweltlichen Heil. Das würde heißen, daß das Heil manchmal nur in Form seiner Entäußerung in der Welt anwesend ist: in der Form des Ertragens von Leid und Unterdrückung. Es mag nun angesichts des ungeheuren Elends in der Welt zynisch klingen, aber auch eine Theologie der Befreiung muß als Theorie eine »Theologie des Kreuzes« einschließen und eine Mystik jenes Leidens entwickeln, das aus der politischen Unterdrückung erwächst. Das würde weiter heißen: Auch dort, wo Menschenrechte als Raum der Freiheit nicht durchgesetzt sind, kann das Heil Jesu präsent sein, wesent-

²² Vgl. Herderkorrespondenz 32 (1978) 28.

lich, wenn auch nicht in seiner vollen Entfaltung und in seiner auf alle Bereiche wirkenden Kraft.

4. Die politische Wirkungsgeschichte des Inkarnations- und Trinitätsgedankens in der christlichen Antike

Der Tod Jesu war auch ein von der legitimen Staatsgewalt verhängter Verbrechertod. Durch die Auferweckung dieses politisch Geächteten desavouierte Gott die staatliche Autorität und die staatstragende römische Religion. Gott entsakralisierte den Kaiser und beauftragte seinen Sohn mit der Überwindung des bösen Äons. Daraus ergab sich für die Christen: der eigentliche Kyrios ist Christus Jesus. Sie entwickelten das Bewußtsein, daß die Gemeinde derer, die Christus nachfolgen, das Recht hat, sich als ein vom Staat unabhängiges Sozialgebilde zu betrachten und frei ihrem Herrn zu folgen. Mit dieser Aufhebung der Deckung von Politik und Religion deutet sich die Basis der Religionsfreiheit an. Zudem darf sich die Gemeinde mit den sozial Benachteiligten solidarisieren, welche die Bibel als die »Armen« bezeichnet. Im Prinzip ist also bereits soziale Kritik an Staat und Gesellschaft möglich. Die Gemeinde darf darüber hinaus Gott mehr gehorchen als den Menschen, womit sich prinzipiell auch die Gewissensfreiheit ins Bewußtsein hebt.

Mit der Definition von Chalzedon gewann das christliche Gottesbild zusätzliche gesellschaftskritische Brisanz. Denn gemäß dem Gesetz der Imitationsvalenz konnte die Anwendung des neuen Personbegriffs auf den Menschen nicht lange auf sich warten lassen. Bei *Anicius Torquatus Severinus Boëthius* finden wir diesen Schritt bereits vollzogen. Aus seiner Definition, nach der die Person als das individuelle Insichselberstehen der Vernunftnatur zu begreifen ist, blieb eine freiheitsstiftende Konsequenz ziehbar: Person kann niemals nur Funktion eines anderen sein, auch nicht des menschlichen Kollektivs. Sie existiert vielmehr um ihrer eigenen Vollkommenheit willen. Dieser von *Aristoteles* bereits geäußerte Gedanke findet nun seinen ontologischen Ort. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß der Gedanke der Menschenwürde um diese Zeit auch zunehmend Eingang in das Rechtsbewußtsein findet. Der Codex Iustiniani bemerkt, daß es der Natur des Menschen eigentlich widerspreche, Menschen zu Sklaven zu machen. Hier wird sichtbar, wie der christliche Glaube den seit dem dritten Jahrhundert vor Christus geäußerten Gedanken der Gleichheit der Menschen – man denke an *Chrysipp, Seneca und Epiktet* – aus dem Kontext der stoischen Kosmos-Ethik herauslöst, in den Kontext seiner Freiheitsdynamik versetzt und zu einer geistesgeschichtli-

chen Entfaltung bringt, die der Stoa aus eigenen Kräften nie gelungen wäre²³.

5. Die Dynamik des personalen Gottesbildes im abendländischen Mittelalter

Zunächst mutet es befremdend an, daß das Corpus Christianum nicht auf die freie und liebende Subjektivität als seinem strukturellen Ansatz aufgebaut wurde. Das feudale Ordogebilde des Mittelalters zeigt deutliche Kennzeichen eines »structural lag«. Das neue Gottes- und Menschenbild wurde mit den unzulänglichen Mitteln römischer und germanischer Herrschafts- und Rechtsvorstellungen ausgelegt. Der Mensch genießt nur funktionale Freiheiten, die »libertates«, die ihm auf Grund seines Geburtsstandes zufallen. Nun sprachen aber die geschichtsmächtigen Gruppen dieser Epoche die heilsstiftende Initiative vorzugsweise je einer der drei Personen Gottes zu und sahen sich daher existentiell entweder mehr dem Vater oder mehr dem Sohne oder mehr dem Hl. Geist verpflichtet. Das brachte sie in reichs- und kirchenpolitische Gegensätze, aus denen eine die Neuzeit vorbereitende Freiheitsdynamik resultierte. Das will sagen: Ohne die aus der Dreipersonalität Gottes entspringende Ideendynamik wäre die Geschichte des Mittelalters unverständlich. Die Auseinandersetzungen der gestaltenden Kräfte dieser Epoche bei ihrem, schon im Diognetbrief der christlichen Antike programmatisch formulierten Versuch, Seele und Sauerteig des Weltreiches im ganzen zu sein, war demnach theologisch legitimiert.

Die Erlösungstheorie *Anselm von Canterbury*s stellt den Vater in die Mitte der Erlösungsökonomie. Diese spielt sich ab innerhalb der Freiheiten, die die göttlichen Personen gemäß der scholastischen Dreifaltigkeitstheologie zugesprochen bekommen. Eine analoge Handlungsökonomie findet sich in den Freiheiten der Stände. Die Träger der Feudalordnung bevorzugten demnach eine existentielle Bindung an den Vater-Gott.

Mit der »päpstlichen Revolution« *Gregors VII.* bricht sich die freiheitsstiftende Funktion des Kreuzes Christi wieder Bahn und bedingt das Ende des »Konstantinismus«. Die Päpste, nunmehr anstelle der Kaiser selbst »Vicarii Christi« genannt, sehen sich als die eigentlichen Verwalter der »Sache des Sohnes«. Die kirchliche Hierarchie scheint demnach existentiell stärker an den Sohn gebunden zu sein.

Bei *Otto von Freising*, dem bedeutendsten Geschichtsschreiber des Mittelalters, deutet sich erstmals der epochale Traum an, das Reich Gottes

²³ Vgl. *Walter Kern*, a. a. O., 162.

könne bereits in dieser Geschichte realisiert werden. Sein Ordensbruder *Joachim von Fiore* führt um 1150 diesen Gedanken weiter, indem er die Weltgeschichte in eine Abfolge dreier »Gottesreiche« teilt. Das Alte Testament sei das Reich des Vaters gewesen, das Jahrtausend der Ausbreitung der neutestamentlichen Botschaft das des Sohnes; nun werde das Reich des Hl. Geistes folgen, ein Reich der herrschaftsfreien Kontemplation, der Preisung und der Wahrheitsfülle. Hier nun ist endgültig der Gedanke artikuliert, daß die Geschichte ein irreversibel fortschreitendes Wahrheitsgeschehen sei.

Daß für die Träger des »Dritten Reiches« die existentielle Bindung an den Hl. Geist prävalent ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Kirche und Gesellschaft haben allerdings das Anliegen der »Pneumatischen Linken«, wenn man sie so nennen darf, nicht ausgetragen, sondern diese Bewegung niedergeschlagen. Da somit das Reich des Geistes im Bewußtsein der Zeit ins völlig Unabsehbare hinausgeschoben war, erlag die Kirche der Illusion der Endgültigkeit ihrer Strukturen. Die einsetzende massive Selbstzwecklichkeit und Verherrlichung sollte sich als ein auslösendes Moment der Reformation erweisen. Das Anliegen der »Pneumatischen Linken« wurde in der Folge vom Lager der Ketzerei, von Randgruppen des *Corpus Christianum* und schließlich von den Splittergruppen der Reformation wahrgenommen. Die Reich-Gottes-Idee wirkte weiter als Sehnsucht nach einer reinen Geist-Gemeinde und enthielt die Aspiration auf Freiheit von autoritärer Fremdbestimmung, auf Gleichheit und Bruderliebe aller Menschen. Sie wurde zum »Prototyp aller weltgeschichtlichen Utopien«²⁴, zur treibenden Kraft, die in die Artikulierung der Menschenrechte mündete und im deutschen Idealismus die »Revolution des Geistes« inspirierte.

6. Die Freiheitsgeschichte der Neuzeit als Dynamik ins Politische umschlagender christlicher Ideen

In Anschluß an *Wolfhart Pannenberg*²⁵ soll folgende These in der gebotenen Kürze belegt werden: Auf der spätmittelalterlichen Folie der zuneh-

²⁴ *Albert Mirgeler*, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum, Freiburg 1969, 145.

²⁵ *Hans Blumenberg* hat die These aufgestellt, die Ideengeschichte der Neuzeit bestehe nicht in der Dialektik säkularisierter christlicher Ideen, sie stelle vielmehr einen Ideenbruch dar und habe daher ihre eigene Legitimität (vgl. Die Legitimität der Neuzeit, 1966). Die Neuzeit sei die Emanzipation der Vernunft im Sinne einer humanen Selbstbehauptung gegen den Begnadigungs- und Verwerfungsabsolutismus der voluntaristischen Theologie des Spätmittelalters. Demgegenüber hat *Wolfhart Pannenberg* zu Recht

menden Individualisierung werden die aufgezeigten christlichen, dem personalen Gottesverständnis entspringenden Ideenimpulse als treibende Kräfte der Neuzeit wieder wirksam. Es handelt sich dabei erstens um die Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, verstanden als Unverletzlichkeit personaler Würde und als Herrschaftsbefugnis über die Natur. Zweitens handelt es sich um die Idee der freien Subjektivität des Menschen, die sich vom Christusereignis her in ihrer Liebesentscheidung als existentiell frei erfährt, sich vom Kreuzesgeschehen her als von gesellschaftlicher Totalverfügung emanzipiert weiß und sich durch das Geistesereignis auf der Grundlage eines progressiven Geschichtsbewußtseins zu höherer Freiheit, größerer Liebe und komplexerer Bildung in der Wahrheit verhalten sieht. Diese Ideen werden in einem dialektischen Prozeß in ihrer Tragweite für Individuum und Gesellschaft erkannt und teils auf eine säkularisierte, das heißt hier auf eine von der konkreten Religion unabhängige Form gebracht – und dies in Auseinandersetzung mit den traditionellen religiösen und politischen Autoritäten.

Die strukturbildende Relevanz der Gottebenbildlichkeitsidee bewirkte beim Menschen der anbrechenden Neuzeit das volle Bewußtwerden seines Herrseins über eine »entzauberte« Natur und eine Anthropozentrik in der Auslegung der Welterfahrung. Ein »institutional lag« trat mit der Tatsache ein, daß es nicht gelang, die verhärtete spätscholastische Bildungsvermittlung rechtzeitig aufzubrechen, so daß sich die *studia humanitatis* gegen das etablierte Bildungswesen durchsetzen und einem antikisierenden Naturalismus zuneigen mußten. Zudem fanden die von maßgebenden Autoren der Spanischen Neuscholastik des 16. Jahrhunderts bereits eingeforderten Menschenrechte, wie das Recht auf Leben, auf physische Integrität, auf Ehe und Familie, auf Rechtsschutz, auf Eigentum, auf freien Zusammenschluß sowie die Theorie von der Begründung des Staatswesens in einem Vertragsvollzug freier Bürger nur wenig Resonanz bei den staatlichen und religiösen Autoritäten. Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß Kaiser *Karl V.* im Einvernehmen mit Papst *Paul III.* unter dem Eindruck der Interventionen des Bischofs *Las Casas* 1537 für sein Reich

behauptet, daß der besagte Voluntarismus die Freiheit Gottes und des Menschen gegen das geschlossene kosmische Zwangssystem des extremen linken Aristotelismus verteidigt habe. Die Neuzeit sei charakterisiert durch das Bestreben des Menschen nach Emanzipation von der Bevormundung durch religiöse und politische Autoritäten. Sie sei ein Prozeß der Säkularisierung im Dienste der Mündigkeit (vgl. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, besonders 124, 127). Säkularisierung bedeute, daß christliche Themen (Ideen, Motive, Wertvollstellungen usw.) weiterwirken, aber ihre religiöse Form verlieren, da sie der Bevormundung durch die Kirche entzogen oder ohne direkten Rückgriff auf Gott begründet werden.

die weitere Versklavung der Indios verbot und daß das Experiment der angewandten Menschenrechte im Jesuitenstaat von Paraguay zweieinhalb Jahrhunderte geduldet wurde.

Das Einbringen der freien Subjektivität in das gesellschaftliche Bewußtsein des Abendlandes in Form der »angeborenen Rechte« oder »Menschenrechte« ist das Werk der »Pneumatischen Linken«, die in den Randgruppen der Reformation ihre Wiedererstehung fand. *Martin Luther* und *Johann Calvin* selbst kennen keine Lehre von den Menschenrechten. Eine entscheidende Förderung des Bewußtseins der Freiheit brachte die Reformation nicht als Lehre, sondern als Ereignis und als Behauptungskampf der freikirchlichen Gruppen im England des 17. und im Nordamerika des 17. und 18. Jahrhunderts, wenn auch der Zweireichelehre *Martin Luthers* eine wirkungsgeschichtliche Zielrichtung auf Glaubens- und Gewissensfreiheit zugesprochen werden muß²⁶. Besonders die Kongregationalisten vertraten die Forderung nach einer von der Staatskirche freien, pneumatisch inspirierten und demokratisch strukturierten Einzelgemeinde. *Josef Bohatec* hat den überzeugenden Beweis geführt²⁷, daß die Menschenrechtsforderungen in England um die Mitte des 17. Jahrhunderts zunächst nicht aus dem Naturrecht, sondern aus der auf die Magna Charta zurückgehenden Tradition der Bürgerrechte (Civil Rights) entwickelt wurden. Hier ist die persönliche Freiheit durch positive Rechte, denen auch der König unterliegt, abgesichert. *Georg Jellinek* und *Ernst Troeltsch* haben aber insofern mit ihrer These, wonach die Religionsfreiheit bei der Entwicklung der Menschenrechte bahnbrechend gewesen sei, recht, als die freikirchlichen Gruppen bei ihren Forderungen unter *Oliver Cromwell* die Glaubens- und Gewissensfreiheit an die erste Stelle stellten und ihre Rechtsforderungen generell als »native rights« bezeichneten. Dort, wo die freikirchlichen Gruppen mit anderen religiösen Gruppen zusammenleben mußten wie etwa in den Kolonien Nordamerikas, wurde volle Religionsfreiheit für alle deklariert, so 1636 in Providence und schon ein Jahr später in der rein katholischen Kolonie Maryland. Dieses Erbe der Kongregationalisten dürfte es sein, das wenig später der empiristische Philosoph *John Locke* in säkularisierter Form aufgegriffen hat. »Auf Lockes Gedanken stößt man dann im 18. Jahrhundert sowohl bei den liberalen als auch bei den konservativen Calvinisten in den amerikanischen Kolonien.«²⁸ *John Locke* hat das Verdienst, sich geweigert zu haben, ähnlich

²⁶ Vgl. *Martin Brecht*, a. a. O., 58–67.

²⁷ *Josef Bohatec*, England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte, Graz, Köln 1956.

²⁸ *Martin Brecht*, a. a. O., 76.

Thomas Hobbes alle gesellschaftlichen Beziehungen auf die Theorie des Besitzindividualismus zu reduzieren. Da er eine Synthese von aufkommendem bürgerlichem Besitzindividualismus und traditionellem Naturrecht suchte, wurde seine Menschenrechtsauffassung auch mit der religiösen Basiskomponente der ersten Menschenrechtsdeklarationen vereinbar²⁹.

Die religiöse Bewegung im nordamerikanischen Calvinismus, aus der die geschichtsaktive Antriebskraft und Überzeugung erwuchs, Menschenrechte müßten konkret realisiert werden, erweist sich als eine doppelte. Einmal ist es der Kongregationalist *John Wise*, der mit seiner auf Freiheit, Gleichheit und verantwortliche Mitbestimmung abzielenden Kirchenverfassung und mit seiner Devise: »Demokratie ist Herrschaft Christi in Kirche und Staat« die demokratische Lebenssphäre und den »Geist der Demokratiewilligkeit« stiftete. Er untermauerte seine Demokratietheorie mit der Lehre des Rechtsdenkers der deutschen Frühaufklärung *Samuel Pufendorf*, dessen Naturrechtsdenken noch ganz in der christlichen Tradition steht und die in der Hauptsache besagt, die dem menschlichen Wesen eingeschriebenen Normen seien in Gott begründet.

Ist somit der Geist der Demokratiewilligkeit eher den »Liberals« unter den damaligen Calvinisten, zu denen auch *John Wise* zählt, zuzurechnen, so muß auf der anderen Seite der »Geist der Freiheit«, der auf die Konkretisierung der Freiheitsrechte abzielt, der Bewegung des »Great Awakening«, einer gegen den Aufklärungsrationismus der »Liberals« aufstehenden religiösen Erweckungsbewegung des amerikanischen Calvinismus, zugeschrieben werden. Wie die Erbauungsliteratur und die Predigten des Menschenalters vor der amerikanischen Revolution zeigen³⁰, hatten die Erweckten die eschatologische Hoffnung, Amerika würde in unmittelbarer Zukunft das neue Reich Gottes werden. In ihnen erwuchs die gegen das tyrannische England gerichtete Revolutionsmentalität. »Wichtige Elemente dieser Mentalität waren die sozialkritische Gleichheitsforderung vom Bruderschaftsdenken her, die Ablehnung der tyrannischen Unterdrückung und die eschatologisch gefärbte Vaterlandsliebe, die den Kampf um die Unabhängigkeit zu einem Kampf gegen die Feinde Gottes werden ließ. Religiöse und politische Freiheit wurden identisch.«³¹

²⁹ *Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt*, a. a. O., 137.

³⁰ Vgl. das erstaunliche Ergebnis, daß die politische Ideologie Amerikas im 18. Jahrhundert stärker in der Religion wurzelt als in den Gedanken der Aufklärung, bei *Alan Heimert, Religion and the American Mind. From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge (Mass.) 1966.

³¹ *Martin Brecht*, a. a. O., 83.

Hier wird erneut deutlich, daß das tragende Grundelement der abendländischen Freiheitsgeschichte im Menschenalter vor der Revolution gemäß dem Gesetz der symbolischen Wertestrukturation der eschatologische Freiheitsenthusiasmus und die Reich-Gottes-Hoffnung der Pneumatiker war. Hinter den sieben Menschenrechtserklärungen der nordamerikanischen Staaten stehen somit nicht nur die vernünftigen und etwas bläßlich anmutenden Ideen der Aufklärung, sondern auch der eschatologische Enthusiasmus der erweckten Calvinisten. Daß man an die Bill of Rights von Virginia 1776 die Religionsfreiheit gewissermaßen nur anhängte, mag demjenigen wenig besagen, der weiß, daß geforderte und praktizierte Religionsfreiheit in den nordamerikanischen Staaten eine hundertjährige Selbstverständlichkeit darstellte. Die Artikulierung der subjektiven Freiheitsrechte, die der Französischen Revolution als Vorbild dienten, ist demnach, ideengeschichtlich betrachtet, christlich motiviert. Nach dem Gesetz der defizienten Systemkonkretion mußten die Menschenrechte in ihrer Konfrontation mit dem Absolutismus, der Aufklärungsgeistigkeit und dem Besitzindividualismus notwendig individualistisch konzipiert werden, nämlich so, daß ein Kernbereich der Person als von Vertragsverhältnissen frei konzipiert wurde. So gaben sie die Grundlage ab für die individualistisch-liberale Gesellschaftsstruktur der Folgezeit. Das gebrochene Verhältnis der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts zu den Menschenrechten resultiert zu einem Gutteil daraus, daß die viel zu sehr auf das Individuum zugeschnittenen Formulierungen den Anschein erweckten, einer schrankenlosen und pflichtfreien Libertinage Vorschub zu leisten.

Im Kontinentaleuropa des 17. und 18. Jahrhunderts konnte sich die »Pneumatische Linke« nur in der metapolitischen Sphäre entfalten. In den Konventikeln um *Jakob Böhme* suchte man unter der Devise »Bildung« nach Selbsterlösung. Die »Stillen im Lande« brachten die deutsche »Revolution des Geistes« hervor, eine Bewegung, die zugleich Geschichts- und Heilsphilosophie sein wollte. Nach ihr kann der neue Äon nur mittels der Wandlung des menschlichen Geistes im Hl. Geist herbeigeführt werden. Zur Kennzeichnung dieses erhofften Äons benützen vor allem die Denker der Romantik den Begriff »Reich Gottes«. »Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung und der Anfang der modernen Geschichte«, schreibt *Friedrich Schlegel* im Jahre 1800. Man kann die Behauptung wagen, daß ab der Französischen Revolution alle geschichtsmächtigen geistigen Bewegungen der Idee der Realisierbarkeit des »Reiches Gottes« in der jetzigen Weltzeit gehorchen, wobei freilich das pneumatozentrische Gottesbild als

Kern dieser Reichsidee zu einer variablen Größe wird, die auch völlige Säkularisierung erleiden kann. Nach *Immanuel Kant* nimmt der Mensch mittels seiner Vernunft die dauernd geschehende Offenbarung des Hl. Geistes in sich auf. Das Subjekt steht so in der Fülle des Geistes und damit in der Freiheit. *Immanuel Kant* verband mit seiner Forderung nach Autonomie des Subjekts eine starke Betonung der Würde des Menschen und schloß von seiner eigenen Sensibilität für Rechtsverletzungen auf eine wohl noch nicht gegebene Sensibilität der damaligen Geschichtsepoche gegenüber den Verletzungen der Menschenwürde überhaupt. Aus dieser Sensibilität versteht sich die großartige Aussage in seiner Schrift »Zum ewigen Frieden« (1795): »Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrecht überhaupt, und so zum ewigen Frieden . . .«³²

Seine unrevolutionäre Begründung der Menschenrechte setzte sich nicht durch und wurde speziell vom deutschen Protestantismus nicht aufgegriffen. Ebenso brach die anfängliche von *Johann Gottlieb Fichte*, *Friedrich Wilhelm Schelling*, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* und *Friedrich Hölderlin* der Proklamation der Menschenrechte entgegengebrachte enthusiastische Sympathie unter dem Eindruck des Terrorregimes *Robespierres* und des nachfolgenden napoleonischen Imperialismus zusammen. Man meinte, die abstrakte Freiheit ohne Bindung und die hybride Empörung der menschlichen Autonomie gegen Gott habe sich ihre immanente Selbstzerstörung bereitet. Die eher unpolitische Humanitätsidee der deutschen Klassik setzte sich gegen den Menschenrechtsgedanken durch: Gesittung, Toleranz, Menschenwürde, innere Freiheit, »Emporbildung« der Persönlichkeit, Vergeistigung der Lebensinhalte galten ihr als vorrangige Wertziele. Von dieser Grundsituation her ist es zu verstehen, daß *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* bei aller Rede von der Freiheit in seinem System keinen Platz für die Menschenrechte offen ließ. Nach ihm verwirklicht sich der absolute Geist, insofern er Gott verkörpert, als »Geist in der Gemeinde«, die das Reich Gottes ist. Er ist wohl der letzte maßgebende Denker, der vorbehaltlos das Christentum als Bedingung der Freiheitsgeschichte bezeichnet. Nach ihm würde ohne Christentum auch die freie Subjektiv-

³² *Immanuel Kant*, Werke, VI, ed. Weischedel, 216.

tät, auf die jeder Staat aufbaut, verlorengehen³³. Der Staat ist für ihn die objektive Ordnungsgröße, die durch die größere Vernunft ihrer Gesetze das menschliche Freiheitsbedürfnis objektiviert. Der Staat gewährleistet als Exekutor des göttlichen Willens die Identität zwischen Grundrechten und Grundpflichten für den Bürger. Menschenrechte als subjektive Befugnisse auch gegenüber dem Staat sind im *Hegelschen* System undenkbar. Die von *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* ausgehende Abneigung des deutschen Rechtsdenkens den Menschenrechten gegenüber war bis zum Zweiten Weltkrieg spürbar. Nach dem Gesetz der Imitationsvalenz des Gottesbildes allerdings ist es begreiflich, daß sein vorwiegend apersonales Gottesverständnis einem vom Staate verobjektivierten Menschenverständnis zuneigen konnte.

7. *Katholische Christenheit und Menschenrechte*

Die katholische Kirche steht den 1776 und 1789 proklamierten Menschenrechten etwa ein Jahrhundert lang mit einem gebrochenen Verhältnis gegenüber, obwohl bis in die Zeit der Gegenreformation hinein im Raume der Kirche und ihrer Theologie dem Inhalte nach Menschenrechte formuliert und proklamiert wurden³⁴. Neben der Tatsache, daß der totalitäre und antiklerikale Laizismus der Französischen Revolution auf die Kirchenführung, die eng mit dem Absolutismus verbunden war, abschreckend wirken mußte, dürfte der Hauptgrund kirchlicher Ablehnung in einer total autonomistischen Sicht der Menschenrechte zu suchen sein. Noch *Leo XIII.* erklärt 1888 in der Enzyklika »*Libertas praestantissimum*«, der Grundirrtum des Liberalismus bestehe darin, daß er die Oberherrlichkeit Gottes leugne. Das sei nicht das Zeichen des freien Mannes, sondern das des Empörers, der seine Freiheit mißbrauche (Nr. 128). »Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es niemals erlaubt ist, die Gedankenfreiheit, Pressefreiheit, Lehrfreiheit sowie unterschiedslose Religionsfreiheit zu fordern . . . als seien dies ebensoviele Rechte, welche die Natur dem Menschen verliehen habe. Hätte die Natur diese Rechte verliehen, so wäre es erlaubt, Gottes Oberhoheit zu bestreiten, und der menschlichen Frei-

³³ »Im christlichen Zeitalter ist der göttliche Geist in die Welt gekommen, hat im Individuum seinen Sitz genommen, das nun vollkommen frei ist, substantielle Freiheit in sich hat.« *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, I, ed. Hoffmeister, Phil. Bibl. Bd. 171 a, Hamburg 1955, 157.

³⁴ Vgl. *Ludwig Kaufmann*, Die Kirchen für die Menschenrechte, in: *Orientierung* 40 (1976) 116–119.

heit könnten durch kein Gesetz Schranken gezogen werden (Nr. 135).«³⁵ Erst in der Enzyklika »Rerum novarum« beginnt *Leo XIII.* 1891 mit der Wiederaufnahme der katholischen Menschenrechtstradition. Hier werden zunächst einige soziale Grundrechte des Menschen behandelt. Genannt werden das Recht auf Arbeit und angemessenen Lohn, das Recht auf ausreichende Ruhezeit, der Schutz von Frauen und Kindern in der Arbeitswelt. Auch bürgerliche Freiheitsrechte werden genannt: das Koalitionsrecht der Arbeiter, die Achtung der Menschen- und Christenwürde und die Pflicht des Staates zum Schutz der Gerechtigkeit. Aber entscheidender war doch wohl die Öffnung *Leos XIII.* zu den Bürgerrechten im modernen Staat, wo er aus geschichtlichem Anlaß in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts sich mit der Anpassung der christlichen Staatslehre an den modernen Staat und an die laizistisch-liberale Demokratie befassen mußte.

Pius XI. spricht von den »Vorrechten der menschlichen Person« vor allem 1937, wo er in »*Divini redemptoris*« gegen den Kommunismus Stellung nimmt. *Pius XII.*, der die Worte »Menschenrechte« und »Grundrechte« ausdrücklich gebraucht, hat von der Weihnachtsansprache 1942 an so gut wie alle Menschenrechte behandelt und neu analysiert. Er hat aber die UNO-Menschenrechtsdeklaration nie erwähnt, angeblich deswegen, weil er enttäuscht gewesen sei, daß man darin die Menschenrechte nicht ausdrücklich in Gott begründet habe. Die Frage der Begründung in Gott war von der vorbereitenden UNO-Kommission behandelt worden. Auf Grund des Widerstandes »nichtgläubiger« Mitglieder wurde aber von einer Erwähnung Gottes in der Deklaration abgesehen³⁶.

Einen weiteren Schritt in der Verteidigung der Menschenrechte durch die katholische Kirche stellt ihre neue Katalogisierung durch *Johannes XXIII.* dar. In seiner Friedenszyklika »*Pacem in terris*« (1963) ordnet er ihnen die ihnen naturgemäß entsprechenden Menschenpflichten zu und stellt sie als die unentbehrliche Gerechtigkeitsbasis für jeden Frieden von Dauer dar.

Einen Meilenstein in der inneren Entwicklung der katholischen Menschenrechtsbegründung stellt zweifellos die »vielleicht gründlichste und härteste Auseinandersetzung des ganzen Konzils«³⁷, nämlich die Erklärung über die Religionsfreiheit »*Dignitatis humanae personae*« (1964) dar. Seit dem Konzil, besonders aber seit 1970 haben sich die engagierten, ja

³⁵ Vgl. *Emil Marmy*, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau, Fribourg 1945, 114f.

³⁶ Vgl. *Ludwig Kaufmann*, a. a. O., 117.

³⁷ *Ludwig Kaufmann* a. a. O., 116.

leidenschaftlichen Äußerungen der Kirche zu den Menschenrechten so gehäuft, daß die katholische Kirche mit den anderen christlichen Kirchen und Denominationen als »Promotor des Bewußtseins der Freiheit« bezeichnet werden darf.

Es wäre zu hoffen, daß die Freiheitsgeschichte wieder stärker durch die Wirkung der christlichen Kirchen ihre Weiterentwicklung erfährt. Das Christentum hätte auf Grund seiner besseren Gesamtdeutung der Wirklichkeit gegenüber den Ideologien und Philosophien die Chance, die sachlich beste Interpretation der Menschenrechte zu entwickeln. Besonders seit dem Auftauchen einer »Theologie der Befreiung« hat sich der Gedanke durchgesetzt, daß konkrete Freiheit durch Menschenrechte eine legitime und notwendige Komponente des Heils- und Erlösungsgeschehens in der Weltgeschichte, in der Sprache heutiger Theologie: zumindest einen integrativen Teil der Erlösung darstellt. Die Freiheitsgeschichte mit ihrer wohl nicht mehr aufhebbaren Institution der Menschenrechte ist demnach ein die Erlösung integrativ auffüllendes und ergänzendes Heilswirken Gottes. Insofern das Reich Gottes als künftiges Ineins von weltlicher Erfüllung und göttlicher Erlösung im Bereich der befreiten Subjektivität des Menschen bereits vorweggenommen werden kann, wäre ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit und Würde antizipierte Teilrealisierung des Reiches Gottes in dieser Weltzeit. Sofern sie heute Promotoren der Freiheit sind, haben die Kirchen ihre genuine Aufgabe, Vorläufer und Realisatoren des Reiches Gottes zu sein, in der Gegenwart in einem dramatisch gesteigerten Ausmaß wahrgenommen. Darin ist ein Zeichen der Hoffnung für unsere Zeitläufe gesetzt.

Um den skizzierten Versuch abzuschließen: In der abendländischen Geistesgeschichte erscheint das persönliche, speziell trinitarische Gottesverständnis als eine wesentliche, wenn nicht als die wesentlichste Bedingung der Möglichkeit existentiell freier Subjektivität, der Entfaltung der Menschenrechte als subjektiver Freiheitsrechte, der produktiven Gesellschafts- und Naturveränderung sowie der progressiven Bildung. Eine vergleichbare Entwicklung läßt sich im Kulturraum anderer Religionen nicht feststellen. Das unpersönlich Göttliche legt eine unveränderliche Weltordnung nahe, die den Abglanz des Ewigen in der Zeitlichkeit darstellt. Die fatalistische oder resignative Hingabe an das Ewig-Gleiche hemmt die produktive Veränderung der Gesellschaft und macht den Menschen in einem allgemeinen Sinne »unpolitisch«. Vom persönlichen Gottesverständnis her erscheint der Gestaltungssinn der Geschichte im Fortschritt zum freieren, liebenderen und gebildeteren Menschen, kurz: in der Evolution des Menschen zu höherer geistiger Komplexion.

Wenn wir die beiden Komponenten der Fundierung und Entfaltung der Menschenrechte in theologischer Sicht zusammenfassen, dann kann gesagt werden: Aus der Wurzel der existentialen Erlösungs- und Befreiungsehnsucht entfalten sich die Menschenrechte im hermeneutischen Prozeß der von Gott initiierten und im Hl. Geist inspirierten Freiheitsgeschichte.