

Josef Römelt

Theologie des Menschenrechts : zwischen Rezeption und theologischer Begrenzung des Menschenrechtsgedankens

Forum Teologiczne 6, 137-151

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JOSEF RÖMELT
Erfurt

THEOLOGIE DES MENSCHENRECHTS.
ZWISCHEN REZEPTION UND THEOLOGISCHER BEGRENZUNG
DES MENSCHENRECHTSGEDANKENS

Słowa kluczowe: prawo naturalne, prawa osoby, teonomiczna autonomia, teologiczna etyka prawa, idea dobra wspólnego.

Schlüsselworte: Naturrecht, Personenrecht, theonome Autonomie, theologische Rechtsethik, Idee des Gemeinwohls.

Der Begriff der Menschenwürde als Fundament freiheitlicher Kultur wird gegenwärtig kritisch befragt. Auf der einen Seite gilt er als Basis des demokratischen Rechtsstaats. Rechtsstaat und Demokratie als institutionalisierte Ordnung, in der die Autonomie der Bürger gesichert ist und damit die Würde der Person in der Mitte steht, sind das unverzichtbare Regelwerk, in dem die Überzeugung vom Wert der Freiheit und der Menschenwürde weitergegeben wird – ein Fundament, welches die ethische Rückbindung moderner Rechtsbegründung festhalten soll¹. Auf der anderen Seite drängen aber auch Teile der Gesellschaft auf eine eindeutige Klärung des Sinns der Menschenwürdegarantie in bezug auf ihre Reichweite und Durchschlagskraft. Das hängt vor allem mit Forschungszielen und Hoffnungen auf Heilungschancen im Bereich der biomedizinischen Entwicklungen zusammen, die sich nur in verbrauchen-

¹ „Eine Rechtsordnung ist dann legitim, wenn sie gleichmäßig die Autonomie aller Bürger sichert. Autonom sind diese nur, wenn sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen können. Und frei sind die Autoren nur als Teilnehmer an Gesetzgebungsprozessen, die so geregelt sind und sich in solchen Kommunikationsformen vollziehen, daß alle unterstellen dürfen, die derart beschlossenen Regelungen verdienen allgemeine und rational motivierte Zustimmung. Normativ gesehen, gibt es keinen Rechtsstaat ohne Demokratie“. J. Habermas, *Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat*, in: Ch. Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Mit Kommentaren von A. Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. Mit einem Beitrag von Jürgen Habermas, Frankfurt 1997, S. 147–196; hier: S. 163f.

dem Rückgriff auf frühe Stadien menschlichen Lebens realisieren zu lassen scheinen. Wenn Menschen mit degenerativen Krankheiten wie Parkinson, Osteoporose usw. nur durch die Forschung an embryonalen Stammzellen in Zukunft geholfen werden kann, wobei allerdings Embryonen verbraucht werden, dann kann sich nach Auffassung einer neueren Rechtsexegese erst aus der Gesamtabwägung der Grundrechtsbelange, die mit diesen medizinischen Problemen zusammenhängen, der Sinn der Menschenwürdegarantie an der Basis demokratischer Verfassung näher erschließen: Sowohl Forschungsfreiheit, Lebensschutz für Embryonen als auch Recht auf die Stabilisierung körperlicher Integrität in der Krankheit werden in diesem Menschenwürdeverständnis aufeinander bezogen². Die moralische Fundierung des Rechts im Gedanken der Menschenwürde und den damit zusammenhängenden Menschenrechten darf danach nicht gleichsam „metaphysisch“, d.h. so stark sein – etwa dadurch, daß der Lebensschutz für Embryonen als unabwägbarer Ausdruck der Menschenwürdegarantie fixiert wird –, daß sie die positive Rechtsentwicklung in ihrem Dienst an der sich immer weiter differenzierenden Kultur der Freiheit behindert (die im wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Fortschritt neue Bedürfnisse entfaltet und dabei auch das Verständnis der Menschenwürdegarantie verändern kann). Das Verständnis menschlicher Freiheit wird vor allem auf die durch die moderne Technik und Wirtschaft angestoßene Differenzierung des Lebens hin ausgelegt³.

Letztlich geht es bei diesen Entwicklungen um die Frage, ob die menschenrechtliche Sicherung als rechtsethisches Fundament moderner Kultur des Freiheitsrechts und ihre Differenzierung im Blick auf Dynamiken gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Entfaltung in ein angemessenes Verhältnis gebracht werden können. Ethische Fundierung freiheitlicher Gesellschaft im Sinne „nachnaturrechtlicher“ und „nachmetaphysischer“ Offenheit muß demnach eine Überanstrengung menschenrechtlicher Fundierung vermeiden, welche die

² „Die deutsche Staatsrechtslehre hat [z.B.] die methodischen Herausforderungen der Wertordnungs-, ‚Dogmatik‘ bis heute nicht befriedigend zu bewältigen vermocht. Der absolute Vorrang des Würdeanspruchs gegenüber kollidierenden Grundrechtsbelangen läßt sich [...] nicht mehr durchhalten.“ M. Herdegen, *Grundgesetz*, Art. 1 Abs. 1, Rdn. 20. „Der dem Menschen als Individuum und der Menschheit als Gattung zukommende Würdestandard wird auch durch das Maß spezieller Freiheits- und Gleichheitsrechte des Grundgesetzes konturiert“. Ebd. Rdn. 21.

³ „Was die Wirtschaft kennzeichnet, ist ... die hohe Komplexität, Wahlfreiheit und Lernfähigkeit, mit dem sie menschliches Erleben und Handeln ausstattet. Deshalb – und nicht wegen des anthropologisch-fundamentalen Charakters »materieller« Bedürfnisse – gewinnt sie den gesellschaftlichen Primat. Geführt durch die Problemproduktion der Wirtschaft, erreicht die Gesellschaft ein bisher ungeahntes Maß an Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, so daß auch die Politik mehr Macht, die Familie mehr Liebe, die Wissenschaft mehr Wahrheit erreichen kann (kann!) als je zuvor. Dieser Komplexität muß die Struktur der Gesellschaft angepaßt werden. Im Bereich normativer Verhaltenserwartungen geschieht dies durch Positivierung des Rechts“. N. Luhmann, *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie* (stw 1418), Frankfurt 1999, S. 152f.

moralische Rückbindung des Rechts gegenüber technischen und ökonomischen Differenzierungsprozessen überziehen würde. Gerade angesichts der Entwicklungen im Bereich der modernen biotechnisch gestützten Medizin soll sich eben eine solche Überanstrengung menschenrechtlich motivierter Strategien des Lebensschutzes und Schutzes der Menschenwürde als problematisch erweisen. Auf der anderen Seite bleibt die Herausforderung, daß die Fundamente freiheitsrechtlicher Kultur unter dem Druck bestimmter gesellschaftlicher und ökonomischer Interessen nicht einfach aufgegeben werden dürfen, will die demokratische Gesellschaft ihre eigene Basis nicht grundlegend destabilisieren.

Die theologische Rechtsethik im Raum der katholischen Kirche bietet angesichts dieser Widersprüche den Gedanken der bleibenden Erlösungsbedürftigkeit menschenrechtlicher Kultur an. Eine solche Deutung der gegenwärtigen Spannungen im Verständnis der Grundlagen von Freiheits- und Menschenrecht entfaltet eine Dynamik, welche die moderne Entwicklung nicht nur auf den technischen Fortschritt, sondern auch auf einen moralischen Fortschritt hin offen hält. Damit ist eine theologische Auseinandersetzung angesprochen, die in Etappen und in Konfrontation mit unterschiedlichen kulturellen und politischen Konstellationen die traditionellen naturrechtlichen Begriffe des Gemeinwohls, der Personalität, Subsidiarität und Solidarität in ein modernes Rechtsverständnis übersetzt. Dabei übernimmt sie das Menschenrechtsdenken in einer eigenständigen Form, welche die Würde des Menschen und seine Freiheit immer an der größeren Wirklichkeit Gottes relativiert. Das heißt, im Blick auf eine demokratische Verfassung mit ihrem menschenrechtlichen Wertesystem, das Leben in Freiheit ermöglichen und strukturell absichern soll: Man muß „vor falschen Hoffnungen“ warnen: „nicht die Eliminierung menschlicher Konflikte schlechthin steht zu erwarten, wohl aber gilt es die Weise ihres Austrags zu verändern“; und „wenn dies nicht mehr gelingt, bedarf [...] am Ende alles geschichtliche Handeln, auch das innerweltlich als gelungen einzuschätzende, der »Nachsicht und Entsöhnung«“⁴. Eine solche Deutung der Widersprüche menschenrechtlicher Kultur läßt die offene Entwicklung des technischen, wirtschaftlichen Fortschritts mit seinen Veränderungen der Kultur und ihrer Grundlagen ein, der Anstrengung nicht auszuweichen, sondern die Konflikte menschenwürdiger Gesellschaft auszuhalten, ihre Gebrochenheit mit Nachsicht zu begleiten, aber auf die immer tiefere Entfaltung ihres moralischen Kerns hin zu überwinden zu suchen.

⁴ Th. Hoppe, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Grundlagen eines internationalen Ethos zwischen universalem Geltungsanspruch und Partikularitätsverdacht* (Theologie und Frieden 17), Stuttgart 2002, S. 202; Hoppe zitiert J.B. Metz.

Vom Naturrecht zum Personrecht

In den großen Stellungnahmen des päpstlichen Lehramtes katholischer Kirche zu den sozialen Fragen vor und nach dem II. Vatikanischen Konzil sowie in der moraltheologischen und sozialetischen Literatur katholischer Theologie läßt sich ein Prozeß belegen, der die traditionelle Auffassung von der natürlich-objektiven Fundierung der Rechtskultur zu personrechtlichen Kategorien sowie in eine individual-ethische Hermeneutik von Sinnzielen und anthropologischen Sinndimensionen als handlungsleitenden Kategorien transformiert. Die ethische und rechtliche Reflexion im Raum der katholischen Theologie kommt damit zu einer Konzeption, die die menschenrechtlich fundierte und grundrechtlich verankerte Rechtsform der demokratischen modernen Gesellschaften bejaht, zugleich aber auf eine notwendige personenbezogene, religiöse und natürliche (schöpfungsgemäße) Integration abstellt.

Der Wechsel der theologischen Rechtsethik vom „Naturrecht“ zum „Personrecht“ vollzieht sich in kontinuierlichen Schritten. Noch in „*Rerum novarum*“ erscheint die gleichsam empirische Natur menschlicher Bedürfnisse als das Maß der ordnenden Tätigkeit der menschlichen Vernunft im Raum der sozialen Gestaltungen. Die Idee einer natürlichen Ordnung wird mit konkreten Bedürfnisstrukturen identifiziert und die Kulturentwicklung an diese unbeliebige Ordnung gebunden⁵. Aufgebrochen wird diese Interpretation durch die neue Ausdrucksform Pius XII., der das Recht in den Dienst der natürlichen Entfaltung einer „eingeborenen Würde“ des Menschen „als Person“⁶ stellt und die Menschenrechte als „persönliche Rechte“⁷ oder „Persönlichkeitsrechte“⁸ des einzelnen menschlichen Individuums bezeichnet⁹. In solchen personenrechtlichen Überlegungen der katholischen Sozialethik wird die Würde der Person einerseits naturrechtlich abgeleitet. Aber in dieser naturrechtlichen Denkform sind nicht mehr empirische Bedürfnisstrukturen das Maß der Wesensbestimmungen, sondern die „geistige“ Struktur des Menschen in Freiheit und Selbstbestimmung wird als natürliche Grundlage der Gesellschaft interpretiert.

„Persönlichkeit sagt ... Selbstbewußtsein und Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung, Geistseele und Unsterblichkeit“¹⁰.

⁵ Dabei geht die differenzierte Zuordnung zwischen Naturgesetz und Naturrecht, göttlichem Willen, menschlicher Ratio und moralischer Norm, wie sie sich in den hochscholastischen Theorien etwa eines Thomas von Aquin finden, weitgehend verloren.

⁶ *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, Hg. von A. F. Utz/J.-F. Groner, 3 Bde, Freiburg/Schw. 1954–1961, Rdnr. 6403.

⁷ Ebd. Rdnr. 515.

⁸ Ebd. Rdnr. 684.

⁹ Vgl. A. Saberschinsky, *Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der katholischen Soziallehre* (Abhandlungen zur Sozialethik 45), Paderborn 2002, S. 285.

¹⁰ *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, Rdnr. 212.

In dieser Umdeutung des naturrechtlichen Gedankens liegt aber ein entscheidender Paradigmenwechsel katholischer Rechtsethik begründet. War im neuscholastischen Naturrechtsgedanken die natürliche Ordnung gleichsam als in sich sittlich aufgeladen dem Menschen als Maßstab gegenübergestellt, so ist nun die Freiheit als der Kern der Personwürde und als das Ziel der natürlichen Ordnung verstanden und gedacht. Die natürlichen Strukturen sind mit der Personwürde des Menschen als Freiheit und Selbstbestimmung zentral beschrieben. „Wenn von Natur gesprochen wird, ist nicht mehr vorrangig das ontologische, ideale und seinsollende Wesen des Menschen und der Wirklichkeiten gemeint, das dem sittlichen Handeln des Menschen vorausliegt und es bestimmt“¹¹. „Im Zentrum steht“ vielmehr „der Mensch als personales Wesen. Dieses Wesen als einzelne Person“ und die Person als »Selbstbewußtsein und Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung, Geistseele und Unsterblichkeit« „ist die Natur, die Pius XII. seinem Naturrecht zugrundelegt“¹². Die weiteren Dimensionen anthropologischer, sozialer und psychophysischer Ordnung kommen in den Blick, freilich nicht mehr als abstrakte Ordnungen isolierter Strukturen, sondern im Sinne von *natürlichen Voraussetzungen für den menschlichen personalen Vollzug*.

Naturrecht ist im Sinne dieser personalen Konzentration Personrecht. Innerkirchlich hat diese Deutung eine Entwicklung angestoßen, in der die menschliche Freiheit als Kern der menschlichen Person ausdrücklich in den Konzeptionen der theologischen Moral- und Rechtslehre strukturbildend geworden ist. Die Analyse menschlicher Person in der moralischen Normfindung und Gestaltung der Rechtskultur rückt in die Interpretationen der Moraltheologie und Sozialethik an zentraler Stelle ein.

Im hochscholastischen Denken erscheint die menschliche Vernunft als interpretierende Instanz in der Erfassung der naturrechtlichen Normen auf der Basis der natürlichen Strebungen des Menschen¹³. Diese Rolle der Vernunft wird von der nachkonziliaren Moraltheologie (ausgehend von der Thomasinterpretation) akzentuiert und in transzendentaltheologischen, hermeneutischen und diskursethischen Paradigmen aufgenommen. Was das Dekret des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit in bezug auf den interreligiösen Dialog sagt – daß die Freiheit der Glaubensüberzeugung dem Wahrheitsverständnis und absoluten Anspruch des christlichen Glaubens inhärent sei und selbst den

¹¹ U. Nothelle-Wildfeuer, *Anmaßung. Einmischung oder Verpflichtung? Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung*, Stimmen der Zeit 212 (1994), S. 806–818; hier: S. 811.

¹² A. Saberschinsky, *Die Begründung universeller Menschenrechte*, S. 288.

¹³ Vgl. J. Amtz, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: *Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg*, Hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1966, S. 87–120.

Missionsgedanken beherrscht¹⁴ –, wird in dieser Auseinandersetzung für die moralische Orientierungssuche ausgedrückt: Im ethischen Diskurs ist die Freiheit des Menschen nicht nur im Blick auf die Annahme der Wahrheit eine unbedingte Voraussetzung, sondern sie ist entscheidend für die „Wahrheits-suche“ selbst. Christlicher Glaube wirbt aus der Erfahrung der Offenbarung heraus für die freie Annahme des christlichen Glaubens, dessen Wahrheit durch die Autorität der Selbstmitteilung Gottes verbürgt ist. Die ethischen Implikationen des Glaubens sind auf diesem Wahrheitsfundament gegründet und partizipieren in ihrem letzten Sinnhorizont an seiner Gewißheit. Aber weil sich ihre Orientierungskraft auf die komplexen Felder der Entwicklung menschlicher Kultur beziehen, bedürfen sie zur ‚Entdeckung‘ auch der menschlichen Freiheit, sie sind auf eine gewisse Entfaltung menschlicher Freiheit zur Findung der Wahrheit angewiesen. Demokratische Rechtsstrukturen dienen im Sinne dieser theologischen Aufnahme moderner Kulturtheorie dem Ziel, „dem freien Zugang zur Wahrheit möglichst günstige Voraussetzungen zu schaffen“¹⁵.

Die eigenständige Rezeption freiheitlicher Kultur durch die theologische Rechtsethik

Rechtsethische Reflexion im Raum der katholischen Theologie kommt so – wenn man so will – bei einer modernen Interpretation der normativen Dimension der Kultur, also der Ethik und des Rechts an. Die naturrechtliche Tradition erscheint nicht einfach als der universalistische Horizont, der die ethischen und rechtlichen Implikate des Glaubens repräsentiert und an dem Absolutheitsanspruch der christlichen Glaubenserfahrung als religiöser Überzeugung partizipiert, der deshalb die Suchbewegungen demokratischer Überzeugungsbildung gleichsam objektivistisch transzendiert. Theologischer Reflexion wird bewußt, daß die Erkenntnis des Anspruchs des Naturrechts als einer Art regulativer Idee auf die vielfältigen Deutungen menschlicher Orien-

¹⁴ „Die Freiheit der Mission, die der christliche Glaube beansprucht, setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit die Freiheit des religiösen Zeugnisses ganz allgemein voraus. Ein Glaube, der aus seinem universalen Anspruch heraus die universale Freiheit für sein Wort in allen Völkern und inmitten ihrer angestammten Religionen fordert, muß die Freiheit des religiösen Bekenntnisses als Grundform religiöser Verwirklichung wollen, wenn er sich nicht selbst widersprechen soll. Auf diese Weise wird die Idee der Mission als der innere Ursprung der Idee der Religionsfreiheit aufgedeckt und so ihr Zusammenhang mit den tiefsten Gegebenheiten der christlichen Botschaft sichtbar gemacht, der sie nicht nur von außen aufgeklebt wird, sondern zuinnerst entspricht. Um so beschämender wird man es freilich empfinden, daß es vieler Anstöße aus einer entchristlichten Welt heraus bedurfte, um die Kirche zu solcher Besinnung auf das ihr Gemäße zu führen“ J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, S. 21.

¹⁵ K. Demmer, *Angewandte Theologie des Ethischen* (Studien zur theologischen Ethik 100), Freiburg i.Ue. 2003, S. 244.

tierungssuche angewiesen bleibt¹⁶. Universale Rationalität muß unter den Bedingungen des modernen Pluralismus durch das Tor der diskursiven Offenheit gehen, um ihre Überzeugungskraft zu entfalten.

Die theologische Rechtsethik versteht deshalb die demokratische Rechtsform als einen verantwortlichen Rahmen gelingender menschlicher Lebensgestaltung. „Die Demokratie – so läßt sich zusammenfassend sagen – stellt sich als ein Konzept dar, das versucht, ...[den] sich real widerstreitenden Präferenzen der Betroffenen ... institutionell annähernd gerecht zu werden; ... ‚eine Inkarnation der Gerechtigkeit ist [...] auch sie nicht. Aber die Idee der Gerechtigkeit ist strukturell in sie eingebaut, und in ihr hat die Gerechtigkeitsarbeit die größten Chancen‘, da sich in der Demokratie der real existierende Widerstreit wenigstens (annähernd) exponieren kann“¹⁷. Dabei verankert die Theologie die Partizipation des einzelnen an der demokratischen und marktwirtschaftlichen Lebensform in der Rechtspflicht des Staates, die freie Teilnahme seiner Bürger zu gewährleisten und zu fördern, und in der moralischen Verantwortung der Glieder der Gesellschaft, in Mitverantwortung und Mitwirkung das demokratische und wirtschaftliche Leben aktiv mitzutragen¹⁸.

Die Theologie teilt allerdings nicht den Optimismus säkularer Kulturtheorien, daß in den beispielsweise deliberativen¹⁹ oder auf wirtschaftliche Interessen bezogenen Ausgestaltungen der Demokratie eine umfassende inhärente Legitimationsbasis gefunden sei. Die lehramtlichen Bedenken gegenüber solchen in sich geschlossenen freiheitsrechtlichen Rechtsbegründungen, daß damit die Freiheit zur „Quelle aller Werte“ würde (VS 32)²⁰, übersetzt die wis-

¹⁶ „...die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar.“ J. Ratzinger, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates - Stellungnahme*, zur Debatte 34 (2004), S. 1–7; hier: S. 7. Das „Instrument [des Naturrechts] ist leider stumpf geworden... Die Idee des Naturrechts setzte einen Begriff von Natur voraus, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, die Natur selbst vernünftig ist. Diese Sicht von Natur ist mit dem Sieg der Evolutionstheorie zu Bruch gegangen“. Ebd. S. 6.

¹⁷ M. Schramm, „Dem Widerstreit gerecht werden“. *Die Herausforderung der theologischen Sozialethik durch die postmoderne Philosophie Jean-François Lyotards*, in: Th. Hausmanning (Hg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, S. 141–155; hier: S. 155. Schramm zitiert W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1991, S. 240.

¹⁸ Die demokratische Kultur deshalb auch in der katholischen Rechtsethik der Gegenwart als Rechtsform verstanden, innerhalb derer die Entfaltung humaner Gesellschaft durch das Freiheitsrecht gesichert werden soll. Vgl. J. Römel, *Jenseits von Pragmatismus und Resignation* (Handbuch der Moraltheologie 3), Regensburg 1999. Dabei greifen strukturelle sozialethische Anliegen der Freiheitssicherung und individuaethische Anforderungen der Anteilnahme ineinander.

¹⁹ Vgl. G. Palazzo, *Die Mitte der Demokratie. Über die Theorie deliberativer Demokratie von Juergen Habermas*, Baden-Baden 2002.

²⁰ Vgl. Johannes Paul II., *Veritatis splendor. Enzyklika Veritatis splendor an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen der katholischen Morallehre* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Bonn 1993.

senschaftliche sozialetische Reflexion in die strukturelle Feststellung, daß „auch Staaten moderner Industriegesellschaften ... entgegen mancher Ansicht in weitem Umfang – auch bei marktwirtschaftlicher Organisation – keine selbstregulativen Systeme darstellen“²¹. Theologische Rechtsethik hält in ihrer differenzierten Ethik der Partizipation und des Gewissens, welche die in sich geschlossenen freiheitsrechtlichen Begründungen auf die Offenheit des Menschen für die Transzendenzerfahrung hin aufbrechen, Distanz zu den reinen konsens-theoretischen und ökonomisch-systemischen Interpretationsmustern, auch wenn sie die Anliegen dieser Deutungen respektiert. Die Quellen humaner Gesellschaft liegen nach diesem Verständnis über die konsens- und ökonomisch-funktional verstandenen Dimensionen freiheitlicher Kultur hinaus. Die menschenrechtlich begründete Freiheitskultur bedarf bleibend der Erlösung. Das wird gegenwärtig gerade auch an den Spannungen deutlich, die bei der Interpretation des moralischen Fundaments (etwa im Begriff der Menschenwürde) solcher Kultur spürbar werden.

**Theologische Interpretation menschenrechtlicher Systematik:
die theonome Autonomie, die Gemeinschaftsrechte
und der Erlösungsgedanke**

Die theologische Rechtsethik greift die menschenrechtliche Begründung moderner Gesellschaft auf, findet aber auf dem Hintergrund ihrer Deutung der Gestaltung des Freiheitsrechts zu einer eigenständigen Interpretation menschenrechtlicher Fundierung. Der Weg der Auseinandersetzung führt über die allmähliche Abschwächung des Gemeinwohlgedankens zur Einbindung der liberalen und sozialen Menschenrechte in die theologischen Strukturen theonomer Autonomie, institutioneller Gemeinschaftsrechte und in den Erlösungsgedanken.

Die Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) von Papst Johannes XXIII. greift die allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen auf. Sie bindet aber den Menschenrechtsgedanken an die sozialen Pflichten des Menschen zurück. Die personrechtliche Wende lehramtlicher Theologie bei Pius XII. führt somit schließlich in der Verkündigung Johannes XXIII. zur unmittelbaren Anerkenntnis der Menschenrechte als moralischer Basis freiheitlicher Gesellschaften. Aber die Begründung dieser „Personrechte als Menschenrechte“ unterscheidet sich von den säkularen Menschenrechtsstandards durch die naturrechtlichen Begründungen. Und im Sinne der Parallelität zwischen den individuellen Personrechten und der naturrechtlichen Ableitung menschlicher

²¹ E.-W. Böckenförde, Art.: *Demokratie*, in: Lexikon für Theologie und Kirche³(1995), Bd. 3, S. 83–87; hier: S. 85.

Sozialnatur werden im kirchlichen Denken den Rechten der Person immer auch Pflichten in bezug auf das Gemeinwohl hinzugefügt. Obwohl die christliche Soziallehre in diesem Sinne von der Ausdifferenzierung der freiheitlichen Struktur der Gesellschaft ausgeht²², das Gemeinwohl in diesem Sinne als Dienst an den Rechten der einzelnen Person verstanden und gedeutet wird, bleibt eine integrative Dimension in der theologischen Begründung freiheitlicher Kultur bestehen.

Die kirchliche Übernahme bietet „mehr als eine Wiederholung des Menschenrechte-Katalogs von 1948, nämlich eine *eigenständige Aneignung*, mit der die Menschenrechte im Horizont der eigenen Tradition gleichsam neu entdeckt und einer *Relecture* unterzogen werden. Damit wird die Rezeption der Menschenrechte in der kirchlichen Sozialverkündigung als ein Vorgang entschlüsselbar, der in engem Zusammenhang sowohl mit konstitutiven Elementen der Soziallehre als auch mit den ekklesiologischen Neuorientierungen des letzten Konzils steht“²³. Der Horizont des Gemeinwohlgedankens umgreift die liberalen Freiheitsrechte, die nur als Teil der umfassenderen Rechtswirklichkeit des gesamten Aufbaus der Gesellschaft in ihren personalen Dimensionen von Freiheit (Personprinzip), Subsidiarität und Solidarität zur Geltung kommen. Theologische Rechtsethik reflektiert dabei zunehmend die Schwierigkeit, die Idee des Gemeinwohls in den pluralen Auffassungen des gelingenden und guten Lebens, der weltanschaulichen Orientierung und des Aufbaus der Gesellschaft konkret zu fassen. Aber sie gibt in der Anerkennung dieser ‚nachmetaphysischen‘ Ermäßigung moderner Kultur die Notwendigkeit der Einbindung des individuellen Freiheitsgedankens um der Komplexität menschlicher Wirklichkeit willen nicht auf. Und sie gelangt damit zu einer Differenziertheit des Verständnisses vom menschenrechtlichen Fundament moderner Kultur, das die menschenrechtliche Systematik in mehrfacher Weise angemessen zu begrenzen sucht: im Blick auf die Begrenztheit menschlicher Freiheit durch den Gedanken der theonomen Autonomie, durch den Blick auf die Dialektik zwischen liberalen Freiheitsrechten und sozialen Menschenrechten im Gedanken der Gemeinschaftsrechte und in bezug auf die bleibenden Suchbewegungen der positiv rechtlichen Fassung der Menschenrechte, ihrer Implementierung in die kulturellen Kontext der polyzentrischen und pluralistischen Weltgemeinschaft schließlich vor allem durch den Gedanken der Angewiesenheit freiheitlicher Kultur auf Erlösung.

²² Vgl. Chr. Kissling, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie* (Studien zur theologischen Ethik 48). Freiburg i.Ue. 1993.

²³ M. Heimbach-Steins, *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*, Mainz 2001, S. 16.

Theonome Autonomie

Im Begriff der theonomen Autonomie spiegelt sich die gesamte Diskussion theologischer Ethik um eine angemessene Beziehung zwischen dem neuzeitlichen Freiheitsgedanken und der christlichen theologischen Wirklichkeitsdeutung in ihrer Bezogenheit auf Transzendenz.

Menschliche Freiheit und Beziehung zu Gott erweisen sich nicht als Verhältnis der Konkurrenz, sondern menschliche Freiheit wird durch göttliche Schöpfung ermöglicht und kommt in der Beziehung zu Gott zu ihrer letzten Erfüllung. Diese theologische Wirklichkeitsdeutung vermittelt sich in der Ethik zu einer komplexen Relation zwischen menschlicher Autonomie und göttlicher Theonomie. Die in den neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen deutlich gewordene Unabhängigkeit menschlicher Freiheit, ihre Reflexion in transzendentalphilosophischen und freiheitsphilosophischen Einsichten in die Axiomatik und fundamentale Ursprünglichkeit von Subjektivität, moralischer Selbstverpflichtung und Mündigkeit machen die neuzeitliche Ethik zu einer Dynamik, die die ethische Vernunft in sich selbst auszeichnet. Diese „sittliche Freiheit, die sich in der neuzeitlichen Autonomie- und Menschenrechtsproblematik ausdrückt“, und das christliche Freiheitsverständnis „stehen [zwar] [...] nicht [einfach] unvereinbar gegeneinander“; aber „sie sind [auch] nicht ein und dasselbe“, „liegen auf unterschiedlichen Ebenen“; „zwischen ihnen besteht ein wechselseitiges Entsprechungsverhältnis; man kann deshalb [...] die eine durch die andere Wirklichkeit entschlüsseln“. „Diese Identitäts-Differenz-Problematik wird in der theologischen Tradition unter dem Stichwort ‚Analogie‘ diskutiert“²⁴.

Die theologische Deutung vermag im Sinne dieser Analogie zu zeigen, daß die Eigenständigkeit menschlicher Freiheit nicht ohne den Hinweis auf die dialogische Beziehung zur transzendenten Freiheit durchgehalten werden kann. Die Beziehung zu Gott erweist sich von ideologiekritischer und fundierender Valenz²⁵.

²⁴ W. Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte*, in: J. Schwartländer (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte* (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 24), München/Mainz 1981, S. 285–302; hier: S. 288.

²⁵ „Negativ folgt aus der theologischen Bestimmung des Menschen ein ideologie- und ein utopiekritischer Gesichtspunkt. Verstehen wir unter Ideologie (etwas vereinfachend), daß endliche Größen und kontingente Verhältnisse dadurch sanktioniert werden, daß ihnen unbedingter Wert zugesprochen wird, dann bedeutet Ideologie theologisch gesprochen die unfrei machende Vergötzung weltlicher Wirklichkeiten. Der göttliche Gott bedeutet dann die Zertrümmerung der Götzen, freimachende Kritik an innerweltlichen Verabsolutierungen. Der Gottesglaube zerstört aber nicht nur die Ideologie, den Schein des Absoluten, sondern auch die Utopie, den Traum vom Absoluten, sofern dieser Traum beinhaltet, es könne das Absolute jemals in Geschichte durch Geschichte hervorgebracht werden. Wird die menschliche Freiheit durch Ideologie niedergehalten, so wird sie durch Utopie überfordert, letztlich vergöttlicht und damit dämonisiert“. Ebd., S. 296.

Die Autonomie des Subjekts bleibt für theologisches Denken immer zurückgebunden an den Zuspruch Gottes. Säkulare Analyse scheint sich angesichts der Schwierigkeit, die Frage nach der Letztbegründung der ethischen Sollenserfahrung zu beantworten, mit pragmatischen Lösungen im strengen Sinne zu begnügen. Danach kann offen bleiben, warum überhaupt moralisch gehandelt werden soll. Es genügt, daß der Alltag immer wieder moralische Intentionen im Menschen weckt, daß die Gesellschaft in Sprache und nicht-sprachlichen Interaktionen immer schon moralisch kommuniziert und daß faktisch menschliches Verhalten immer neu nach ethischer Orientierung Ausschau hält, um das menschliche Handeln zu strukturieren. Dabei werden intuitiv verschiedene Rationalitätsmuster aktiviert, um das Bedürfnis nach sinnvollem Handeln zu befriedigen. Es ist nach den pragmatischen Ethikdeutungen gegenwärtiger säkularer Kultur dabei wichtiger, nach kohärenten und einigermaßen widerspruchsfreien Lösungen für diese Strukturierung Ausschau zu halten, als über letzte Legitimationsgründe solchen Handelns zu spekulieren, um so das Selbstverständnis des Menschen im Handeln rational gleichsam abzuschließen. Für die konkrete praktische Orientierung erscheinen solche umfassenden Deutungsversuche überflüssig²⁶.

Hier aber macht sich eine Beschneidung der Lebenswirklichkeit bemerkbar, der gegenüber die Theologie nun ihrerseits auf eine größere Lebensnähe drängt. Die Moraltheologie betrachtet „die Frage nach der inneren Begründung der Sollensverpflichtung“ nicht „als irrelevant“²⁷, weil sie die Suche nach umgreifender Selbstdeutung als spezifisch menschliches Bedürfnis ernst nimmt. Die Beheimatung moralischer Orientierungssuche in umfassenden kohärenten Interpretationshorizonten macht das menschliche Handeln in den Widersprüchen, Brüchen und Konflikten komplexer Wirklichkeitserfahrung erst balancierbar, weil realitätsgerecht, konfliktbeständig, hoffnungs- und in diesem Sinne aktionsfähig. Die theologische Ethik spricht deshalb von einem transzendentalen Ermöglichungszusammenhang zwischen der göttlichen Transzendenz und der Freiheit des Menschen, der freisetzenden Beziehung zu Gott und dem ethischen Selbstvollzug des Menschen²⁸. „Wo immer das Gehaltensein durch Gott adäquat erfahren wird, wird es nicht als Verlust des Selbstseins erfahren, sondern als dessen Vollendung, als endgültige Erfüllung eigener Freiheit“²⁹. Das

²⁶ Vgl. J. Nida-Rümelin, *Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche*, in: Ders. (Hg.), *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, Stuttgart 1996, S. 2–85; hier: S. 63.

²⁷ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, S. 35.

²⁸ Dieser umfasst auch die Frage nach der Letztbegründung der Verpflichtungserfahrung im moralischen Sollen.

²⁹ J.F. Schmucker-von Koch, *Autonomie und Transzendenz. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis*, Mainz 1985, S. 147.

heißt, gerade die Bindung an Gott setzt den Menschen in seiner Eigenwelt und seiner ethischen Kompetenz frei.

Kultur der Freiheit und soziale Integration

Auf dem Hintergrund dieser theologischen Begrenzung menschlicher Autonomie sucht die theologische Rechtsethik im Widerstreit zwischen der sinnvollen Gewichtung zwischen den liberalen Freiheitsrechten und sozialen Menschenrechten, zwischen einer angemessenen Sicherung individueller Freiheit gegenüber staatlicher und politischer Macht, aber auch den sozialen Ermöglichungsbedingungen solcher Freiheit und der Abwehr einer Überdehnung von Anspruchsdenken sowie liberalistischer Egozentrik mit dem Gedanken der institutionellen Gemeinschaftsrechte zu vermitteln. Es geht über den Gedanken von den liberalen Freiheitsrechten korrespondierenden Freiheitspflichten (ihre Kodifizierung kann allzu leicht im Sinne von zu erfüllenden Vorbedingungen für die Gewährung der Freiheitsrechte mißbraucht werden³⁰) hinaus um „Rechte deren Sinngehalt erst deutlich wird, wenn man sie als Gemeinschaftsrechte begreift: Rechte, die sich auf die Freiheit des Glaubens, der Glaubensausübung und der Glaubensgemeinschaft beziehen, ebenso Rechte auf Ehe und Familie, auf Erziehung, auf Altern und Sterben in Würde sind hier zu nennen. In diesen Rechten geht es um Ansprüche des Menschen auf solche Gemeinschaften, in denen sich Grundverhältnisse des humanen Lebens verwirklichen, die zu seiner – wesentlich sozialen – Selbstverwirklichung notwendig sind“³¹. Lassen die sozialen Rechte, wie sie in den Einteilungen der Menschenrechtserklärung verstanden werden³², nach dem Verständnis katholischer Theologie auch im Kontext komplexer, dezentrierter Gesellschaft „den Grundcharakter der subjektiven Rechte als Ansprüche des einzelnen, die nur in der Gesamtordnung gelten, besonders deutlich hervortreten“³³, so geht es der Theologie dabei (auch, aber) nicht nur um materielle und soziale Voraus-

³⁰ In einer integralen Sozialethik sind die individuellen Freiheiten wohl in die soziale Ordnung und in diesem Sinne in den Bezug auf die sozialen Menschenrechte und auf persönliche moralische Pflichten zur Selbsterhaltung und Mitwirkung bezogen. Aber „eine solche integrale Sozialethik“ ist in den „konkreten Bedingungen, in welchen nun einmal der Mensch lebt“, „nicht realisierbar“. Und die durchgängige „Verrechtlichung« der Moral“ könnte „verhängnisvolle Folgen für die sittliche Freiheit des einzelnen haben“. A. Utz, *Sozialethik*, Teil 2: *Rechtsphilosophie* (Sammlung Politeia, Bd. 10), Heidelberg 1963, S. 169f.

³¹ J. Schwartländer, *Rückblickende Einführung*, in: Ders. (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte* (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 24), München/Mainz 1981, S. 7–35; hier: S. 29.

³² Unterschieden werden auch primäre, sekundäre und tertiäre Generationen von Menschenrechten. Vgl. K. Hilpert, *Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität*, Düsseldorf 1991.

³³ A. Utz, *Sozialethik*, Teil 2, S. 168.

setzungen des persönlichen Freiheitsvollzugs, sondern um die Freiheit des Menschen als wesentlich *kommunikativer Freiheit*. Der Mensch kommt erst in Gemeinschaftsbezügen zu sich selbst, auf deren institutionellen Voraus er angewiesen ist. Nur im Sinne der um der *vieldimensionalen Ganzheitlichkeit* des Menschen und seiner Freiheit willen notwendigen „Sicherung dieser Gemeinschaftsrechte (sittlich-institutionelle Rechte)“ läßt sich der „menschenrechtliche Aspekt von Ehe und Familie“³⁴ überhaupt angemessen verstehen.

Erlösung

Die theologische Ethik hält schließlich auf diesem Hintergrund ihrer eigenständigen Interpretation von menschlicher Freiheit, Personrecht und Menschenrecht in einem nüchternen Realismus die Grenzen menschenrechtlicher Logik in der Begründung freiheitlicher Kultur bewußt. Die theologisch motivierte Distanz zu einem geschlossenen Freiheitsrecht übersetzt sich in den christlichen Erlösungsgedanken, der auch die menschenrechtlich begründete Kultur betrifft. Menschliche Freiheit und moderne Freiheitskultur erscheinen in ihren Projekten und Utopien angewiesen auf eine letzte Befreiung zu sich selbst, die menschliche Gesellschaft aus eigener Kraft nicht leisten kann. An den Problemen der Implementierung menschenrechtlicher Rechtsgestaltung in die Kulturen der Welt³⁵, des interkulturellen Dialogs über ihren Sinngehalt und in diesem Sinne einer ‚Begründung freiheitlicher Weltgesellschaft‘ lassen sich diese Konflikte tiefer beleuchten. Der „Versuch, ‚die Menschenrechte klar und deutlich zu *definieren*‘, steht vor [...] Schwierigkeiten unterschiedlicher Provenienz; eine gemeinsame *Interpretation* der Menschenrechte, wenigstens im politischen und sozialen Bereich‘ erscheint ohne einen substantiellen Konsens auf der (sozial) philosophischen Diskussionsebene kaum möglich“³⁶. Diesen Konsens gibt es aber nicht. Der Mißbrauch menschenrechtlicher Handlungsmotive für machtpolitische Zwecke stellt eine große Herausforderung dar. Katholische Sozialethik teilt angesichts dieser Fakten die theologische Deutung, wie sie die reformierte Kirche formuliert hat: „[...] die Ausübung der Menschenrechte [ist] Bestandteil der Ambiguität menschlichen Lebens [...] und

³⁴ J. Schwartländer, *Rückblickende Einführung*, S. 30.

³⁵ „Wir dürfen es in jedem Fall nicht unterlassen, mit Achtung und großer Hoffnung für die Zukunft an die großartigen Anstrengungen zu erinnern, mit denen man die Organisation der Vereinten Nationen ins Leben gerufen hat; Anstrengungen, die darauf abzielen, die objektiven und unverletzlichen Menschenrechte zu umschreiben und festzusetzen, wobei sich die Mitgliedstaaten gegenseitig verpflichteten, diese genau zu beachten. Die Verpflichtung ist von fast allen heutigen Staaten übernommen und ratifiziert worden; das sollte eine Garantie dafür sein, daß die Menschenrechte in der ganzen Welt zum Grundprinzip aller Bemühungen um das Wohl des Menschen werden“ (RH 17); vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6). Bonn 1979.

³⁶ Th. Hoppe, *Menschenrechte im Spannungsfeld von Freiheit*, S. 17.

sowohl destruktiv als auch kreativ... Diese Bedrohungen verschonen keinen Menschen, und [selbst] die Menschenrechte sind ihrer Macht nicht gewachsen³⁷. Solche Erinnerung ist nüchtern: „Alles geschichtliche Handeln bleibt selbst auf Nachsicht und Entsühnung angewiesen. ,Anders kommt es nicht aus der Paradoxie heraus, daß es unmöglich ist, unter den Bedingungen der Geschichte das Ende der Geschichte vorwegzunehmen, daß es unmöglich ist, unter den Bedingungen der Entfremdung die Entfremdung des Menschen vom Menschen zu überwinden [...]“³⁸ Diese Überwindung erwartet religiöser Glaube nur von der Macht Gottes und versteht sie als eine eschatologische Größe³⁹.

Eine solche Sichtweise unterzieht die menschenrechtliche Systematik einer bleibenden Kritik – etwa auch im Hinblick auf neue Möglichkeiten technischer Entwicklung. Sie rechnet damit, daß diese Systematik die Konflikte des Lebens nicht umfassend zu lösen im Stande ist. Aber sie teilt dabei nicht die Gewißheit, wie sie einem naiven Fortschrittsglauben geschlossener freiheitsrechtlicher Systeme zu eigen ist, daß durch eine konsensgelenkte Ermäßigung menschenrechtlicher Grundbegriffe oder durch ihre Anpassung an technische und wirtschaftliche Entfaltungen eine bruchlose Entwicklung garantiert ist. Sie hält die schmerzlichen und riskanten Widersprüche um der wirklich hilfreichen Gestaltung humaner Kultur willen deutlich im Bewußtsein.

TEOLOGIA PRAW CZŁOWIEKA.
MIĘDZY RECEPCJĄ I TEOLOGICZNYM OGRANICZENIEM
IDEI PRAW CZŁOWIEKA
(STRESZCZENIE)

Pojęcie praw człowieka zostaje – w toczącej się w ramach etyki społecznej dyskusji – poddane krytycznemu oglądowi, szczególnie w odniesieniu do jego uzasadnienia i zakresu. Chociaż prawa człowieka uchodzą za podstawę, na której zbudowane jest demokratyczne państwo prawa, to jednak nowe wyzwania, związane m.in. z postępem medycyny, stają się źródłem nacisku

³⁷ *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Hg. von J. M. Lochman u. J. Moltmann, Neukirchen-Vluyn 1976, S. 62.

³⁸ J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz u.a. 21969, S. 129. Metz spricht in diesem Zusammenhang von den Aporien der Friedensethik und zitiert dabei Moltmann. Die Komplexität heutiger Medizinethik in bezug auf menschenrechtliche Konflikte entfaltet aber ähnliche Widersprüche.

³⁹ „Vor solchen Aufgaben, die sich entlang der Wege der Kirche ergeben und die Papst Paul VI. uns in der ersten Enzyklika seines Pontifikates klar aufgezeigt hat, die wir uns der absoluten Notwendigkeit all dieser Wege und gleichzeitig der Schwierigkeiten bewußt sind, welche sich auf ihnen aufürmen, vor solchen Aufgaben also verspüren wir um so stärker das Bedürfnis einer engen Bindung an Christus. Die Worte, die er gesagt hat, hallen in uns wie ein Echo wider: ,Ohne mich könnt ihr nichts tun“ (RH 22).

w kierunku rewizji koncepcji praw człowieka. Laicka idea praw człowieka doczekała się w ramach katolickiej nauki społecznej krytycznej recepcji. W odróżnieniu od wcześniejszych koncepcji prawa naturalnego, według których fundamentem działania ludzkiego oraz społeczeństwa były statyczne struktury empirycznej natury, współczesna nauka społeczna Kościoła traktuje jako fundament wszelkich struktur społecznych ludzką osobę wraz z jej wolnością i samostanowieniem. Wolność ludzka nie stoi tutaj w relacji konkurencji do Bożego panowania, ale została właśnie przez fakt stworzenia umożliwiona. Stąd z teologicznego punktu widzenia ludzka autonomia pozostaje zawsze autonomią *teonomiczną*. Teologiczno-społeczna refleksja uzupełnia koncepcję praw osoby o istotne elementy. Z jednej bowiem strony wskazuje ona na znaczenie dobra wspólnego, które musi pozostać punktem odniesienia dla wolności osoby, gdyż w przeciwnym razie fundamenty, na których zbudowane jest społeczeństwo, będą zagrożone. Z drugiej strony, ściśle teologiczny wymiar odkupienia, którego potrzebuje każda ludzka rzeczywistość, pozwala na krytyczne spojrzenie na wszelkie społeczne struktury i chroni przed ich absolutyzacją.