

Menschenrechte, Theologie und Kirchen

Werner Wolbert

Bei seinem ersten Frankreichbesuch 1980 sagte Papst Johannes Paul II auf dem Flughafen Le Bourget:

»Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in eurer Kultur und in europäischer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.«

Er fügte jedoch hinzu:

»Ich sage das, obwohl ich mir dessen bewusst bin, dass die, die als erste diese Idee formuliert haben, sich dabei nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen, aber sie wollten doch zugunsten des Menschen wirken.«¹

Für die richtige Einschätzung dessen, wie sich das Christentum zu Demokratie, Freiheit und Menschenrechten verhält, sind beide Aussagen zu bedenken: die Kompatibilität mit christlichen Grundgehalten oder die Inspiration durch sie, aber auch die möglichen Vorbehalte von dieser Seite. Letztere betreffen weniger die fundamentale Idee der Menschenwürde, sondern die davon abgeleiteten Menschenrechte.²

1 Zitiert nach Maier, Menschenrechte, 67.

2 Im Folgenden mache ich einige Anleihen aus meinen Artikeln: Wolbert, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; ders., Christentum und Menschenrechte im Konflikt?

Preis und Würde

Die grundlegende Formulierung der Idee der Menschenwürde verdanken wir der folgenden Unterscheidung Kants:

»Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als *Äquivalent* gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein *Äquivalent* verstattet, das hat eine *Würde*.«³

Was kein Äquivalent verstattet, das kann nicht durch etwas anderes *aufgewogen* werden. Es ist nicht austauschbar im Gegensatz zu dem, was einen Preis hat. Was einen Preis hat, ist durchaus von Wert, entspricht einem Bedürfnis (»Marktpreis«) oder Geschmack (»Affektionspreis«) des Menschen. Aber der Mensch bräuchte diese Dinge nicht zu beachten, wenn er kein entsprechendes Bedürfnis hätte oder keinen Gefallen daran fände. Die Rede von einem *Preis* erinnert hier an die Institution *Geld*. Tatsächlich dient ja die Institution *Geld* dazu, Äquivalente an die Hand zu geben, wie schon Aristoteles deutlich gemacht hat.⁴ Ein Schuhmacher, der ein Haus bauen will, kann der Architektin schlecht die entsprechende Menge Schuhe als Äquivalent anbieten. Geld ist hier ein leicht handhabbares Äquivalent, das eine Güterabwägung erleichtert. Auch sonst sprechen wir von den *Kosten* einer Handlung, von einem *Preis*, den wir zu zahlen haben, und meinen damit ein Übel, das wir gegebenenfalls in Kauf nehmen müssen, um ein bestimmtes Gut zu erhalten. Damit kann, wie im genannten Fall, eine finanzielle Belastung gemeint sein, die Nebenwirkungen eines Medikaments oder der Preis eines Unterfangens, wie ihn zurzeit die Ukraine zahlt für ihre Verteidigung gegen die russische Aggression.

In der gegenwärtigen Diskussion wird wenig beachtet, dass Kant diese Würde nicht zunächst vom Menschen aussagt, sondern von der Sittlichkeit, von Moralität als Gesinnung. Schließlich erwähnt Kant im Kontext Tugenden wie Treue und Wohlwollen, also gelebte Moralität. Diese sind um ihrer selbst willen zu erstreben, nicht um etwas anderen willen. Entsprechend heißt es bei Kant: »Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist,

3 Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 434. Ähnlich: Seneca, Brief 71, 32f. Vgl. Wolbert, Mittel und Zweck.

4 Aristoteles, Nikomachische Ethik 1133a 19ff; 1163b 31ff.

dasjenige, was allein Würde hat.«⁵ Die besagte Würde kommt also zunächst der Moralität als sittlicher Gesinnung zu und dann, davon abgeleitet, dem Menschen, sofern ihm diese aufgegeben ist. Diese Reihung dürfte gerade im christlichen Kontext leichter plausibel sein als in einem säkularen. Man vergleiche die Begründung des Liebesgebots in der katholischen Moralthologie, so etwa bei Noldin:

»Unter dem ›Nächsten‹ versteht man jede rationale Kreatur, die die göttliche Gnade und die ewige Seligkeit erlangen kann: die Engel und die Heiligen im Himmel, die Seelen im Fegefeuer und die Menschen, seien sie gut oder böse, Freunde oder Feinde; ausgenommen sind nur die Dämonen und die Verdammten.«⁶

Hier ist zwar nicht von der Fähigkeit zur Sittlichkeit die Rede, sondern von der Fähigkeit, die ewige Seligkeit zu erlangen, aber letztere setzt natürlich die erstere voraus. Dass diese Fähigkeit nicht auf die Menschen eingeschränkt wird (sondern auch mögliche nichtmenschliche Personen berücksichtigt), entspricht im Übrigen der kantischen These, dass die sittliche Forderung an »jede rationale Kreatur« ergeht.

Freiheit und Gleichheit

Während in der Aufklärung aus dieser Würde vor allem Freiheitsrechte abgeleitet wurden, der sogenannten ersten Generation der Abwehrrechte gegen den Staat oder auch die Kirche, hat man in Kirche und Theologie den Würdegedanken zunächst eher mit sozialen Rechten verbunden, also mit der sogenannten zweiten Generation der Menschenrechte. So folgert Papst Johannes

5 Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 435. Ähnliche Gedanken finden sich in der Stoä. So liest man bei Seneca, An Lucilius, Briefe über Ethik, Brief 71, 32: »Einziges Gut ist die sittliche Vollkommenheit [*virtus*], keines besteht ohne sittliche Vollkommenheit [...] Körperliche Vorzüge jedoch sind gewiss für den Körper gut, doch insgesamt sind sie keine Güter. Ihnen kommt wohl ein gewisser Wert [*pretium*] zu, im Übrigen wird ihnen Würde nicht eignen.« Kants Rede vom Preis dürfte von solchen Formulierungen inspiriert sein.

6 Noldin, Summa Theologiae Moralis II, 84 (Nr. 71): »Nomine proximi intellegitur omnis creatura rationalis, quae gratiae divinae et aeternae beatitudinis capax est: angeli et sancti in coelo, animae in purgatorio detentae et homines, sive boni sive mali sunt, sive amici sive inimici, solis daemonibus et damnatis exceptis.«

XXIII in *Pacem in Terris* daraus zunächst das Recht auf Leben und Unversehrtheit des Leibes, die Ansprüche auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, ärztliche Versorgung, wie es sich für eine Friedenszyklika durchaus nahelegt.⁷ Die naheliegendste und fundamentalste Konsequenz wird dabei meistens vergessen, nämlich, dass die Menschen in Bezug auf die Fähigkeit zur Moralität und somit in ihrer darauf beruhenden Würde gleich sind. Diese Würde hängt nicht von der gelebten, praktizierten Sittlichkeit ab; andernfalls wären die Menschen bezüglich ihrer Würde ungleich. Wenn wir dem Menschen, nur weil er Mensch ist, bestimmte Rechte zuerkennen, und zwar jedem in gleicher Weise, ist die Würde mit Kant auf die Fähigkeit zur Moralität zu gründen.

Diese prinzipielle Gleichheit der Menschen vor Gott ist von Paulus in Gal 3,28 ausgesprochen: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid *einer* in Christus Jesus.« Dies gilt hier zwar »in Christus Jesus«, aber mit dem Epheserbrief wäre darauf hinzuweisen, dass in Christus die durch das Gesetz erfolgte Trennung zwischen Juden und Heiden aufgehoben ist (Eph 2,14f). So wird gerade auf dieser christlichen Basis die Universalität der Menschenrechte plausibel, dass nämlich jeder *Mensch qua Mensch* zum Kreis der Rechtsträger:innen, der Berechtigten gehört, und dass alle die gleichen Menschenrechte besitzen. Aber warum hat die christliche Tradition diese Rechte nicht als erste formuliert?

Wo die Botschaft von der gleichen Würde in eine ständische Welt wie im Mittelalter ergeht, wird die Gleichheit politisch nur wirksam innerhalb des jeweiligen Standes, der jeweiligen Korporation⁸. In der Gesellschaft des Mittelalters kann nicht jede Person in der Gesellschaft jeden Platz einnehmen, sie kann nicht beliebig aus ihrem Stand heraustreten. »Geburt, Gewohnheit, Umwelt binden den einzelnen an seinen Stand, und diese Bindung bestimmt zugleich den Aufbau der Sozialordnung.«⁹ Johannes Messner äußert diesbezüglich über Thomas von Aquin:

»Kennzeichnend für die Langsamkeit der Entwicklung des menschlichen Rechtsbewußtseins und des wissenschaftlichen Verständnisses der Menschenrechte ist es, daß Thomas [...] nie eingefallen wäre, »auf Grund der

7 Papst Johannes XXIII, Enzyklika *Pacem in Terris*: I. Die Ordnung unter den Menschen, 5–13.

8 Vgl. Maier, Wie universal sind die Menschenrechte?, 12ff.

9 Ebd., 13.

Menschenwürde ein Freiheitsrecht des einzelnen zu behaupten. [...] Zweckidee und Teleologie beherrschen sein Rechtsdenken. Von dieser Zweckidee her kommt er zu Menschenrechten wie Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, Ehe, Zeugung, Erziehung [...]«.¹⁰

Auch die ältesten Freiheitsgarantien und Rechtsdeklarationen wie die *Magna Charta Libertatum* beziehen sich auf einen bestimmten Stand, nämlich den Adel. Die übrigen Stände erhalten solche Rechte erst, als sie in der Lage sind, diese einzufordern. Diese Freiheiten sind dann nicht Freiheiten von Herrschaft (wie in der französischen Aufklärung), sondern Privilegien, die man auf Grund eines Status, eines Rangs hat.¹¹ Die Menschenrechtskataloge, vor allem im angelsächsischen Raum, knüpfen an diese Tradition an. Sie sind »weit eher Bestätigung und Umhegung traditioneller altenglischer Freiheiten als Durchbruch einer neuen Freiheitsidee«. ¹² Dementsprechend ist die Erklärung der Menschenrechte erst nach längerer Auseinandersetzung auf die aus Afrika importierten Sklav:innen ausgedehnt worden. Wo man die Gesellschaft in der Weise eines Organismus denkt, wird der/die Einzelne zunächst von seiner/ihrer Funktion her als Glied in diesem Organismus verstanden. Entsprechend formuliert noch Papst Leo XIII:

»Dem Menschen ist es von Natur aus angeboren, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; da er nämlich den notwendigen Unterhalt und die Zurüstung für das Leben und ebenso die Vervollkommnung des Geistes und des Herzens in der Einsamkeit nicht erlangen kann, wurde von Gott vorgesehen, dass er zur Verbindung und Gemeinschaft mit den Menschen geboren werde, sowohl der häuslichen als auch besonders der bürgerlichen, die allein volles Genügen für das Leben verschaffen kann.«¹³

Nun sind zwar die hier vorausgesetzten Fakten kaum zu bestreiten. Dennoch ist die Perspektive einseitig, insofern die einzelne Person hier primär Glied ei-

10 Messner, Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat, 20.

11 Diese Assoziation legt sich vom lat. »dignitas« oder engl. »dignity« eher nahe als vom deutschen Wort »Würde«, das mit »Wert« verwandt ist; vgl. Waldron, Dignity and Rank, 13–46.

12 Maier, Wie universal sind die Menschenrechte?, 18.

13 Papst Leo XIII, Immortale Dei, 3.

nes sozialen Organismus ist,¹⁴ in dem jedes Glied verschiedene Aufgaben hat. Frühere Zeiten waren in die Differenz verliebt; man hat die Differenz geradezu zelebriert.¹⁵ Sofern die Metapher vom Organismus nur die gegenseitige Abhängigkeit und Verwiesenheit in einer Gesellschaft illustriert, ist sie berechtigt.¹⁶ Sie führt aber in die Irre, wenn man die Gesellschaft nach dem Modell eines *physischen* Organismus denkt (wie auch einige Vertreter:innen der katholischen Soziallehre, die sogenannten »Holisten«¹⁷); dann tut man sich mit der Forderung nach Freiheit und Gleichheit schwer. Die Organismusmetapher ist hier nur im Sinn eines *moralischen* Organismus zu verstehen.¹⁸

Aber auch für die Neuzeit ist der Gedanke der fundamentalen Gleichheit aller Menschen nicht spontan plausibel. Er enthält ein auch in der Neuzeit eher fremdes Element, nämlich dass jemandem Rechte zukommen ohne irgendein Verdienst. Solche Möglichkeit hat man gerade in der Polemik gegen die Privilegien des Adels bestritten, wie sehr schön in der Polemik Figaros gegen den Grafen im »Tollen Tag« von Beaumarchais deutlich wird:

»Was haben Sie denn getan, um so viele Vorzüge zu verdienen? Sie machten sich die Mühe auf die Welt zu kommen, weiter nichts; im Übrigen sind sie ein ganz gewöhnlicher Mensch; während ich, zum Teufel, ein Kind aus der obskuren Menge, nur um zu leben mehr Witz und Verstand aufbringen musste, als man seit hundert Jahren auf das Regieren ganz Spaniens und seiner Länder verwandt hat.«¹⁹

Gregory Vlastos hat darauf hingewiesen, dass unsere Gesellschaft in gewisser Weise einer Kastengesellschaft mit nur einer einzigen Kaste gleicht und nicht

14 Nach Stietenron, Menschenrechte?, 74–76 gilt das in den von Hinduismus und Buddhismus geprägten Kulturen Südasiens.

15 Vgl. Brieskorn, Menschenrechte, 50. In diesem Sinn verwendet Paulus die Metapher in 1 Kor 12. Die Angewiesenheit der Gemeinde auf die unterschiedlichen Funktionen und Dienste begründet hier gerade die gleiche Wertschätzung.

16 Vgl. die bei Livius, *Ab urbe condita*, 2,32,9 berichtete Fabel von den Gliedern und dem Magen.

17 Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch.

18 Vgl. Hagel, Solidarität und Subsidiarität, 169ff.

19 Beaumarchais, *Der närrische Tag*, Akt V, Szene 3: »Qu'avez-vous fait pour tant de biens? Vous vous êtes donné la peine de naître; et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire! tandis que moi, morbleu! perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calculs pour subsister seulement, q'on n'en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes«.

einer Gesellschaft, in der Verdienst zählt: »The latter has no place for a rank of dignity which descends on an individual by the purely existential circumstance (the »accidence«) of birth and remains his unalterably for life.«²⁰ Wo man die Würde auf Verdienst gründet, kann man gegen die Privilegien des Adels argumentieren, sobald diesen kein Dienst an der Allgemeinheit mehr entspricht, sondern die Sorge um die Sicherheit nur noch Sache der Zentralgewalt (des Königs) ist. Im heutigen Rechtsstaat dagegen gilt die Gleichheit sogar, wo ein Missverdienst (Schuld, Rechtsbruch) vorliegt. Auch ein kriminelle:r Mensch ist nicht Bürger:in zweiter Klasse; auch für ihn/sie gilt z. B. die Unschuldsumutung. So betont auch Papst Johannes Paul II in *Evangelium Vitae* mit Verweis auf Gen 4,15 (Kainszeichen): »Nicht einmal der Mörder verliert seine Personwürde, und Gott selbst leistet dafür Gewähr.«²¹

Dieses Verständnis der gleichen Würde trifft aber auch in moderner Philosophie auf Vorbehalte. Ein metaethischer Nonkognitivismus betrachtet solche Würde nicht als etwas Vorgegebenes, sondern als etwas, das die Menschen selbst kreieren, sich gegenseitig verleihen, indem sie einander als ihresgleichen anerkennen. Typisch ist hier folgende Äußerung von Ernst Tugendhat:

»Können wir dann aber nicht genausogut sagen: achte ihn als einen Zweck an sich, bzw. als ein Wesen, das einen absoluten Wert hat? Aber durch diese Ausdrücke wird das, was uns geboten wird, durch eine angebliche Qualität, die den Menschen schon an sich zukomme, scheinbar unterbaut und dadurch wird das Gebot fälschlich ontologisiert. Es ist nicht sinnvoll zu sagen: den Menschen kommt an und für sich zu, Zweck an sich zu sein oder einen absoluten Wert und das heißt Würde zu haben. Das bleiben leere Worte, deren Sinn nicht ausweisbar ist. Hingegen kann man sagen: indem wir einen Menschen als ein Rechtssubjekt achten und d.h. als ein Wesen, dem gegenüber wir absolute Pflichten haben, *verleihen* wir ihm Würde und einen absoluten Wert. Dann sind absoluter Wert und Würde auf diese Weise definiert und nicht als etwas Vorhandenes vorausgesetzt. Und man kann nun natürlich auch den Ausdruck ›Zweck an sich‹ so definieren, aber es ist gewiß besser, ihn ganz wegzulassen; von dem, was Kant sagen will, geht dadurch nichts verloren.«²²

20 Vlastos, Human Worth, Merit, and Equality, 146.

21 Papst Johannes Paul II, *Evangelium Vitae*, 9. Herv. i. O.

22 Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 144f.

Die fundamentale Gleichheit der Menschen ergibt sich dann aus einer Präsumtion für Gleichbehandlung.²³ Dieses Verständnis ist (wie bei Tugendhat und anderen) von einem non-kognitivistischen metaethischen Standpunkt durchaus naheliegend.

Unter der Voraussetzung nun, dass Gott diese Würde dem Menschen verleiht, dass diese Würde in der Gottebenbildlichkeit wurzelt, dürfte das aristokratische Element, das in der Idee der Menschenwürde steckt, an Plausibilität gewinnen. Schließlich ist es ein zentraler Inhalt der christlichen Botschaft, dass Gott dem Menschen bestimmte Dinge gewährt ohne oder sogar entgegen dessen Verdienst und auch unabhängig von den konkreten Bedingungen seiner Existenz (Gesundheit oder Krankheit, Armut oder Reichtum). Dies ist zu unterstreichen angesichts von Neuinterpretationen der Menschenwürde, die in ihr nicht etwas Vorgegebenes, sondern etwas zu Realisierendes sehen, besonders im Fall menschlicher Bedürftigkeit oder Unterdrückung, wenn es also bestimmten Subjekten an »Würde«, d.h. hier an einer menschenwürdigen Existenz fehlt. Hier bekommt die Rede vom Menschen als Selbstzweck einen anderen Sinn als bei Kant: *Zweck* wäre hier etwas zu Realisierendes, die Selbstzwecklichkeit im kantischen Sinne ist dagegen primär etwas, dem nicht zuwidergehandelt werden darf, ein »existierender Zweck«. So wäre etwa die Gesundheit eines Kranken ein durch entsprechende Behandlung zu realisierender Zweck, die Gesundheit eines Gesunden ein existierender Zweck, dem man nicht zuwiderhandeln soll. In diesem kantischen Sinn kann der Mensch als sittliches Wesen seine Würde nicht verlieren, weil es sich dabei um einen existierenden Zweck handelt.

Probleme mit der Gleichheit

Wenn ich recht sehe, gibt es gemäß der nonkognitivistischen Interpretation primär den *Schutz* der Menschenwürde (im Sinne des Schutzes vor unzulässigen staatlichen Eingriffen in die Individualsphäre, aber auch gegen Gewalt, und im Sinne der Hilfe zu einem menschenwürdigen Leben), aber nicht die *Achtung* von etwas, das vorgegeben ist, da die Achtung der Freiheitsrechte nach dieser Interpretation auf einer Übereinkunft beruht. Das deutsche Grundgesetz scheint hier anderer Meinung zu sein, wenn es in § 1 heißt: »Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.« Offenbar hat auch

23 Vgl. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck, Kap 5.

die säkularisierte Welt mit der Idee der Menschenwürde und mit dem Projekt der Menschenrechte gewisse Schwierigkeiten.²⁴

Ein anderes Problem bezüglich der Gleichheit ist bereits im Titel der Menschenrechtserklärung der französischen Revolution von 1789 angedeutet, die von *droits humains et droits citoyens* spricht. Das Verhältnis von Menschen- und Bürgerrechten ist nicht nur im Bezug auf heutige Migrationsbewegungen ein Problem, sondern auch im interreligiösen Gespräch. *Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* (von 1990) spricht in Art. 1 von der »Gleichheit der grundlegenden Menschenwürde sowie der Gleichheit der Grundrechte und Grundpflichten«. Dazu kommentiert Adrian Holderegger:

»Das muss wohl so interpretiert werden, dass die an die Menschenwürde geknüpften Menschenrechte nur so weit gewährt werden können, als sie nicht gegen religiöse Pflichten und Vorschriften verstoßen. Beispielsweise gilt die Meinungsfreiheit nur so weit, als sie dem Ruf der religiösen Gemeinschaft (umma) nicht schadet. Die Gleichheitsforderung zwischen Mann und Frau wird insofern gedehnt, als dem Mann mehr Pflichten und daher auch mehr Rechte zukommen.«²⁵

Wo man im Dialog der Religionen lieber von *Bürger-* als von *Menschen*rechten redet, signalisiert man damit also eine engere Verknüpfung von Rechten und Pflichten. Wo man den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten ergänzen will, ist daran zu erinnern, dass erstere nicht von der Erfüllung der letzteren abhängig sind. Menschenrechte umfassen auch Rechte, nicht zu etwas gezwungen oder auch an etwas nicht gehindert zu

24 Zu erwähnen wäre auch noch die kommunitaristische Kritik an den Menschenrechten als eines ethischen »Esperanto« (vgl. Westmoreland-White, *Setting the Record Strait*), einer Kunstsprache als Ausdruck eines westlichen kulturellen Imperialismus, und der Speziesismusvorwurf von tierethischer Seite.

25 Holderegger, *Menschenrechte oder Bürgerrechte?*, 128. Zum Verständnis erläutert eine Al-Azhar-Erklärung von 2017 allerdings (zitiert ebd. 128f): »Der Begriff Staatsbürgerschaft ist ein ursprünglicher Begriff im Islam, er wurde erstmals in der ›Verfassung von Medina‹ (622) erwähnt. Die damit angezielte Praxis beinhaltete zu jener Zeit keine Spur von Diskriminierung oder Ausschluss einer Gruppe innerhalb der Gesellschaft. Sie umfasste auch Maßnahmen, die die religiöse, ethnische und soziale Vielfalt respektieren sollten.« Man kann freilich nicht behaupten, dass die Realität in islamischen Ländern immer dieser Verfassung entspricht.

werden; im letzteren Sinn kann es in Grenzen auch ein »Right to do wrong«²⁶ geben.

Die Idee der Menschenwürde, wie sie klassisch bei Kant formuliert ist, gewinnt, wie angedeutet, auf christlichem Hintergrund eine stärkere Plausibilität, da hier eine non-kognitivistische Deutung ausgeschlossen ist. Damit sind folgende Aussagen über die Menschenrechte gesichert:

1. Träger dieser Rechte, die Berechtigten, sind alle Menschen.
2. Diese Rechte sind präpositiv; ihre Geltung verdankt sich nicht menschlicher Vereinbarung.

Freilich gibt es im Einzelnen auch von christlicher Seite gewisse Probleme. Protestantische Theolog:innen setzen bisweilen einen anderen Akzent, wenn sie die Würde nicht auf Fähigkeit zur Moralität, sondern auf die Rechtfertigung gründen. So äußert Reiner Anselm beim Herausstellen der Sonderstellung des Menschen bestehe die Gefahr, »das Bewusstsein für die Unvollkommenheit und die Angewiesenheit auf das gnädige Handeln Gottes zu verdrängen.«²⁷ Wenn für ihn die Menschenwürde »der gnädigen Zuschreibung Gottes«²⁸ korreliert, stellt sich freilich die Frage, ob die Würde nur den Christ:innen bzw. den gerechtfertigten Christ:innen zukommt. Dass dabei aber die Gleichheit der Menschenwürde zum Problem wird, ist anscheinend nicht bedacht.

Was den christlichen Osten betrifft, sei zunächst auf den amerikanischen (armenisch-apostolischen) Theologen Vigen Guroian verwiesen; er vertritt die These: »I am persuaded that the human rights project has not only become an essentially secularistic scheme, but that its impetus is atheistic«²⁹. Dabei leugnet er nicht, dass Christ:innen sich dieses Projekt mit seiner Sprache zu eigen gemacht haben, dass es Befreiungsbewegungen motiviert hat, dass die Idee mindestens auch einen christlichen Ursprung hat, dass der Glaube an Kreuz und Auferstehung für menschliches Leid in dieser Welt sensibilisieren kann.

26 Vgl. den Titel von Waldron, *A Right to Do Wrong*.

27 Anselm, *Rechtfertigung und Menschenwürde*, 474.

28 Ebd. 478.

29 Guroian, *Human Rights and Christian Ethics*, 305. Zum Vorwurf des Egoismus und sozialen Antagonismus (etwa bei A. McIntyre, O. O'Donovan, J. Lockwood O'Donovan, J. Milbank) vgl.: Biggar, *What's Wrong with Rights*, 132–166.

Aber dieses Projekt gebe letztlich nicht Gott die Ehre: »The denial of God permits the affirmation of humanity.«³⁰ Ähnliche Bedenken gibt es auch bei islamischen Autor:innen.

Diese Äußerung steht in starkem Kontrast zu der seit Johannes XXIII zu beobachtenden katholischen Rezeption der Menschenrechtsidee. Papst Johannes Paul II sagt in der *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages* vom 1. Januar 2000 (Nr. 7): »Wer die Menschenrechte verletzt, beschädigt das Bewusstsein des Menschseins selbst. Er verletzt die Menschheit als solche.« Wenn das so ist, bedeutet dann nicht die »affirmation of humanity« etwas Positives, etwas, das im Sinne Gottes ist? Richtig verstanden wird ja durch sie den Menschen ein Raum für ein Leben im Dienst Gottes eröffnet. Hier sollte man die Aussage Nicolai Hartmanns bedenken (auch wenn dieser Atheist war):

»Es ist im Grunde eine falsche Gottesfurcht, wenn man zu Ehren Gottes das Ethos des Menschen preisgibt. In Wahrheit degradiert man damit den Welterschöpfer zum Stümper, der nicht weiß, was er schafft.«³¹

Zwischen Gott und Mensch gibt es nicht ein Konkurrenzverhältnis, wie es das zwischen Menschen gibt. Diese falsche Voraussetzung macht, wer meint, von Gott groß zu denken, fordere vom Menschen gering zu denken.³²

Im heutigen Kontext wären auch die *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen* zu beachten, die vom Bischofskonzil derselben Kirche vom 24.-29. Juni 2008 verabschiedet wurden.³³ Diese Erklärung schildert die Konfliktlage zwischen Christentum und Menschenrechten einigermmaßen dramatisch in der Präambel:

»Die Christen finden sich in einer Situation wieder, in der sie von den gesellschaftlichen und staatlichen Organen dazu gedrängt, zuweilen geradezu gezwungen werden, im Gegensatz zu den göttlichen Geboten zu denken und zu handeln«.

30 Ebd. 306.

31 Hartmann, Ethik, 816.

32 Das hat Karl Rahner für den Kontext der Christologie so formuliert: »Die radikale Abhängigkeit von ihm [sc. Gott] wächst nicht in umgekehrter, sondern in gleicher Proportion mit einem wahrhaften Selbststand vor ihm.« (Rahner, Probleme der Christologie von heute, 183)

33 Hier zitiert nach: Kyrill, Freiheit und Verantwortung in Einklang, 220–239.

Auch in diesem Dokument gibt es Probleme mit der Gleichheit der Menschenwürde. Einerseits heißt es zwar (I 1):

»Die Fleischwerdung des göttlichen Wortes hat bezeugt, dass die menschliche Natur auch nach dem Sündenfall ihre Würde nicht einbüßte.«

Man liest aber auch (III 2):

»Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen zieht jedoch unweigerlich die Mindering der eigenen Würde und eine Herabsetzung der Würde anderer Menschen nach sich.«

Im Sinne Kants hätte man hier zu formulieren, dass der Gebrauch der Freiheit zum Bösen eine *Missachtung* sowohl der eigenen Würde bedeutet wie auch der der anderen. Die Forderung der Achtung gründet sich in der Unbedingtheit der Würde. Ein unbedingter Wert kann aber nicht *gemindert* werden. Eine geminderte Würde wäre überhaupt keine Würde, sondern nur ein bedingter Wert (Preis). Nur eine Würde, die nicht auf der Fähigkeit zur Sittlichkeit, sondern auf verwirklichter Sittlichkeit beruht, könnte gemindert werden. Ein Kernproblem der russischen Erklärung besteht somit darin, dass der Terminus »Würde« in beiden Passagen homonym verwendet wird und dass dies nicht deutlich gemacht wird; u.a. deshalb lässt sich die Erklärung auch auf verschiedene Weise lesen. Einerseits heißt es, die Gleichheit der Bürger:innen vor dem Gesetz müsse »unabhängig von ihrer Haltung zur Religion gewährleistet sein« (IV 4). Daraus wird mit Recht gefolgert (I 1):

»Die Annahme der Fülle der menschlichen Natur außer der Sünde durch den Herrn Jesus Christus (Hebr 4,15) zeigt, dass die Würde durch die Entstellungen, die in dieser Natur infolge des Sündenfalls entstanden sind, nicht in Mitleidenschaft gezogen ist.«

Es heißt aber auch (I 4):

»Ein sittlich unwürdiges Leben zerstört die von Gott verliehene Würde auf der ontologischen Ebene nicht, verdunkelt sie jedoch so sehr, dass sie kaum zu erkennen ist.«

Das mag sein. Es wäre allerdings zu fragen, ob nicht gerade im Licht der christlichen Botschaft diese Verdunkelung aufgehoben ist; das wäre dann ein spezifisch christlicher Beitrag bzw. eine Pflicht der Christ:innen zur Erhellung der Idee der Menschenwürde.

Dabei ist nicht einer radikalen Trennung von Recht und Moral das Wort zu reden. Es gibt etwa die Pflicht, von den Menschenrechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen. Freilich ist beim Versuch, den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten zu ergänzen, Vorsicht geboten. Das Ethos der Menschenrechte kann nicht überleben, ohne dass die Mehrheit der Menschen gemäß solchen Pflichten lebt und die entsprechenden Tugenden ausbildet.³⁴ Die Ergänzung von Menschenrechtskatalogen durch Menschenpflichten ist auch typisch für kirchliche und theologische Kommentare zu den Menschenrechten. So mahnt etwa *Pacem in Terris* von den Rechten einen verantwortlichen Gebrauch zu machen.³⁵ Es hänge

»das Recht des Menschen auf Leben mit seiner Pflicht zusammen, sein Leben zu erhalten, das Recht auf eine würdige Lebensweise mit der Pflicht zu einem ehrenhaften Lebenswandel, das Recht, frei nach der Wahrheit zu forschen, mit der Pflicht, Tag für Tag tiefer und umfassender nach der Wahrheit zu suchen«.

Aber auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 liest man (Artikel 29, 1):

»Jeder Mensch hat Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, in der allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist.«

Bei den kirchlichen Stellungnahmen mag hier noch eine gewisse Reserve gegen die Freiheitsrechte mitspielen. Aber auch die Verfasser der *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* beklagen »rücksichtslos egoistische Selbstverwirklichung«, »Erziehung ohne Charakter«, »Geschäft ohne Moral« etc.³⁶ Deshalb wollen sie den Katalog der Menschenrechte durch einen der Menschenpflichten (»human responsibilities«) ergänzen.

34 Vgl. Witschen, Menschenrechte – Menschenpflichten, Kap 16.

35 Papst Johannes XXIII, Enzyklika *Pacem in Terris*, 14 (DSH 3970). Der Text verknüpft die Aufzählung von Rechten in der Folge unmittelbar mit dem Hinweis auf Pflichten (14ff.); er spricht von der »unauflösbaren Beziehung zwischen Rechten und Pflichten«.

36 Nach Hoppe, Priorität der Menschenrechte, 294.

Allerdings ist festzuhalten:

1. Die Pflichten sind nicht einklagbar. Die Rechte stehen auch dem Menschen zu, der diese Pflichten nicht erfüllt.
2. Bei Gestaltungsrechten steht es dem Menschen frei, ob er von ihnen Gebrauch macht oder nicht. So beinhaltet das Recht auf Glaubensfreiheit die Freiheit, sich für oder gegen eine Religion zu entscheiden.
3. Würden den Menschenrechten Zwangspflichten entsprechen, wäre die persönliche Verantwortung eingeschränkt bzw. aufgehoben.

Der Zusammenhang lässt sich mit Konrad Hilpert so formulieren:

»Die Pflichten, die im Zusammenhang der Menschenrechte bestehen, ergeben sich also nicht als Antwort auf die Frage: Was bin ich bestimmten einzelnen Personen dafür schuldig, dass ich selbst rechtlich gesicherte Ansprüche habe, sondern als Antwort auf die Frage: Was bin ich dem Gesamt des Gemeinwesens (das so geordnet ist, dass es jedem diese Ansprüche garantiert) dafür schuldig?«³⁷

In den *Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche* sind dagegen letztlich die Menschenpflichten den Menschenrechten übergeordnet, wenn es etwa heißt:

»Da die Menschenrechte keine göttlichen Anordnungen sind, dürfen sie mit der göttlichen Offenbarung nicht in Konflikt geraten.« (II 2)³⁸

Präziser wäre zu formulieren, dass die Menschenrechte keine *offenbarten* göttlichen Anordnungen sind. Wenn sie aber präpositive Rechte sind, haben sie indirekt als Anordnungen des Schöpfers zu gelten. Bedenklich sind schließlich Aussagen über Patriotismus und Vaterlandsliebe wobei diese Normen als »traditionsbezogen« und »von Gott gesetzt« gelten.

37 Hilpert, Menschenrechte und Theologie, 51.

38 Vgl. auch III 3: »Die Menschenrechte können kein Grund sein, um Christen zur Übertretung der göttlichen Gebote zu zwingen.«; III 4: »Die Ausarbeitung und Anwendung der Konzeption der Menschenrechte muss unbedingt in Einklang gebracht werden mit den Normen der Moral«; III 3: »Es ist unzulässig, in den Bereich der Menschenrechte Normen einzuführen, die sowohl die Moral des Evangeliums als auch die natürliche Moral untergraben oder aufheben.«

»Dabei darf die Verwirklichung der Menschenrechte nicht zu den von Gott gesetzten sittlichen Normen und zu dem darauf beruhenden traditionsbezogenen Ethos in Widerspruch treten. Die individuellen Rechte des Menschen können den Werten und Anliegen des Vaterlandes, der Gemeinschaft und der Familie nicht zuwiderlaufen.« (III 5)

Und:

»Die Menschenrechte dürfen der Liebe zum Vaterland und zum Nächsten nicht widersprechen.« (III 4)

Die Implikationen solcher Aussagen für den gegenwärtigen Krieg bedürfen wohl keiner Erläuterung. Im Sinne des Grundkriteriums der Goldenen Regel müsste jedenfalls die Vaterlandsliebe von Russen etwa mit der von Ukrainern, Georgiern, Polen, Balten, US-Amerikanern oder Chinesen kompatibel sein. Sollte die Vaterlandsliebe der Amerikaner:innen die Begründung und Sicherung einer »Pax americana« beinhalten, wäre diese ebenfalls nicht menschenrechtsverträglich.³⁹ Mit einer derartigen Überordnung oder Gleichordnung der Vaterlandsliebe sanktioniert man faktisch einen nationalen Chauvinismus. Hier wäre an die Aussagen des *Briefs an Diognet* (5,5) über die Christen zu erinnern: »Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen [...]. Jede Fremde ist ihr Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde.«⁴⁰

Berechtigte und Verpflichtete

Die bisherigen Ausführungen haben sich mit der Frage befasst, wer die Berechtigten sind. Die Antwort lautete: alle Menschen. Zu klären ist dann jeweils, wer die Verpflichteten sind, gegen wen sich der in den Menschenrechten formulierte Anspruch richtet, und schließlich, was der Inhalt solchen Anspruches ist. Die Verpflichteten sind nicht die Mitmenschen. Wo eine Person einer anderen Schaden zufügt, reden wir (in der Regel) nicht von Menschenrechtsverletzung; verpflichtet ist der Staat. Dieser hat sich aus bestimmten Bereichen

39 Deshalb habe ich etwa erhebliche Bedenken gegen die Thesen im Aufsatz von MacIntyre, *Is Patriotism a Virtue*.

40 Brief an Diognet, 5,5, S. 165.

(Religion, Meinung, individuelle Lebensführung) herauszuhalten und Eingriffe von anderer Seite abzuwehren. Der Staat hat hier ein janusköpfiges Gesicht. Er kann und soll die Rechte respektieren, kann sie aber auch am effektivsten beschränken oder unterdrücken.⁴¹ Die Rechte sind:

- a. zu achten (»to respect«), indem Eingriffe in deren Ausübung unterlassen werden.
- b. zu schützen (»to protect«), wenn deren Realisierung durch bestimmte gesellschaftliche Gruppen oder Institutionen stark beeinträchtigt oder verhindert wird.
- c. Wenn Menschen bestimmte Güter vorenthalten werden, auf die sie aufgrund bestimmter Rechte einen Anspruch haben, dann sind entweder die notwendigen strukturellen Voraussetzungen zu schaffen, oder es ist durch aktives Handeln im Sinne direkter Leistungen entsprechende Sorge zu tragen (»to provide«).

Diese Korrelation ist jeweils von logischer Art. Es ist nicht denkbar, dass jemand ein Recht hat, ohne dass eine andere Person oder Institution eine korrespondierende Pflicht hat.

Darüber hinaus erfüllen internationale, nationale und lokale Organisationen der Zivilgesellschaft sowie die Religionsgemeinschaften bestimmte Aufgaben im Schutz und in der Gewährleistung der Menschenrechte. Sie haben auch dort Monitoringfunktionen, wo einzelne Staaten diese Pflichten nicht erfüllen.

Die Kirche kann hier wirken:

- a. durch ihren Beitrag zum Diskurs über Menschenrechte;
- b. durch Beiträge zur Realisierung der Menschenrechte: sei es durch Einzelfallhilfe, strukturelle Interventionen und Monitoring (von kirchlichen Gruppen), sei es durch Informationen, sei es durch diplomatische Interventionen. Die einzelnen Gläubigen können sich verpflichtet fühlen, sich an diesen Organisationen zu beteiligen oder sie finanziell zu unterstützen.

Für die Individuen ergeben sich Pflichten zunächst in ihrer Rolle als Staatsbürger:innen. Schließlich müssen Menschenrechte nicht nur von der Verfassung

41 Vgl. Witschen, Menschenrechte – Menschenpflichten, 193.

garantiert, sondern auch von einem entsprechenden Ethos getragen sein. Allein mit den Mitteln des Rechts, mit Sanktionen, ist ein Gemeinwesen nicht nach menschenrechtlichen Prinzipien zu ordnen. Wo Rassismus verbreitet ist oder Ausländerfeindlichkeit, kann der Staat nur schwer die Menschenrechte von People of Colour oder Ausländer:innen sichern. Es muss also das Bewusstsein von der gleichen Freiheit geben. Dieses kann gerade von Theologie und Kirche gestärkt werden, wenn sie betonen, dass jeder Mensch Adressat der sittlichen Forderung als »Hörer des Wortes« (Rahner) ist. Dieses Bewusstsein ist gegebenenfalls auch öffentlich zu bezeugen, was zu bestimmten Gelegenheiten einige Zivilcourage erfordern kann. Damit ist angedeutet, dass es so etwas wie Menschentugenden braucht.⁴² Darauf gibt schon die *Virginia Bill of Rights* einen Hinweis, wenn sie in Art 16 formuliert: »Es ist die gemeinsame Pflicht aller, christliche Nachsicht, Liebe und Barmherzigkeit aneinander zu üben.«⁴³

Im Einzelnen wird man hier u.a. folgende Haltungen als wünschenswert nennen können: Toleranz, Gerechtigkeit, Sensibilität für Unrecht. In diesem Zusammenhang ist auch daran zu erinnern, dass das Recht allein keine hinreichende Motivation schafft, sich für den Schutz der Menschenrechte einzusetzen. Das Institut der Menschenrechte bedarf der Stütze durch das moralische Potential der Individuen. Das gilt nicht nur für die Menschenrechte; das gilt für die Demokratie überhaupt, wie der klassische Ausspruch von Ernst-Wolfgang Böckenförde deutlich macht: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«⁴⁴ Er ist somit darauf angewiesen, dass die Menschen in den ihnen garantierten Spielräumen der Handlungsfreiheit einigermaßen ethisch gut leben.

Recht auf Frieden?

Seit den 1970er-Jahren werden zunehmend auch besonders von Vertreter:innen der sogenannten Dritten Welt, Rechte einer dritten Generation beansprucht. Dazu gehören u.a. das Recht auf Entwicklung, auf intakte Umwelt, auf humanitäre Hilfe und auch auf Frieden. Diese unterscheiden sich von den

42 Vgl. Witschen, Menschen-Tugenden.

43 The Virginia Declaration of Rights, Section 16: »and that it is the mutual duty of all to practise Christian forbearance, love, and charity toward each other.«

44 Böckenförde, Recht, Staat, Freiheit, 112.

beiden ersten Generationen dadurch, dass nicht so klar ist, wer die Berechtigten und wer die Verpflichteten sind und was genau der Gegenstand des Rechts ist. Sind die Berechtigten Individuen oder Kollektive wie Völker (wer zählt hier als Volk?), Nationen, Minderheiten, die Menschheit? Wer soll die Rechte garantieren? Es kann wohl nur eine internationale Organisation sein. In welchem engen oder weiten Sinn ist *Friede* hier gemeint? Die Verfolgung der hier angestrebten Ziele könnte außerdem im Einzelfall mit individuellen Rechten in Konflikt geraten. Andererseits ist das Potential der kollektiven Menschenrechte eine Art »Bedingung der Möglichkeit dafür, dass Rechte des Einzelnen überhaupt wirksam geschützt werden können«⁴⁵. In diesem Sinn können sie als *Menschenrechtsstandards* gelten, sie benennen Voraussetzungen für die Realisierung von Menschenrechten der ersten und zweiten Generation.⁴⁶

Aus Standards ergeben sich aber in der Regel noch keine eindeutigen Handlungsoptionen, wie gerade in der gegenwärtigen Situation des Ukrainekriegs deutlich wird. Wie auch in anderen Fällen verdeckt hier das rhetorische Potential des »Rights Talk«⁴⁷ die Tatsache, dass gar nicht klar ist, wie das Ziel des Friedens zu erreichen ist. Man könnte hier von einem *programmatischen* Recht sprechen: Es formuliert ein Ziel, ohne dass der Weg zum Ziel geklärt ist, etwa die Frage, wer dazu wie beizutragen hat. Wer wären hier die Berechtigten? Doch wohl vor allem die Ukrainer:innen als Opfer der russischen Aggression; und die Russ:innen wären die primär Verpflichteten. Was ist aber mit Forderungen nach Waffenstillstand und Frieden, wie sie von verschiedenen Personen erhoben werden? Verstehen sich die betreffenden Personen als Berechtigte? Dann sind sie in Verdacht, den Frieden vor allem im Eigeninteresse zu fordern, und ihr Engagement wäre mindestens zum Teil ein Ausdruck von Eigeninteresse, somit eine Art Plädoyer in eigener Sache unter dem Deckmantel der Tugend. Hier wären die Rollen auf ungebührliche Weise vertauscht. Verstehen sie sich als Verpflichtete, ergibt sich das Problem, dass alle halbwegs realistischen Optionen auf eine Schwächung der ukrainischen Position hinauszulaufen scheinen und damit auf die schweigende Hinnahme der von Russland geschaffenen Fakten. Schließlich ist die Frage, welcher Art der Friede sein könnte. Er wäre wohl sehr instabil, nicht nur für die Ukraine, sondern auch für deren Nachbarn. Gestattet ein »Recht auf Frieden« solche Einschränkung in der gegenwärtigen Situation?

45 Vgl. Witschen, Gibt es ein Menschenrecht auf Frieden?, 47.

46 Vgl. ebd. 52.

47 Vgl. Glendon, Rights Talk.

Literatur

- Anselm, Reiner, Rechtfertigung und Menschenwürde, in: Herms, Eilert (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001, 471–481.
- Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de, *Der närrische Tag oder Die Hochzeit des Figaro. Ein Lustspiel in fünf Aufzügen aus dem Französischen des Herrn Caron von Beaumarchais*, übers. v. Rautenstrauch, Johann, Wien 1785, <https://digibib.mozarteum.at/ismretroverbund/content/structure/859037>
- Biggar, Nigel, *What's Wrong with Rights*, Oxford 2020.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1991.
- Brief an Diognet, <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpg-1112/versions/brief-an-diognet-bkv/divisions/2>
- Brieskorn, Norbert, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart 1997.
- Glendon, Mary Ann, *Rights Talk. The Impoverishment of the Political Discourse*, New York 1991.
- Guroian, Vigen, *Human Rights and Christian Ethics. An Orthodox Critique*, in: *The Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997), 301–309.
- Hagel, Joachim, *Solidarität und Subsidiarität – Prinzipien einer teleologischen Ethik. Eine Untersuchung zur normativen Ordnungstheorie*, Innsbruck 1999.
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Berlin 1962.
- Hilpert, Konrad, *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (SThE 85)*, Freiburg 2001.
- Herms, Eilert (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, Gütersloh 2001.
- Holderegger, Adrian, *Menschenrechte oder Bürgerrechte?*, in: Ders., *Ethische Perspektiven. Essays, Positionen, Interventionen*, Münster 2021, 125–129.
- Hoppe, Thomas, *Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten«*, in: *HerKorr* 52 (1998), 293–298.
- Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Akademieausgabe Bd. IV), Berlin 1968, 385–464.
- Kyrrill, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus, *Freiheit und Verantwortung in Einklang. Zeugnisse für den Aufbruch zu einer neuen Weltgemeinschaft*, Freiburg i. Ue. 2009.
- Livius, Titus, *Ab urbe condita. Libri I–V./Römische Geschichte. 1.–5. Buch*, Lateinisch-Deutsch, Stuttgart 2015.

- MacIntyre, Alasdair, Is Patriotism a Virtue, in: Primoratz, Igor (Hg.), Patriotism, New York 2002, 43–58.
- Maier, Hans, Wie universal sind die Menschenrechte?, Freiburg 1997.
- Messner, Johannes, Die Idee der Menschenwürde im Rechtsstaat der pluralistischen Gesellschaft, in: Ders., Ethik und Gesellschaft, Köln 1975.
- Noldin, Hieronymus, Summa Theologiae Moralis II, Innsbruck 1913.
- Odersky, Walter (Hg.), Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, Düsseldorf 1994.
- Rahner, Karl, Probleme der Christologie von heute, in: Ders., Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1964, 169–222.
- Seneca, Lucius Annaeus, Ad Lucilium epistulae morales/An Lucilius Briefe über Ethik 70–124, übers. v. Rosenbach, Manfred, Darmstadt 1984.
- Stietenron, Heinrich von, Menschenrechte? Sichtweisen südasiatischer Religionen, in: Odersky (Hg.), Die Menschenrechte, 65–89.
- Tugendhat, Ernst, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. 1994.
- Vlastos, Gregory, Human Worth, Merit, and Equality, in: Feinberg, Joel (Hg.), Moral Concepts, Oxford 1982, 141–152.
- Waldron, Jeremy, A Right to do Wrong, in: Ders., Liberal Rights. Collected Papers 1981–1991, New York 1993, 63–87.
- Waldron, Jeremy, Dignity and Rank, in: Ders., Dignity, Rank, & Rights, Oxford 2012, 13–46.
- Welty, Eberhard, Gemeinschaft und Einzelmensch, Salzburg/Leipzig 1935.
- Westmoreland-White, Michael L., Setting the Record Strait. Christian Faith, Human Rights and the Enlightenment, in: The Annual of the Society of Christian Ethics 15 (1995), 75–96.
- Witschen, Dieter, Gibt es ein Menschenrecht auf Frieden? Eine rechtsethische Kontroverse, Stuttgart 2018.
- Witschen, Dieter, Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster 2002.
- Witschen, Dieter, Menschenrechte – Menschenpflichten. Anmerkungen zu einer Korrelation, in: ThG 42 (1999), 191–202.
- Witschen, Dieter, Menschen-Tugenden – Eine übersehene Dimension des Menschenrechtsethos?, in: ThZ 108 (1999), 139–153.
- Wolbert, Werner, Christentum und Menschenrechte im Konflikt? Zur Diskussion um die russisch-orthodoxe Erklärung zu den Menschenrechten, in: ÖR 59 (2010), 363–377.
- Wolbert, Werner, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie, in: SaThZ 7 (2003), 161–179.

Wolbert, Werner, *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik*, Münster 1987.

Dokumente

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, <https://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf>

Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, [https://www.bundestag.de/parlament/aufgaben/rechtsgrundlagen/grundgesetz#:~:text=Das%20Grundgesetz%20\(GG\)%20ist%20die,und%20von%20den%20Alliierten%20genehmigt](https://www.bundestag.de/parlament/aufgaben/rechtsgrundlagen/grundgesetz#:~:text=Das%20Grundgesetz%20(GG)%20ist%20die,und%20von%20den%20Alliierten%20genehmigt)

Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über Würde, Freiheit und Rechte des Menschen, dt. Übersetzung durch das Auslandsbüro der Konrad-Adenauer-Stiftung Moskau, https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=5633845a-d204-d782-ad23-56ddf784c6b9&groupId=252038

InterAction Council, Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, https://www.interactioncouncil.org/sites/default/files/de_udhr%20ltr.pdf

Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam, https://www.humanrights.ch/cms/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf

Papst Johannes Paul II, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages, 1.1. 2000, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace.html

Papst Johannes Paul II, Enzyklika *Evangelium Vitae*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

Papst Johannes XXIII, Enzyklika *Pacem in Terris*, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/de/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html

Papst Leo XIII, Enzyklika *Immortale Dei*, [https://www.kathpedia.com/index.php/Immortale_Dei_\(Wortlaut\)](https://www.kathpedia.com/index.php/Immortale_Dei_(Wortlaut))

The Virginia Declaration of Rights, <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights>

