

nicht aber das von Wittgenstein.“ Bezeichnend für Ks. denkerische Entwicklung ist auch, dass weder Karl Marx noch ein marxistischer Philosoph berücksichtigt wurden.

Ausdrücklich betont K. in seiner kurzen Einleitung „Worum geht es mir in diesen kleinen Vorlesungen?“, dass es sich dabei weder um geronnene Einführungen noch gar um abschließende Zusammenfassungen handelt: „Studenten, die auf der Grundlage dieser kleinen Abhandlungen eine Prüfung ablegen möchten, werden sich enttäuscht sehen: die Prüfung werden sie nicht bestehen.“ An dieser Stelle muss dem Autor trotz allen Respekts widersprochen werden. So wenig freilich seine Vorlesungen umfassende Denkentwicklungen erschöpfend darzustellen vermögen, so aufregend und inspirierend erweisen sich die von K. herausgearbeiteten Fragen. V. STREBEL

WILLIAMS, THOMAS D., *Who is my Neighbor? Personalism and the Foundations of Human Rights*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2005. 342 S., ISBN 0-8132-1391-6.

Das Vorwort hat Mary Ann Glendon verfasst, welche durch ihr Buch über Eleanor Roosevelts Engagement für die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 bekannt geworden ist („A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights“, New York 2001). Glendon greift die Bemerkung von Papst Johannes Paul II. auf, die er am 9. Januar 1989 vor dem Diplomatischen Korps in Rom tat, dass die Menschenrechte nicht oder nicht ausreichend tief genug grundgelegt seien und ihnen die angemessene anthropologische und ethische Begründung abgehe. Williams (= W.) versucht dieses „unfinished business“ nachzuholen und eine Begründung zu liefern. Er wurde seines Erachtens fündig: im Personalismus Emmanuel Mouniers (1905–1950).

Bereits in der *Einleitung* (XIII–XVI) gibt W. zu verstehen, dass er das inflationäre Sprechen von den Menschenrechten in Kirche und im Codex Iuris Canonici von 1983, in Enzykliken und Katholischer Soziallehre missbilligt (XIII). Legen denn Menschenrechtscharten etc. nicht, so W.s Frage, ein utilitaristisch eingefärbtes Menschenbild zugrunde, so, wie es auch die Vertragstheorien tun (XV)? Sie fallen also offensichtlich unter W.s Verdikt.

Im *ersten Teil* (3–47), „Rights in the Crosshairs“, geht es um die Definition des Rechts, sodann der Menschenrechte und drittens darum, wie es die Kirche mit den Menschenrechten hielt. „Recht“ ist für W. vierstellig: 1) Das Recht hat einen Träger; das Recht-Haben ist eine „*facultas*“, ein Vermögen, das wahrzunehmen keine Pflicht, sondern eine Erlaubnis darstellt. 2) Ein Recht geht immer auf ein Etwas. 3) Ein Recht richtet sich immer an und gegen jemanden. 4) Zwischen Träger und Anspruchsgegner besteht eine moralische oder positiv gesetzliche Beziehung. „Rechte beschreiben eine wechselseitige zwischenpersönliche Beziehung“ („Rights Describe a Reciprocal Interpersonal Relationship“ [7]). Sicherlich sind Rechte Beziehungen zwischen Mensch und Mensch und nicht zwischen Mensch und einer Sache oder einem Gut. Und selbstverständlich zwingt ein subjektives Herrschaftsrecht, wie das Recht auf dieses Stück Erde als Privatigentum, alle übrigen Menschen, dieses Recht zu respektieren. Und doch drücken mir Ausdrücke wie „reciprocal“ und „interpersonal“ eine dichtere und anspruchsvollere Beziehung zwischen Personen aus, als wie sie die zwischen Rechtsträgern sein muss und darf, jedenfalls in einer ausdifferenzierten Gesellschaft, in welcher wir leben, wo Recht auch eine Struktur zwischen sich völlig unbekannt bleibenden Menschen ist. Darf, muss man diese Beziehung also verdichten? – W. will genau dies, sucht er doch auch in der Rechtsbeziehung den Nächsten.

W. gibt sodann dem Menschenrechtsbegriff Konturen (14–30). Er klärt kritisch verschiedene Rechtsdefinitionen (J. Bentham, J. Austin, J. de Finance SJ, J. Courtney Murray, M. A. Glendon u. a.). Wenn W. über das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten spricht (31–47), so strebt er nicht Vollständigkeit in der geschichtlichen Auflistung an, liefert aber immer wieder interessante Hinweise, wie beispielsweise auf die von ihm als menschenrechtsfreundlich bezeichnete Bulle „*Immensa Pastorum*“ Benedikts XIV. von 1741 (33). W. hätte auch auf Papst Pauls III. Bulle zugunsten der Indios von 1537 zurückgreifen können. Interessant der Hinweis, dass selbst ein so zorniger

Gegner der Menschenrechte wie Gregor XVI., dem die Menschenrechte als Ausfluss des revolutionären gottlosen Liberalismus erschienen, es nicht zu vermeiden vermochte, einen in Richtung Individualrechte weisenden Rechtsdiskurs zu führen (34). Weshalb übergeht W. schweigend das Engagement Papst Pius' XII. in Sachen Menschenrechte (nebensächlicher Hinweis auf 39)? War ihm dieser Papst zu menschenrechtsfreundlich, was man dann aber mit Pius' XII. Radiobotschaften in den vierziger Jahren belegen müsste? W. geht von Pius XI. unvermittelt auf die Enzyklika „Pacem in Terris“ von Johannes XXIII. über (37). Die – noch – enge Beziehung dieses kirchlichen Diskurses bis zum Vatikanum II mit dem Naturrecht findet W. jeweils besonders erwähnenswert. „Gaudium et spes“ Nr. 41 verhehle nicht, dass das säkulare Menschenrechtsdenken in der Gefahr stehe, das subjektive Recht einer als bindungslos willkürlich verstandenen Freiheit anzuvertrauen. Wenn W. auf die Äußerungen Johannes Pauls II. zu den Menschenrechten zu sprechen kommt, hebt er – neben dessen naturrechtlichen Akzenten (44) – im Besonderen jene Züge des päpstlichen Diskurses hervor, welche sich vom Personalismus beeinflusst zeigen (41, 45) und das Recht auf Leben sowie die eigene politische Gestaltung gegen eine Kultur des Todes und der Gleichmacherei betonen (43, 44). Man hätte gern mehr darüber erfahren, ob und wenn ja, wie der Menschenrechtsdiskurs dieses Papstes wirklich den naturrechtlichen verdrängt, abgelöst, oder zu seiner Vollendung geführt hat. Oder: Ist es der kirchlichen Verkündigung gelungen, den Menschenrechtsdiskurs in einen naturrechtlichen zu integrieren? (46f.)

Im *zweiten Teil* (49–104), „The Case against Rights“, werden drei Anklagen gegen die dem Liberalismus entstammenden Menschenrechte erhoben. Allen drei Anklagen sind prominente Ankläger zugeteilt: Es komme diesen subjektiven Rechten erstens gar keine Existenz zu, sie seien bloße Worterfindungen (Alasdair McIntyre) (53–64), sie seien zweitens (65–81) unabtrennbar vom Hobbesianismus und dem „Liberal contractarianism“ (Joan Lockwood O'Donovan [Oxford]), und sie seien drittens eine ungehörige, unnötige Neuheit; gemeint also ist, sie seien überflüssig und irreführend und hätten den Pflichtdiskurs vernachlässigt; es reiche, auf das Altbekannte, sprich: das Naturrecht, zurückzugreifen (Ernest L. Fortin) (46; 82–104). W. findet durchaus Anerkennens- und Bedenkenswertes in Position 2 und 3 (nicht in Position 1), weist jedoch auch diese beiden als unrichtig zurück. Zu Position 2 merkt W. kritisch an: Der Diskurs über subjektive Rechte beginne nicht erst mit Hobbes oder dem Liberalismus, sondern finde im katholischen Raum schon bei F. de Vitoria u. a., also schon vor Hobbes, statt (79); dem subjektiven Recht komme ein Sitz im Leben und somit auch im naturrechtlichen Diskurs zu (74); schließlich lasse sich ein „Recht auf Leben“ formulieren, ohne den „Besitzindividualismus“ mit zu bejahen (77). Die dritte Position, für welche W. starke Sympathien hegt, wird von W. darin kritisiert, dass sie künstlich Gräben ziehe, zwischen Recht und Pflicht (100) oder auch zwischen einem Diskurs über Gerechtigkeit und dem über Rechte (95) etc.

Der *dritte Teil* (105–216), „A New solution to an Old Problem: Thomistic Personalism“, knüpft an die dritte Anklage an. W. baut nun auf, nachdem er zerstört hat, wie er selbst sagt (105). Er stellt den Personalismus vor (108–124) und entwickelt dann einen „Thomistischen Personalismus“ (125–145). W. nennt und charakterisiert kurz die „Personalisten“: außer Emmanuel Mounier (113) auch Gabriel Marcel, Denis de Rougemont, Jacques Maritain (114), welcher den Personalismus in den USA bekannt machte und half, die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 auszuarbeiten (114); sodann Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Roman Ingarden, Karol Wojtyła (115). Ab 117 arbeitet W. heraus, wie er selbst Personalismus versteht. Im Kern gehe der Personalismus von einer scharfen Trennung von Personen und allem, was nicht Person ist, aus (118); nur die Person habe eine Würde, und falsch wäre es auch zu sagen, dass ihr bloß ein Wert zukomme (mit Spaemann: 118, Anm. 26). Personalismus akzentuiere sowohl die Subjektivität der Person als auch ihre, von ihr unabtrennbare soziale Natur, ihre Beziehungswelt (118). Der Begriff der „Person“ erfährt eine eingehende Klärung in Auseinandersetzung mit Peter Singer („Rethinking Life and Death“, 1994) (120–124). Selbst bei John Rawls will W. die gefährliche Unterscheidung von ‚Eigenschaft‘ und ‚Ausübung der Eigenschaft‘ entdeckt haben (131f.): Demnach wäre wie bei Singer „Person“ nur jenes Wesen, welches die Fähigkeit, vernünftig zu argumentie-

ren, entfaltet hätte und ausüben würde. Wer diese Fähigkeit nicht entwickelte und nicht ausübte, wäre weder Person noch fiele er unter den hohen Menschenrechtsschutz! Die der Person unabdingbar, unverzichtbar zugehörige, ja sie ausmachenden sozialen Beziehungen (139–145) dürften nicht zu einer uneinholbaren Haltung des „Seid umschlungen, Millionen“ verkümmern, sondern müssten in ihrer Gesamtheit aus den Prinzipien der Autarkie und Selbstgenügsamkeit heraus gelebt und gestaltet werden (139). Beide Prinzipien gehören wesentlich zum Menschen. Diese soziale Natur wird vollends zur Wesensgestalt des Menschen, wo man Menschen als wesentlich „Menschen für andere“ ansieht (so Wojtyła: 140); trotzdem darf man eben deswegen nicht das Bemühen um den je intensiveren Selbstbesitz vernachlässigen (142). W. ist um Balance bemüht.

Der *vierte Teil* (217–300), „Human rights and Classical Ethics“, wendet den Blick zurück; er betrachtet von der vertretenen Menschenrechtsdoktrin aus die klassische Naturrechtslehre, die Lehre von der „Natürlichen Gerechtigkeit“ und ordnet sie einander zu. Das Ergebnis des Vergleichs, das W. uns präsentiert, lautet: Der thomistische Personalismus harmonisiert hervorragend mit der klassischen Naturrechtstheorie (217).

Mit dem *fünften und letzten Teil* (302–320), „Toward an Ethics of Solidarity“, antwortet W. auf die Titelfrage: „Wer ist mein Nächster?“ Der Nächste und sein Anspruch an mich sind der Ausgangspunkt, um Konturen der Solidarität in einer sich globalisierenden Welt zu entwickeln. Eine ausgewählte Bibliographie und ein Sach- wie Personenindex schließen den Bd. ab.

Dieser Versuch lässt *erstens* feststellen: W. geht es um „Gleichstellungen“: Die klassische Naturrechtslehre ist ihm der Maßstab, ihm entspreche der Personalismus, dem wiederum die, allerdings dafür zurechtgeschnittene, Menschenrechtsdoktrin. Damit können Rechtsträger und Rechtsgegner als jeweils für sich Nächste bezeichnet werden. Träger des subjektiven Rechts ist dann nicht das atomistisch gedachte liberale Individuum, so wie es für viele dem herkömmlichen Menschenrechtsdiskurs zugrunde liegt, sondern das sozial ausgerichtete, sich in wechselseitigen Anerkennungs- und Solidaritätsverhältnissen entfaltende Individuum. Somit geht es W. entgegen dem Titel vorrangig und letztendlich um eine Kritik an der geltenden Menschenrechtsdoktrin und nicht um deren Begründung. Daraus folgt auch, dass eine solche Begründung der jetzigen Menschenrechtsdoktrin, wie Johannes Paul II. sie einforderte, weiterhin aussteht, jedoch für diese Tradition m. E. auch weder vom Personalismus noch von der klassischen Naturrechtstradition geleistet zu werden vermag. W. hätte auch – bescheidener – herausstellen können, dass der „Mensch“ des Personalismus mit den Menschenrechten insofern zurechtkomme, als diese für ihn ja nur Erlaubnisse darstellen, wie die eingangs erarbeitete Rechtsdefinition besagt. Er könnte dementsprechend auf die volle „Ausbeutung“ der Menschenrechte ganz oder teilweise verzichten. W. geht es aber nicht um den sittlichen Umgang mit den geltenden Menschenrechten, sondern um deren radikale Umformulierung, ohne jedoch im Detail sich dieser Aufgabe zu unterziehen.

Ein *Zweites*: W. will einer zeitgenössischen Strömung entgegentreten, welche christliches Gedankengut für unvereinbar mit der Menschenrechtsdoktrin und den Menschenrechten hält. Hier liegen die Stärken dieses Buches. Doch auch hier wäre mehr zu leisten gewesen. Hätte W. sich dieser Aufgabe angenommen, hätte er a) den antinomialistischen Charakter der Menschenrechte bemerkt, indem sie von einer allen Menschen erkennbaren und ihnen allen gemeinsamen Menschennatur ausgehen. b) Es hätte sich der immanente und gelegentlich ausdrücklich gemachte Pflichtencharakter der Menschenrechte feststellen lassen. c) Allerdings wäre auch eine schärfere und richtigere Abgrenzung der Menschenrechte vom klassischen Naturrecht möglich gewesen, da nämlich Menschenrechte auf subjektives Recht, das klassische Naturrecht hingegen auf Pflichten setzen etc. Dieser Unterschied ist doch erheblich. d) Für das Naturrechtsdenken stehen die in Charten, Konventionen etc. gesetzten Menschenrechte im Rang von *leges humanae*. Deren Sollen besorgt das Naturrecht, deren Lücken hilft das Naturrecht schließen.

Ein *Drittes*: Wer wie W. für ein anderes Menschenrechtsverständnis plädiert, hätte zugleich konkreter werden müssen. Wie stark schützen hehre Worte vom „Nächsten“ und seiner Unverfügbarkeit den wirklichen Nächsten? In einer Zeit mit Guantánamo, Abu Ghreib, einem US-Luftsicherheitsgesetz, demzufolge ein höchstwahrscheinlich von Ter-

roristen gekapertes Flugzeug mit Crew und Passagieren abgeschossen werden darf, um höheren Menschenschaden am Boden zu verhindern? W. äußert sich zu alledem nicht.

N. BRIESKORN S. J.

## 2. Biblische und Historische Theologie

SÖDING, THOMAS, *Jesus und die Kirche*. Was sagt das Neue Testament? Freiburg im Breisgau: Herder 2007. 318 S., ISBN 978-3-451-29099-2.

Das Neue Testament ist das Buch, das nicht nur von Jesus von Nazareth, sondern ebenso auch von den Anfängen der Kirche handelt. In welchem Maße diese beiden Themen in Wahrheit nur eines sind, lässt diese neutestamentliche Darlegung erkennen. Der Dogmatiker wird dieses Buch mit Dankbarkeit zur Kenntnis nehmen. Er kann in ihm eine ausführliche Entfaltung und Bestätigung des Abschnitts 5 der Konstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanischen Konzils sehen. Dort ist von dem irdischen Ursprung der Kirche im Leben und Wirken Jesu von Nazareth die Rede. Die Akzente, die in diesem konziliären Text gesetzt sind, entsprechen weitgehend denen, die auch das vorliegende Buch kennzeichnen. Die Kirche, wie sie hier als die im Neuen Testament gemeinte und angelegte hervortritt, ist – in dogmatischer Sprache gesagt – die katholische, weil apostolische Kirche, Glaubens- und Nachfolgegemeinschaft, eucharistische Versammlung, die sich von ihrem Herrn Jesus gerufen weiß und ihm bis zum Ende der Zeiten gehört. Es wird aufschlussreich sein, im Rahmen des ökumenischen, zumal katholisch-evangelischen Gesprächs zu beobachten, wie evangelischerseits auf dieses Buch reagiert wird. Es ist aus einem achtsamen Hören auf die „Schrift allein“ hervorgegangen und dabei auf einen solchen „Christus allein“ gestoßen, der ganz und gar dadurch bestimmt ist, dass er Menschen gerufen hat, damit sie bei ihm und mit ihm seien: die Kirche im Ursprung.

Die zahlreichen Einzelexegesen neutestamentlicher Texte sind Bausteine für ein differenziertes Gesamtbild, zu dessen Schwerpunkten zum einen die Herleitung der ekklesiologischen Aussagen aus Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes und zum anderen die Herausstellung des Miteinanders der Sammlung Israels und der Einladung der Völker gehören. „Gottes Volk im Horizont des Reiches Gottes“ ist durch Jesu Wort und Werk die Kirche aus Juden und Heiden. Dieses Volk lebt in der Nachfolge Jesu, weist aber auch konkrete Strukturen auf. Die Berufung von Jüngern durch den irdischen Jesus bildet deren Ausgangspunkt. Was sich im Leben und Wirken des irdischen Jesus schon ereignet und ergeben hatte, findet seine Weiterführung, ja Vollendung in Jesu Kreuzestoden und Auferweckung. In Jesu Gang zum Kreuz öffneten sich unwiderruflich die Türen, durch die die Heiden eintreten konnten, um sich der Kirche als dem Volk aus den Völkern anzuschließen. Als dies im Osterereignis offenbar wurde, konnte die Mission unter den Heiden beginnen. Das Hinzutreten der Heiden zu Gottes erwähltem Volk Israel ist die Erfüllung von Verheißungen und Hoffnungen, aus denen Israel immer schon gelebt hatte.

Der Verf. hat seine Überlegungen in sechs Kap. entfaltet. Im 1. Kap., das ganz einfach mit dem Wort „Problem“ überschrieben ist, erinnert er an die verschiedenen und zahlreichen Fragen, die die neuzeitliche Theologie im Blick auf das Thema „die Kirche“ im Neuen Testament diskutiert hat und erneut beantwortet werden sollen. Im 2. Kap. greift der Verf. die allgemein akzeptierte Auffassung auf, derzufolge die Ankündigung der nahen Gottesherrschaft das zentrale Thema der Verkündigung Jesu gewesen ist. Und er zeigt, wie sich die Herrschaft Gottes in einem Volk, dem Volk Gottes, einen wirksamen Ausdruck verschafft. Das 3. Kap. gilt der Frage, ob und wie der irdische Jesus einerseits für die Sammlung Israels gewirkt hat und andererseits auch schon die Völker, repräsentiert in einzelnen, die aus den Heiden kamen, im Blick hatte. Das neue Gottesvolk oder, wie der Verf. bisweilen ebenfalls formuliert, die „Familie Gottes“, erhält dadurch eine bestimmte Gliederung, dass aus ihm bzw. ihr die Jünger und dann auch Petrus herausgerufen werden. Diese Gliederung hebt nicht auf, dass alle, die zu Gottes neuem Volk gehören, in einem tiefen Sinn gleich(-berechtigt) sind. Dies alles wird ausführlich im