

1. Die Mission der Kirche

Zusammenfassend (auf power-point):

Der Einsatz für die Armen, Schwachen und Ausgestossenen gehört zum Kern der Mission der Kirche. Die Verteidigung der Menschenrechte ist darin begründet.

Die Aufgabe der Kirche ist es, das Evangelium zu verkündigen und Glauben zu wecken. So finden Menschen Gottes Heil, bilden eine Gemeinschaft und unterstützen sich gegenseitig darin, ihr Leben diesem Glauben gemäss zu gestalten.

Man kann den Menschen aber nicht Glauben verkündigen und sie gleichzeitig in irdischer Not lassen. Die Nähe des Gottesreiches, die Jesus verkündigte und in seiner Person gegenwärtig setzte, bedeutete immer auch Hilfe in der vielfältigen menschlichen Not. Darum gehört die Sorge um diese irdischen Nöte unabdingbar zur Mission der Kirche.

Im Einsatz für die Armen, im Schutz des Lebens, in der Verteidigung der Schwachen vor der Willkür der Mächtigen¹ und im Einsatz für die Gleichheit aller Menschen² gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen dem biblischen Auftrag zur Nächstenliebe und dem Anliegen der Menschenrechte, genau dies in rechtlicher Form für alle Menschen zu garantieren.

2. Die Anthropologie der Reformation und das Verständnis von Freiheit

Zusammenfassend (auf power-point):

In der Frage nach den Menschenrechten geht es um diesen Bereich der weltlichen Dinge, der der Vernunft zugänglich und dem freien Willen des Menschen anvertraut ist; im Besonderen geht es um die Frage nach der „gesellschaftlichen Gerechtigkeit“, wie es schon CA 18 formuliert hat.

Der Humanismus, auf dessen Hintergrund sich die Reformation entwickelte, hatte ein optimistisches Menschenbild: der Mensch, so Pico della Mirandola, ist von Gott zum freien Schöpfer aller Dinge eingesetzt worden und hat die Bestimmung und die Macht, gottgleich zu werden. Diesen Optimismus teilten die Reformatoren nicht, vielmehr sahen sie darin die Gefahr einer titanischen Selbstüberhöhung des Menschen. Der Mensch ist Sünder, in dieser Sünde ist er gefangen und muss von Gott daraus befreit werden.³ Aus Gnade und im Glauben erlangt der Mensch das Heil; es ist ein Geschenk Gottes.

Dieses Geschenk lässt den Menschen aber nicht so, wie er ist. Er antwortet darauf, indem er sein Leben nach dem Willen Gottes ausrichtet. Die Heiligung war in der protestantischen Tradition keineswegs sekundär und wurde in Teilen des Calvinismus sogar zu einem ausgeprägten Merkmal; von da aus führte die Linie weiter zu den Puritanern und Methodisten bis zur Erweckungsbewegung und den Pfingstkirchen.

Freiheit ist aus reformatorischer Sicht bedeutet darum in erster Linie: von Christus zu einem Leben mit Gott befreit sein. In seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen hat Luther das auf beeindruckende Weise entfaltet. Die Beziehung mit Gott umfasst und verändert alles und macht uns frei zum Dienst der Liebe am Nächsten.

Das Anliegen, das dem Humanismus so wichtig war, wird dabei nicht geleugnet, nur wird es in seiner Reichweite eingeschränkt. Freiheit im Sinne des *liberum arbitrium*⁴, der Wahlfreiheit hat der Mensch im Hinblick auf die Gestaltung der weltlichen Dinge: So sagt Art. 18 der CA: „Der menschliche Wille hat eine gewisse Freiheit, nämlich um gesellschaftliche Gerechtigkeit herzustellen und um unter den Dingen auszuwählen, die der Vernunft zugänglich sind.“⁵ Diese Freiheit, die mit der Vernunft gegeben ist, kommt jedem Menschen zu, unabhängig von der Frage, ob er aus der Gottesbeziehung lebt. „Auch nach dem Fall Adams hat Gott der Vernunft diese Majestät nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt“, so schreibt Luther in These 9 seiner Disputation *De homine*.

3. Reformatorische Kirchen und Menschenrechte

Zusammenfassend (auf power-point):

Menschenrechte sind eine ‚säkulare‘ Einrichtung, d.h. sie sind nicht an eine bestimmte Religion gebunden. Dabei schützen sie auch die Freiheit derjenigen, die ihren Glauben ernsthaft praktizieren wollen. Diese Schutzfunktion ist eine kostbare Errungenschaft der Menschheitsgeschichte.

Reformatoren sehen heute die Verteidigung der Menschenrechte als ihre Aufgabe. Das war aber nicht immer so. Die Geschichte der Verbindung von Reformation und Menschenrechtsidee ist ambivalent.

Die Reformatoren waren keine Vorkämpfer der Religionsfreiheit im modernen Sinn des Wortes. Sie kämpften im Namen des Gewissens, das durch das Wort Gottes gebunden ist, für die Reinheit der einen Wahrheit, wie sie sie verstanden. Sie taten dies immer auch in Zusammenarbeit mit dem Staat; ein anderer Weg, die Reformation durchzuführen, war damals gar nicht denkbar.

Religionsfreiheit bedeutet aber nicht nur, dass auf dem gleichen Territorium unterschiedliche Religionsgemeinschaften existieren und ihren Kult ausüben dürfen. Es hat Folgen auf andere Lebensbereiche, nämlich dass die Menschen auch ihr alltägliches Leben so führen dürfen, wie es ihrem Glauben entspricht – im Rahmen der öffentlichen Ordnung. Es geht auch um die Freiheit des Wortes und die Freiheit zu Versammlungen und Vereinigungen.

Dazu kam es erst in den darauf folgenden Jahrhunderten. Erst allmählich wurde in unterschiedlichen Formen die Trennung von Staat und Kirche durchgesetzt. Diese Trennung musste zumeist gegen die Macht der Mehrheitskirchen erkämpft werden. Weil dies in Frankreich mit einer stark antichristlichen Stoßrichtung geschah, sind die deutschen protestantischen Kirchen den Menschenrechten noch lange Zeit, im ganzen

19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, „überwiegend aus kritischer Distanz, wenn nicht gar feindselig begegnet“⁶. Eine radikale Änderung hat sich erst nach dem Zweiten Weltkrieg ergeben.

Allerdings kann dennoch von einem Beitrag der Reformation zur Entwicklung der Idee der Menschenrechte gesprochen werden – direkt und indirekt.

Die indirekte und letztlich entscheidende Rolle spielte die Tatsache der Pluralisierung an sich. Innerhalb der westlichen Christenheit gab es seit dem 16. Jahrhundert bleibend unterschiedliche religiöse Kulturen. Dies war Anlaß zu dramatischen Auseinandersetzungen und Kriegen. Das Resultat dieser Katastrophen war es, dass sich Auffassungen zur Begründung der staatlichen Gewalt herausbildeten, die nicht auf religiöse Begründung angewiesen waren. Nur so war ein friedliches Zusammenleben (wieder) möglich, auf der Basis der Idee, dass alle Menschen gleiche Rechte haben⁷. Damit diese grundsätzliche Gleichheit auch zu echter Gleichberechtigung wurde, musste sie formalisiert werden: so entstanden später die ersten und grundlegenden Manifeste der Menschenrechte in der amerikanischen und französischen Revolution und deren Verfassungen.

Neben diesem eher unfreiwilligen Beitrag ist aber auch von einer direkteren Wirkung der Reformation die Rede. Sie kannte nämlich von Anfang an nicht nur die staatstragenden Mehrheitskirchen, sondern auch kleinere Gruppen, die oft blutig verfolgt wurden.⁸ In mancher Hinsicht haben sie die Grundprinzipien der Reformation, vor allem die Berufung auf das Gewissen des Einzelnen vor Gott, ernster genommen als die Mehrheitskirchen. Sie forderten innerhalb des damaligen Staates die Freiheit zur Ausübung der Religion, wie sie sie verstanden⁹, und damit eine Trennung von Staat und Kirche *um der Reinheit des Glaubens wegen*.

Diese Forderung nach Toleranz wurde von humanistischen Kreisen unterstützt. Die protestantischen Niederlande wurden im Verlauf des 17. Jhd. zum Zentrum der Vordenker der religiösen Freiheit. In enger Verbindung damit sind die Entwicklungen in England mit seinen vielfältigen puritanischen Gruppen und Dissidenten zu sehen. Auch diese forderten die Trennung von Kirche und Staat und die Freiheit zur Ausübung der eigenen Religion nicht, um sich von der Religion lösen zu können, sondern um sie mit vollem Ernst – eben rein, puritanisch – leben zu dürfen. Für viele war die Auswanderung nach Amerika der einzige Weg, um volle religiöse Freiheit zu verwirklichen. Auch aus diesem Grund wurden die Vereinigten Staaten zum Motor der sich herausbildenden Menschenrechtsidee¹⁰. Der Wunsch nach religiöser Entfaltung und der Bezug auf alte Traditionen englischer Freiheitsrechte (Magna Charta) auf naturrechtlichem und vernunftrechtlichem Fundament verbanden sich dort. Anders als in der französischen Revolution mit ihrer kirchenfeindlichen und teilweise atheistischen Tendenz war der Nährboden der Menschenrechte in den USA eine Gesellschaft, die von religiösem Ernst geprägt war.¹¹

4. Menschenwürde und deren theologische Begründung

Zusammenfassend (auf power-point):

Menschenwürde in christlicher Perspektive hat eine schöpfungstheologische und eine soteriologische Dimension. In zweimal zwei Grundworten kann sie umschrieben werden: die Gottesbeziehung mit Bedingungslosigkeit und Relationalität, die Gottebenbildlichkeit mit Freiheit und Verantwortung.

Die „Menschenrechte werden nicht vom Staat verliehen, sondern tragen vorstaatlichen Charakter“¹², so formulierte es Wolfgang Huber. Im 20. Jahrhundert rückte der Begriff der Menschenwürde in den Mittelpunkt, um dasjenige auszudrücken, was jedem Menschen als Menschen zukommt, was unverlierbar ist und respektiert werden muss. Die Vorstellung einer solchen unantastbaren ‚Menschenwürde‘ kann unterschiedlich begründet werden. Gewiss aber hat sie einen starken Rückhalt im christlichen Glauben. Was macht also aus christlicher Sicht den Menschen zum Menschen? In der Theologie wird die Würde oft mit der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit verbunden. Dieser Begriff ist aber begrenzt. Er erfasst nicht alle Dimensionen der Geschöpflichkeit des Menschen, wie sie in den biblischen Texten grundlegend ist. Nicht die Relation von Urbild zu Abbild ist das Entscheidende für die religiöse Erfahrung im Rahmen der jüdisch-christlichen Tradition, sondern die Beziehung von Person zu Person. Der Mensch wird von Gott gewollt, geschaffen, gesucht, ermahnt, getröstet, erlöst. Der Übergang von schöpfungstheologischen zu soteriologischen Kategorien ist fließend – man kann die beiden Bereiche nicht voneinander trennen.

Dass Gott in Christus gerade den Sünder sucht und ihn aus reiner Gnade in seine Gemeinschaft aufnimmt, ist eine entscheidende Pointe. Nicht die Leistung, und daher nicht äusserlich sichtbare Würdigkeit, ist dasjenige, was die Würde des Menschen als Kind Gottes ausmacht. Diese soteriologische Perspektive ist gerade aus evangelischer Sicht unverzichtbar.

Wenn man diese Ausweitung des Horizonts berücksichtigt, dann sind es zwei Grundworte, die zusammen die Menschenwürde beschreiben: Gottebenbildlichkeit und Gottesbeziehung. Beide Grundworte tragen in sich wiederum je zwei Dimensionen. Die Dimensionen, die sich aus der Gottesbeziehung ergeben, werden hier mit den beiden Begriffen „Bedingungslosigkeit“ und „Relationalität“ umschrieben; die Dimensionen in Verbindung mit der Gottebenbildlichkeit mit „Freiheit“ und „Verantwortung“.¹³

Bedingungslosigkeit:

Der Anfang jedes Menschenlebens ist reine Passivität. Ich wurde geboren und bin mir selber gegeben, aufgegeben. Es ist das Grunddatum allen Lebens. Im christlichen Glauben trägt dieses Grunddatum einen Namen: Schöpfung. Von Schöpfung zu reden heisst, dass unsere Existenz kein blinder Zufall ist, kein Schicksal ohne Name und ohne Gesicht. Die Passivität hat ein Gegenüber: Gott. Sehr schön kommt dies im ersten Kapitel der Bibel zum Ausdruck. Nach jedem Tag der Schöpfung spricht Gott am Ende: Siehe, es war gut, es ist sehr gut.

Dieses Wort sagt Gott auch zu jedem einzelnen Menschen. Er liebt ihn nicht, weil und insofern er gut ist. Gott liebt den Menschen aus der unendlichen

Freiheit seiner Liebe, eben bedingungslos; und darin wird der Mensch gut gemacht: in der Ermöglichung des Lebens, in der Vergebung der Sünde, im Neuanfang nach jedem Fall.

Relationalität:

Dass der Mensch zu einem selbstbewussten Ich wird, verdankt er dem Nährboden der Beziehungen, die ihn getragen haben. Diese grundlegende Dimension der Relationalität bleibt: als Mensch bin und bleibe ich Person in einer Identität-in-Beziehung. Dieses Verständnis grenzt sich auf zwei Seiten hin ab. Ich bin weder ein isolierter Einzelner, noch bin ich nur Rollenträger in einem Kollektiv. Beides hat zwar seine begrenzte Berechtigung, aber zur Menschenwürde gehört ganz zentral, dass der Mensch „Person“ sein kann, ein Mensch mit seiner Identität-in-Relation. Eine Gesellschaft ist zukunftsfähig, wenn sie diese Räume schafft und schützt, wo Personbeziehungen möglich sind. Sie ist hingegen in Gefahr, wenn in ihr entweder nur das Individuum oder nur der Rollenträger im Blick sind.

Freiheit:

Der Mensch urteilt und entscheidet. Er hat die Freiheit zur Ausrichtung des eigenen Lebens auf das, was er oder sie als ‚gut‘ erachtet. Es ist das *liberum arbitrium* in weltlichen Dingen, wie es in CA 18 angesprochen wird.

Die christliche Anthropologie ist sich allerdings davon bewusst, dass diese Freiheit immer auch die Gefahr des Missbrauchs in sich schliesst. Sie ist gefährdet, nicht nur von aussen – von den Zwängen der Gesellschaft zum Beispiel – sondern auch von innen, aus ihrer eigenen Dynamik heraus. Freiheit kann sich überschätzen und zur Hybris werden. Theologisch gesprochen ist das die Sünde.

Bei aller Gefährdung dieser Freiheit gilt jedoch: sie ist ihm von Gott gegeben. Das anzustreben, was man selber als ‚gutes Leben‘ erachtet, und die Möglichkeit, Fehler zu machen, gehört zutiefst zum Menschen. Die Gesellschaft muss dem einzelnen Menschen tatsächliche Freiräume zur Gestaltung des eigenen Lebens geben. Nur so kann er auch zum wahrhaft Glaubenden werden, denn Glaube kann nie aus Zwang kommen.

Verantwortung:

In der Schöpfungsgeschichte wird beschrieben, wie Gott hat dem Menschen die Aufgabe gegeben hat, den Garten Eden – d.h. die ganze Schöpfung – zu „bebauen und zu bewahren“ (Gen 2,15). Mit seiner Position der Macht und mit der Gabe der Freiheit ist ganz direkt die Verantwortung für sich und für andere mit inbegriffen. Man kann sich dieser Verantwortung nicht entziehen.

Verantwortung bedeutet aber immer auch die Möglichkeit, Fehler machen und Schuld auf sich laden zu können. Entscheidend ist auch hier das Angebot der Vergebung, das uns in der Person und dem Werk Jesu Christi geschenkt wird. Christliche Theologie beurteilt den Menschen realistisch, aber steht in der Perspektive der Überwindung der zerstörerischen Mächte.

5. Menschenwürde: transzendental und empirisch

Zusammenfassend (auf power-point):

Zu unterscheiden sind die transzendente Dimension der Menschenwürde (als Fundament) und die doppelte empirische Dimension: die Menschenwürde des Anderen, die ich respektieren muss (Bereich der Menschenrechte) und meine eigene Menschenwürde, der ich Ausdruck geben soll (Bereich der persönlichen Moral bzw. der Heiligung).

Der Begriff der Menschenwürde ist nicht univok. Er kann als transzendente Begründung oder als empirische Beschreibung verwendet werden, was auch in den Rechtstexten nicht eindeutig ist.¹⁴ Um im Gespräch nicht aneinander vorbei zu reden, ist die folgende Unterscheidung zu treffen.

1. Die Rede von der Menschenwürde hat einerseits eine transzendente Dimension und bezeichnet etwas, was ausnahmslos allen Menschen zukommt. Sie liegt allem Recht und aller Moral zugrunde und beansprucht universale Geltung. Weil sie schlicht den Menschen *als Menschen* meint, ist sie unverlierbar, nicht quantifizierbar und nicht graduell abgestuft¹⁵.

2. Die Rede von der Menschenwürde hat daneben eine empirische Dimension; sie hat ihrerseits zwei Seiten, die gut unterschieden werden müssen.

2a. Das eine ist der ethisch relevante Sachverhalt, dass *dem Anderen* (jedem Anderen) Menschenwürde zukommt; und das bedeutet die Möglichkeit, diese Würde zu verletzen beziehungsweise die Pflicht, diese zu achten. Hier hinein gehören die Menschenrechte.

2b. Das andere ist der ethisch relevante Sachverhalt, dass *mir selber* Menschenwürde zukommt. Dazu gehört die Freiheit des Einzelnen, sich der eigenen Würde bewusst zu sein und sein Leben danach auszurichten – oder auch nicht; sich menschenwürdig zu verhalten oder nicht. Was das heisst, ist von den Wertmaßstäben abhängig, die jeder mit diesem Begriff verbindet. Darum ist die Konkretisierung kein Gegenstand der Menschenrechte, sondern der Weltanschauung, des Glaubens, der Moral.¹⁶

Die evangelische Theologie misst beiden empirischen Dimensionen eine hohe Bedeutung zu. Die erste (2a) führt zum Engagement für die Menschenrechte. Die zweite (2b) ist im Verständnis der Heiligung eingeschlossen: durch Wort und Sakrament, in Gottesdienst und Katechismus und allgemein im Bereich der Bildung will die Kirche dazu beitragen, dass Menschen ihre Freiheit gut gebrauchen und ihre Verantwortung für den Mitmenschen auf sich nehmen. Die beiden empirischen Dimensionen müssen aber immer gut unterschieden werden, und beide sind wiederum von ihrem Fundament zu unterscheiden, der jedem Menschen von Gott geschenkten, unverlierbaren Würde.

6. Die Menschenrechte sind nicht das Evangelium

Zusammenfassend (auf power-point):

Die Kirche hat mit der Verkündigung des Evangeliums eine ganz eigene, geistliche Aufgabe. Der gesellschaftliche Raum der Freiheit, den die Menschenrechte offenhalten, dient aber auch der Freiheit des Glaubens. Im gemeinsamen Einsatz für die Schwachen gibt es zudem viele inhaltliche Berührungspunkte.

Der Glaube bringt vorerst einmal eine heilsame Relativierung irdischer Wirklichkeit mit sich, indem er den Menschen auf die Dimension der göttlichen Wirklichkeit verweist: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Weil somit das Irdische nicht das Höchste und Letzte ist, sind es auch die Menschenrechte nicht. Die Freiheit des Christen besteht darin, im Ewigen verwurzelt zu sein und sich von Gott aus Gnade im Glauben angenommen zu wissen.

In dieser Freiheit ist der Christ aufgerufen, jene „höhere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) zu üben, von der die Bergpredigt spricht, die Feinde zu lieben und in der Nachfolge Jesu unter Umständen auch bereit zu sein, allen Besitz den Armen zu geben. Von Umkehr, Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge spricht die Schrift. Die Radikalität der Nachfolge Christi gehört zum Kern des Evangeliums. Sie steht jenseits dessen, was mit den Menschenrechten in den Blick kommt.

Die Menschenrechte sind also keine Haustafel christlichen Lebensstils. Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, keiner Religion anzugehören oder das eigene Leben auf eine Weise zu führen, die dem Evangelium zumindest in Teilen widerspricht. Die Unterscheidung zwischen Legalität (als Bereich der Menschenrechte) und Moralität (als Bereich der religiösen Überzeugung) ist grundlegend. Mit dieser Unterscheidung ist unmittelbar auch die Trennung der Kompetenzbereiche von Staat und Kirche mitgesetzt.

Diese Tatsache, dass der Staat säkularen (nicht jedoch: laizistischen) Charakter hat, ist aber für die Kirche keineswegs negativ zu beurteilen. Sie bedeutet die Beschränkung des Staates auf seine rein staatlichen Aufgaben, und die Befreiung der Kirche zu ihrem ursprünglich geistlichen Dienst. Diese Entwicklung der Moderne bedeutet keineswegs automatisch, dass das Christliche zurückgedrängt wird – das Beispiel der USA zeigt das Gegenteil¹⁷.

Die Freiheit, von der die Menschenrechte sprechen, ist nicht die Freiheit des Evangeliums. Sie ist aber der notwendige Vorraum, in dem christliche Freiheit gedeihen kann. Jesus hat zu seiner Zeit viele Menschen berufen – aber nicht alle haben auf seinen Ruf geantwortet. Glauben ist immer eine zutiefst persönliche Sache. Die Bindung an die Gemeinschaft und Verantwortung für den Nächsten, zu der sich der Glaubende entscheidet, kommt nicht aus gesellschaftlichem Zwang, sondern aus dem Hören auf den Ruf Christi.¹⁸

¹ Das Alte Testament enthält in vielen seiner Teile prophetische Kritik oder rechtliche Vorschriften zugunsten der Armen und Unterdrückten, in erster Linie in Bezug auf die sozialen Beziehungen innerhalb des Volkes Israel, aber auch darüber hinaus in Bezug auf den Schutz des Fremden. Wesentlich dafür ist ein funktionierendes Rechtssystem. Die Hinwendung Jesu zu den Ausgestoßenen steht in dieser Traditionslinie.

² Die Gleichheit aller Menschen kommt im Handeln Jesu besonders gut zur Geltung, er hebt die Samariter ins Licht, scheut sich nicht vor Zöllnern und Sündern und ist in seinem Umgang mit den Frauen zumindest unkonventionell. Die Überzeugung, dass in Christus die Unterscheidung von Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau (Gal 3,28) aufgehoben ist, war zwar vorerst nur eine Aussage im Hinblick auf die Beziehung des Menschen mit Gott und auf die Gemeinschaft innerhalb der christlichen Gemeinde, und sie wurde nicht auf den sozialen Bereich angewandt. Aber die Idee der Würde, die allen Menschen gleichermaßen zukommt, ist darin begründet und entwickelte sich in der Zeit der Patristik.

³ Der Konflikt zwischen Luther und Erasmus ist dafür symptomatisch. Er mag dann auch von Missverständnissen genährt sein und sich in der Polemik verlieren, aber im Kern geht es einen realen, tiefen Unterschied in der Sicht auf den Menschen.

⁴ Diese Unterscheidung eines doppelten Freiheitsbegriffs findet sich auch in der orthodoxen Theologie wieder. Vgl. dazu meine Ausführungen im Aufsatz für IJSCC. Klassische orthodoxe Texte (Gregor von Nyssa) und auch Patriarch Kyrill betonen das. Aber ROK-MR relativiert die Unverlierbarkeit der *autexousion*.

⁵ CA 18 in Übersetzung der lateinischen Version: „De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et deligendas res rationi subiectas.“ (BSLK 73,2-5)

⁶ So die Formulierung von Wolfgang Huber und Heinz Eduard Tödt (in: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart/Berlin 1977, 45). Verschiedene Einflüsse verbinden sich hier. Hegels Staatsauffassung lässt der Idee einer subjektiven Rechtsposition des Einzelnen auch gegenüber dem Staat keinen Raum. Der Staat als göttlicher Wille ist souverän (Huber/Tödt 48). Die deutsche Romantik betonte das Besondere, Gewachsene; aus ihr erwachsen spezifisch deutsche Interessen, nicht die Idee einer allgemeinen Geltung von Menschenrechten. Die Volksgemeinschaft ist grundlegend, nicht der Einzelne. Huber/Tödt identifizieren drei Positionen, die alle zu der genannten Distanzierung beitragen: „die Vorstellung von einer gottgegebenen Ordnung, die Skepsis gegenüber dem Fortschrittsoptimismus und die Distanzierung vom politischen Bereich“ (50), letzteres vor allem in der Erweckungsbewegung. Man sah einen Gegensatz zwischen „westlich-liberalen Vorstellungen“ und den christlichen Grundlagen des Zusammenlebens (51). Spannend ist hier die Beobachtung der Ähnlichkeit in der Argumentation mit dem Vorwurf, der heute von russisch-orthodoxer Seite kommt. „Westlich“ war in Deutschland lange Zeit ein Schimpfwort, bis ins 20. Jhd. hinein (Huber/Tödt 52)! Individualismus ist der entscheidende Vorwurf, noch bei Gogarten (Friedrich Gogarten, Politische Ethik, Jena 1932), der darin die Auflösung des Gemeinwesens (des Staates) angelegt sah und als größten Fehler den Optimismus einer „Vollkommenheitsethik“ der Menschenrechte bezeichnete. Die im Glauben ergriffene Freiheit dürfe nicht mit Freiheitsprojekten auf politischer Ebene vermischt werden.

⁷ Es wurden Naturrechtstheorien und Vertragstheorien zur Begründung staatlicher Ordnung entwickelt. Hinter diesen Staatstheorien steht – als Fundament – die Überzeugung der Gleichheit aller Menschen. Sie entstanden noch in der Zeit der absolutistischen Systeme in Europa. Bei Thomas Hobbes zielte der Ansatz auf eine monarchisch-absolutistische Staatsverfassung hin, bei John Locke auf liberale, tendenziell demokratische Ordnungen. Für beide gilt aber der Ausgangspunkt der Gleichheit aller Menschen. Jede Vertragstheorie des Staates geht von diesem Fundamentaldatum aus.

⁸ Dazu gehören unter anderem die Täufer, frei denkende „Spiritualisten“ und die Sozinianer. Die Bedeutung der Letzteren wird besonders im Aufsatz von Fiorella de Michelis Pintacuda betont: *Diritti umani e protestantesimo nell'Europa moderna*, in: *Protestantesimo* 60 (2005), S. 317–333.

⁹ Der christliche Charakter des Staates wurde dabei nicht in Frage gestellt, aber es sollte auf der Basis der Schrift zwischen verbindlichen und heilsnotwendigen „essentials“ und den der Freiheit überlassenen *adiaphora* unterschieden werden.

¹⁰ Eine herausragende Figur war Roger Williams, 1603-1683, der in Rhode Island die erste Verfassung durchsetzte, die von einer völligen Trennung von Staat und Kirche ausging.

¹¹ Berühmt ist die These des deutschen Juristen Georg Jellinek, der 1895 schrieb, die Idee von unveräußerlichen, angeborenen, heiligen Rechten habe nicht politischen, sondern religiösen Ursprung, und was oft als Resultat von Revolutionen dargestellt werde, sei vielmehr Frucht der Reformation (Georg Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ [1895], Wiederabdruck der 4. Auflage [1927] in: Roman Schnur (Hg.), *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1974). Die These

Jellineks wird in vielen einschlägigen Veröffentlichungen diskutiert, weil sie zwischen der modernen Welt und dem historischen (evangelischen) Christentum keinen Bruch, sondern Kontinuität behauptet und von Max Weber – wenn auch mit anderer Stoßrichtung – aufgegriffen wurde (vgl. dazu den Aufsatz von Trutz Rendtorff, Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis. Stuttgart 1987, S. 93–118, besonders 96–101). Jellineks These einer monokausalen Entwicklung der Menschenrechte aus protestantischem Erbe wurde zwar nachträglich korrigiert, aber sie hat den Blick auf davor vernachlässigte Zusammenhänge geöffnet und die klassischen protestantischen Kirchen jener Zeit für die Idee der Menschenrechte empfänglicher gemacht. Dazu auch Huber/Tödt, Menschenrechte (s. Anm. 1), 124–130.

¹² W. Huber in TRE 22 583

¹³ Vgl. dazu ausführlicher: Stefan Tobler, Menschenwürde. Die Perspektive der theologischen Anthropologie auf einen universellen Begriff, in: Konfluenzen 8 (2008), 79–96

¹⁴ „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen“ – so lautet Art. 1 der Grundrechtscharta der EU, inspiriert vom deutschen Grundgesetz. Doch wie ist das zu verstehen? Ist unantastbar eine deskriptive oder eine normative Aussage? Kann sie nicht oder darf sie nicht angetastet werden? Das Wort ‘achten’ zielt auf eine unveräusserliche Qualität des Menschen hin, das Wort ‘schützen’ auf die Möglichkeit, dass Menschenwürde verletzlich ist und verloren gehen kann.

¹⁵ Diese Universalität der Menschenwürde hat Annemarie Pieper in sieben Begriffe ausdifferenziert. Menschenwürde, die etymologisch mit dem Wort Wert verwandt ist, ist „angeboren in dem Sinn, dass er jedem Lebewesen, das als Mensch auf die Welt kommt, als von seinem Menschsein unabtrennbare Qualität zu eigen ist, die zu seinem Wesen gehört und nicht durch besondere Fähigkeiten oder Leistungen erworben ist; unteilbar, da jeder Mensch diese Qualität ganz besitzt; unveräußerlich, insofern es sich um einen inneren Wert handelt, der auf nichts und niemanden übertragen werden kann; unverrechenbar, da er im Unterschied zu materiellen oder ökonomischen Wertobjekten ‘über allen Preis erhaben’ ist (Kant); unverlierbar, weil er als Inbegriff des Humanen untrennbar mit dem Sein als Mensch verbunden ist; unableitbar, denn es ist kein höherrangiger Wert vorstellbar, aus welchem die Menschenwürde abgeleitet werden könnte; unantastbar: wer ihn in Frage stellt, spricht sich damit selbst die Menschlichkeit ab.“ (Annemarie Pieper, Menschenwürde – Ein abendländisches oder ein universelles Problem. Zum Verhältnis von Genesis und Geltung im normativen Diskurs (in: Eilert Herms [Hg.], Menschenbild und Menschenwürde, 2001, 19–30), 19f

¹⁶ Diese doppelte Unterscheidung wurde ähnlich bereits formuliert in: Stefan Tobler, Menschenrechte als kirchentrennender Faktor? Die Debatte um das russisch-orthodoxe Positionspapier von 2008, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 107 (2010), 325–347.

¹⁷ In dieser Trennung liegt eine „große Chance verborgen“, wie Erich Geldbach in einem Aufsatz mit bemerkenswerten Thesen ausgedrückt hat. Jedenfalls sei in den USA mit ihrer klaren Trennung von Kirche und Staat eine unverminderte Kraft der christlichen Kirchen zu erkennen, während in manchen Ländern Europas mit ihrer lange Zeit allzu engen Verbindung von Thron und Altar massive Gegenreaktionen in Form von spöttischem Antiklerikalismus, militantem Atheismus oder materialistischer Indifferenz gegenüber dem Religiösen festzustellen sind „Bei genauem Hinsehen ist diese Art der Propaganda zwar anti-christlich, aber eigentlich gegen die ‚unheilige‘ Allianz der Kirche mit dem die Freiheit nicht fördernden Staat gerichtet.“ (Erich Geldbach, Säkularisierung und ökonomische Ökumene, in: Ökumenische Rundschau 57 (2008), S. 289–302, Zitat 294). Geldbach ist überzeugt, „dass gerade die Ausübung weltlicher Gewalt durch die Geistlichkeit oder auch die Ausübung geistlicher Gewalt durch weltliche Herrscher das Evangelium erheblich verdunkelt haben.“ (291).

¹⁸ So auch Tine Stein in ihrer Untersuchung über die religiösen Wurzeln des modernen Staates: Die Trennung von Staat und Kirche schütze die Freiheit des Evangeliums, „... denn die Wahrheit der Offenbarung verlangt, dass der Mensch sich in Freiheit zu ihr bekennen möge, was die Möglichkeit einschließt, zu Gott nein sagen zu können“ (T. Stein, Himmlische Quellen [s. Anm. 10], 8). Für Stein ist darum auch aus christlicher Perspektive die weltanschauliche Neutralität des Staates unhintergebar, was – wie sie in ihrem Buch darlegt – keineswegs bedeutet, dass sich die Christen nicht als solche, mit ihren religiösen Überzeugungen, in das politiktheoretische Denken einbringen sollen.