

Wolfgang Vögele

Christliche Elemente in der Begründung von Menschenrechten und Menschenwürde im Kontext der Entstehung der Vereinten Nationen

Die theologische Beschäftigung mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verdankt sich mindestens drei Motiven: 1. Seit ihrer Verabschiedung im Jahr 1948 gilt die Allgemeine Erklärung als das zentrale Menschenrechtsdokument der Vereinten Nationen; obwohl ihr kein rechtlich verbindlicher Charakter zukommt, hat die Erklärung dennoch eine moralische Autorität gewonnen, so daß ihren Bestimmungen nicht widersprochen werden kann, ohne erhebliche öffentliche Kritik zu erzeugen. Der öffentlich-politischen Bedeutung entspricht eine zunehmende Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Disziplinen: Die Allgemeine Erklärung ist aus der Sicht der Rechtswissenschaften¹, der Theologie² und der Philosophie³ umfassenden Interpretationen unterzogen worden. 2. Das macht die Entstehungsgeschichte der Allgemeinen Erklärung um so interessanter. Schon der oberflächliche Blick darauf zeigt, daß sie nicht nur ein Dokument der für die Abfassung der Erklärung eingesetzten Kommission ist, sondern daß Nichtregierungsorganisationen in erstaunlichem Umfang in den Beratungsprozeß mit einbezogen wurden, darunter auch die Kirchen, kirchliche Laiengruppen und Vertreter jüdischer Organisationen. Die Zeit der Abfassung der Allgemeinen Erklärung markiert einen Wendepunkt im ambivalenten Verhältnis der Kirchen zu den Menschenrechten. Das Engagement vor allem kirchlicher Laien setzt einen Prozeß der Neuinterpretation der Menschenrechte in Gang, durch den die Kirchen, die katholische schneller als die protestantischen, ein neues positives

¹ Exemplarisch *A. Eide/G. Alfredsson* (Hg.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Commentary*, Oslo 1993; *W. Brugger*, *Human Rights Norms in Ethical Perspective*, GYIL 25 (1983), 113–137; *O. Schachter*, *Human Dignity as a Normative Concept*, *American Journal of International Law* 77 (1983), 848–854.

² Exemplarisch *M.L. Stackhouse*, *Creeeds, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures*, Grand Rapids, Michigan 1984.

³ *J. Morsink*, *The Philosophy of the Universal Declaration*, *Human Rights Quarterly* 6 (1984), 309–334; *J.W. Nickel*, *Making Sense of Human Rights. Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*, Berkeley/Los Angeles/London 1987.

Verhältnis zu den vorher als „liberal“ oder „individualistisch“ diskreditierten Menschenrechten gewonnen haben. 3. Dazu kommt als drittes Motiv die Notwendigkeit, theologisch und sozialetisch verantwortet zu den Menschenrechten Stellung zu nehmen. Dazu gehört sowohl die Beantwortung der Frage, welchem der konkurrierenden Menschenrechtsverständnisse aus theologischer Sicht der Vorzug zu geben ist, als auch das Problem, welche Konsequenzen aus dem Engagement der Kirchen bei der Entstehung der Allgemeinen Erklärung zu ziehen sind.

Dabei gilt es, von vornherein Mißverständnisse auszuräumen: Man hat der Theologie und den Kirchen zu Recht zum Vorwurf gemacht, daß sie lange gegen die Menschenrechte gekämpft haben; und man hat ihnen auch zum Vorwurf gemacht, daß sie in formaler Hinsicht partikulare Begründungen, die aus nicht allen Menschen zugänglicher Glaubenserkenntnis gewonnen wurden, für die Begründung von Menschenrechtssätzen ins Feld führen. Menschenrechte bedürften jedoch wegen ihres universalen Geltungsanspruchs, wenn überhaupt, einer Legitimation, die auf Voraussetzungen beruhe, die potentiell von allen Menschen, also auch den Nicht- und Andersgläubigen geteilt würden.

Damit schälen sich eine historische und eine systematische Seite des Problems der Menschenrechtsbegründung heraus. Historisch ist präzise aufzuklären, auf welche Weise kirchliche und andere religiöse Organisationen an der Entstehung der Allgemeinen Erklärung beteiligt waren. Systematisch ist zu fragen, unter welchen Bedingungen Kirchen und Religionen einen Beitrag zur Legitimation von Menschenrechten leisten können. In diesem Beitrag beschränke ich mich auf die historische Dimension, und zwar auf den Kontext der unmittelbaren Entstehungszeit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Die in den sechziger Jahren einsetzende breite Diskussion über eine Begründung der Menschenrechte, die in den Kirchen, in der Ökumene und in der Theologie geführt wurde, bleibt aus Raumgründen ausgeblendet. Die Klärung der systematischen Frage wird nur in einer Schlußskizze angedeutet.

Die Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ist im Kontext einer politischen Entwicklung zu sehen, die Konflikte, Affären und Konfrontationen zwischen Staaten und Nationen durch das Instrument einer internationalen politischen Institution regeln wollte, um auf diese Weise bewaffnete Auseinandersetzungen nach Möglichkeit zu vermeiden. Durch die Erfahrung der beiden Weltkriege mit Millionen von Toten erhielten diese Bestrebungen jeweils großen Auftrieb und resultierten in der Gründung zunächst des Völkerbundes und später der Vereinten Nationen. Diese Entwicklung bildet den Rahmen für das Bemühen, Menschenrechte in internationalen Erklärungen, Pakten und Verträgen abzusichern. Nach dem Zweiten Weltkrieg war die Allgemeine Erklärung

der Menschenrechte das erste dieser von den Vereinten Nationen verabschiedeten wichtigen Dokumente.

Dabei spielten die Kirchen, christliche Laienorganisationen und einzelne Theologen schon im Vorfeld eine wichtige Rolle. Vier der in diesem Zusammenhang wichtigen Dokumente will ich vorstellen:

- die Oxforder Erklärung (I) des Internationalen Rates für Christen und Juden von 1946;
- die Überlegungen Jacques Maritains (II) zur Verankerung der Menschenrechte im Naturrecht;
- den Entwurf einer Menschenrechtserklärung, der von amerikanischen Katholiken im Jahr 1947 (III) publiziert wurde;
- Überlegungen des lutherischen Theologen O.F. Nolde (IV) aus Philadelphia, der als Vertreter der Ökumene an Sitzungen des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen teilnahm.

Für alle vier Dokumente sind zwei aufeinander bezogene Fragen von besonderer Bedeutung: Wie werden Menschenrechte im jeweiligen Entwurf legitimiert? Wie wird der besondere Beitrag der Christen zur Menschenrechtsfrage begründet? Ich konzentriere mich in der Legitimationsfrage auf den Begriff der Würde des Menschen, weil er als Ermöglichungsgrund von Menschenrechten das Konstitutionsprinzip vieler Menschenrechtserklärungen bildet und darum auch Eingang in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 gefunden hat. Am Beispiel der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte soll danach gezeigt werden (V), daß Menschenrechtserklärungen und -konventionen zwar religiöse Sprache oder zumindest Anklänge daran enthalten, daß sie aber gleichwohl in der religiösen Begründung von Menschenrechten aus bestimmten Gründen besondere Zurückhaltung üben. In einem Ausblick (VI) will ich zuletzt skizzieren, wie dieser historische Befund für das Projekt einer öffentlichen Theologie der Menschenrechte unter den Bedingungen von Moderne und Pluralismus fruchtbar gemacht werden könnte.

I. Die Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden in Oxford 1946

Zu den bekanntesten Dokumenten, die der Forderung nach einer internationalen Menschenrechtserklärung zum Durchbruch verhelfen, gehört sicherlich die berühmte Rede über die Four Freedoms⁴, die der amerikanische Präsident Franklin D. Roosevelt im Jahr 1941 vor dem Kongreß hielt.

⁴ *F.D. Roosevelt*, Four Human Freedoms (Excerpt 1941), *Human Rights Quarterly* 6 (1984), 384–385.

Dieser politisch sehr folgenreichen Rede stehen andere Texte und Erklärungen zur Seite, die sich zur selben Zeit, während und unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, das Anliegen der Menschenrechte zu eigen machten.

Dazu gehört das Abschlußdokument einer Konferenz jüdischer und christlicher Theologen, die im August 1946 in Oxford stattfand. Man traf sich in Lady Margaret Hall, um über das Thema „Freedom, Justice and Responsibility“ zu debattieren. Die meisten der Teilnehmer kamen aus dem angelsächsischen Raum, aber auch deutsche Theologen nahmen teil, darunter der Heidelberger Pfarrer Hermann Maas und Propst Heinrich Grüber, also zwei derjenigen Kirchenleute, die in den zwölf Jahren des Nationalsozialismus die Ausreise jüdischer Mitbürger nach Palästina und anderswo organisiert hatten.

Die Konferenz war in sechs Ausschüsse aufgeteilt. Der zweite Ausschuss beriet und einigte sich schließlich auf eine Erklärung mit dem Titel „Fundamental Postulates of Judaism and Christianity in Relation to the Social Order“.⁵ Darin wird, trotz der Differenzen zwischen jüdischer und christlicher Theologie, aufgrund göttlicher Offenbarung bekannt, daß sich aus der Schöpfung des Menschen durch Gott Würde, Rechte und Pflichten des Menschen ableiten. Gott wird als Schöpfer und Herr des Universums anerkannt. Die bleibende Beziehung des Menschen zu Gott ist etwas, was alle Menschen gemeinsam haben und sie eint, trotz Unterschieden und Konflikten. Jeder Mensch ist gleichzeitig als Einzelwesen und als Mitglied der Gesellschaft zu betrachten. Gesellschaft und Individuum haben Gottes Gebote zu beachten. Daraus wird geschlossen: „We acknowledge the authority of the moral principles which are implicit in the nature of man in virtue of his relation to God and of his qualities as a rational, moral and social being.“ Daraus folgen bestimmte Rechte des einzelnen, die die Erklärung als Pflichten („duty“) einführt; jeder einzelne hat die Pflicht, diese Rechte bei den anderen zu respektieren.

Dazu zählen das Recht auf Leben, weil jeder einzelne als Kind Gottes besonderen Wert hat, sowie das Recht auf Freiheit, weil der einzelne die Möglichkeit haben muß, die ihm anvertrauten spirituellen und moralischen Fähigkeiten auszuüben und auszuleben. Dazu gehört drittens das Recht auf individuelle Würde („personal dignity“): „Each individual possesses worth as a person and must treat others as such, while other persons and the community must accord similar treatment to him.“ Mit diesen drei Grundrechten sind für die Erklärung sowohl der Individualismus als auch der Totalitarismus abgelehnt, der Individualismus, weil in ihm der Mensch sich selbst zum höchsten Gesetz macht, der Totalitarismus, weil in ihm die

⁵ Zit. n. *M. Braybrooke*, *Stepping Stones to a Global Ethic*, London 1992, 38.

Würde des einzelnen einem größeren Ganzen geopfert wird, das aus einer Rassen-, Staats-, Parteien- oder Klassenideologie hergeleitet wird.⁶

Dieses Oxforder Dokument gehört nicht unmittelbar zu den Vorläufern der Allgemeinen Erklärung, zumal der Begriff der Menschenrechte darin gar nicht auftaucht. Dennoch ist es m.E. aus mehreren Gründen für den zeitgeschichtlichen Kontext bedeutsam: Es handelt sich um einen Text, der gemeinsam von jüdischen und christlichen Theologen verfaßt wurde. Die Rechte und Pflichten, die in der Erklärung bestimmt und gefordert werden, sind erkennbar an der amerikanischen Declaration of Independence orientiert, nur daß das Recht auf individuelle Würde an die Stelle des Rechtes auf Streben nach Glück („pursuit of happiness“) gesetzt wurde. Zwei der geforderten Rechte, diejenigen auf Leben und Freiheit stimmen mit der Declaration of Independence überein. Menschenwürde gebrauchen die jüdischen und christlichen Theologen wie später die Allgemeine Erklärung in einem absoluten, universalen Sinn. Unscharf bleibt die Erklärung darin, daß sie nicht zwischen einer ethisch-moralischen und einer juristischen Dimension der geforderten Rechte unterscheidet. Insgesamt markiert die Erklärung des Internationalen Rates der Juden und Christen theologische Übereinstimmungen, die sich bei den Beratungen und Vorentwürfen für die Allgemeine Erklärung in unterschiedlichen Anstrengungen jüdischer und christlicher Theologen und Juristen ausprägen sollten.⁷

II. Jacques Maritains Versuch der naturrechtlichen Legitimation von Menschenrechten aus dem Jahr 1943

Einer der ersten, die einen explizit christlichen Beitrag zur Legitimation von Menschenrechten im Kontext der Gründung der UNO und der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte lieferten, war der katholische Theologe und Philosoph Jacques Maritain (1882–1973) aus Frankreich. Maritain gab im Auftrag der UNESCO einen Band mit Stellungnahmen bedeutender zeitgenössischer Wissenschaftler zu den Menschenrechten heraus⁸; er sollte einer der wichtigen Berater im Zweiten Vatikanischen Konzil werden, und er trug darin dazu bei, die Stellung der

⁶ Findings of Commission No.2 of the International Conference of Christians and Jews, Oxford 1946 zit. n. M. Braybrooke, a.a.O. (Anm. 5), 38f.

⁷ Zum Engagement christlicher Theologen vgl. die Abschnitte II–IV dieser Arbeit; zum Engagement jüdischer Organisationen vgl. H. Lauterpacht, *An International Bill of the Rights of Man*, New York 1945, dessen Arbeit vom American Jewish Committee unterstützt wurde, sowie N. Robinson, *Universal Declaration of Human Rights*, New York 1950, der die Geschichte der Allgemeinen Erklärung aus der Sicht des World Jewish Congress darstellt.

⁸ UNESCO (Hg.), *Human Rights. Comments and interpretation. A symposium edited by UNESCO, with an introduction by Jacques Maritain*, London 1949 (1951); zur Biographie

katholischen Kirche zu den Menschenrechten neu zu formulieren. In seinem Beitrag für den UNESCO-Band beruft sich Maritain auf eine bereits publizierte Arbeit⁹ aus dem Jahr 1943, in der er das Verhältnis von Menschenrechten und Naturrecht aus der Perspektive katholischer Theologie in den Blick nimmt.

Maritain beginnt mit Ausführungen über das Wesen des Menschen. Der Mensch ist nach Maritain dadurch gekennzeichnet, daß in ihm ein Geheimnis verborgen ist, das Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit (2). Der Mensch ist gleichzeitig Tier und Individuum, aber auch mehr als das, weil er sich in Vernunft und Willen seiner selbst bewußt ist. Seine Existenz ist nicht rein physischer Natur, sondern ihm eignet eine „spiritual superexistence“ (2), die sich in Liebe und Wissen zeigt. Der Mensch ist als solcher ein Ganzes, ein Mikrokosmos, in dem sich das Ganze des Makrokosmos spiegelt. Diese „spiritual superexistence“ läßt sich auch als Seele beschreiben (3); sie ist die Wurzel und der Grund für seinen Charakter als Person. Weil er Person ist, kennzeichnen den Menschen Unabhängigkeit und Ganzheit. In religiöser Sprache heißt dies Gottebenbildlichkeit. Die Rechte des Menschen, seine Freiheit und seine Würde gründen in diesem Personsein des Menschen. „A person possesses absolute dignity because he is in direct relationship with the absolute, in which alone he can find his complete fulfillment.“ (4) Diese Beschreibung des Menschen als Person ist nach Maritain allen Philosophien, Theologien und Weltanschauungen gemeinsam, die zum einen ein ‘Absolutes’ über und jenseits der Welt und des Universums anerkennen und die zum anderen vom besonderen Wert der menschlichen Seele überzeugt sind (5).

Die Person des Menschen kennzeichnet Ganzheit, aber auch Offenheit; er ist darauf angelegt, mit anderen Menschen zusammen zu leben. Er ist ein soziales Wesen. Aus dieser Sozialität folgt der Begriff einer Gesellschaft, die ein Ganzes bildet, aber wiederum aus Individuen, die selber Ganze sind, zusammengesetzt ist. Darum ist das Ziel der Gesellschaft nicht die Verwirklichung des Wohls einzelner, auch nicht das größtmögliche Wohl einzelner, sondern das Gemeinwohl (8). Maritain betont, daß der Wert der Gesellschaft dem Wert des einzelnen untergeordnet ist: „A single human soul is of more worth than the whole universe of bodies and material goods. There is nothing above the human soul except God. In the light of the eternal value and absolute dignity of the soul, society exists for each person and

Maritains: *P. Nickel*, Jacques Maritain. Eine Einführung in Leben und Werk (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft 10), Paderborn 1992, sowie *H. Hürten*, Der Einfluß Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland, JCSW 26 (1985), 25–39.

⁹ *J. Maritain*, *The Rights of Man and Natural Law*, New York 1943 (1949). Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

is subordinate thereto.“ (13). Dieses Konzept der Zuordnung von Gesellschaft und Individuum ist nun gegen zwei Fronten zu verteidigen: Der anarchische Individualismus (15) leugnet, daß es ein Ganzes gibt, auf das der einzelne Mensch bezogen ist. Der Totalitarismus dagegen (15) leugnet, daß der einzelne ein Ganzes ist, das der Staat mit absolutem Anspruch nicht usurpieren darf. Wegen seiner Sozialität eignet dem einzelnen ein Verhältnis zum Staat, aber gerade um des einzelnen willen darf dieses Verhältnis nicht isoliert betrachtet werden. Zwar muß sich der Mensch in bestimmter Hinsicht dem Staat unterwerfen, z.B. wenn es um die Beachtung von Gesetzen geht, das betrifft jedoch nur die Fragen des zeitlich bedingten Wohls der Gemeinschaft. „On the other hand man transcends the political community by reason of the things which, in him and of him, deriving from the ordering of the personality as such to the absolute, depend as to their very essence on something higher than the political community and properly have to do with the supra-temporal fulfillment of the person as a person.“ (17)

Maritain begreift den Menschen als relationales Wesen, das in Beziehung zu einem Absoluten, zur Gesellschaft (also zu den Mitmenschen und zum Staat) und zu sich selbst steht. Es darf keine dieser Einzelbeziehungen isoliert werden. Die Beziehung zu einem Absoluten realisiert der einzelne in der Kirche, welche sich als „a supra-national, supra-racial, supra-temporal society“ (19) darstellt. Maritain benutzt verschiedene kennzeichnende Ausdrücke, um sein Gesellschaftskonzept zu umschreiben: „personalist“, „communal“, „pluralist“, „theist or Christian“ (20f.). Es ist nun wichtig zu erkennen, daß Maritain nicht meint, der christliche Glaube sei im Sinne der *religion civile* Rousseaus verpflichtende und notwendige Bedingung für das Bürgerrecht in einer christlichen Gesellschaft. Die Christlichkeit des Gesellschaftskonzeptes bezieht sich nur darauf, daß Gott als Anfang und Ende der menschlichen Person und als Ursprung des Naturrechts auch als Hauptquelle menschlichen Zusammenlebens begriffen wird (21f.). Das bedeutet: Freiheit und Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Tugend werden als Werte anerkannt, ebenso die Achtung vor der menschlichen Person. Für diejenigen, die nicht an Gott glauben oder sich nicht zum Christentum bekennen, reicht es aus, wenn sie an diese letzten Werte glauben, sich also der Würde der Person, der Gerechtigkeit, Freiheit, Nächstenliebe verpflichtet fühlen und im übrigen mit den Christen in diesen Fragen zusammenarbeiten. Und umgekehrt: Die Christen arbeiten mit den Anhängern anderer Religionen zusammen, sofern die anderen Religionen nicht die Gestalt des Klerikalismus oder der Theokratie (22) annehmen. Die Zusammenarbeit geschieht auf der Basis bestimmter gemeinsamer Rechte und Freiheiten, welche die Grundlage der Gesellschaft als zeitlicher Gemeinschaft (22) bilden.

Der Weltkrieg – Maritain schrieb das 1943 – zeigt für ihn, daß für jeden Staat die Alternative zwischen Christentum und Totalitarismus besteht (23). Voraussetzung dafür ist allerdings auch, daß das Christentum selbst in der Lage ist, zwischen dem Apokryphen und dem Authentischen zu unterscheiden (23) und den eigenen Klerikalismus abzustreifen. Maritain zeigt, daß eine solche christliche Gesellschaft nicht auf einem gemeinsamen, von allen geteilten christlichen Glauben („common religious creed“, 24) basieren muß und daß Nicht-Christen in ihr nicht benachteiligt werden dürfen. „And all alike, Catholics and non-Catholics, Christians and non-Christians – from the moment they recognize, each in his own way, the human values of which the Gospel has made us aware, the dignity and the rights of the person, the character of moral obligation inherent in authority, the law of brotherly love and the sanctity of natural law – would by the same token be drawn into the dynamism of such a society and would be able to cooperate for its common good.“ (24) Die im normativen Sinn gerechte Gesellschaft beruht nach Maritain zwar auf dem Christentum, schließt aber andere Religionen nicht aus, sondern beteiligt sie am politischen Prozeß (25), denn für die gemeinsame Arbeit am Gemeinwohl ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion nicht erforderlich (27). Diese christliche Gesellschaftskonzeption unterscheidet sich sowohl von der Theokratie (und vom Klerikalismus), welche totalitär von ihren Mitgliedern einen bestimmten Glauben fordert, als auch von der liberalen Gesellschaftskonzeption, welche die soziale Dimension des Menschen unterbestimmt (38), als auch vom Rassismus, welcher Freund-Feind-Unterscheidungen aufgrund biologischer Merkmale einführt (40). In der kommunistischen, in der faschistischen und in der kapitalistischen Gesellschaftskonzeption wird die Würde des Menschen mißachtet und dem Interesse der Gemeinschaft, der Rasse oder der Ökonomie geopfert (43). Maritain nennt seinen Ansatz eine „humanist political philosophy“, einen „political humanism“ (50).

Dieser Gesellschaftskonzeption, diesem politischen Humanismus ordnet Maritain eine bestimmte Konzeption des Naturrechts zu. Naturrecht beruht auf der Voraussetzung, daß allen Menschen eine gemeinsame Natur (d.h. Würde) eignet und daß diese Natur bei allen Menschen dieselbe ist (60). Naturrecht in diesem Kontext meint „an order or a disposition which human reason can rediscover and according to which the human will must act in order to attune itself to the necessary end of the human being.“ (61) Die christlichen Denker wußten, daß das Naturrecht in seinem Ursprung auf Gott zurückzuführen sei, doch muß es das nach Maritain nicht notwendig: „Belief in human nature and in the freedom of the human being, however, is in itself sufficient to convince us that there is an unwritten law, and to assure us that natural law is something as real in the moral realm as the laws of growth and senescence in the physical.“ (61f). Ursprünglich geht das Naturrecht auf die Unterscheidung von Gut und Böse zurück; es

ist kein geschriebenes Recht, und nicht jeder kann es im gleichen Maße erkennen. „Natural law is the ensemble of things to do and not to do which follow therefrom in necessary fashion, and from the simple fact that man is man, nothing else being taken into account.“ (63) Das Wissen um das Naturrecht ist nicht vollkommen. Es muß nach dem Maßstab des Evangeliums geschärft werden (64). Der Mensch hat von Natur Rechte, weil er eine Person ist und ihm deshalb eine bestimmte Würde eignet. Der Würdebegriff ist mit dem Naturrecht verknüpft. Würde meint nach Maritain nichts anderes, als daß der Mensch Anspruch auf Achtung hat, daß er Rechte besitzt, die auf nichts anderem beruhen als auf dem Faktum, daß er ein Mensch ist (65). Aus diesem Grund setzt jede Philosophie der Menschenrechte ein Naturrecht voraus (66). Das Gegenkonzept, welches Menschenrechte auf der Freiheit und dem Willen des Menschen aufbaut, wird ausdrücklich abgelehnt (66f.). Es gilt vielmehr, den Zusammenhang zwischen Naturrecht, Christentum und Menschenrechten bewußt zu machen. „A kind of intellectual and moral revolution is required of us, in order to re-establish on the basis of a true philosophy our faith in the dignity of man and in his rights, and in order to rediscover the authentic sources of this faith. The consciousness of the dignity of the person and of the rights of the person remained implicit in pagan antiquity, over which the law of slavery cast its shadow. It was the message of the Gospel which suddenly awakened this consciousness, in a divine and transcendent form, revealing to men that they are called upon to be the sons and heirs of God in the Kingdom of God.“ (68) Die Würde des Menschen, welche schon immer „da“ war, ist erst im Licht des Evangeliums vollständig zu erkennen. Die *clausula Petri* (Act 5,29) begründet nach Maritain nicht nur die Freiheit des Wortes Gottes, sondern implizit auch „the transcendence of the human person in the natural order itself, in so far as the person is a spiritual whole made for the absolute.“ (74) Und weil der Mensch in dieser ursprünglichen Weise auf Gott bezogen ist, weil er eine Person ist, darum kommen ihm von Natur aus bestimmte Rechte zu. Diese Rechte zu erkennen und ihnen Anerkennung und Geltung zu verschaffen, dazu bedurfte es eines längeren historischen Prozesses, welcher noch nicht abgeschlossen ist und dessen Marksteine die französischen und die amerikanischen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts bilden.

Maritain unterscheidet nun in diesen Rechten, die dem Menschen von Natur aus zukommen, die Rechte der menschlichen Person als solcher (111): Dazu zählen das Recht auf Leben (111), das Recht auf persönliche Freiheit („right to personal liberty or the right to conduct one’s own life as master of oneself and of one’s acts, responsible for the before God and the law of community“ 111) und auch das Recht, seinen eigenen, nur vom Gewissen geleiteten Weg zum Heil zu finden („right to pursuit of eternal life along the path which conscience has recognized as the path indicated by

God“ 112). Auch diese Gruppe von Rechten erinnert wie das Oxforder Dokument an die Formulierungen der Declaration of Independence. Neben diese Gruppe fundamentaler Rechte treten als weitere Gruppen bestimmte bürgerliche Rechte (112) und bestimmte soziale Rechte („Rights of the social person, and more particularly of the working person“ 113).

An Maritains Überlegungen scheint folgendes bemerkenswert:

1. Was er entwickelt, ist kein starres Naturrecht, das Menschen allein schon aufgrund vernünftiger Einsicht zu akzeptieren haben. Vielmehr ist das Naturrecht in Hinsicht auf seine Erkennbarkeit einem historischen Prozeß unterworfen. Maßstab des Naturrechts ist das Evangelium, welches dazu verhilft, in einem längeren Prozeß den Menschen nach seinen Rechten an diejenige Stelle zu setzen, die ihm wegen seiner Personalität gebührt.

2. Die Forderung nach Menschenrechten beruht auf der starken Voraussetzung einer breit entfalteten Anthropologie, die den Menschen als Person und zugleich als soziales Wesen begreift. Als Person eignet dem Menschen Würde, also Selbstwert, und darum kommen ihm Rechte zu. Als soziales Wesen ist der Mensch in Gemeinschaften (Familie, Gruppe, Staat, Gesellschaft) eingebunden.

3. Maritains Vorstellungen über den Staat stehen genau an der Grenze zwischen der Idee des ‘christlichen Staates’ und der Idee des weltanschaulich-neutralen Verfassungsstaates, der die Religionsfreiheit seiner Bürger anerkennt und darum auf eine eigene weltanschauliche Fundierung verzichtet. Zur Idee des christlichen Staates gehört seine Einordnung in ein naturrechtliches Relationssystem, welches verhindert, daß der Staat sich selbst absolut setzt, darin totalitär und letztlich zu einer Gefahr für die Personalität und Würde seiner Bürger wird; zur Idee des weltanschaulich-neutralen Staates gehört der ausdrückliche Versuch, die Rechte der Bürger nicht mehr an eine bestimmte Weltanschauung oder Religion zu koppeln, wenn auch die Vorrangstellung des Christentums, vermittelt durch das Naturrecht, von Maritain nicht angetastet wird. Ausdrücklich und wiederholt jedoch kritisiert Maritain Klerikalismus und Theokratie.

4. Bemerkenswert ist Maritains Bemühen, den Pluralismus von Religionen und Weltanschauungen in seiner Zeit ernstzunehmen, dem einzelnen zuzugestehen, daß er seinem Gewissen folgend seinen Weg zum Heil sucht, kurz: Religionsfreiheit ernstzunehmen. Maritain sucht ausdrücklich die Zusammenarbeit mit anderen Religionen, und zwar auf der Basis von in Menschenrechtsdeklarationen und -konventionen anzuerkennenden Rechten.

III. Die Menschenrechtserklärung amerikanischer Katholiken von 1947

Gertraud Putz¹⁰ kommt das Verdienst zu, erneut auf die Menschenrechtserklärung einer Gruppe amerikanischer Katholiken aus dem Jahr 1947 aufmerksam gemacht zu haben. Diese Erklärung trägt den Titel: „A Declaration of Human Rights. A Statement Just Drafted by a Committee Appointed by the National Catholic Welfare Conference“.¹¹ Wer diesem Komitee angehörte, darüber wird nichts gesagt. Die Erklärung enthält eine einleitende Präambel und darauf folgend vier Teile zu den Rechten des einzelnen, der Familie, des Staates und des Staates innerhalb der Staatengemeinschaft, die jeweils von eigenen Präambeln eingeleitet werden.

Die Präambel der Erklärung beginnt damit, daß sie aus der Würde des Menschen, aus seiner Bestimmung und aus seiner Natur als sozialem Wesen zunächst nicht Rechte ableitet, sondern Pflichten. Darin kann man eine Spitze gegen das Menschenrechtsverständnis des Liberalismus erblicken, welches bereits Maritain als individualistischen Anarchismus charakterisiert hatte. In der Erklärung der amerikanischen Katholiken sind Rechte und Pflichten aufeinander bezogen und bilden zusammen das natürliche Sittengesetz (*natural moral law*), das der Vernunft des Menschen zugänglich ist. Die historische Perspektive auf das Naturrecht, die Maritain betont hatte, fehlt, aber das mag auch an der pointierten Kürze der Erklärung liegen.

Wie Maritain sieht die Erklärung den Menschen als Verhältniswesen, das sich durch Rechte und Pflichten gegen Gott, sich selbst, seine Familie und seine Mitmenschen, den Staat und die Gemeinschaft der Staaten konstituiert. Die Erklärung folgt, wie erwähnt, in ihrer Gliederung dieser Verhältnisreihe, wobei Rechte und Pflichten gegen Gott ausgeklammert sind.

Die Rechte des einzelnen werden in der Präambel zum ersten Teil der Erklärung so begründet: „The dignity of man, created in the image of God, obligates him to live in accordance with law imposed by God. Consequently, he is endowed as an individual and as a member of society with rights which are inalienable.“¹² Sowohl die einleitende Präambel als auch die Präambel des ersten Teils betonen, daß Rechte und Pflichten des Menschen aus der menschlichen Würde abgeleitet werden; diese wiederum gründet nach der Erklärung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

¹⁰ G. Putz, *Christentum und Menschenrechte* (Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg N.F. 40), Innsbruck Wien 1991.

¹¹ *The Catholic Action* 39 (Februar 1947), 4f.17. Ich zitiere nach der Version, die im Anhang von Putz' Arbeit wiedergegeben wird: G. Putz, a.a.O. (Anm. 10), 388–392.

¹² Declaration, Part 1, Preamble zit. n. G. Putz, a.a.O. (Anm. 10), 389.

Zwei Besonderheiten der Erklärung sind noch zu erwähnen. Das Recht auf Religionsfreiheit wird in der Erklärung in folgende Formulierung gefaßt: „The right to serve and worship God in private and in public.“¹³ Das erinnert daran, wie in den Verfassungen und Bills of Rights der amerikanischen Kolonien Religionsfreiheit garantiert wurde. Die gewählte Formulierung engt das Recht der Religionsfreiheit in doppelter Weise ein: Zum einen ist die negative Religionsfreiheit, also die Option, keiner Religion anzugehören, nicht mit eingeschlossen, zum anderen können nur diejenigen Kirchen (oder Religionen?) dieses Recht in Anspruch nehmen, in denen ein Gott angebetet oder verehrt wird. Das Recht auf Religionsfreiheit ist also von vornherein so gefaßt, daß nur die theistischen Religionen darunter fallen. Die zweite Besonderheit der Erklärung besteht darin, daß der Status der Familien explizit im Naturrecht begründet wird: „The family is the natural and fundamental group unit of society and is endowed by the Creator with inalienable rights antecedent to all positive law. The family does not exist for the State, but on the other hand is not independent.“¹⁴

Die Erklärung der amerikanischen Katholiken ist dem Menschenrechtsausschuß der Vereinten Nationen zugänglich gemacht worden.¹⁵ Ob man in ihr allerdings wegen der vielen Übereinstimmungen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte das wichtigste und entscheidende Vorläuferdokument zu letzterer sehen kann, bleibt nach der komplizierten Entstehungsgeschichte der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, auf die ich noch eingehen werde, zumindest fraglich.

IV. Die Kommission 'Die Kirchen und die internationale Unordnung' (O. Frederick Nolde)

Eine ganze Reihe von ökumenischen Theologen¹⁶ vor allem im angelsächsischen Raum setzte sich während des Krieges und nach dem Krieg vehement für die Errichtung einer internationalen Weltfriedensordnung, für eine diesem Ziel verpflichtete internationale Organisation nach dem

¹³ Declaration, Part 1, Art. 2 zit. n. G. Putz, ebd.

¹⁴ Declaration, Part 2, Preamble zit. n. G. Putz, a.a.O. (Anm. 10), 390.

¹⁵ Zur Geschichte der katholischen Erklärung G. Putz, a.a.O. (Anm. 10), 322–330. Für die Überreichung der Erklärung an die UN-Menschenrechtskommission beruft sich Putz auf die Zeitschrift 'Furche' (325).

¹⁶ W. Lienemann, Menschenrechte in der Entwicklung, ÖR 25 (1976), 74: „Am Anfang der UN-Menschenrechtsdiskussion steht die Ökumene.“ Zur Geschichte der ökumenischen Bewegung zwischen 1945 und 1948 vgl. daneben W. Menn, Die ökumenische Bewegung 1932–1948, KJb 1945–1948, 239–320.

Vorbild und Beispiel des Völkerbundes und für eine verbindliche internationale Verfassung der Menschenrechte ein.

Dazu gehörte vor allem O. Frederick Nolde, ein lutherischer Christ und Theologieprofessor aus Philadelphia. Schon 1943 wurde in den Vereinigten Staaten ein Gemeinsamer Ausschuß für Religionsfreiheit (Joint Committee on Religious Liberty) gegründet, der gemeinsam vom Federal Council of Churches und der Foreign Missions Conference gegründet wurde. Geschäftsführender Direktor dieses Ausschusses wurde O. Frederick Nolde. 1944 verabschiedete dieser Ausschuß eine Stellungnahme über Religionsfreiheit, die international und ökumenisch verbreitet wurde.¹⁷ O. Frederick Nolde war auch schon Mitglied des amerikanischen Committee on a Just and Durable Peace of the Federal Council of Churches gewesen, das sich bei der Gründungskonferenz der Vereinten Nationen 1945 in San Francisco für die Aufnahme der Menschenrechte in die Charta eingesetzt hatte.¹⁸

Nach dem Krieg wurde 1946 in Cambridge die Kommission der Kirche für internationale Angelegenheiten (KKIA bzw. englisch CCIA) gegründet¹⁹, die vor allem von englischsprachigen Theologen²⁰ dominiert wurde. Ganz eindeutig war das amerikanische Committee on a Just and Durable Peace das leitende Vorbild für die zu gründende Kommission.²¹ Mitglieder waren Nolde, der spätere amerikanische Außenminister John Foster Dulles, Walter van Kirk und der Theologe Reinhold Niebuhr. Nolde und van Kirk hatten schon dem Committee on a Just and Durable Peace angehört. Niebuhr war auch Teilnehmer der erwähnten Oxforder Konferenz von Juden und Christen. Nolde definierte die Aufgaben des CCIA

¹⁷ R. Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington D.C. 1991, 173 im Anschluß an eine Darstellung Philip Potters.

¹⁸ H.-J. Benedict, *Von Hiroshima bis Vietnam. Eindämmungsstrategie der USA und ökumenische Friedenspolitik* (Theologie und Politik 5), Darmstadt Neuwied 1973, 22; S. McC. Cavert, *The American Churches in the Ecumenical Movement 1900–1968*, New York 1968, 179.181. Vgl. zu Noldes Einsatz für die Menschenrechte schon den Artikel O.F. Nolde, *Possible Functions of the Commission on Human Rights*, in: W.D. Lewis, J.R. Ellingston (Hg.), *Essential Human Rights*, *The Annals of The American Academy of Political and Social Science* 243, Philadelphia 1946, 144–149 sowie *ders.*, *Free and Equal: Human Rights in Ecumenical Perspective*, Genf 1968, 16–25.

¹⁹ H.-J. Benedict, a.a.O. (Anm. 18), 26f.; S. McC. Cavert, a.a.O. (Anm. 18), 200; W.A. Visser't Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972, 240ff.; O.F. Nolde, *Ökumenisches Handeln in internationalen Angelegenheiten*, in: H.E. Fey (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968* (Theologie der Ökumene 13), Göttingen 1974, 344–375, bes. 345ff.

²⁰ Zur Geschichte der CCIA H.-J. Benedict, a.a.O. (Anm. 18), 15ff. sowie A.J. van der Bent, *Christian Response in a World of Crisis. A Brief History of the WCC's Commission of the Churches on International Affairs*, Genf 1986. Zu Wirkung und Einfluß vgl. auch zwei Ausgaben der Zeitschrift *Ecumenical Review* (Jg. 8, Nr.4, 1956 und Jg.19, Nr.2, 1967), die beide der CCIA und ihrem Wirken gewidmet sind.

²¹ W. Menn, a.a.O. (Anm. 16), 292; O.F. Nolde, a.a.O. (Anm. 19), 345.

so, daß er von einem „doppelgleisigen Kommunikationsprozeß“ sprach: Der Ausschuß sollte Kontakte gleichzeitig zu den Kirchen und zu internationalen Organisationen halten.²² Daneben gehörte die Forderung nach Garantie der Religionsfreiheit zu den ersten Zielen, die sich die CCIA selbst gesetzt hatte.²³ Systematisch-theologisch läßt sich das Engagement der ökumenischen Institutionen bei den Menschenrechten auf das Konzept der Verantwortlichen Gesellschaft zurückführen.²⁴ Nolde selbst beruft sich für das Engagement der Ökumene auf Konferenzen und Publikationen, die aus der Zeit lange vor dem Zweiten Weltkrieg datieren.²⁵ Die CCIA hatte seit 1947 beratenden Status bei der UNO.²⁶ Nolde als Vertreter der CCIA konnte an allen Sitzungen teilnehmen. Er sollte vor allem auf den Art. 18 der Allgemeinen Erklärung großen Einfluß haben, in dem Religionsfreiheit garantiert wurde.²⁷ Nolde selbst beschreibt diesen Prozeß so: „Die unmittelbare praktische Anwendung der in der Erklärung des ÖRK eingenommenen Haltung erfolgt im selben Jahre, und zwar 1948 bei der Pariser Tagung der Generalversammlung der UNO. [...] Während der Vorbereitungszeit hatten leitende Amtsträger der KKIA den Vereinten Nationen eine ‘Denkschrift über Bestimmungen für Religionsfreiheit in einem internationalen Grundgesetz’ unterbreitet und mündlich erläutert. Der Stab der KKIA verfolgte praktisch jede Minute der Beratungen über die Einzelheiten des Entwurfs. Der Artikel über Religionsfreiheit, wie er schließlich gegen starke anfängliche Opposition angenommen worden ist, enthielt die wesentlichen Punkte, für die die KKIA eingetreten war; nämlich die Freiheit, seine Religion oder seinen Glauben zu ändern, und die Freiheit, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen, und zwar in der Öffentlichkeit oder im privaten Bereich, seine Religion oder seinen Glauben in Gottesdienst, Lehre, Praxis und Observanz sichtbar zu machen.“²⁸ Die Beteiligung Noldes an den Beratungen wurde später auch von René Cassin, einem der Hauptverfasser der Erklärung, ausdrücklich erwähnt.²⁹

Zur Vorbereitung der ersten Weltkirchenkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahr 1948 in Amsterdam wurden verschiedene Kommissionen gebildet, die für verschiedene Themenkomplexe jeweils

²² O.F. Nolde, a.a.O. (Anm. 19), 349.

²³ A.a.O., 355.

²⁴ Dazu H.E. Tödt, *Theologie und Völkerrecht – Eine Prüfung gemeinsamer historischer und gegenwärtiger Probleme angesichts der Mitverantwortung für den Weltfrieden*, in: G. Picht/C. Eisenbart (Hg.), *Frieden und Völkerrecht*, Stuttgart 1973, 121–129.

²⁵ O.F. Nolde, a.a.O. (Anm. 19), 344.

²⁶ A.a.O., 353f.

²⁷ H.-J. Benedict, a.a.O. (Anm. 18), 32.

²⁸ O.F. Nolde, a.a.O. (Anm. 19), 356.

²⁹ R. Cassin, *Religions et Droits de l’Homme*, in: *ders.* (Hg.), *Amicorum Discipulorumque Liber IV*, Paris 1972, 97–104, 101.

Erklärungen vorbereiten sollten. Die vierte dieser Kommissionen befaßte sich mit dem Thema 'Die Kirche und die internationale Unordnung'. Ihr gehörten unter anderem der norwegische Bischof Eivind Berggrav, der Bischof von Chichester George Bell, John Foster Dulles, der spätere amerikanische Außenminister, der deutsche Verfassungsrechtler Rudolf Smend und der tschechische Theologe Josef L. Hromadka an. Auch Nolde war Mitglied dieser Kommission.

Bei den vorbereitenden Konsultationen der Kommission hielt er ein Referat mit dem Titel 'Religionsfreiheit und verwandte Menschenrechte'.³⁰ Nolde schlägt in seinem Bericht eine andere Strategie ein als der katholische Philosoph Maritain und als die Gruppe amerikanischer Katholiken. Sein Bericht enthält keinen Menschenrechtskatalog, der Anspruch auf Vollständigkeit erhebt; vielmehr konzentriert er sich auf das Recht auf Religionsfreiheit. Denn in ihm sieht er dasjenige Menschenrecht, das für die Verkündigung der christlichen Kirchen und für das Leben der Christen am bedeutsamsten ist.

In der Nachkriegszeit, so Nolde, muß die durch den Krieg bedingte Einschränkung von Menschenrechten wieder aufgehoben werden (169). Im Kontext dieser Bemühungen beschränkt sich das Interesse der Kirchen nicht auf die Religionsfreiheit; Christen setzen sich vielmehr dafür ein, daß „alle menschlichen Rechte – bürgerliche, soziale und wirtschaftliche – überall geachtet werden. Da die Welt immer mehr zu einem eng verbundenen Ganzen wird, erstreckt sich ihr Mitgefühl auf Menschen in jedem Land, in dem das Versagen der Freiheit Leiden und Elend mit sich bringt. Die Christen sind überzeugt davon, daß die Achtung vor den Menschenrechten wesentlich für jede Weltordnung ist.“ (172) Um ihrem Auftrag gerecht zu werden, nämlich das Evangelium zu verkündigen, brauchen Christen keine Menschenrechte, nehmen sie notfalls auch Verfolgung und Widerstand in Kauf. „Existieren indessen günstige Bedingungen für die Ausübung der Menschenrechte, so sind die Menschen in einer besseren Lage, das Evangelium zu hören, und frei in ihrer Entscheidung darüber, wie ihre Antwort lauten soll.“ (172) Damit Christen das Evangelium verkündigen und damit Menschen das verkündigte Evangelium auch annehmen können, dafür braucht jeder Mensch Freiheit; diese Freiheit wird durch Menschenrechte garantiert.

Dieser Anspruch auf Freiheit begründet sich in der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in der Liebe, die Gott dem Menschen in Jesus Christus erwiesen hat und in der Notwendigkeit, daß jeder Mensch in der Lage sein

³⁰ O.F. Nolde, Religionsfreiheit und verwandte Menschenrechte, in: *Studienkommission des Ökumenischen Rates in Genf* (Hg.), *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan*, Bd. 4: *Die Kirche und die internationale Unordnung*, Tübingen/Stuttgart 1948, 169–226. Die folgenden Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Aufsatz.

muß, dem Ruf Gottes zu antworten (173f.). Diese Begründung nimmt in der Gottebenbildlichkeit zwar ausdrücklich das von Maritain und den amerikanischen Katholiken so betonte Naturrecht auf, führt aber gleichzeitig darüber hinaus. Denn die Freiheit des Menschen, die Nolde unter anderem als Würde (173) versteht, gründet auch in der Erlösungstat Jesu Christi. Diese aber ist „Intuition und Erfahrung“ (ebd.), auf denen das Naturgesetz gründet, nicht zugänglich, sondern allein dem Glauben. Im Gegensatz zu Maritain verzichtet Nolde darauf, auch die Begründung von universal gültigen Menschenrechten mit universalen Geltungsansprüchen zu versehen. Für Nolde sind nur die Menschenrechte selbst universal gültig, wogegen die Begründung von partikularen Elementen bestimmt sein kann. „Gegenwärtig besteht ein unmittelbar dringendes Bedürfnis, die christliche Auffassung von den Menschenrechten in einer Formulierung zu entwickeln, die auf alle Menschen zutrifft und die bei Vorstellungen gegenüber nationalen und internationalen politischen Behörden benutzt werden kann.“ (174; vgl. auch 175)

In der Folge arbeitet Nolde ein detailliertes Konzept religiöser Freiheiten aus, ohne den Zusammenhang zwischen Religionsfreiheit und anderen Menschenrechten aus den Augen zu verlieren: „Die Christen mögen sich mit gutem Recht für den Primat der religiösen Freiheit einsetzen. Gleichzeitig wissen sie aber auch, daß ihre Durchführung von der Anerkennung der verwandten Rechte abhängt.“ (200; vgl. auch 208) Im Gegensatz zur Erklärung der amerikanischen Katholiken wird der Begriff der Religionsfreiheit umfassend verstanden. Nolde betont ausdrücklich, daß Religionsfreiheit nicht nur für die Kirchen, sondern auch für andere religiöse Gruppen gelten soll: „In einer Weltgemeinschaft können die Kirchen nicht Rechte für sich verlangen, die nicht in gleicher Weise anderen religiösen Gruppen zuerkannt werden.“ (200) Nolde fügt der Forderung nach Verankerung von Religionsfreiheit einen Katalog von Regeln für die Christen hinzu, deren Beachtung die Koexistenz verschiedener religiöser Gruppen in einer Gesellschaft ermöglicht: „a) Betonung des positiven Zeugnisses für die Wahrheit im Gegensatz zu Kontroverse und Streit bei religiösen Unternehmungen; b) Achtung vor dem Gewissen, dem Gefühl für moralische Werte, der kulturellen und religiösen Überlieferung von Andersgläubigen; c) volle Anerkennung der gleichen Freiheit und Rücksicht, die man für sich selbst verlangt, auch für andere; d) Achtung vor dem Recht der Eltern auf Bestimmung des Religionsunterrichts für ihre Kinder; e) Freimütigkeit und Ehrlichkeit in der Bekanntgabe der Ziele der religiösen Arbeit; f) Rücksicht auf die geistige Freiheit, die die Berufung auf die religiöse Wahrheit freihält von der Berufung auf sozialen oder materiellen Vorteil; g) Achtung vor Gesetz und Brauch in der Gemeinschaft, oder geduldiges Ertragen von Strafen, falls nach gewissenhafter Prüfung deren Verletzung notwendig war; h) Zusammenarbeit mit anderen religiösen

Körperschaften an gemeinnützigen Aufgaben, wo gemeinsame Ziele und gemeinsam annehmbare Methoden gegeben sind.“ (226)

Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 machte sich die Forderungen Noldes und der vierten Kommission zu eigen und forderte in ihrem Bericht³¹ sowohl die Verwirklichung von Menschenrechten als auch in besonders betonter Weise die Aufnahme des Rechts der Religionsfreiheit in eine internationale Erklärung der Menschenrechte. Nolde selbst konnte diese Forderungen als Teilnehmer an den Sitzungen der UN-Menschenrechtskommission in internationalen Gremien vertreten (178–182).

Noldes Überlegungen sind so zu würdigen: 1. Wie die Oxforder Erklärung der Juden und Christen wurde der ökumenische Einsatz für die Menschenrechte vor allem von amerikanischen Theologen dominiert. Daraus, nicht nur aus theologischen Gründen, erklärt sich auch die besondere Betonung der Religionsfreiheit, die im Ersten Amendement der amerikanischen Bill of Rights und auch im politischen und rechtlichen Bewußtsein der Amerikaner eine besondere Stellung einnimmt. 2. Nolde versucht, der vor allem von katholischen Theologen vertretenen naturrechtlichen Begründung der Menschenrechte eine christologische Begründung an die Seite zu stellen. Beide Begründungen schließen sich für ihn nicht aus. 3. Der Einsatz der amerikanischen Theologen der Ökumene für die Menschenrechte war deshalb besonders wirkungsvoll, weil sie die Erfahrungen aus der Arbeit in politischen Gremien, wie man sie in den USA gewonnen hatte, für die Arbeit in den internationalen Gremien fruchtbar machen konnten. 4. Man muß sich bewußt machen, daß der Einsatz der ökumenischen Theologen für die Menschenrechte in den Kirchen nicht unumstritten war. Das zeigte sich insbesondere nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung, als von katholischer und von evangelischer Seite vor allem aus Deutschland Kritik aufkam, auf die ich noch eingehen werde.

V. Die Ablehnung von Gottes-Klauseln in der UN-Charta und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Die Charta der Vereinten Nationen und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 sind zentrale Dokumente der Geschichte der Menschenrechtserklärungen. In der Erklärung wird der Versuch gemacht, mit universalem Anspruch, aber noch ohne juristische Verbindlichkeit das Prinzip der Menschenrechte international und länderübergreifend zu eta-

³¹ W.A. Visser't Hooft (Hg.), Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen, Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan Bd. 5, Zürich 1948.

blieren. In beiden Fällen wird auf den Begriff der Menschenwürde zurückgegriffen, um die Rechte einzelner vor staatlichem Zugriff zu schützen.

In der Präambel der Charta der Vereinten Nationen von 1945 heißt es: „Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren, die zweimal zu unseren Lebzeiten unsagbares Leid über die Menschheit gebracht hat, unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Würde und Wert der menschlichen Persönlichkeit, an die Gleichberechtigung von Mann und Frau sowie von allen Nationen, ob groß oder klein, erneut zu bekräftigen [...] haben beschlossen“³².

In ähnlicher Weise nimmt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 diesen Würdebegriff auf und rekurriert dabei erkennbar auf die Präambel der Charta: „Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens der Welt bildet, da Verkennung und Mißachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, und da die Schaffung einer Welt, in der den Menschen, frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteil wird, als das höchste Bestreben der Menschheit verkündet worden ist, [...], da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern, [...] proklamiert die Generalversammlung diese allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal.“³³

Und in Art. 1 der Erklärung heißt es: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“³⁴

Sofern folgende Menschenrechtskonventionen und -erklärungen der Vereinten Nationen den Begriff der Würde des Menschen enthalten, nehmen sie in der Regel auf die Allgemeine Erklärung oder auf die Charta der Vereinten Nationen Bezug.³⁵

³² Charta der Vereinten Nationen, 26.6.1945, Präambel. Zit. n. *Bundeszentrale für Politische Bildung* (Hg.) *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, Bonn 1991.

³³ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 10.12.1948, Präambel.

³⁴ A.a.O., Art. 1.

³⁵ Etwa in der Präambel des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte vom 19.12.1966. Weitere Belege und Zitate bei *K. Dicke*, Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte, in: *H. Bielefeldt/W. Brugger/Ders.* (Hg.), *Würde und Recht des Menschen*, FS J. Schwartländer, Würzburg 1992, 161–182.

Beide Präambeln, die der Charta und die der Erklärung, enthalten Anklänge an religiöse Sprache. Die Präambel der UN-Charta spricht vom „Glauben“ an die Würde des Menschen, die Präambel der Erklärung vom Glauben an die Menschenrechte. Die Verfasser bezeichneten die Erklärung als „von allen Völkern und Nationen zu erreichende[s] gemeinsame[s] Ideal.“

Zweimal während der Beratungen der Erklärung im Jahr 1948 wurden Vorschläge diskutiert, die vorsahen, theologische Bestimmungen zur Menschenwürde in die Erklärung aufzunehmen; dies geschah in den Beratungen des Dritten Ausschusses der UN-Vollversammlung.

Die Entstehung der Allgemeinen Erklärung in der Menschenrechtskommission läßt sich kurz so zusammenfassen: John Humphrey, der erste Direktor der UN-Menschenrechtsabteilung, stellte aus den diversen Vorentwürfen, die ihm vorlagen, zwei Dokumente zusammen, zum einen eine Art Synopse der in den Entwürfen geforderten Rechte, zum anderen einen Entwurf für eine Menschenrechtserklärung. René Cassin³⁶, der französische Delegierte in der Menschenrechtskommission, wurde damit beauftragt, Humphreys Entwurf zu überarbeiten. Der Cassin'sche Entwurf bildete im folgenden die Grundlage der Beratungen der Menschenrechtskommission. Cassins Entwurf unterscheidet sich von demjenigen Humphreys vor allem durch den neu eingefügten ersten Artikel, den späteren Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung, der den für die Begründung der Menschenrechte zentralen Begriff der Menschenwürde enthält. Diesen Artikel 1 des Cassin'schen Entwurfs überarbeitete die Menschenrechtskommission zwar noch mehrfach, aber der Begriff der Menschenwürde war schon in der allerersten Version enthalten. Wichtig ist Cassins Entwurf auch, weil an den Beratungen der französischen Delegation über die Menschenrechte wohl gelegentlich auch der päpstliche Nuntius Giuseppe Roncalli beteiligt war³⁷, der später zum Papst Johannes XXIII. gewählt werden sollte. Cassin selbst erwähnte später die „encouragements discrets et personnels du nonce Roncalli“³⁸. Cassin sprach nach der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung von einer „direct and powerful relationship“ zwischen dem Dekalog und der Allgemeinen Erklärung.³⁹ Von Johannes XXIII. wurde das Thema Menschenrechte in der Enzyklika *Pacem in terris* wieder aufgenommen, einem der wichtigen und vorbereitenden Texte für

³⁶ Zu Cassin *M. Agi, De l'idée d'universalité comme fondatrice du concept des Droits de l'Homme d'après la vie et l'œuvre de René Cassin*, Antibes 1980.

³⁷ So *R. Traer*, a.a.O. (Anm. 17), 176 im Anschluß an einen Bericht Seán MacBrides.

³⁸ *R. Cassin, Vatican II et la protection de la personne*, in: *Rencontre des cultures à l'UNESCO. Sous le signe du concile oecuménique Vatican II*, Paris 1966, 31–37, 33.

³⁹ Cassin zit. n. *R. Traer*, a.a.O. (Anm. 17), 213.

das Zweite Vatikanische Konzil, in dem die katholische Kirche vor allem ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit neu bestimmte.⁴⁰

Was den Verfasser des Entwurfs der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte angeht, so polemisiert John P. Humphrey, der erste Direktor der UN-Menschenrechtsabteilung, gegen den Anspruch des Franzosen Cassin, Verfasser des ersten Entwurfs zu sein.⁴¹ Dem Entwurf, den Humphrey selbst erstellte, lagen verschiedene andere Entwürfe zugrunde, die der Kommission zugesandt oder übergeben worden waren. Was wichtig erscheint ist, daß Humphrey keines der in dieser Arbeit vorgestellten Dokumente als Vorentwürfe⁴² angibt. Verständlich ist das für Nolde, da der Ökumenische Rat der Kirchen ja keinen ausgearbeiteten Menschenrechtskatalog vorgelegt hatte, und für den Internationalen Rat der Juden und Christen. Maritains Erläuterungen und den Entwurf der amerikanischen Katholiken nahm die Kommission erst später zur Kenntnis.⁴³

Nachdem die Menschenrechtskommission das Ergebnis ihrer Debatten in einem Entwurf zusammengestellt hatte, wurde dieser ausführlich im Third Committee der UN-Vollversammlung diskutiert. Dabei wurden auch Vorschläge eingebracht, in die Erklärung eine Gottes-Klausel einzufügen.

Der erste Vorschlag für eine Gottes-Klausel betraf den Art. 1 der Erklärung. Der brasilianische Delegierte M. de Athayde brachte dafür als zweiten Satz, nach der Versicherung, daß alle Menschen gleich an Freiheit und Würde geboren seien, folgenden Entwurf ein: „Created in the image

⁴⁰ Zur Verbindung zwischen Menschenrechten und den Texten des Zweiten Vaticanums Cassin, a.a.O. (Anm. 38). Allgemein zum Verhältnis zwischen Menschenrechten und katholischer Soziallehre J. Punt, *Die Idee der Menschenrechte* (ASE 26), Paderborn u.a. 1987, bes. 175ff.

⁴¹ J. Humphrey, *Human Rights and the United Nations: A Great Adventure*, Dobbs Ferry, New York 1984, 43.

⁴² J. Humphrey, a.a.O., 31f., erwähnt Vorentwürfe von G. Gutierrez, I.A. Isaacs, W. Parsons SJ, R. McNitt, H. Lauterpacht, H.G. Wells, dem American Law Institute, der American Association for the United Nations, des American Jewish Congress, der World Government Association, von Free World und dem Institut de droit international. Sollte es sich bei diesem letzten nicht genauer bezeichneten Entwurf um die Erklärung des Instituts aus dem Jahr 1929 handeln, so besteht zumindest eine indirekte Verknüpfung zu Maritain, denn bei diesem ist die Erklärung des Instituts auch im Anhang abgedruckt (*J. Maritain*, a.a.O. (Anm. 9), 115–118).

⁴³ Das relativiert zumindest die Bemerkungen von Putz und Kühnhardt, die jeweils auf die Übereinstimmungen zwischen der Allgemeinen Erklärung und Maritains Menschenrechtskatalog (*L. Kühnhardt*, *Die Universalität der Menschenrechte*, München 1987, 93: „Der Einfluß des Neo-Scholastikers Maritain kam darin zum Ausdruck, daß sich 22 der von ihm vorgeschlagenen Rechte in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte wiederfanden“) oder zwischen der Allgemeinen Erklärung und dem Entwurf der amerikanischen Katholiken hinweisen (*G. Putz*, a.a.O. [Anm. 10], 326f.) und daraus jeweils auf deren eminente Bedeutung schließen.

and likeness of God, they are endowed with reason and conscience, and should act towards one another in a spirit of brotherhood.“⁴⁴ (92., 2.10.1948, 55) Das entspräche auch den Idealen der Mitglieder der Kommission, begründete er, und solle keinesfalls philosophische oder theologische Debatten lostreten. Dieser Vorschlag konkurrierte mit einem anderen Vorschlag, der Art.1 so fassen wollte, daß dem Menschen Vernunft und Gewissen „von Natur aus“ („by nature“) gegeben seien. Beide Vorschläge wurden schließlich nicht angenommen und durch die bereits zitierte beschlossene Fassung ersetzt, die dem ‘by nature’-Vorschlag zumindest nahesteht. Es ist jedoch wichtig, sich die Gründe und Gegenstände zu vergegenwärtigen, die den brasilianischen Delegierten schließlich bewogen, seinen Vorschlag zurückzuziehen.

Unterstützt wurde der brasilianische Vorschlag vor allem von lateinamerikanischen Ländern: Venezuela, Argentinien, Kolumbien, Bolivien, aber auch von den Niederlanden, die allerdings ihren eigenen Vorschlag favorisierten, der eine Gottesklausel in der Präambel der Erklärung vorsah (Beaufort, Niederlande, 99., 11.10.1948, 117). Folgende Argumente sollten den brasilianischen Vorschlag stützen: 1. Bei Art.1 gehe es eher um ein Dogma als um die Gewährung von Rechten. Dieses würde durch den Gottesbezug noch verstärkt und gebe dem Artikel ein größeres Gewicht. 2. Ein Gottesbezug in Art.1 könne und solle die in einem späteren Artikel garantierte Religionsfreiheit gar nicht tangieren. 3. Der Gottesbezug gebe der Erklärung ein „Element der Universalität“, ja den „Atem des Göttlichen“⁴⁵. 4. Der Gottesbezug habe keinen Einfluß auf die Frage der Trennung von Kirche und Staat in einzelnen Ländern. Dieses Argument war bezogen auf eine Befürchtung, die vor allem aus der Sowjetunion kam. 5. Der Gottesbezug meine keinen bestimmten Gott. Er könne in Übereinstimmung mit den jeweiligen religiösen Überzeugungen eines Landes interpretiert werden (Ramírez Moreno, Kolumbien, 98., 9.10.1948, 112). 6. Gott sei selbstverständlich eine „positive Gegebenheit“, keine theologische Lehre, über die zu diskutieren sei. 7. Der Glaube an ein höchstes Wesen („supreme being“) sei eine Gemeinsamkeit der Menschheit und eine Basis

⁴⁴ Official Records of the Third Session of the General Assembly, Third Committee, Summary Records of Meetings 21 September – 8 December 1948, Lake Success, New York. Alle folgenden Zitate aus den Kommissionsitzungen werden im Text nach folgendem Schema zitiert: Delegierter, Land, Sitzung, Datum, Seitenangabe.

⁴⁵ Corominas (Argentinien): „Article 1 of the draft declaration constituted a dogma rather than a statement of rights. That basic article would be given additional strength by the reference to God; it would then rise above mere politics and bring peace and tranquillity to the soul of man. There was no need to fear the results of the inclusion of such a reference: freedom of religion was guaranteed in one of the subsequent articles. All groups of human beings could still profess whatever faith or philosophy they chose. The Brazilian amendment would, however, give to article 1 an element of universality, a breath of the divine.“ 98., 9.10.1948, 109.

für menschliche Verständigung und darum in der Erklärung zu erwähnen (Anze Matienzo, Bolivien, 98., 9.10.1948, 113).

Diesen befürwortenden Stellungnahmen standen eine Reihe von ablehnenden Voten gegenüber: 1. Um der Universalität der Erklärung willen habe man bei der Beratung und in der Erklärung selbst theologische Diskussionen zu vermeiden.⁴⁶ 2. Es müsse zwischen dem 'Göttlichen' und dem 'Menschlichen' unterschieden werden (Carrera Andrade, Ecuador, 96., 7.10.48., 100). 3. Bei der Erklärung handele es sich nicht um eine philosophische Abhandlung, sondern entscheidend sei die Garantie gewisser Menschenrechte (Carrera Andrade, ebd.). 4. Theologische Passagen seien für einige Delegationen grundsätzlich nicht akzeptabel; die Erklärung aber sei auf größtmögliche Zustimmung angewiesen (Pavlov, UdSSR, 98., 9.10.1948, 111). 5. Einige Länder kämen bei der Annahme einer solchen Passage in Konflikt mit ihrer Landesverfassung, welche die Trennung von Kirche und Staat vorsehe (Pavlov, ebd.). 6. Es sei wichtig, in der Erklärung Einigkeit über bestimmte Menschenrechte zu erreichen. Einigkeit über die Ursprünge dieser Rechte zu erreichen, sei jedoch ein sinnloses Unterfangen (Grumbach, Frankreich, 99., 11.10.1948, 117). 7. Das letzte Argument sollte sich als das entscheidende erweisen: Man könne über den göttlichen Ursprung von Rechten nicht abstimmen. Dies läge jenseits der Möglichkeiten der Kommission, ja, grundsätzlich jenseits menschlicher Möglichkeiten. Aus diesem Grund forderte der chinesische Delegierte Chang Brasilien auf, seinen Vorschlag zurückzuziehen (Chang, China, 98., 9.10.1948, 114). Dies geschah auch (de Athayde, Brasilien, 99., 11.10.1948, 117).

Bei der Diskussion der Präambel wurde ein zweites Mal ein Gottesbezug diskutiert. Nach einem Vorschlag der Niederlande sollte der Anfang der Präambel so lauten: „Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family based on man's divine origin and immortal destiny is the foundation of freedom, justice and peace in the world.“⁴⁷

Auch dieser Vorschlag wurde im Ausschuß breit diskutiert und schließlich, ebenso wie der erste, zurückgezogen. In der Debatte jedoch hatte der niederländische Vorschlag mehr Zustimmung erhalten als der brasilianische. Mehrere Länder hatten eine positive Aufnahme signalisiert: Brasilien (165., 30.11.1948, 765f.); Australien (166., 30.11.1948, 769); Bolivien (166., 30.11.1948, 773); Neuseeland (166., 30.11.1948, 778), wenn auch erst, nachdem der Antrag schon zurückgezogen war. Ablehnung kam von folgenden Ländern: UdSSR (165., 30.11.1948, 758); Belgien (165.,

⁴⁶ So, vor allem gegen den 'by nature'-Vorschlag Chang (China), 96., 7.10.1948, 98. Auch Jiménez de Aréchaga (Uruguay): 96., 7.10.48., 101.

⁴⁷ Dokument A/C.3/314/Rev.1. Hervorhebung WV.

30.11.48, 760f.); Belorußland (165., 30.11.1948, 765); Frankreich (165., 30.11.1948, 767); Ukraine (165., 30.11.1948, 768).

Wie in der ersten Debatte um Art.1 wurden eine Reihe von Pro- und Contra-Argumenten ins Feld geführt, von denen ich hier diejenigen erwähne, die gegenüber denen der ersten Debatte um eine Gottes-Klausel neue Gründe enthielten.

Der Vertreter der Niederlande, Beaufort, war katholischer Pater; er warb für den Zusatz zur Präambel mit einer Reihe von Gründen, die das Protokoll so zusammenfaßte:

„Moreover, the Netherlands representative did not share the opinion that controversial questions should be eliminated in order to attain unanimity. Was agreement really impossible between those who believed that human rights were unalienable and those who affirmed that man was only a means and that the State was an end in itself? To all those who emphasized the diversity of the various conceptions and beliefs he replied that this amendment was so drawn up as to be accepted by the major portion of the population in every country, being compatible with all religions and even with the ideas of those who believed in the existence of a Supreme Being on strictly philosophical grounds. Bitter experience in the recent past had shown the danger of allowing the monstrous materialistic conception of man as a mere tool in the service of the state. To the remark that some peoples preferred physics to metaphysics and desired to base human rights on a scientific foundation, he replied that science had to serve not only material, but also spiritual ends and purposes. If man forgot that important fact, he would be unable to remain the master of creation. Man was, in fact destroying human and other life by the products of his own spirit while the progress of science could only bring benefit to all if its results were handled in the right spirit; the Netherlands wished that spirit to be included in the declaration.“ (Beaufort, Niederlande, 166., 30.11.1948, 776f.)

Verschiedene Länder hatten zuvor betont, daß dieser Vorschlag nicht konsensfähig sei: 1. Der niederländische Vorschlag setze etwas voraus, was wissenschaftlich nicht bewiesen werden könne. 2. Bestehende Ungleichheiten sollten damit metaphysisch legitimiert werden. 3. Bei den Vereinten Nationen handele es sich um eine säkulare Institution, die keiner religiösen Legitimation mehr bedürfe (Kaminsky, Belorußland, 165., 30.11.1948, 765). 4. Die Gottesfrage habe die Länder schon seit Jahrhunderten gespalten und schaffe nur weitere Konflikte (Grumbach, Frankreich, 165., 30.11.1948, 767). 5. Die Aufnahme eines Gottesbezuges verletze die Gewissensfreiheit (Demchenko, Ukraine, 165., 30.11.1948, 768). 5. Die nicht zustimmenden Voten müßten respektiert werden, auch wenn der Vorschlag zur Einfügung einer solchen Klausel prinzipiell richtig sei (Davies, Großbritannien, 166., 30.11.1948, 772).

Schließlich zog auch Beaufort seinen Antrag zurück (166., 30.11.1948, 776f.), wiederum nach mehreren Voten, die sagten, über den göttlichen Ursprung des Menschen könne man nicht abstimmen.⁴⁸ Den Nieder-

⁴⁸ Chang, China, 166., 30.11.1948, 771f. und Carton de Wiart, Belgien, 165., 30.11.48, 760f.

ländern war der Antrag so wichtig, daß während der Vorstellung des Entwurfs der Erklärung in der Generalversammlung der holländische Delegierte nochmals bedauernd zur Kenntnis nahm, daß ein solcher Gottebezug in der Präambel nicht möglich gewesen sei.⁴⁹

Mehreres scheint an den Debatten über diese beiden Anträge bemerkenswert: 1. Die Anträge wurden ernst genommen; die Rücknahme der Anträge erfolgte aus qualifizierten Gründen. 2. Beide Anträge, die Gottes-Klauseln vorschlugen, betrafen diejenigen Teile der Erklärung, in denen sich die Verfasser um die Einführung, Fundierung und Begründung des Begriffs der menschlichen Würde bemühten. 3. Die Einfügung von Gottes-Klauseln gerade an diesen Stellen einer Verfassung war zu jener Zeit nichts Ungewöhnliches: Auch der Parlamentarische Rat sollte wenige Jahre später für das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland solche Gottes-Klauseln diskutieren, und zwar genau an denselben Orten: in der Präambel, was auch angenommen wurde, und in Art.1, der von der Unantastbarkeit der Menschenwürde handelt, was trotz mehrfacher Anträge abgelehnt wurde.⁵⁰ 4. In gewissen Passagen der Debatten kommt so etwas wie ein Ost-West-Gegensatz zum Ausdruck, und zwar in der Form eines Antagonismus von materialistischer Weltanschauung und Christentum. 5. Am wichtigsten erscheint mir dasjenige Argument, das schließlich zur Rücknahme – nicht zur Ablehnung der Anträge führte, nämlich daß die Frage nach dem göttlichen Ursprung des Menschen einen Bereich tangiert, über den sich nicht abstimmen läßt. Darin sehe ich ein Moment der Selbstbescheidung derjenigen, die über die Allgemeine Erklärung beschlossen haben, ein Moment der Selbstbescheidung, das sowohl der politisch-rechtlichen als auch der religiös-theologischen Ebene ihr Recht läßt.

Bei der Rezeption der Allgemeinen Erklärung kam es von seiten der Kirchen zu kritischen Stellungnahmen, nicht nur, aber vor allem wegen des Fehlens einer Gottesklausel. Die Aufnahme der Erklärung in der deutschsprachigen protestantischen Theologie war eher ablehnend und skeptisch.

⁴⁹ „Referring to the source of those rights, Mr. van Roijen regretted that man's divine origin and immortal destiny had not been mentioned in the declaration, for the fount of those rights was the Supreme Being, who laid a great responsibility on those who claimed them. To ignore that relation was almost the same as severing a plant from its roots, or building a house and forgetting the foundation. That conviction had always been one of the mainsprings of the actions of the Dutch people, and, in particular, of the resistance movement during the last war, when human rights had been so flagrantly violated. The solemn declaration it was proposed to adopt might have had, as its foundation, the recognition of the lofty origin of those rights. He realized that the time was perhaps not yet ripe for the acceptance of that idea. He hoped it would be accepted in the future.“ Official Records of the Third Session of the General Assembly, Summary Records of Meetings 21 September – 12 December 1948, Palais de Chaillot, Paris, 180. Sitzung der Vollversammlung, 9.12.1948, 874 (Hervorhebungen WV).

⁵⁰ Dazu *K.-B. v. Doemming/R. W. Füsslein/W. Matz*, Entstehungsgeschichte der Artikel des Grundgesetzes, JöR NF 1 (1951).

In der Zeitschrift 'Junge Kirche' wurde die Allgemeine Erklärung als ein „titanische[r] Versuch“⁵¹ bezeichnet. Dabei berief man sich unter anderem auf den norwegischen Bischof Berggraf, der das Fehlen einer Gottes-Klausel in der Allgemeinen Erklärung bemängelt hatte.⁵² Der Autor in der 'Jungen Kirche' machte sich nur die Kritik Berggrafs zu eigen, deren Begründung und die darin implizierte Forderung nach einer Gottes-Klausel verwarf er allerdings: „Christliche Nüchternheit gebietet, Dinge, die man nicht ändern kann, so hervortreten zu lassen, wie sie wirklich sind, und vor allem aus politischen Fragen keine theologischen Fragen zu machen.“⁵³ Besonders erwähnt wurde das Engagement der Kirchen bei der Formulierung des Artikels über Religionsfreiheit.⁵⁴ Ernst Wolf sprach später von einer „Religion der Menschenrechte“ und bezeichnete sie als „Produkt des 'Geistes der Humanität'“, als Ergebnis des Humanismus der Emanzipation und der Säkularisierung.⁵⁵ Dieser war für Wolf gekennzeichnet durch Rationalismus und Individualismus.⁵⁶ Vor diesem Hintergrund kam er auch zu einer Kritik von Art.1 und 2 des Grundgesetzes.⁵⁷ Diese sehr kritischen Einschätzungen hat Wolf in späteren Jahren revidiert.

Im deutschsprachigen Katholizismus wurde die allgemeine Erklärung ebenfalls kritisiert: Man bemängelte das Fehlen einer Gottes-Klausel⁵⁸ und den fehlenden Schutz des ungeborenen Lebens⁵⁹, lobte aber den Einfluß katholischer Laienorganisationen.⁶⁰ Pius XII., Papst von 1939–1958 und Vorgänger von Johannes XXIII., äußerte sich wohl nie zur Allgemeinen Erklärung. Wildmann vermutet dafür als Grund, daß eine Gottes-Klausel, die die Menschenrechte begründen sollte, in die UN-Erklärung nicht aufgenommen wurde.⁶¹

⁵¹ *Ha*, Die Kirche vor der Frage der Neugestaltung des Rechts, JK 10 (1949), 106–114, 107.

⁵² A.a.O., 107f.

⁵³ A.a.O., 108.

⁵⁴ A.a.O., 107.

⁵⁵ E. Wolf, Die Freiheit und die Würde des Menschen, in: *H. Wandersleb* (Hg.), Recht-Staat-Wirtschaft, Bd. 4, Düsseldorf 1953, 27–39, hier: 29.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ A.a.O., 30.

⁵⁸ *Herder-Korrespondenz (Redaktion)*, Annahme der Erklärung der Menschenrechte durch die UN, HK 3 (1948–1949), 200; *dies.*, Katholische Stellungnahme zur Erklärung der Menschenrechte, HK 3 (1948–1949), 324–326.

⁵⁹ *Herder-Korrespondenz (Redaktion)*, Stellungnahme (Anm. 58), 325.

⁶⁰ *Herder-Korrespondenz (Redaktion)*, Annahme (Anm. 58), 200.

⁶¹ G. Wildmann, Die Herkunftsgeschichte der Menschenrechte in theologischer Sicht, JCSW 21 (1980), 149–178, 176. Zum Verhältnis der Päpste zu den Menschenrechten vgl. *J Punt*, a.a.O. (Anm. 40).

VI. Die Legitimation von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie

Dieser knappen Skizze des historischen Befundes lassen sich vier Tendenzen entnehmen:

- zum einen das Bemühen um eine explizit theologische Legitimation von Menschenrechten, insbesondere bei der Erklärung der amerikanischen Katholiken, aber auch in der Erklärung des Internationalen Rates der Christen und Juden;
- zum anderen den – erfolgreichen und gut begründeten – Versuch, Menschenrechtserklärungen von Gottes-Klauseln freizuhalten;
- zum dritten die vermittelnde Position, welche an der besonderen theologischen Legitimation festhält, ohne den allgemeinen, universalen Charakter von Menschenrechten zu bestreiten; in dieser Richtung argumentieren Nolde und Maritain, von unterschiedlichen Voraussetzungen her;
- zum vierten die bleibende Skepsis von Teilen der Theologie und der Kirchen an den Menschenrechten, weil man ein explizit theologisches Moment in der Begründung der Menschenrechte vermißte, sei es schöpfungstheologisch oder christologisch oder anders bestimmt.

Es ließe sich nun zeigen, wie sich diese vier Tendenzen in der Geschichte der theologischen Rezeption der Menschenrechte⁶² ausgeprägt und verfestigt haben. Statt dessen will ich skizzenhaft andeuten, wie sich der historische Befund im Projekt einer öffentlichen Theologie der Menschenrechte verorten läßt.

Öffentliche Theologie habe ich definiert als „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein; das schließt ein sowohl die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden.“⁶³ Diese Definition wurde aus der Analyse der zivilreligiösen Elemente der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland gewonnen. Ich unterstelle, daß sie auf eine internationale wie auch auf eine ökumenische Ebene übertragen werden kann, insbesondere deshalb, weil sich mit dem christlichen Glauben, auch in seinen konfessionellen, länderspezifischen Ausprägungen immer universale Ansprüche verbunden haben, die innerchristlich im Bemühen um

⁶² Dazu exemplarisch und mit weiterer Literatur: W. Huber, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, TRE 22 (1992), 577–602.

⁶³ W. Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland* (ÖT 5), Gütersloh 1994, 421f.

Ökumene ihren Ausdruck fanden. Eben wegen dieses ökumenisch-universalen Anspruchs steht jede Form von Christentum in einem strukturellen Gegensatz zu allen Formen des Nationalismus und Partikularismus.

Öffentliche Theologie setzt die Existenz unterschiedlicher Legitimationsmodelle für Menschenrechte voraus und bestreitet nicht die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen diesen Modellen. Darum sind die Menschenrechte mit Recht als offen für unterschiedliche Begründungen charakterisiert worden.⁶⁴ Dieser Dialog wird als offen verstanden, weil er nicht auf das Ziel eines kleinsten gemeinsamen Nenners festgelegt ist, sondern davon ausgeht, daß Dialoge zu drei verschiedenen Formen von Ergebnissen kommen können: zum einen zum Konsens, vielleicht gerade in der Richtung des kleinsten gemeinsamen Nenners, zum anderen zum Dissens; zum dritten kann der Dialog in die Selbstreflexion zurückführen, nämlich in die Frage, was das Spezifische der eigenen Position ausmacht und warum dieses Spezifische so wichtig ist, daß es nicht aufgegeben werden kann.

Diese Begründungsoffenheit der Menschenrechte spiegelt sich schon im Entstehungsprozeß der Allgemeinen Erklärung, denn für diesen ist es gerade nicht – wie Kühnhardt oder Putz meinen – typisch, daß sich seine Formulierungen hauptsächlich auf ein *bestimmtes* Vorläuferdokument zurückführen lassen, sondern daß neben den vorgestellten Dokumenten der christlichen Kirchen und Theologen auch andere religiöse und nicht-religiöse Organisationen an den Debatten und Diskussionen beteiligt waren.

Was die Frage der Konkurrenz oder Koinzidenz unterschiedlicher Legitimationen angeht, so ist die Unterscheidung verschiedener Ebenen hilfreich. Winfried Brugger hat die Frage nach dem Menschenbild der Menschenrechte gestellt und dabei zwischen kulturspezifischen Letztbegründungen der Menschenrechte und einer vorletzten, nicht kulturspezifischen Begründung⁶⁵ unterschieden. Beide Begründungsstufen sind zwar aufein-

⁶⁴ Diese Anerkennung unterschiedlicher Begründungen hat Wolfgang Huber in Hinsicht auf das Grundgesetz herausgearbeitet: „Zu theologischem Nachdenken provoziert das Grundgesetz gerade in den Fragen, die es mit gutem Grund nur anklängen läßt, ohne sie zu beantworten; will die Theologie ihm gerecht werden, so muß sie die Klarheit eigener Begründungsangebote mit der Bereitschaft verbinden auch andere Begründungswege als legitim anzuerkennen. Eine Theologie wäre das, die das Recht in seinem geschichtlich-vorläufigen Charakter für eine Mehrzahl sinnvoller ethischer Begründungen offen hält, ohne doch auf eine eigene Rechtsbegründung zu verzichten. Wenn dies schon im Blick auf einen nationalstaatlichen Verfassungstext gefordert werden muß, dann gilt es erst recht, ja noch mit weit größerem Nachdruck im Blick auf diejenigen Texte, die dem Menschenrechtsgedanken den Eingang in das Völkerrecht gebahnt haben.“ W. Huber, *Das Grundgesetz und die Menschenrechte*, ZEE 33 (1989), 83–85, hier: 84.

⁶⁵ W. Brugger, *Das Menschenbild der Menschenrechte*, Jahrbuch für Recht und Ethik 3 (1995), 121–134, hier: 133.

ander bezogen, unterscheiden sich aber darin, daß die vorletzte Begründungsstufe auf einen allgemeinen Konsens zielt, der für die Begründungen unterschiedlicher Kulturen, und das heißt auch unterschiedlicher Religionen, Weltanschauungen und philosophischer Modelle offen ist. Brugger bestimmt als diesen Konsens der vorletzten Begründungsstufe eine Anthropologie, die jedem Menschen die Möglichkeit sinnhafter, eigenständiger und verantwortlicher Lebensführung zumutet und zutraut.⁶⁶

Der theologische Grund für die Anerkennung dieser Unterscheidung liegt unter anderem darin, daß Theologie das Prinzip der Religions- und Gewissensfreiheit zu akzeptieren hat: Wahrheitsansprüche lassen sich nicht mit Gewalt durchsetzen, sondern sind auf die Überzeugungskraft des verkündigten Wortes und auf Akzeptanz, theologisch gesprochen auf den Glauben des einzelnen angewiesen.

Bringt man dieses Begründungsmodell mit dem Konzept öffentlicher Theologie zusammen, so lassen sich drei Aufgaben formulieren: Zum einen wäre zu bestimmen, welches die spezifische Leistung einer Menschenrechtsbegründung aus der Sicht christlicher Theologie sein könnte, wie also eine theologische Anthropologie der Menschenrechte aussieht; zum anderen enthält die Theologie die aufzuklärende Differenz zwischen kulturspezifischem Charakter und kulturtranszendierender Universalität und Ökumenizität in sich selbst; es sind also unterschiedliche theologische Begründungen von Menschenrechten möglich. Zum dritten wäre das Verhältnis dieser theologischen Anthropologie zur Brugger'schen anthropologischen Formel zu klären, insbesondere zu den beiden Zentralbegriffen christlicher Anthropologie: der Gottebenbildlichkeit und der Sünde. Aus den in dieser Arbeit analysierten historischen Dokumenten ergibt sich, daß dabei dem Begriff der Menschenwürde zentrale Bedeutung zukommt, denn Menschenwürde ist gleichzeitig theologisch und juristisch anschlussfähig. Theologisch wurde Menschenwürde immer als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen verstanden; juristisch steht der Begriff der Menschenwürde in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, aber auch in nationalen Verfassungen wie dem deutschen Grundgesetz an hervorragender Stelle, um Menschen- oder Grundrechte zu begründen. M.E. läßt sich auch Bruggers anthropologische Formel als materiale Definition der Menschenwürde verstehen.

Damit ergeben sich erste Abgrenzungen und Bemerkungen über die vorgestellten historischen Begründungen von Menschenrechten, aber auch zu aktuellen. Bei den in dieser Arbeit vorgestellten historischen Dokumenten

⁶⁶ Zur Explikation dieser Formel *ders.*, Menschenrechte im modernen Staat, AöR 114 (1989), 537–588, bes. 579–581; *ders.*, Stufen der Begründung von Menschenrechten, Der Staat 31 (1992), 19–38; *ders.*, a.a.O. (Anm. 65), bes. 126–129.

fällt auf, daß zumindest die Erklärung der Juden und Christen sowie die Überlegungen Maritains und Noldes auf den Dialog mit anderen Begründungsoptionen angelegt sind. Für die Erklärung der Juden und Christen ergibt sich das aus ihrem interreligiösen Charakter. Maritains Reflexionen, die von der katholischen Naturrechtstheologie ausgehen, zielen ausdrücklich auf die Kooperation mit Nichtchristen und Angehörigen anderer Religionen. Ähnliches gilt für Nolde.

Seit der Entstehungszeit der Allgemeinen Erklärung hat sich der Legitimationsdiskurs über Menschenrechte erheblich verbreitert und weiter entwickelt. Aus der Perspektive öffentlicher Theologie gilt es zwei Thesen zu bestreiten, die in diesem Zusammenhang vertreten werden: die These von der Unableitbarkeit von Menschenwürde und Menschenrechten sowie die These von der Notwendigkeit einer absoluten Letztbegründung.

Der Jurist Klaus Dicke kommt in seiner Analyse des Menschenwürde-Begriffs in den Dokumenten der Vereinten Nationen zu dem Ergebnis, daß „die Begründung der Menschenrechte in der Menschenwürde, so wie sie in internationalen Dokumenten vorgenommen wird, deren grundsätzliche Unableitbarkeit aus Prinzipien, Werten oder Theorien ausdrücklich festhält.“⁶⁷ Dicke kommt zu diesem Schluß, weil er in den UN-Dokumenten keine Definition oder genauere Bestimmung von Menschenwürde findet. Es macht aber einen Unterschied, ob man daraus auf die Offenheit des Begriffs Menschenwürde für unterschiedliche Begründungen schließt oder auf die „Unableitbarkeit“ dieses Begriffs. Gemeinsam ist diesen beiden Interpretationen, daß sie jeweils das Absolutsetzen einer bestimmten Begründung aus offensichtlichen Gründen für unangemessen halten. Die Geschichte der Allgemeinen Erklärung legt aber m.E. die Interpretation der Begründungsoffenheit der Menschenwürde und der Menschenrechte nahe. Dicks Interpretation ist zu sehr von dem Interesse bestimmt, die philosophischen und theologischen Probleme des Begriffs Menschenwürde aus dem juristischen Kontext herauszuinterpretieren. Der Legitimationsdiskurs wird damit juristisch gar nicht erst zugelassen.

Der amerikanische Theologe und Sozialethiker Max Stackhouse schließt in seinen Überlegungen ebenfalls an die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte an. Für Stackhouse implizieren die Menschenrechte eine „universal conception of what is human and what is right“, also eine universale Ethik, die von verschiedenen Voraussetzungen abhängig ist, darunter bestimmte Überzeugungen und Glaubensbekenntnisse (creeds), Utopien und „metaphysical-moral visions“⁶⁸. Solch eine Überzeugung (creed) definiert Stackhouse als „a doctrine held to be true, embraced with

⁶⁷ K. Dicke, a.a.O. (Anm. 35), 180.

⁶⁸ M. Stackhouse, a.a.O. (Anm. 2), X. Alle folgenden Seitenangaben sind auf diese Arbeit bezogen.

commitment, celebrated in concert with others, and used as a fundamental guide for action.“ (2) Jeder einzelne und jede Gruppe entwickelt solche „creeds“; sie sind die Voraussetzung dafür, sich in der Wirklichkeit zu orientieren (4). In dieser Perspektive sind Menschenrechte Überzeugungen darüber „what is sacred in human relations and the patterns of civilization.“ (2) Die in einem „creed“ niedergelegten Voraussetzungen lassen sich nun in zwei Gruppen unterteilen: solche der Lehre (doctrine) und solche der sozialen Struktur (5f.). Darum läßt sich für Stackhouse die Glaubensüberzeugung (creed) im Hintergrund der Menschenrechte nie ohne Religion oder Theologie beschreiben (6). Stackhouse fordert darum zur Begründung der Menschenrechte eine öffentliche Theologie (public theology), die sich von den partikularen, konfessionellen Theologien unterscheidet. Public theology versteht er als „creed held to be philosophically viable and capable of giving moral shape to complex civilization.“ (39)

Die Überlegungen von Stackhouse bleiben sowohl hinter der hier eingeführten Definition von öffentlicher Theologie als auch hinter der Unterscheidung zwischen letzten und vorletzten Begründungen zurück. So wie ich den Begriff öffentlicher Theologie eingeführt habe, impliziert er einen Diskurs über verschiedene Begründungsmodelle der Menschenrechte. Es ist danach durchaus denkbar, innerhalb der öffentlichen Theologie konfessionell verschiedene Interpretationen zu unterscheiden, die unterschiedliche Perspektiven einnehmen. Stackhouse aber geht von *einer* öffentlichen Theologie aus und kommt so zu einer Art Erneuerung des Naturrechts in protestantischer Gestalt. Zweitens ist der Schluß problematisch, die Menschenrechte seien nur einer theologischen oder metaphysischen Begründung zugänglich, denn damit wird die Religionsfreiheit im Grunde übersprungen und philosophische oder andere weltanschauliche Begründungsmodelle von vornherein ausgeschlossen. Stackhouse verwechselt hier die Ebenen von letzter und vorletzter Begründung. Er behauptet etwas für die vorletzte Begründungsebene, was er nur aus christlicher Perspektive, also aus der Perspektive der letzten Begründungsebene sagen kann. Denn für die christliche Theologie ist dieser Satz m.E. durchaus richtig: Aus der Sicht des Christentums kann nur eine theologische Begründung der Menschenrechte zureichend sein. Damit ist das Konzept von Stackhouse zwar nicht umfassend gewürdigt, wohl aber der entscheidende Punkt der Differenz zu meinem Konzept öffentlicher Theologie benannt.

Systematisch läßt sich nach diesem Durchgang durch unterschiedliche historische Konzepte der Begründung von Menschenrechten sagen, daß die Reflexion einer öffentlichen Theologie am besten am Begriff der Menschenwürde ansetzen wird. Denn er ist zum einen in UN-Dokumenten, aber auch in nationalen Verfassungen wie dem Grundgesetz jeweils an prominenter Stelle enthalten, zum anderen ist er in bisherigen Begründungen

von Menschenrechten in seinen philosophischen, theologischen und juristischen Dimensionen reflektiert worden. Dieser Aufgabe muß sich eine öffentliche Theologie stellen und dabei die erwähnten Momente der Begründungsoffenheit und der Unterscheidung verschiedener Begründungsebenen mit in die Reflexion einbeziehen.