

Homo homini amicus

Zur Grundlegung der Menschenrechte / Le fondement des droits de l'homme

Während ich an diesem Vortrag arbeitete, traf das Urteil des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte ein, das am 3. November dieses Jahres entschieden hatte, „que l'exposition de la croix dans l'école publique fréquentée [par les fils de la requérante italienne] était contraire à son droit de leur assurer une éducation et un enseignement conformes à ses convictions religieuses et philosophiques“. Die Urteilsbegründung führt an: „L'État doit s'abstenir d'imposer des croyances dans les lieux où les personnes sont dépendantes de lui“. Am nächsten Morgen stand das Fernsehen vor meiner Rektoratstür, um nach den Konsequenzen für die Universität Freiburg zu fragen. Unsere Alma Mater ist rechtlich nicht von dem Urteil betroffen. Der vergleichbare Entscheid des Schweizer Bundesgerichts (116 Ia 252ff), der Kruzifixe in Klassenzimmern von Primarschulen als Verstoß gegen die konfessionelle Neutralität der öffentlichen Schulen betrachtet, bezieht sich explizit nur auf Grundschulen mit unmündigen Schülern und Schülerinnen. Dennoch ist es an der Zeit, in unserer Universitätsgemeinschaft einen Konsensbildungsprozess angesichts der neuen lokalen, nationalen und internationalen Menschenrechtsfragen zu fördern.

Das Kreuzurteil ist ein Anlass – die Reichweite der Frage ist unvergleichlich viel größer als eine Apologie der Kreuze in unseren Räumen. Ich danke in diesem Zusammenhang allen, die sich an unserer Universität mit den Menschenrechten befassen. Mein Beitrag will ihre Fachkompetenz nicht ersetzen, sondern die Thematik in neuer Dringlichkeit der interdisziplinären Arbeit der Universitätsgemeinschaft anvertrauen.

Anregung für die Beschäftigung mit den Menschenrechten bot mir meine Aufgabe als Direktor des Instituts für Ökumenische Studien, das sich in den jüngsten innerchristlichen Debatten um die Menschenrechte engagiert zu Wort gemeldet hat. Mir sind darin einige Aspekte aufgegangen, die ich Ihnen als These vorstellen möchte:

Die Menschenrechtsdebatte steht weltweit vor einer neuen, verschärften Ausgangslage. Der Grundlegung der universalen Menschenrechte in der Menschenwürde kommt dabei eine neue Dringlichkeit zu. Es zeigt sich eine neue Plausibilität für den säkularen Staat, im eigenen Raum auf Symbole dieser Grundlegung Bezug zu nehmen – wohlgermerkt ohne seine Säkularität aufzugeben.

1. Les droits de l'homme avant le temps des droits de l'homme

Si nous faisons remonter le début de notre réflexion philosophique au sujet des droits de l'homme à la philosophie de Platon, nous constatons que pour les 80% du temps révolu jusqu'à aujourd'hui, il y a, dans la philosophie politique, un consensus incontesté : le bien commun et le bien de l'individu sont – si on le comprend bien – identiques. Platon est convaincu que « l'intérêt général (to koinon) rassemble, tandis que l'intérêt particulier (to idion) déchire les cités – et l'intérêt général aussi bien que l'intérêt particulier gagnent même tous les deux à ce que le premier plutôt que le second soit assuré de façon convenable » (Lois IX, 875b).

Pas uniquement du point de vue éthique mais aussi ontologiquement le bien commun de la cité a, selon Aristote, la prééminence. « L'homme est par nature un être destiné à vivre en cité » (Politique, 1252b). Vivre ne veut pas dire exister simplement dans le sens de survivre (zoè), mais il s'agit de la vie bonne et réussie (bios), ce qui a aussi une qualification et une connotation politique. Au bonheur que la vie essaie

d'atteindre, appartient essentiellement la communauté – la participation à un bien que l'on a en commun. Mais afin que la polis devienne une forme de vie des citoyens libres, Aristote doit exclure la dimension de non-liberté : on a besoin d'esclaves, puisque dans l'économie l'homme doit arracher la subsistance de sa vie à ce que la nature lui oppose. Il n'y a non plus de place pour les droits de l'homme au-delà de la polis particulière.

L'heure de naissance de la dignité de l'homme, qui fonde ses droits universels, coïncide avec la naissance du concept de personne à partir de l'esprit du christianisme. Ceci n'est pas contesté, même pas par ceux qui aujourd'hui réclament les droits de l'homme comme expression d'un ordre politique séculier. Hommes et femmes – indépendamment de leur foi et de leur comportement moral – sont créés à l'image de Dieu. Jésus Christ est mort pour tous. Dieu veut que tous soient sauvés. Chaque personne humaine particulière est revêtue d'une valeur et d'une dignité unique. Dans le Christ, crucifié et ressuscité, apparaît l'homme, contre qui tous se sont attroupés et qui, par la force de son unité avec le Père céleste, a vaincu la mort. La promesse de la vie éternelle dans et avec le Christ élève chaque individu au-delà de la totalité de l'ordre de vie terrestre.

L'être humain est personne, c'est-à-dire il n'apparaît jamais comme individu isolé, mais toujours en tant que socialisé par la famille, la société, la communauté politique. Mais en tant que personne, l'homme ou la femme dépasse ce contexte social et reste inaliénable. De manière résolue et hardie Saint Thomas d'Aquin dit : *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (STh I, 29, 3). « Personne signifie ce qui est le plus parfait dans toute la nature, à savoir ce qui subsiste par soi-même dans une nature douée de raison. » Mais cet équilibre est précaire et il doit être réalisé toujours à nouveau dans un contexte politique.

2. Homo homini amicus – Homo homini lupus

Dans les variations de cette phrase est exprimée la manière comment la personne humaine se comprend politiquement. C'est l'amitié qui a, du point de vue philosophique, le premier mot.

a. Il y a quelques années, le philosophe italien Giorgio Agamben recevait à Lausanne le prix européen de l'essai « Charles Veillon ». A cette occasion, Agamben interprétait la doctrine aristotélicienne de l'amitié comme fondement philosophique de l'existence sociale. Aristote appelle l'ami « un autre soi-même » (*heteros autos*). « C'est en ce sens que l'on dit que les hommes vivent ensemble et non pas, comme pour le bétail, qu'ils partagent le même pâturage » (*Ethique 1170a28 – 1171b35*). Ce que les amis partagent, ce n'est pas telle ou telle chose, telle ou telle expérience, mais la vie elle-même. « Au point où je perçois mon existence comme douce, ma sensation est traversée par un con-sentir qui la disloque et la déporte vers l'ami, vers l'autre même. L'amitié est cette désobjectivation au cœur même de la sensation la plus intime de soi » (G. Agamben, *L'amitié*, 34s.). « Et c'est cette partition sans objet, ce con-sentement original qui constitue la politique » (Agamben, 40). *Homo homini amicus* – avant la lettre.

b. Nous rencontrons le loup pour la première fois chez l'auteur romain de comédies Plaute. Dans sa pièce *Asinaria* (*Aneries*), il mentionne une sagesse populaire prise de l'expérience quotidienne : ne prête jamais de l'argent à un inconnu. « Jamais tu ne m'amèneras à te confier cet argent sans savoir qui tu es. Quand on ne le connaît pas, l'homme n'est pas un homme, mais un loup pour l'homme » (*Asinaria II*, 4, 86). *Homo homini lupus*.

c. Saint Thomas d'Aquin se situe dans la tradition aristotélicienne quand il formule au sujet de la personne humaine : *omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali modo* (STh II-II,114,1). Une preuve est donnée par l'expérience : si nous rencontrons un étranger qui ne connaît pas la direction, nous lui montrons spontanément le bon chemin. On ne s'étonne pas alors que Thomas dit dans son commentaire sur l'Éthique d'Aristote que ceux qui donnent les lois à la cité doivent s'efforcer de conserver plutôt l'amitié entre les citoyens que la justice. C'est l'amitié qui garantit la vie dans la cité. « *Per amicitiam videntur conservari civitates* » (In decem libros ethicorum aristotelis ad Nicomachum expositio. Liber Octavus, Lectio I, n° 1542).

d. En 1642, Thomas Hobbes a universalisé l'ânerie innocente de Plaute dans la dédicace de son livre *De Cive* au Duc de Devonshire. « *To speak impartially, both sayings are very true; That Man to Man is a kind of God; and that Man to Man is an arrant Wolfe. The first is true, if we compare Citizens amongst themselves; and the second, if we compare Cities. In the one, there's some analogie of similitude with the Deity, to wit, Justice and Charity, the twin-sisters of peace: But in the other, Good men must defend themselves by taking to them for a Sanctuary the two daughters of War, Deceit and Violence: that is in plaine termes a mere brutall Rapacity ...* ». *Homo homini lupus*.

Suite à la Réformation les chrétiens eux-mêmes se sont comportés comme des loups. L'état absolu est une réponse aux guerres des confessions, qui faisaient apparaître la profession de foi chrétienne comme inapte à servir de fondement de l'ordre public. Les princes ne pouvaient apaiser les partis ennemis qu'en rompant avec la primauté du religieux (Cf. Koselleck, *Kritik und Krise*, 13).

e. Depuis les temps modernes le marché économique prend la place du soin pour le bien commun. Celui-ci devient identique aux biens économiques – ils sont rares et objet de concurrence. Il est compréhensible que dans cette optique, Adam Smith réalise le renversement conséquent des priorités au sein du principe du bien commun. L'intérêt individuel doit recevoir la priorité, puisque c'est la meilleure garantie pour le succès économique. „*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest ... (every individual) intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it ...* (Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, ch. II; Book IV, ch. II). *Homo sibi amicus*.

Adam Smith compte sur l'harmonie entre l'intérêt particulier et le bien commun. Il présuppose la présence de la main invisible, expression d'une compréhension de Dieu qui est tributaire du déisme et de l'image mécanique du monde des sciences naturelles de son temps. Si l'expérience nous montre que les marchés ne peuvent pas se régulariser d'eux-mêmes et si le bien commun ne s'installe pas par une main invisible ? f. *Lupus homini amicus*. Le loup en tant que réalité individuelle et collective est une expérience de la communauté humaine dont on ne peut pas faire abstraction. On ne peut assurer à la longue les droits de l'homme que dans la mesure où le loup est changé en ami. Permettez-moi d'anticiper une perspective avec Saint François d'Assise. L'apprivoisement du loup de Gobbio, qui nous est relatée dans les *Fioretti*, est narrée dans une terminologie symbolique qui a des connotations politiques. Ce processus concerne tous les participants : tout d'abord le loup est accusé d'avoir nui au bien commun et de détruire les hommes et les femmes créés à l'image de Dieu. Afin de créer une nouvelle réalité, on a besoin du courage de François, oui il se porte garant, en rattachant sa propre crédibilité à la sincérité du loup. On assure au loup son propre droit de vivre et de se nourrir. Il y a un contrat double : tout d'abord avec François avec lequel un pont de confiance est créé ; ensuite il doit

conclure un contrat public devant tout le peuple. Mais les citoyens, désormais en sécurité, sont exhortés par François à se convertir de leur côté ; ils doivent, eux aussi, apprendre à surmonter toute inimitié.

3. Die Menschenrechtsdebatte vor neuen Herausforderungen

Nur im politischen Horizont wird die Tragweite der Menschenrechte voll sichtbar. Zur Proklamation der Menschenrechte als vorstaatlicher Rechte kommt es erst im Zeitalter des modernen souveränen Staates. Das ist aus dem modernen Staatsbegriff unmittelbar einsichtig zu machen.

Der Leviathan des Thomas Hobbes muss zur Befriedung des religiösen Bürgerkriegs alle Macht in sich vereinen und von seinen Untertanen absoluten Gehorsam verlangen. Dafür bietet er Ordnung und Frieden durch Überwindung eines Naturzustandes, in dem das Überleben gefährdet ist. Die vielfältigen Zwischeninstanzen in Gestalt der mittelalterlichen Fürsten und Stände werden radikal entmachtet. Der Staat beruht nicht auf Wahrheit und Werten, sondern auf dem unbedingten Willen zur Selbsterhaltung. Freiheit wird als Gewissensfreiheit gewährt, doch kann bereits die Freiheit der Meinungsäußerung eingeschränkt werden. Gerade im Maße des Erfolges dieser neuen Souveränität musste das Bedürfnis der Menschen wachsen, bürgerliche Rechte zu äußern und notfalls gegen den Staat geltend zu machen. Der ursprüngliche, den Leviathan konstituierende Vertrag ist ja eine fiktives Konstrukt, das sich nicht in ein reales Partizipationsrecht ummünzen lässt. Aus der befriedeten Angst vor dem Naturzustand, der zum Gehorsam gegen den Staat trieb, wird die Abwehr gegen die absolute Gewalt des Staates. Die Proklamation der Menschenrechte wird begründet durch ein enttheologisiertes Naturrecht und ausgestaltet in einer präzise gefassten Rechtsidee.

Erstarkte Bürger und Bürgerinnen, die durch Gruppen- und Lobbybildung die Kodifizierung ihrer Rechte im Kampf gegen einen starken Staat durchsetzen – das ist die Ausgangssituation für die Kodifizierung der Menschenrechte, sei es in Abwehr- oder Partizipationsrechten. Die Errungenschaften auf diesem Weg sind unzweifelhaft: Gewaltenteilung, freiheitssichernde Gesetze und Institutionen, übernationale Schutzinstanzen. Bereits in dieser Konstellation bleiben Fragen und Konflikte, die nicht zwischen Befürwortern und Gegnern der Menschenrechte spielen, sondern gerade um der Bekräftigung der Menschenrechte willen gelöst werden müssen: Wie ist die Universalität der Menschenrechte mit der Bindung an die souveränen politischen Ordnungen einzelner Nationalstaaten zu vermitteln? Wie kann eine aktive internationale Menschenrechtspolitik aussehen, wenn sie am Prinzip der Nichteinmischung ihre Grenze findet? Die Figur der „humanitären Intervention“ darf als diskreditiert gelten, weil sie potentiell neue Menschenrechtsverletzungen im Zuge der Interessen politischer Machterhaltung in sich birgt. Von der Universalität der Menschenrechte zu ihrer Universalisierung führt kein politisch klar gebahnter Weg.

Schwache Individuen und schwache Staaten – das ist die unvergleichlich bedrängendere Ausgangssituation für die gegenwärtige Menschenrechts-debatte: „Weltweit 950 Millionen Menschen haben nach Angaben des Päpstlichen Migrationsrats freiwillig oder unfreiwillig ihrer Heimat verlassen ... Dabei sind 214 Millionen außer Landes gegangen; 740 Millionen Menschen leben als Binnenflüchtlinge oder Migranten im eigenen Staat. 37 Prozent der Wanderungsbewegungen verlaufen von Entwicklungsländern in Industriestaaten. Mehr als 40 Millionen sind durch Konflikte, Hunger, Katastrophen oder autoritäre Regime zur Flucht gezwungen worden“ (KIPA 9.11.2009). Jeder siebente Mensch auf diesem Erdball ist nicht in der Situation der gesicherten Bürgerrechte in einem Heimatstaat. Diese erschütternden Zahlen stellte der Präsident des Päpstlichen Migrantensrates, Erzbischof Antonio

Maria Veglio, am Montag dieser Woche bei der Eröffnung einer Fachkonferenz über Migration und Globalisierung im Vatikan vor.

Aus dem Bericht von Amnesty International zum Jahr 2008 greife ich nur die Angaben über die Europäische Union heraus: Unter den 26 Mitgliedsstaaten kam es in 12 Staaten zu Folter und Misshandlung; war in 10 Staaten missbräuchliche Polizeigewalt zu verzeichnen; gehen 19 Staaten nicht menschenrechtskonform mit Asylsuchenden und Flüchtlingen um; missachteten 12 Staaten beim Antiterrorkampf Menschenrechte in Gesetzgebung und Praxis; werden in 12 Ländern Minderheiten massiv diskriminiert; verletzen 6 Länder die Meinungsfreiheit (www.amnesty.de/2009). Fast ist es selbst eine Menschenrechtsverletzung, diese Zahlen vorzulesen, weil sie Gesichter, Schicksale, Hoffnungs- und Leidensgeschichten unsichtbar machen...

Menschenrechte heute müssen sich bewähren angesichts einer Unzahl konkreter Menschen, die keine Lobby haben, keiner starken Gruppe angehören, keine Interessenvertretung bilden können. Sie kommen von außen, von den Rändern her, erscheinen als Störung oder Bedrohung der Ordnung. Sie verweisen auf das Phänomen von Staaten, deren Souveränität brüchig geworden ist und die deshalb gar nicht fähig sind, Rechte aktiv zu gewähren. Sie kommen von den Rändern des Lebens her, weil sie sich als noch nicht in die Kommunikationsgemeinschaft Eingetretene oder als Scheidende in Behinderung, Krankheit, Demenz nicht artikulieren können. Sie treten innerhalb der Gesellschaft auf mit neuen kulturell-religiösen Ansprüchen, die die öffentliche Ordnung vor Belastungsproben stellen. Sie leben in neuen Räumen der Angst vor terroristischer Bedrohung, Wirtschaftskrisen, Pandemien.

Die neue Situation ist die schier unerträglich werdende Spannung zwischen Hoffnung und Überforderung, zwischen der verheißungsgeladenen Idee der Menschenrechte und der permanenten Notlage des konkreten Menschen. Wie werden Menschenrechte tragfähig in extremen Belastungssituationen? wenn der Appell an Rechtsnormen nicht mehr verfängt? wenn selbst der Empörungskonsens gegen die Folter in Guantanamo brüchig wird, sobald wir selbst zu den Betroffenen gehören?

4. Christliche Soziallehre am Puls der Zeit

Die Russische Orthodoxe Kirche verabschiedete im Juni 2008 einen Grundlagentext über „Würde, Freiheit und Rechte des Menschen“, aufbauend auf den „Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche“ des Jahres 2000. Die GEKE, die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen Europas, veröffentlichte im Juni 2009 eine Kritik am orthodoxen Konzept. Einen Aufschrei des Entsetzens löste die russische Einschätzung aus: „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“ (Einleitung). Der Verdacht lautet auf Nationalismus, Verweigerung der Anerkennung des säkularen Staates, Unterordnung staatlichen Rechtes unter die Religion, summa summarum: auf eine Ablehnung der „Zumutungen neuzeitlichen Denkens“ (G2W 10/2009, 22). Die angebotene Alternative ist klar und eingängig: Trennung zwischen der Rechtsordnung des säkularen Staates und der ethischen Verantwortung gesellschaftlicher Gruppen. „Für die Sicherung der Freiheit steht das Recht. Die verantwortliche Gestaltung der Freiheit ist Thema von Ethik“ (ebd.).

Die Gegenpositionen spiegeln höchst klar die Aporie am Ende der Neuzeit wider: Die europäischen Protestanten proklamieren den Optimismus des Zeitalters der Menschenrechte als Rechte von

selbstbewussten Individuen, den Optimismus eines starken demokratischen Staates, willens und fähig zum Schutz seiner Bürger und Bürgerinnen. Die Russische Orthodoxe Kirche bringt paradoxerweise gegen den Westen die klassischen Prinzipien abendländischer politischer Philosophie neu zur Geltung. Darin steht sie in Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre: orientiert an der Person, die ihre Entfaltungsbedingungen im menschlichen Gemeinwesen braucht, auch wenn sie diese politische Ordnung transzendiert. Die russischen Christen haben die totalitäre Perversion des Leviathan in Jahrzehnten der Verfolgung zur Genüge kennengelernt und wundern sich, weshalb westliche Christen die Ambivalenzen ihrer politischen Welt nicht kritischer wahrnehmen. Sie vertreten einen nüchternen Realismus bezüglich der Notlage menschlicher Freiheit.

Le Patriarche Cyrille approuve explicitement aussi bien l'État séculier que l'institution des droits de l'homme. Il lie cependant de manière conséquente les droits de l'homme à la question de la dignité humaine. De telle façon, il oriente notre perspective vers les questions du fondement. On pourrait l'appeler « le Böckenförde russe » qui rappelle les fondements pour la vraie réalisation de l'ordre démocratique. Son plaidoyer pourrait se résumer en une phrase : Dans les situations d'épreuve extrême, qui dépassent actuellement les capacités politiques, les droits de l'homme codifiés ne sont solides que si la conviction de la dignité de l'homme résiste, même dans des situations frontières tendues et émotionnellement chargées, à un discours utilitariste qui ne vise qu'à maintenir le pouvoir. L'optimisme concernant les droits de l'homme est réfuté par les réalités. Le patriarche russe apporte dans ce dilemme la lumière d'une promesse qui suscite une espérance active et résolue. Tandis que la GEKE n'accorde à l'Église que le rôle de la critique prophétique, le patriarche laisse participer l'État à cette promesse sans pour autant le dérober de sa tâche séculière. Le jeudi dernier au Kremlin, le président russe Dmitri Medvedev a prononcé lors de sa deuxième allocution à la nation des propos autocritiques, et il fait appel à la constitution d'une société démocratique de personnes « prudentes, libres et responsables ». Ne peut-on pas y voir déjà le reflet de cet encouragement patriarcal ? Car, reconnaître des faiblesses et faire appel à la liberté et la responsabilité n'est possible que pour ceux qui se confient à une grande espérance.

5. Tertium datur. Menschenrechte jenseits der Menschenrechte

Frank Mathwig vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, einer der Hauptvertreter der GEKE-Kritik in der Presse, lenkt den Blick unter Berufung auf Hannah Arendt auf „die weltpolitischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und die Tatsache, dass „Millionen von Menschen auftauchten, die solche [Menschen-]Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten“ (Hannah Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht; zit nach G2W, 22). Menschenrechtsverletzungen rufen nach mehr Respekt vor den Menschenrechten.

Aus derselben Wahrnehmung zieht Giorgio Agamben mit Hannah Arendt die gegenteilige Schlussfolgerung: Die heutigen Ausmaße der Menschenrechts-verletzungen deuten auf das Ende der Menschenrechte: „Der Begriff der Menschenrechte, der auf der Annahme der Existenz eines menschlichen Wesens als solchem basiert, stürzte in sich zusammen, sobald die, die sich zum Glauben daran bekannten, sich erstmals Menschen gegenüber sahen, die wahrhaftig jede andere Eigenschaft und bestimmte Beziehung verloren hatten – außer der bloßen Tatsache des Menschseins“ (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 295), kurz: als zu Millionen Flüchtlinge in Lagern auftauchen, wie dies als Massenphänomen seit dem Ende des Ersten Weltkrieges der Fall ist. Die Ambivalenz zeigt sich bereits in der Überschrift der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“ von 1789. Sind „Menschen- und Bürgerrechte“ ein und dasselbe – oder können sie in zwei verschiedene Realitäten auseinanderfallen? Der Flüchtlingsstatus ist jedenfalls auf Vorläufigkeit angelegt, die durch

Einbürgerung oder Repatriierung zu beenden ist. „Ein auf Dauer angelegter Status des Menschen an sich ist im Recht des Nationalstaats nicht denkbar“ (Mittel ohne Zweck 25).

Stehen wir vor der Alternative zwischen einem kontrafaktischen Optimismus und einer ernüchterten Preisgabe der Menschenrechtsidee? Tertium datur.

Agamben eröffnet in seinem groß angelegten Projekt politischer Philosophie eine Sicht, in der er – wie Patriarch Kyrill – über den rein rechtlichen Horizont hinausgeht und « in cui il concetto-guida non sarebbe più lo ius del cittadino, ma il refugium del singolo. [...] Solo in una terra in cui gli spazi degli Stati saranno stati in questo modo traforati e topologicamente deformati e in cui il cittadino avrà saputo riconoscere il rifugiato che egli stesso è, è pensabile oggi la sopravvivenza politica degli uomini “(Mittel ohne Zweck 29f).

Das refugium ist etwas anderes als das Massenlager mit der administrativ garantierten Minimalversorgung zum Überleben. Es kann nicht eingeklagt werden, sondern wird gewährt von Mensch zu Mensch, von Angesicht zu Angesicht. Es erfordert freie, verantwortliche Menschen, die in den oft engen Grenzen und Überforderungen des eigenen Lebens einen Überschuss an Lebensraum gewähren. Es erfordert Menschen, die wie Franziskus den Mut und die Kraft haben, in einen aussichtslosen Konflikt so einzutreten, dass alle Beteiligten sich verändern und neue Lebensmöglichkeiten entdecken. Der Wolf muss sich zum Freund wandeln können, die Xenophobie in Philoxenie.

Der säkulare Staat kann diesen Prozess nicht verordnen. Er kann ihn aber als unverzichtbar erkennen und indirekt fördern. Der Staat in seiner Säkularität hat heute ein neues Interesse daran, auf glaubwürdige, universale Begründungen der Menschenrechte aus den Sinnressourcen seiner Bürger und Bürgerinnen zurückzugreifen.

Das Urteil über Kreuze in staatlichen Gebäuden kann diesen Zusammenhang konkretisieren. Die einen mögen applaudieren, weil jetzt endlich die letzten Relikte religiöser Überfremdung des Staates aus der Öffentlichkeit verbannt sind – die anderen mögen sich in ihrer christlichen Identität gekränkt sehen. Auch hier gilt: Tertium datur.

Kann der Staat in seinen eigenen Räumen und ohne Preisgabe seiner säkularen Verfassung auf das Kreuz als Symbol für einen universalen Begründungszusammenhang zurückgreifen, um an den unbedingten Vorrang der Menschenwürde auch in Grenz- und Überforderungssituationen zu erinnern? Dann könnte das Kreuz in den Räumen unserer staatlichen Universität gesehen werden als ein freiheitliches und freilassendes Symbol

- für die Sinnressourcen derer, die vor 120 Jahren dieses Refugium des Geistes und der Bildung konzipiert und konstituiert haben;
- für die politische Ordnung unseres Kantons und unserer Schweizerischen Eidgenossenschaft, die sich vorstaatlichen Menschenrechten verpflichtet weiß;
- für ein Hoffnungspotential, das die christliche Gemeinschaft allen Mitgliedern unserer Universität zuspricht und das sie durch ihre Offenheit gegenüber Menschen anderer Nationalität, Kultur und Religion einzulösen hat;
- für die Bereitschaft, keine Leidensgeschichte dieser Welt zu vergessen und zu verdrängen oder funktionalen Zwecken unterzuordnen, so sehr sie uns auch an die Grenzen unserer Endlichkeit und Ohnmacht führen mag.

Der dazu erforderliche Konsens trägt so weit wie die Plausibilität, an der wir Tag für Tag neu miteinander zu arbeiten haben. Damit vertraue ich der Universitätsgemeinschaft – wie zu Beginn angekündigt – das Thema zur weiteren Reflexion an. Es erfordert die besten Kräfte einer Universität, die sich nicht nur als Selbsterhaltung eines Wissenschaftsbetriebs versteht, sondern als Wegbereiterin einer menschlicheren Welt. Es weckt die besten Kräfte des Standortes Schweiz und insbesondere Fribourg, die mit ihrer Mehrsprachigkeit und ihrem föderalen System über Erfahrungen und Reflexionen für ein friedliches und fruchtbares Zusammenleben der Menschen verfügen. Als Rektor möchte ich mit Ihnen je neu die Grunderfahrung teilen können: Aus Wölfe können Freunde werden.

Homo homini amicus.