

Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus

Zum sozialetischen Engagement von Johannes Paul II.

Von Otfried Höffe

1. Die Menschenrechte in der katholischen Sozialethik

Methodisch gesehen, ist die Aufgabe einer christlichen Sozialethik nicht einfach; soll diese Ethik doch einer menschenwürdigen Gesellschaft in aller Welt dienen, diesen Dienst aber aus den besonderen Überzeugungen des Christentums begründen: Es sind Grundsätze gesucht, die nicht nur für bestimmte Gruppen und Situationen, sondern allgemein gültig sind. Zugleich sollen die Grundsätze aus den Traditionen des Christentums, und das heißt – geschichtlich-institutionell betrachtet – aus partikularen Traditionen entwickelt werden, überdies für unterschiedliche Probleme in wechselnden historischen Konstellationen anwendbar sein. Das »magische Dreieck« einer christlichen Sozialethik besteht also aus Allgemeingültigkeit, Christlichkeit und Geschichtlichkeit.

Nun gibt es methodisch verschiedene Modelle, diese sozialetische Aufgabe zu erfüllen, Modelle, die allesamt im Laufe der Geschichte und auch während des Zweiten Vatikanums diskutiert worden sind. Wichtig sind vor allem allgemeine Gedankengänge der Philosophie, insbesondere der Anthropologie und des Naturrechts auf der einen und spezifisch christliche, dabei schöpfungstheologische und christologische (soteriologische) Überlegungen auf der anderen Seite. Welche dieser Begründungsfiguren der dreifachen Aufgabe am besten gerecht wird, aus christlichen Überzeugungen allgemein gültige und doch konkret-geschichtlich anwendbare Lösungen zu entwickeln, das muß sich die christliche Sozialethik immer wieder neu fragen. Angesichts der Alternative: mehr Sozialphilosophie oder mehr Sozialtheologie, war die katholische Sozialethik lange Zeit mehr philosophisch (naturrechtlich), die protestantische aber mehr theologisch (biblisch) orientiert. Doch durch die neuere Entwicklung der katholischen Sozialethik, vor allem auch durch Papst Johannes Paul II., verliert diese konfessionelle Gegenüberstellung ihr Recht.

Ein wesentlicher Teil der allgemein gültigen sittlichen Verbindlichkeiten für Gesellschaft, Recht und Staat liegt in den Menschenrechten. Diese Rechte sind nämlich für jeden Menschen als solchen gültig, unabhängig von Geschlecht und Hautfarbe, von Abstammung, Rasse, von Sprache, religiöser oder politischer Anschauung, von wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Stellung. Es bedeutet daher einen großen Fortschritt, daß die Neuzeit und Gegenwart in den Menschenrechten einen gemeinsamen Nenner ihres sittlich-politischen

Bewußtseins gefunden haben, einen Nenner, in dem grundlegende Ansprüche und Forderungen politisch-sozialer Humanität konzentrisch zusammenlaufen.

Seit dem 18. und 19. Jahrhundert richten sich die Menschenrechte in der Form persönlicher Freiheitsrechte gegen die massiven Ausschreitungen absolutistischer Staatsgewalt; die Menschenrechte sind – sowohl historisch als auch sachlich betrachtet – zuerst Schutz- und Abwehrrechte der Bürger gegenüber dem Staat. Anfangs sehr zögernd, seit einigen Jahrzehnten verstärkt, suchen sie als Sozial- und Kulturrechte die großen gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit zu lösen. Als politische Mitwirkungsrechte schließlich bemühen sie sich, ebenso ungerechtfertigte Einmischungen von außen wie die immer wieder neuen Versuche zurückzuweisen, innerhalb des Gemeinwesens eine Oberschicht zu bilden, die die politischen Befugnisse für sich allein beansprucht. In dieser Dreiheit von Freiheits-, Mitwirkungs- und Sozialrechten suchen die Menschenrechte die Schwachen und die Minderheiten vor Unterdrückung und Ausbeutung zu schützen, um wirklich allen Menschen ein humanes Leben zu ermöglichen. Die Menschenrechte drücken die existentielle Solidarität mit dem Entrechteten und Unterdrückten aus.

Trotz ihrer überragenden Bedeutung für die Gerechtigkeit von Staat und Gesellschaft gehören die Menschenrechte keineswegs zu den traditionellen Grundbegriffen und Hauptthemen der katholischen Sozialethik. Ganz im Gegenteil: Die Menschenrechte als Leitprinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit anzuerkennen war für die Kirche ein mühseliger Weg. Nach einer Studie der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* waren die kirchlichen Stellungnahmen lange Zeit von »Vorsicht und Ablehnung, ja manchmal sogar von offener Feindschaft und Verurteilung« gekennzeichnet.¹ So führte der Weg von einer scharfen Kritik über die zurückhaltende Beurteilung schließlich doch zu einer Billigung, ja sogar enthusiastischen Verteidigung der Menschenrechte. Vor allem seit der Enzyklika Johannes' XXIII. *Pacem in terris* (11. 4. 1963) bilden die Menschenrechte einen festen und – im Gegensatz zu einer Marginalisierung – zentralen Bestandteil der katholischen Sozialethik. In *Pacem in terris*, der großen Menschenrechtserklärung des kirchlichen Lehramtes, werden die Menschenrechte in ihrer Gesamtheit als oberstes Kriterium des politisch-sozialen Lebens anerkannt. Der Katalog der Charta der Vereinten Nationen wird im wesentlichen übernommen, gegen eine mögliche Überbetonung der Freiheits- oder der Sozialrechte aber deren gleichrangige Gültigkeit herausgehoben. Das Zweite Vatikanum und Papst Paul VI. knüpfen an die Äußerungen Johannes' XXIII. an und versuchen ebenfalls, hinter die weitverbreitete Gegenüberstellung von persönlichen Freiheitsrechten und sozialen Menschenrechten zurückzugehen.

¹ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, 1976, S. 8.

Durch die Fülle kirchlicher Verlautbarungen zu den Menschenrechten wird die katholische Sozialethik in Richtung auf eine Rechts- und Staatsethik erweitert und die außerordentliche politisch-sittliche Errungenschaft der Neuzeit anerkannt, die von modernem Freiheitsbewußtsein getragene Rechts- und Verfassungsentwicklung, die den absolutistischen Wohlfahrtsstaat überwunden und zum demokratischen und sozialen Rechts- und Verfassungsstaat geführt hat.²

2. Die Menschenrechte als sozialetisches Leitmotiv

Wie kaum ein Papst zuvor betont Johannes Paul II. die kirchliche Sozialethik und ihre Öffnung zur Idee der Menschenrechte. Immer wieder spricht er die Menschenrechte an, stellt ihre allgemeine Bedeutung und Begründung heraus und fordert ihre weltweite Verwirklichung als Freiheitsrechte, als politische Rechte sowie als Sozial- und Kulturrechte. In der ständigen Forderung, die Menschenrechte zu verwirklichen, sieht er den kritisch-konstruktiven Beitrag der Kirche zur gesellschaftlich-politischen Situation der Gegenwart. So sind die Menschenrechte geradezu ein Leitmotiv des sozialetischen Engagements des Papstes geworden; dies gilt besonders für das erste Pontifikatsjahr, für die Reden anläßlich der vielen Audienzen, für die Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, für die Reisen nach Mexiko und Polen; eine besondere Stellung nimmt die erste Enzyklika *Redemptor hominis* § 17 ein.

Wer die katholische Sozialethik vornehmlich als neuscholastische Naturrechtslehre kennt, den muß es überraschen, daß naturrechtliche Überlegungen fehlen. Denn daß der Papst vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen (2. 12. 1979) auf die Natur der Sache verweist, stellt allenfalls einen lockeren Bezug zum Naturrecht dar.³

Durch den Verzicht auf Naturrechtsüberlegungen können inhaltliche Verengungen und methodische Schwierigkeiten des neuscholastischen Naturrechts überwunden werden; man denke an die Vorwürfe einer ungeschichtlichen Abstraktheit und des naturalistischen Fehlschlusses. (Doch ist das Naturrecht nicht notwendig damit verbunden.)⁴ Durch den Verzicht auf ein naturrechtliches Denken entfällt aber auch eine inhaltliche Fortführung und methodische Klärung dieses Ansatzes, damit die Chance einer kreativen Auseinanderset-

2 Vgl. zu diesem Abschnitt O. Höffe u. a., Jean-Paul II et les droits de l'homme. Une année de pontificat. Fribourg 1980/Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. Freiburg i. Ü. 1981.

3 Im Gegensatz zu O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Papst Johannes Pauls II. In: »Stimmen der Zeit« 105 (1980), S. 675-686 (686).

4 Zur neueren Diskussion vgl. F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973; O. Höffe, Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsphilosophisches Programm. Wien 1980.

zung mit der neuzeitlichen Rechts- und Staatsphilosophie, die sich – wie häufig übersehen – selbst aus der spätscholastischen Naturrechtslehre entwickelt hat. Andererseits erhöht der Verzicht auf naturrechtliche Überlegungen die Verständlichkeit und Überzeugungskraft des Einsatzes für die Menschenrechte; sind doch philosophische Überlegungen selten von einer breiteren Öffentlichkeit unmittelbar nachzuvollziehen, während viele Menschenrechtsverletzungen für jedermann offenkundig sind. Da das neuscholastische Naturrecht vor allem im katholischen Denken zu Hause ist, könnte sein Zurückstellen auch für das ökumenische Gespräch und den Dialog mit den Nichtchristen fruchtbar sein. Einen weiteren Grund dafür, auf das Naturrechtsdenken zu verzichten, könnte im starken pastoralen Engagement des Papstes liegen: Während das neuscholastische Naturrecht häufig ungeschichtlich abstrakt wirkt, kommt es dem Papst gerade darauf an, sich ganz auf den jeweiligen Adressatenkreis einzulassen, auf seine Sprache, Denkungsart und seine spezifischen Probleme und Nöte.

Jedoch fehlen dem pastoralen Engagement keineswegs die Prinzipien. Denn die Menschenrechte, deren Verwirklichung Johannes Paul II. immer wieder fordert, haben einen hohen Prinzipiencharakter. Darüber hinaus werden sie trotz ihrer Vielzahl auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeführt, die unantastbare Würde des Menschen. Dieser Ursprung der Menschenrechte läßt sich aus einem allgemein humanistischen Ethos begründen. Das Argument von der unantastbaren Würde jeder menschlichen Person gilt daher ebenso gegenüber dem Gläubigen wie gegenüber dem Ungläubigen; es ist der Gegenstand philosophischen Nachdenkens und hat allgemeine Gültigkeit. Indem der Papst sich nachdrücklich auf diesen Ursprung stützt, enthält seine Sozialethik ein philosophisches Element, das allen Christen und Nichtchristen gemeinsam ist und das ihm erlaubt, ebenso wie die Vorgänger immer wieder auf die internationalen Menschenrechtserklärungen, vor allem auf die der Vereinten Nationen, Bezug zu nehmen (z. B. *Redemptor hominis*, § 17). Ein spezifisch religiöser Aspekt kommt in die Menschenrechtsbegründung erst dann herein, wenn die unantastbare Würde des Menschen selbst noch einmal theologisch und christologisch begründet wird. Dadurch wird die christliche Menschenrechtslegitimation insgesamt zweistufig. Auf eine allgemeine humanistische Ethik folgt eine spezifisch christliche Begründung des Humanismus; die Anthropozentrik basiert auf der Theozentrik und Christozentrik, wodurch der Humanismus des Papstes zu einem christlichen Humanismus wird: »Warum erfordert die Sendung der Kirche in unserer Zeit eine besondere Konzentration auf den Menschen? . . . Dieser anthropologische Akzent (hat) eine tiefe und starke christologische Wurzel« (An die Französische Bischofskonferenz, 1. 6. 1980, Abschnitt 3) oder: »Man muß den Menschen lieben, weil er Mensch ist. Man muß Liebe zum Menschen fordern wegen seiner besonderen Würde, die er besitzt. Die volle Bejahung des Menschen gehört zum Wesen der christlichen

Botschaft und der Sendung der Kirche« (An den Exekutivrat der UNESCO, 2. 6. 1980, Abschn. 10).

Weil die Menschenrechte aber schon im »rein menschlichen Standpunkt« (*Redemptor hominis*, § 17) gründen und um nicht nur die Katholiken, nicht einmal bloß die Gläubigen, sondern tatsächlich alle Menschen und Staaten anzusprechen, steht der zweite, der spezifisch christliche Aspekt in den ersten Ansprachen und Botschaften von Johannes Paul II. keineswegs im Mittelpunkt. Auch der die Menschenrechte thematisierende § 17 der ersten Enzyklika verzichtet auf eine eschatologische, christologische und / oder schöpfungstheologische Weiterbegründung der Menschenwürde.

Die aus der Menschenwürde folgenden Rechte sind »die Rechte aller Männer und Frauen ohne Diskriminierung der Rasse, des Geschlechts oder der Religion« (An den Generalsekretär der Vereinten Nationen, 2. 12. 1978). Das Menschenrecht gilt auch für jedes Kind, das »nicht nutzbares Individuum, nicht Objekt, sondern Subjekt mit unveräußerlichen Rechten ist, eine Persönlichkeit, die zu ihrer Entfaltung geboren wird, einen eigenen Wert, eine einmalige Bestimmung besitzt« (Zum Jahr des Kindes, 13. 1. 1979). Der Papst hebt immer wieder ein Recht auf Leben hervor (so vor dem Kongreß »Bewegung für das Leben«, 26. 2. 1979; in Nowy Targ, 8. 6. 1979; in Afrika: An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980; Abschn. 12, in Paris, 31. 5. 1980), ein Recht, das schon mit dem Zeitpunkt der Empfängnis beginne, also ein Recht auf Geburt darstelle, sowie das Recht, in einer wirklichen Familie geboren zu werden (Zum Jahr des Kindes, 13. 1. 1979).

Die Gruppen, bei denen der Papst die Menschenrechte besonders verletzt oder gefährdet sieht, sind neben den Kindern und Ungeborenen das Landvolk und die Arbeiter. Diese haben ein »Recht auf den Abbau aller Barrieren der Ausbeutung«, ein »Recht, sich gewerkschaftlich zu organisieren, um die eigenen Interessen zu verteidigen« sowie das »Recht auf eine angemessene Entlohnung und soziale Sicherheit« (in Mexiko bei den beiden Ansprachen vor den Indios und Campesinos sowie vor den Arbeitern von Monterrey, 29. und 30. 1. 1979). Auch setzt sich der Papst nachdrücklich für die Flüchtlinge, ihre Freiheit und ein menschenwürdiges Leben ein (An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980, Abschn. 8). Die auf der Menschenwürde basierenden Rechte jedes Menschen gelten als das wesentliche Kriterium für alle politischen Programme, Systeme und Regime (*Redemptor hominis*, § 17). Die Menschenrechte in ihrer Gesamtheit sind der Maßstab der sozialen Gerechtigkeit (ebd.; Generalaudienz vom 8. 11. 1978), sie sind die Voraussetzung für den Frieden und die Verhinderung von Krieg, die Barriere gegen Totalitarismus, Neokolonialismus und Imperialismus (*Redemptor hominis*, § 17).

Welche Menschenrechte im einzelnen benannt, welche näher angesprochen werden, hängt ganz von dem Anlaß und dem Adressatenkreis der Ansprache ab. Insgesamt stehen (1) jene Rechte im Mittelpunkt, die mit allgemeinen

Forderungen der überlieferten katholischen Sozialethik zusammenhängen, und (2) jene Rechte, die die Voraussetzung kirchlicher Arbeit darstellen und daher von der Kirche für ihre eigene Tätigkeit eingefordert werden.

Zu den Rechten, die von der katholischen Sozialethik immer schon, wenn auch unter anderen Bezeichnungen, vertreten worden sind, gehört das Recht auf Leib und Leben, präzisiert und verschärft – unter Berufung auf die entsprechende Forderung von Papst Paul VI. – zu einem Recht auf Geburt. Ein solches im Rahmen der internationalen Menschenrechtsentwicklung neues Recht zeigt, wie sich die katholische Sozialethik, um ihre Überzeugungen besser verständlich zu machen, vor allem seit *Pacem in terris* einer allgemein anerkannten Sprache, eben der Sprache der Menschenrechte, bedient. Der Papst steht ganz in der Tradition der katholischen Sozialethik und ihres hohen kritischen Potentials, wenn er die Sozialrechte betont, allgemein das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, näherhin zum Beispiel das Recht auf Arbeit und das Recht auf gewerkschaftliche Organisation. Darüber hinaus erweitert er den Themen- und Forderungskatalog der Sozialethik auf Umweltprobleme (An das Diplomatische Korps in Nairobi, 6. 5. 1980, Abschn. 9) und auf die Verantwortung der Menschheit gegenüber der Zukunft (Vor der UNESCO, 2. 6. 1980).

Unter den namentlich erwähnten Menschenrechten finden sich besonders jene, die für die kirchliche Arbeit selbst unerläßlich sind, an erster Stelle das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Religionsfreiheit wird geradezu als Grundlage aller anderen Freiheiten betrachtet, was aber ebenso vom Recht auf Leben gesagt werden müßte. Der Papst sieht die Religionsfreiheit durch bestimmte Regierungsformen bedroht und verlangt feierlich – unter Berufung auf die Erklärung des Zweiten Vatikanums *Dignitatis humanae*: »Jedem Menschen muß im Rahmen unseres Zusammenlebens Gelegenheit gegeben werden, allein oder mit anderen, privat oder öffentlich seinen Glauben und seine Überzeugung zu bekennen« (An den Generalsekretär der Vereinten Nationen, 2. 12. 1980; *Redemptor hominis*, § 17; Generalaudienz vom 4. 4. 1979). – Um ihre Aufgabe zu erfüllen, Kranke, Arme und Behinderte zu unterstützen, fordert die Kirche von den politischen Autoritäten einen Freiraum für nichtstaatliche Hilfe, für persönliche und kirchliche Hilfeleistung, einen Freiraum, der sich gegen eine monopolistische Ausweitung der staatlichen Hilfe wendet und mit dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Sozialethik übereinstimmt.

Menschenrechtliche Forderungen, die weder unmittelbar in den klassischen Kanon der katholischen Sozialethik fallen noch die Eigenrechte der Kirche gegenüber staatlichen Autoritäten betreffen, treten in den päpstlichen Verlautbarungen ein wenig zurück.

Die Kirche ist mehr als eine religiös-charismatische Bewegung. Sie ist eine politisch-soziale Institution mit hierarchischen Strukturen und rechtlichen

Verbindlichkeiten. Daher steht sie auch unter jenen Kriterien, die sie für alle politisch-sozialen Institutionen einfordert, eben unter den Prinzipien der politisch-sozialen Gerechtigkeit und ihrer neuzeitlichen Bestimmung als Menschenrechte. Mehr noch: die Kirche hat eine besondere Aufgabe, da sie – wie es der Papst selbst sagt – ein »Spiegel der Gerechtigkeit« (*speculum justitiae*) sein soll (An die Mitglieder der S. Rota Romana, 17. 12. 1979). Die Menschenrechte sind nicht bloß ein Gegenstand sittlich-politischer Stellungnahmen der Kirche gegenüber den anderen. Sie sind ebenso ein Maßstab zur Beurteilung, gegebenenfalls auch zur Veränderung der innerkirchlichen Strukturen und des kanonischen Rechts; man denke etwa an die Garantie des rechtlichen Gehörs und eines fairen Verfahrens für Konflikte zwischen den Lehrmeinungen von Theologen und kirchlichen Autoritäten, an eine Erweiterung der Mitbestimmungsbefugnisse aller Kirchenglieder, der Laien und auch der Frauen, vielleicht auch daran, Laisierungsanträge wieder zu behandeln.

3. Brasilien: Seligpreisung der Armen

Nicht nur im ersten Pontifikatsjahr fordert der Papst nachdrücklich und vorbehaltlos die Menschenrechte ein, auch wenn das Stichwort »Menschenrechte« während der Reisen durch Afrika und Brasilien nicht mehr so häufig fällt. Während der Afrikareise im Mai 1980 werden die Menschenrechte in zwei Reden aufgegriffen: In der Ansprache an die Bischöfe von Zaïre (3. 5. 1980, Abschnitt 12) sieht der Papst den bischöflichen Dienst in »der Verteidigung der menschlichen Person, ihrer Freiheiten, ihrer Rechte, ihrer Würde«. Vor dem Diplomatischen Korps in Nairobi (6. 5. 1980, Abschn. 3) sieht er die Wahrheit des afrikanischen Menschen vor allem in seiner Würde als menschlicher Person; er betont die fundamentale Gleichheit aller und verurteilt jede Form von Rassendiskriminierung (ebd., Abschn. 3-4). Er verteidigt die Religions- und Gewissensfreiheit als fundamentales Recht jeder Person, setzt sich nachdrücklich für die Flüchtlinge, ihre Freiheit und ein menschenwürdiges Leben ein, ferner für die Heiligkeit menschlichen Lebens vom Augenblick der Empfängnis an und für die Wahrung eines echten Familiengeistes. Auch vor dem Exekutivrat der UNESCO in Paris heißt es deutlich: »Die Achtung der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person ist die Grundlage von allem« (2. 6. 1980).

In Brasilien spricht der Papst zwar weniger von den Menschenrechten. Trotzdem taucht in Brasilia (An das Diplomatische Korps, 30. 6. 1980) kurz »die Achtung der Rechte« auf. Deutlicher rechnet er vor dem Lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro zu den Aufgaben der Kirche, »den in seinen Rechten verletzten Menschen zu verteidigen« (2. 7. 1980, Abschn. 8), und in Recife spricht er von der »Wahrung der Bürgerrechte« (7. 7. 1980, Abschn. 4). In der Rede an den brasilianischen Präsidenten (Brasilia, 1. 7. 1980) erklärt der Papst ausführlich, daß die Verkündigung und Verteidigung der Grundrechte

jeder menschlichen Person »ein fester Bestandteil des Lebens der Kirche aufgrund des Evangeliums« sei. Daher höre die Kirche nicht auf, »alle Menschen guten Willens . . . zur Achtung und Wahrung dieser Rechte anzuhalten: des Rechtes auf Leben, Sicherheit, Arbeit, Wohnung, Gesundheit, Erziehung, auf private und öffentliche Religionsfreiheit, auf Beteiligung usw.« (Abschn. 6). So erinnert er den Präsidenten daran, daß Brasilien kaum ein Muster für die uneingeschränkte Anerkennung aller Menschenrechte ist.

Von dem Leitmotiv des ersten Pontifikatsjahres bleibt auch das Prinzip der Menschenrechte, die Idee der Menschenwürde, erhalten und verbindet sich mit den traditionellen Prinzipien christlicher Sozialethik, mit Solidarität, Gemeinwohl, sozialer Gerechtigkeit und Liebe. Neben diesen letzten Bewertungskriterien allen politisch-sozialen Handelns beschwört der Papst immer wieder neu, daß die Kirche auf der Seite aller Menschen stehe, auf der Seite der Reichen wie der Armen, insbesondere aber auf der Seite der Armen und Unterdrückten. Konkreter wird der Papst, wenn er die Sozialpflichtigkeit des Eigentums hervorhebt (An die Landarbeiter in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 4), wenn er bloß ökonomisches Denken und reine Gewinnorientierung ablehnt, wenn er eine Bekämpfung der Arbeitslosigkeit und humane Arbeitsbedingungen, allgemein: eine Wirtschaft und soziale Organisation im Dienst des Menschen fordert (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 8; in Recife, Abschn. 4), wenn er die betriebliche Mitsprache und das Organisationsrecht der Arbeiter betont (in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 6) oder wenn er auf die schlimmen Arbeitsbedingungen, auf »Not, Unterernährung, schlechte Gesundheit, Analphabetismus, Unsicherheit« aufmerksam macht (ebd., Abschn. 2), von den Rechten der Landbevölkerung auf legitimen Grundbesitz spricht (ebd., Abschn. 4) und hervorhebt: »Die lebenswichtigen Güter – Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Sozialfürsorge, Berufsausbildung, Verkehrsmittel, Information, Erholungsmöglichkeiten, soziales Leben – sind nicht nur für die privilegierten sozialen Schichten da« (ebd., Abschn. 5; vgl. Besuch der Favela dos Alagados in Salvador da Bahia, 7. 7. 1980, Abschn. 3). So werden gemäß der pastoralen Situation Brasiliens neben den persönlichen Freiheitsrechten insbesondere die Sozialrechte eingeklagt. Dazu taucht in Brasilien auch das neue Thema der Afrikareise auf, die ökologische Perspektive und das Wohl künftiger Generationen (in Recife, Abschn. 7). Ferner lehnt der Papst gegenüber innerkirchlichen Kontroversen angesichts von Diktatur und Terrorismus marxistische Kategorien, aber auch einen reinen Wirtschaftsliberalismus und – wie schon in Irland – jede Gewaltanwendung als politisches Mittel entschieden ab.

Methodisch gesehen springt wieder das Fehlen einer naturrechtlichen Begründung ins Auge. Dafür tritt noch deutlicher als in Mexiko und Afrika die biblische Rechtfertigung: die Berufung auf das Alte und das Neue Testament, in den Vordergrund. Bei der Begründung der unveräußerlichen Menschenwürde sowie bei der Aufforderung zu ökologischer Verantwortung geht der

Papst vom Schöpfungsbericht aus (u. a. in Recife, Abschn. 4 und 7). Er verweist immer wieder auf die Bergpredigt mit ihren Seligpreisungen, besonders die Seligpreisung der Armen (An das Diplomatische Korps in Brasilia, 30. 6. 1980; in Recife, Abschn. 5). Die Seligpreisung der Armen ist geradezu ein neues Leitmotiv; es ist das Hauptstichwort der Brasilienreise. Auch beruft sich der Papst auf das Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 8; in Recife, Abschn. 5). Kurz: Für die Argumentationsstruktur des Papstes sind das Fehlen des Naturrechts und die Betonung der biblischen (ebenso der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen) Begründung wesentlich. Diese Berufung auf das Evangelium überwindet konfessionelle Begrenzungen und nähert – zumindest methodisch – die katholische an die protestantische Sozialethik an.

4. Die Kirche als »Expertin in Menschlichkeit«

Systematisch gesehen beruft sich der Papst auf die unantastbare Menschenwürde einerseits und auf die Gotteskindschaft des Menschen andererseits (u. a. in Recife, 7. 7. 1980, Abschn. 4 und 9). Immer wieder tauchen in Brasilien neben den Verweisen auf das Evangelium die Stichworte von der Menschenwürde, dem menschenwürdigen Leben, dem Menschen als Maßstab und dem unveräußerlichen Wert des menschlichen Lebens auf (z. B. in Recife und in Salvador da Bahia vor der pluralistischen Gesellschaft, 7. 7. 1980). Diese Berufung auf die unantastbare Menschenwürde gehört zu einer allgemeinen humanistischen Ethik, die nicht nur die Katholiken, nicht einmal bloß die Christen, sondern alle Menschen anspricht. Der Glaube an die Gotteskindschaft des Menschen dagegen begründet eine spezifisch theologische und christliche Ethik. Wie hängen beide Aspekte zusammen? Befinden sie sich in einer Spannung, vielleicht sogar in einem Widerspruch, da die humanistische Ethik für alle Menschen, die christliche Tradition aber nur für einen kleinen Teil gültig ist? Stehen beide Perspektiven zusammenhanglos nebeneinander? Haben sie zwei verschiedene Adressatenkreise: richtet sich die humanistische Argumentation nach außen, an die Welt, die theologische aber nach innen, an die Kirchenmitglieder? Soll also eine doppelte sozialethische Wahrheit, eine für Gläubige, eine für Nichtgläubige, verkündet werden?

Für den Papst hat die Sozialethik zwei Blickpunkte, eine eschatologische, auf Gott gerichtete Perspektive und eine historische Perspektive, die den Menschen in seiner konkreten Situation in der heutigen Welt versteht (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 3); und beide Perspektiven gehören eng zusammen: der Dienst vor Gott und der Dienst am Menschen (An den lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro, 2. 7. 1980, Abschn. 6):

Im Gegensatz zu vielerlei Verkürzungen von seiten des Marxismus, des reinen Wirtschaftsliberalismus oder einer bloßen Konsumeinstellung fordert Johannes Paul II. einen integralen und vollen Humanismus, der den Menschen

»in seiner Totalität: in der integralen Ganzheit seiner geistigen und materiellen Subjektivität« sieht (An den Exekutivrat der UNESCO, 2. 6. 1980, Abschn. 8, vgl. auch Abschn. 4) und zur Richtschnur des politisch-sozialen Handelns nimmt. Eine solche wahrhaft humanistische Haltung ist jedoch nicht selbstverständlich, setzt vielmehr die Überwindung der mannigfachen selbstsüchtigen Impulse voraus. Warum soll man aber seine Selbstsucht überwinden, mehr noch: weshalb ist man dazu berufen, verpflichtet – und auch fähig?

Auf diese Frage antwortet der zweite, der christliche Aspekt der sozialetischen Botschaft des Papstes. Kraft des Evangeliums können und sollen wir jeden Menschen als Bruder sehen (An den lateinamerikanischen Bischofsrat in Rio de Janeiro, 2. 7. 1980, Abschn. 8). Was Johannes Paul II. in bezug auf die christliche Auffassung von der Arbeit sagt, gilt sinngemäß für seine ganze Sozialethik: »Sie geht aus vom Glauben an den Schöpfergott und kommt durch Christus, den Erlöser, zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft, zur Solidarität mit dem Menschen« (An die Arbeiter in São Paulo, 3. 7. 1980, Abschn. 7). Die anthropozentrische, den Menschen in den Mittelpunkt stellende Sozialethik der Kirche ist an ihren Ursprung, an Gott und seinen Vermittler, Christus, zurückgebunden. Mehr noch: Erst kraft dieser theologischen und christologischen Rückbindung wird die Anthropozentrik möglich. Auch in der neuen Enzyklika *Dives in misericordia* (30. 11. 1980) wird die Menschenwürde aus biblischen Überlegungen »abgeleitet« (Abschn. 6). (Zugleich kommt ein neues Stichwort in die Sozialethik, das die Grenzen und Beschränkungen der Gerechtigkeit übersteigende Erbarmen.) So schränken die christlichen Überzeugungen nicht ein, sondern verstärken das, was an unschätzbare und unveräußerlicher Würde in jedem Menschen steckt. Der Humanismus des Papstes wird aus sich heraus und keineswegs durch Aufpflanzung zu einem christlichen Humanismus mit einer theologischen/schöpfungstheologischen und einer christologischen Komponente;⁵ und das Problem jeder christlichen Sozialethik, aus christlicher Überzeugung allgemein gültige Grundsätze für die Probleme der Gegenwart zu finden, erhält eine methodisch überzeugende Lösung: Für den Papst braucht der Humanismus ein christliches Fundament, da er nur dann zu einem sicheren und umfassenden Humanismus werde, wenn er von einem Glauben an Gott und an Christus geleitet sei. Folglich kann sich die Kirche – wie schon Paul VI. gesagt hat – als »Expertin in Menschlichkeit« verstehen.

5 Zu Recht sagt Kardinal Baum in seiner Erläuterung der Antrittsenzyklika des Papstes, daß Johannes Paul II. seine sozialetische Konzeption nicht naturrechtlich begründet. Daß er statt dessen christologisch argumentiere, ist richtig, zugleich aber eine Verkürzung. Denn neben dem christologischen Aspekt darf man den schöpfungstheologischen nicht vergessen, ferner nicht, daß der Papst zweistufig argumentiert. In einem ersten Schritt beruft er sich auf die Menschenwürde, vertritt er also eine humanistische Sozialethik, und erst in einem zweiten Schritt wird die humanistische Sozialethik christlich, und zwar sowohl schöpfungstheologisch als auch christologisch, fundiert.