

Wilhelm Gräß

Resignieren Philosophie und Theologie angesichts des Pluralismus der Vernunftmodelle?

Ein philosophisch-theologisches Plädoyer
für eine vernünftige Religion der Menschenrechte

1. Säkularisierung und Religion: Charles Taylor, Jürgen Habermas, Hans Joas

Ist der religiöse Glaube zu einer Option neben anderen geworden? Ist die Religion eine Möglichkeit, sein Leben zu verstehen und auszurichten, neben der es genauso die Möglichkeit gibt, nicht zu glauben, sein Leben rein immanent zu verstehen, ohne religiöse Bezüge? Den Diskurs dominanter intellektueller beobachtend, könnte man meinen, es sei so. Es gibt, so heißt es, die Gläubigen. Es gibt sie in einer Vielfalt von Religionen bzw. Glaubensoptionen und es gibt die Nicht-Gläubigen, ebenfalls sehr verschieden. Die Lage ist unübersichtlich angesichts des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Ebenso scheint die säkulare Unterscheidung attraktiv zu sein, die Unterscheidung zwischen den Religiösen, welcher Ausrichtung auch immer, auf der einen Seite, und den Säkularen, welcher Ausrichtung auch immer, auf der anderen Seite. Prominente Diagnostiker des Zeitgeistes praktizieren diese säkulare Unterscheidung mit großer Resonanz. Sei es, dass sie das „säkulare Zeitalter“¹ ausrufen, wie es der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor tut. Sei es, dass sie von der postsäkularen Gesellschaft reden, wie es Jürgen Habermas² tut. Oder sei es eben, dass sie den religiösen Glauben als eine mögliche Option, sein Leben zu deuten, verstehen, wie es zuletzt in engem Anschluss an Charles Taylor Hans Joas in seinem Buch über die „Zukunftsmöglichkeiten des Christentums“³ getan hat. Diese Religionsdeutungen verfolgen zwar sehr unterschiedliche Intentionen. Die Habermas'sche Rede von der postsäkularen Spätmoderne will die Religionen wieder in den Blick rücken als mögliche Ressource für die Ausbildung moralischer Motivkräfte. Die Taylor'sche Rede vom säkularen Zeitalter macht den modernen Menschen, sofern sie ihre Kirchen und Religionen verlassen und allenfalls noch einen religiös-weltanschaulichen Individualismus praktizieren, die moralische Verlustrechnung auf. Joas zielt demgegenüber darauf, den Gläubigen zu versichern, dass sie weder vor der Vielfalt möglicher anderer religiöser Orientierungen noch auch vor der säkularen Alternative Angst haben müssen. Seine These ist, dass der

1 Charles Taylor 2007.

2 Vgl. Jürgen Habermas 2012.

3 Hans Joas 2012.

optionale Charakter des Glaubens und die von sozialem Anpassungsdruck befreite Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft die persönliche Glaubensgewissheit eher stärken können. Er redet von der kontingenten Gewissheit des Glaubens, einer Glaubensgewissheit, die sich nicht mehr auf absolute Wahrheiten oder kommunale, mehrheitsgesellschaftliche Plausibilitäten abstützen kann, aber dafür umso stärker in persönlichen Überzeugungen und im persönlichen Bekenntnis Stabilität gewinnt.

Trotz der unterschiedlichen Thesen und Interessen, die diese prominenten Zeitdiagnostiker mit ihren Reden über die Religion vertreten und verfolgen, ist ihnen eines gemeinsam. Für sie alle ist die moderne Weltgesellschaft eine solche, die die Religion bzw. die Religionen in eine prekäre Lage versetzt hat. Die durch die Aufklärung freigesetzten Triebkräfte der Moderne, die Trennung von Religion und Politik, die alles bestimmende Macht der Ökonomie und der Medien, die unaufhaltsamen Fortschritte der Wissenschaft und der Biotechnologie, vor allem aber die Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen und Vernunftkonzepte haben die Religion, so heißt es, ins Private gedrängt, subjektiven Autonomieanmutungen überlassen und zu einer Sache persönlicher Entscheidens gemacht. Sofern die verfassten Religionen gleichwohl in die Öffentlichkeit drängen, geraten sie sofort unter den Verdacht theokratischer Ambitionen und werden als Phänomene einer antimodernen Moderne der säkularen Unterscheidung zugeordnet. Sie werden als Protestbewegungen aufgefasst, die die Errungenschaften der Moderne rückgängig machen wollen und damit auch die Freiheitsgewinne, die sie gegenüber autoritären Gesellschaftsformationen erbracht hat, wieder verspielen. Ein konstitutiv zur Moderne gehöriger und ihre humane Weiterentwicklung kreativ beeinflussender Faktor ist die Religion in den prominenten Zeitdiagnosen samt und sonders nicht – auch wenn ihre Bewertung sehr unterschiedlich ausfällt. Taylor beklagt die Säkularisierung, Habermas weiß nicht recht, was er von ihr halten soll und Joas freut sich über sie.

Das Nicht-Glauben ist für die genannten Zeitdiagnostiker freilich die am meisten verbreitete Option in den modernen Gegenwartsgesellschaften geworden. Und das soll nicht nur die Feststellung eines soziologischen Faktums sein, sondern sich mit der Anerkennung guter Gründe auch für das Nicht-Glauben verbinden. Ohne Religion zu leben, ist zu einer Lebensoption geworden, die angeblich durchaus vernünftige Motive auf ihrer Seite hat. So schreiben die prominenten Zeitdiagnostiker, wie Taylor, Habermas und Joas die Säkularisierungsthese fort, auch wenn sie von Postsäkularismus, von der Optionalisierung des Glaubens oder auch den neuen Formen des Religiösen sprechen.

Sie verstehen dabei unter Säkularisierung gerade nicht nur den gesellschaftlichen Machtverlust der Kirchen, die Trennung von Politik und Religion, sondern eben den verbreiteten Abfall von den Kirchen und Religionen, den sie mit dem Verlust religiösen Glaubens in der Gesellschaft gleichsetzen. Die Belege für die so verstandene Säkularisierungsthese werden in Form von so-

ziologischen Daten beigebracht, die den Rückgang bei den Gottesdienstbesuchern oder den kirchlichen Mitgliedschaftszahlen belegen sollen. Es wird, insbesondere von Charles Taylor, zwar auch registriert, dass sich im Zeichen des modernen Individualismus und Pluralismus eine Vielfalt neuer Formen des Religiösen ausgebildet haben und es keineswegs mehr allein die großen verfassten Religionen sind, die Menschen einen Raum religiöser Erfahrung und Kommunikation eröffnen. Diese neuen, kirchlich und religionsgemeinschaftlich ungebundenen Formen gelebter Religion werden dann jedoch pauschal mit dem Verdikt versehen, einem asozialen Individualismus, sowie einer oberflächlichen Kultur der Authentizität zu huldigen. Die „neuen Formen des Religiösen“⁴ werden von Charles Taylor in schroffer und disqualifizierender Weise dem alten, kirchlich gebundenen, katholischen Glauben entgegen gesetzt. Was sich neben dem säkularen Religionsverfall zeige und zu neuen Religionsbewegen sich entwickelt habe, sei ein ästhetischer Expressionismus, eine Emphase individueller Subjektivität, die den religiösen Entscheidungsernst und den Unbedingtheitsanspruch des Göttlichen und auch die Vernunft des Glaubens aus dem Auge verloren habe.

Die Ausrufung des säkularen Zeitalters und die Optionalisierung des Glaubens gehen mit der Herabstufung des religiösen Glaubens zu einer partikularen Angelegenheit einher. Die säkulare Unterscheidung macht die Religion zu einer Sache, die nur die gläubigen Religionspraktikanten angeht. Sie missachtet den aus den Großkirchen ausgewanderten Glauben, die dynamisierten Formen soziologisch nur schwer greifbarer Formen souveränen Glaubens.

2. Eine verschiedene Perspektive

Dieser Rede von der Optionalisierung des Glaubens und der Säkularisierung der Gesellschaft möchte ich in diesem Beitrag eine andere Sicht auf die religiöse Entwicklung in der Moderne entgegensetzen.⁵ Ich will am Menschenrechtsdiskurs zeigen, dass die säkulare Unterscheidung nicht haltbar ist und die Moderne keineswegs zu einem Verfall der Religion geführt hat und auch nicht führen musste. Im Gegenteil, die Triebkräfte der Moderne, die Trennung von Religion und Politik, die Fortschritte in Wissenschaft und Technik, die alles bestimmende Macht der Ökonomie und der Medien, die allseits angemeldeten Ansprüche auf Selbstbestimmung, auf einen eigenen Glauben und ein eigenes Leben haben die Religion als Kommunikation über den Sinn des Ganzen nicht verdrängt, sondern zur Angelegenheit der einzelnen Menschen gemacht. Um dies zu erkennen muss freilich der Schritt getan werden, auch die

⁴ Vgl. Charles Taylor 2003.

⁵ Vgl. Wilhelm Gräß/Lars Charbonnier (Hg.) 2009; Wilhelm Gräß 2010, 113–131; Wilhelm Gräß 2011, 35–50.

Religion im Kontext der Moderne aufzufassen, die Transformationen in den Blick zu nehmen, die sie mit dieser selbst durchlaufen hat. Ihre gesellschaftliche Präsenz und Lebendigkeit, ihre auch heute notwendige Zugehörigkeit zu einer humanen Kultur, ja, ihre normative Kraft zur Verteidigung und Sicherung der Menschlichkeit des Menschen können wahrgenommen werden, sofern man nur die neuen Gesichter der Religion erkennt. Ein besonders eindrückliches scheint mir im Menschenrechtsdiskurs hervorzutreten.

Von einem „säkularen Zeitalter“ zu reden, will mir im Blick auf die moderne Weltgesellschaft jedenfalls gänzlich abwegig vorkommen. Die Aufklärung hat ein solches nicht heraufgeführt. Auch wer lediglich davon meint reden zu müssen, dass mit der Moderne dem Glauben eine säkulare Alternative erwachsen sei, der übersieht völlig, dass mitten in dieser angeblich so säkularen, vom Glauben abfallenden Moderne, der Religion ganz neue Kräfte zugewachsen sind. Rückzugstendenz und Verfallserscheinungen lassen sich allenfalls am nordatlantischen Kirchentypus des Christentums feststellen, gleichermaßen in seiner römisch-katholischen wie in seiner protestantischen Spielart. Die Ausrufung des säkularen Zeitalters lebt denn auch ganz und gar von der Gleichsetzung der Religion mit der Kirche und ihren Glaubensregeln. Aber auch die Rede von postsäkularen Verhältnissen gesteht der Religion in der sich immer weiter säkularisierenden Gesellschaft nur eine sehr eingeschränkte Bedeutung zu. In der Rede von der postsäkularen Gesellschaft verdient der Glaube die Anerkennung der Säkularen, weil er angeblich über lebensführungspraktisch relevante Motivationspotentiale verfügt, die den säkularen Bürgern nicht zur Verfügung stehen. Den Säkularen wird aber zugleich versichert, dass sie die religiöse Rede etwa von der Welt als Gottes Schöpfung nur dann etwas angehe, wenn es den Religiösen gelingen sollte, die religiöse Rede in ihrem vernünftigen Gehalt explizieren zu können. Es bleibt dabei, der Glaube ist für die heutigen Hüter der Vernunft zumeist nur eine Angelegenheit für die Gläubigen. Den Säkularen ist keinesfalls die Einsicht zuzumuten, dass der Glaube auch etwas sie selbst Angehendes sein könnte. Die Säkularen haben vielmehr weiterhin die Vernunft auf ihrer Seite, auch wenn mit der Postsäkularismusthese das Empfinden sich bemerkbar macht, dass die Vernunft möglicherweise nicht mit sich allein sein könnte, sondern selbst auch einen Glauben bei sich hat.

Die heutigen Wortführer in Fragen der Religionsdeutung schreiben die Säkularisierungsthese fort, auch wenn sie das Gegenteil behaupten. Denn der Glaube ist für sie alle keine Angelegenheit des Menschen, sondern eine Angelegenheit der Religiösen, der Glaubenden, derer, die, aus welchen Gründen auch immer, einer Kirche bzw. einer der verfassten, großen oder kleinen, alten oder neuen Religionsgemeinschaften angehören. Keine Aufmerksamkeit findet demgegenüber der Sachverhalt, dass sich gerade im Zusammenhang der europäischen Aufklärung ein Religionsdenken entwickelt hat, das die Religion am Ort der individuellen Menschen und der jedem einzelnen unbedingt zukommenden Würde festgemacht hat. Die Menschenrechte wurden und wer-

den jedoch genau mit der unveräußerlichen Menschenwürde begründet. Sie basieren gewissermaßen auf der Sakralisierung der Person, wie Joas das ausgedrückt hat, freilich ohne dabei auf die Entstehung einer allgemeinen Religion der Menschenrechte zu reflektieren. Doch dieser Glaube an die Heiligkeit des Menschen, jedes Menschen, sollte im Geist der Aufklärung auch jedem Menschen angesonnen werden können.

Es war mit dem aufgeklärten Religionsdenken, wie es sich exemplarisch in der Achtung vor der unveräußerlichen Würde jedes Menschen aussprach, ein ganz neuer Ansatzpunkt in der Frage des Allgemeinheitsanspruchs der Religion gegeben. Es war ein Standpunkt über den Religionen und Kirchen gewonnen, von dem aus diese nun selbst in einen kritischen Transformationsprozess hineingezogen werden konnten, wobei dieser eben darauf zielen sollte, das allgemeine, human verbindliche Wesen der Religion in ihren geschichtlichen Realisationsgestalten zur Durchsetzung zu bringen. Zweifellos ist es dabei immer wieder passiert, dass das Christentum schließlich als die absolute, Höchstgeltung beanspruchende Religion aufgefasst wurde, weil man in ihm das Wesen der Religion meinte realisiert finden zu können. Darauf schauen wir heute unsererseits kritisch zurück. Das muss aber keineswegs bedeuten, dass wir nicht die aktuelle Bedeutung stark machen könnten, die das aufgeklärte Religionsdenken bis heute besitzt. Sie tritt vor allem im Menschenrechtsdiskurs hervor. Dieser spielt heute mit enormer Wucht auch in die Selbstauffassungen der positiven Religionen hinein. Das müsste man zwar jetzt auch wieder an den verschiedenen Religionen zeigen und dabei herausarbeiten, dass dies auf sehr verschiedene, auch auf kritisch abwehrende Weise geschieht. Ich kann es nur mit Bezug auf das Christentum tun. Dabei ist von den Kirchen und der kirchlichen Theologie allerdings gleich zu sagen, dass sie sich wie dem aufgeklärten Religionsdenken, so auch der Anerkennung der Menschenrechte lange verweigert haben. Im Blick auf das Christentum wird es im Folgenden ebenfalls darum gehen müssen, auf diejenige Umformung aufmerksam zu machen, die das aufgeklärte Menschenrechtsdenken ausgelöst hat und heute mit großer Dynamik weiter in Gang hält. Von einem säkularen Zeitalter wäre dann aber in gar keiner Weise mehr zu sprechen, sondern vom religionsgeschichtlichen Fortschritt im Zeichen einer die positiven Religionen umformenden wie dann auch von ihnen mitgeprägten, in unserem Fall also christlich geprägten Humanitätsreligion.

Die Menschenrechte sind bekanntlich in den politischen Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts formuliert worden. Sie gehen auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung sowie die Französische Revolution zurück und haben schließlich in der UN-Charta von 1948 mit der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ihre völkerrechtliche Anerkennung gefunden. Die Präambeln dieser drei Menschenrechtserklärungen stellen keinen Bezug zu einer besonderen, konkreten Religion her, auch nicht zum Christentum. Dennoch kann man von einer religiösen Begründung sprechen. Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 besteht darauf, dass „alle Menschen

gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind“, und die französische Nationalversammlung hat ausdrücklich behauptet, dass sie die Menschen- und Bürgerrechte „in Gegenwart und unter dem Schutz des Allerhöchsten erkennt und erklärt“. In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) von 1948 fehlt dann zwar der explizite Gottesbezug. Dass dem Menschen unveräußerliche Rechte zukommen, wird nicht mehr erklärtermaßen an die Autorität und den Willen eines Gottes zurückgebunden. Stattdessen wird aber von der „angeborenen Würde“ gesprochen und gesagt, dass sie jedem Menschen zukomme und weil sie „alle(n) Mitglieder(n) der Gemeinschaft der Menschen“ zukomme, stünden auch allen die „gleichen und unveräußerlichen Rechte“⁶ zu. Es ist ganz offensichtlich, dass die Rede von der „angeborenen Würde“ die sich erst in der AEMR von 1948 findet, dem Gottesbezug, den noch die Menschenrechtserklärungen vom Ende des 18. Jahrhunderts aufmachen, entspricht.⁷ Es wird auf eine dem menschlichen Verfügen entzogene, den Menschen in seinem Dasein unbedingt qualifizierende, somit transzendente Größe rekurriert.

Der Wegfall des Gottesbezuges in der Menschenrechtserklärung von 1948 dürfte bereits dem Sachverhalt geschuldet sein, dass Nationen mit unterschiedlichen kulturellen und religiösen Prägungen dieser Erklärung sollten zustimmen können. Eine religiöse Sinnbedeutung lässt sich dennoch in der Rede von der „angeborenen Würde“ erkennen. Denn damit werden die Menschenrechte auf Voraussetzungen gestellt, die unhintergebar jedem Menschen mitgegeben sind und gerade nicht zur Disposition der Menschen- und Rechtsgemeinschaft stehen, der er oder sie angehören. Die Menschenwürde ist jedem Menschen auf unbedingte Weise eigen, auch den Menschen, die keiner Menschen- und Rechtsgemeinschaft zugehören, auch den Flüchtlingen und Migranten, den Staatenlosen und politisch Verfolgten. Den Menschen so zu sehen, als einen solchen, dem auf menschlich bedingungslose Weise Würde zukommt, der insofern in seinem Recht auf Leben unbedingte Anerkennung verdient, bedeutet aber doch, ihn mit den Augen des Glaubens zu sehen. Ende des 18. Jahrhunderts konnte dieser Glaube sich noch unschwer als Glaube an Gott den Schöpfer aussprechen. In der Charta der Vereinten Nationen von 1948 musste die religiöse Fundierung des universalen Anspruchs der Menschenrechte hingegen eine anthropologische, auf die Natur des Menschen rekurrierende Semantik annehmen. Nur dann bestand noch die Chance, dass sie von unterschiedlichen kulturellen und religiösen Traditionen aufgenommen und angeeignet werden würde.

Das ist dann ja auch von Anfang an geschehen. Es setzte der Prozess der Vermittlung der AEMR in die unterschiedlichsten kulturellen und religiösen

6 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte/Universal Declaration of Human Rights.

7 Vgl. The Declaration of Independence, July 4, 1776; The French Declaration of the Rights of Man and the Citizen, August, 1789

Traditionen ein. Ein Prozess, der noch längst nicht abgeschlossen ist, von dem es aber auch, gerade was die Rolle der Religion anbelangt, ganz unterschiedliche Meinungen gibt. Denn zumeist wird die Rolle der Religion in den Angelegenheiten der Menschenrechte eben allzu eng an die verfassten Religionen und ihre Lehren gebunden. Dabei sieht man sich dann schnell in eine ganz ambivalente Geschichte verwickelt. Dann muss man davon erzählen, dass die christlichen Kirchen spät erst zu ihrer Anerkennung gefunden haben und bis heute sich immer wieder dem Vorwurf aussetzen, es mit den Menschenrechten selbst nicht so genau zu nehmen. Verfasste Religionen unterhalten eigene Rechtsordnungen, die zu Konflikten mit staatlichem Recht und eben auch mit den Menschenrechten führen können, besonders dann wenn diese als Grundrechte in staatliche verfasste Rechtsordnungen Eingang gefunden haben.

Dem kulturübergreifenden Universalitätsanspruch der Menschenrechte steht die Pluralität und Kulturalität der Religionen entgegen, die Eingrenzung der Religion auf die Religionen, auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften. Allerdings gab es schon in der Zeit der französischen Revolution Versuche, gewissermaßen auf der Basis der Menschenrechtserklärung auch die Praxis eines neuen, in der Lehre liberalen, humanitären Christentums zu begründen. Ich möchte nur an die „Theophilanthropen“ erinnern, eine humanistische Glaubensrichtung, die von 1794 bis ca. 1810 in Frankreich ihre Gottesdienste hielten, oft in katholischen Kirchen, die dann zur einen Hälfte für theophilanthropische Gottesdienste genutzt wurden, und zur anderen Hälfte für katholische. Eine dieser Kirchen war die Kirche Saint-Merry im Zentrum von Paris. Die erbaulichen, ethisch-nüchtern ausgerichteten Gottesdienste der Theophilanthropen wurden in Paris und in der Provinz gut besucht, aber dann von Napoleon verboten.

Längst lassen sich solche religiösen Bewegungen nicht mehr verbieten, weder von Seiten der Politik, noch von Seiten der verfassten Religionen. Überall auf der Welt werden die traditionellen Religionskulturen im Zeichen der universalen Normen des Humanen wie sie die Menschenrechte formulieren, unterwandert. Es setzten sich neue, individuelle expressive Formen des Religiösen durch. Vor allem aber, überall dort, wo das Menschenrechtsdenken in die verfassten Religionen einwandert, formt es diese um. Das Menschenrechtsdenken kann sogar selbst zur religiös-spirituellen Bewegung werden. Dann artikuliert es sich als das, was es in Wahrheit ist, ein Glaube an den Menschen, ein Glaube an die transzendente, göttliche Bestimmung des Menschen, an seine schöpferische Kreativität, und eben damit an seine unantastbare Würde.

Diese universale Religion, die an den unendlichen Wert des Menschen glaubt, also seine Sakralisierung betreibt, wurde in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts auf den Weg gebracht. Es war die Epoche einer aufgeklärten Theologie, die, um vom revolutionären Frankreich nach dem damaligen Berlin zu wechseln, mit dem Berliner Pfarrer an St. Nicolai, Johann Spalding, die Frage nach der „Bestimmung des Menschen“ ins Zentrum eines neu ver-

standen, liberalen Christentums rückte. Ebenso können wir sehen, dass Spalding im damaligen Berlin die Religion als eine „Angelegenheit des Menschen“ erklärte und zeitgleich der junge Schleiermacher eine lange Abhandlung über den *Wert des Lebens* schrieb. Die aufgeklärte Theologie vollzog eine anthropologische Wende und ihre Rede von einer natürlichen Religion des Menschen sollte dazu dienen, dasjenige am Christentum vor der ansonsten durchaus berechtigten Religionskritik zu retten, was zum human Verbindlichen an ihm gehört. Nicht um Gottes willen ist die Religion wichtig, so lautete die Devise, sondern um der Menschlichkeit des Menschen willen. Denn nur wer den Menschen religiös auffasst, heiligt ihn und erkennt ihn in seinem unendlichen Wert.

Die im späten 18. Jahrhundert aufkommende Humanitätsreligion war ebenso christlich geprägt, wie sie sich einem idealistischen Fortschrittsdenken anzupassen suchte. Die den Menschen adelnde Größe sollte auf die Vernunft, auf Verfeinerung seiner Kultur, seine moralische Einsicht und seine künstlerische Schöpferkraft gegründet sein. Dieser Optimismus ist in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs und dann erst recht in den Vernichtungslagern von Auschwitz und auf dem Archipel Gulag vergangen. Seiher gilt das Wort ‚Mensch‘ gar nicht mehr automatisch als Ehrentitel. Statt für Humanität steht es dafür, „wozu Menschen fähig sind“. Angesichts der totalitären „Akte der Barbarei“⁸ ist die Menschenwürde denn auch erst nach dem 2. Weltkrieg explizit zur Basis der Menschenrechte erklärt worden. Ebenso stellt das deutsche Grundgesetz von 1949 in seinem ersten Artikel die Würde des Menschen als „unantastbar“ heraus: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“⁹ Die Verknüpfung von unveräußerlichen Menschenrechten und unantastbarer Menschenwürde ist in den Jahrzehnten seither wie selbstverständlich zur Grundlage des weltweiten Menschenrechtsregimes geworden. In die Verfassung der Republik Südafrika von 1992 sind die Grundrechtsartikel der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland von 1949 nahezu wörtlich übernommen worden.

Die implizit religiöse Begründung, die mit dem Rekurs auf die „angeborene Würde“ des Menschen vollzogen wird, bleibt allerdings oft unbedacht. Es kann jedoch nur die religiöse Deutung der Menschenwürde ausdrücklich machen, dass die Menschenwürde und damit dasjenige, was den Menschen zum Träger der Menschenrechte macht, ihm deshalb zukommt, weil er als Mensch im Vorfindlichen nicht aufgeht, nicht in seinen Leistungen und nicht in seinen Taten, dass die Menschenwürde ihm deshalb weder durch sein Versagen noch durch seine Untaten abhanden kommen können. Nur wenn sie religiös verstanden wird, meint die die Menschenrechte begründende Menschenwürde keine Errungenschaft des Menschen, kein Werturteil, das er sich

8 Universal Declaration of Human Rights, Preamble.

9 Universal Declaration of Human Rights, Art. 1.

anmaßt oder das andere über ihm auszusprechen bzw. ihm zu verweigern das Recht hätten. Nur religiös verstanden bezieht sich die Anerkennung der Menschenwürde auf ein unbedingtes, göttliches „Faktum“. Die Anerkennung der auf der Menschenwürde basierenden Menschenrechte lebt im Grunde von einer Spiritualität des Humanen, von einer die Sakralisierung der Person vollziehenden Humanitätsreligion.

3. Auf dem Weg zu einer universalen Religion der Menschenrechte?

Die Kirchen und Theologien und mit ihnen die traditionellen Religionskulturen haben die Menschenrechte zunächst nicht anerkannt. Sie sahen in der Erklärung der Menschenrechte einen Aufstand des sich Autonomie und Selbstgesetzgebung anmaßenden modernen Menschen und meinten sich stattdessen auf das Gottesrecht und auf Gottes Gebot berufen zu müssen. Inzwischen ist das anders geworden. Die Kirchen und die kirchlichen Theologien haben sich unter dem Eindruck des Regimes der Menschenrechte aber inzwischen mehr und mehr umgeformt. Das kann man sehr gut daran sehen, dass die Theologie in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts die Menschenwürde als Ausdruck, ja sogar als eine Folge der biblischen Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu verstehen unternommen hat. Im Prozess der theologischen Aneignung der Idee der unantastbaren Menschenwürde und der auf sie begründeten unveräußerlichen Menschenrechte sind umgekehrt aber auch dem aufgeklärten, oft allzu idealistischen, humanreligiösen Verständnis der Menschenwürde wichtige Deutungsaspekte zugewachsen. Es ist heute durchaus von einem fruchtbaren Wechselverhältnis zwischen der Theologie und den Kirchen auf der einen Seite und den implizit religiösen, philosophisch begründeten Motiven im Menschenrechtsdiskurs auf der anderen Seite zu reden. Ähnliche Transformationen und das Weiterführen der Religion der Menschenrechte im Prozess ihrer Reformulierung durch traditionelle Religionskulturen und Theologien wie sie der Islam und der Konfuzianismus repräsentieren, sind ebenfalls in Gang und werden uns in Zukunft noch enorm beschäftigen. Klar ist, dass sie der universale Geltungsanspruch der Menschenrechte und damit auch die ihnen impliziten religiösen Motive mit den traditionellen Religionskulturen vermitteln müssen. Dass das geht, auch dafür gibt es bereits Beispiele.

Für unseren, nach wie vor von der Säkularisierungsthese beherrschten kulturellen Kontext freilich muss der, der heute für die Religion das Wort ergreift, sie in ihrem humanen Wert plausibel machen, in dem, was sie zur „Verteidigung des Menschen“ zu leisten vermag. Das hat vor kurzem auf eindruckliche Weise der Zeit-Redakteur Jan Ross getan, in seinem Buch, das

den Titel trägt: *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*.¹⁰ Er geht in diesem Buch so vor, dass er deutlich zu machen versucht, dass Gott bzw. der Glaube um der Menschlichkeit des Menschen willen gebraucht wird. Da können dann biblische Vorstellungen, wie gerade die von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, ganz neu wichtig werden. Aber eben nicht in ihrem alten, gegenständlichen Sinn, als Vorstellungen von einem Handeln Gottes am Menschen, denn wer versteht schon, was gemeint ist, wenn von einem Handeln Gottes die Rede ist? Nein, es geht darum, wie Ross sagt, die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als „hermeneutisches Prinzip“ zur Selbstverständigung des Menschen einzusetzen. Die Gottebenbildlichkeit lässt sich

nüchtern gesprochen, in ein hermeneutisches Prinzip übersetzen, in einen Verständnisschlüssel, eine Suchrichtung für die Deutung des Menschen: in ihm im Zweifel eher mehr zu vermuten als zu wenig, etwas Unausgeschöpftes, einen Überschuss.¹¹

Jan Ross tritt für Gott ein, weil es ihm um die Verteidigung des Menschen geht, letztlich um seine Heiligung. Nur mit Gott, so meint er, sei ein ebenso realistischer wie universaler Humanismus möglich.

Jan Ross weiß, dass die Sprache der Religion kaum noch jemandem verständlich ist. Dennoch hat er dieses Buch über Gott geschrieben, eben weil ihm klar geworden ist, dass die Verteidigung des Menschen die Religion braucht. Aber diese Religion muss sich in einer neuen Sprache, in der Sprache der Menschlichkeit zur Sprache bringen. Deshalb fängt Jan Ross an, die biblische Rede von der Gottebenbildlichkeit zu übersetzen und sagt, im Menschen Gottes Ebenbild zu sehen, heißt, sein Geheimnis zu respektieren, seine Unauslotbarkeit. Der Mensch, so sagt Ross, gerät, indem ihm Gottes Ebenbildlichkeit zugeschrieben wird, unter den „Schutz des religiösen Tabus“. Und genau das, meint er, ist heute so unendlich wichtig. Denn

ohne den Schutz des religiösen Tabus wird der Mensch berechenbar für die Wissenschaft, kontrollierbar für die Macht, eine Funktion der biologischen, psychischen und sozialen Realität. Warum nicht versuchen, ihn zu dressieren, zu verbessern oder abzuschaffen? Der geheimnislose Mensch ist der verfügbare Mensch.¹²

Und er fügt hinzu, ziemlich erstaunt, dass gerade da die religiöse Rede scheinbar doch noch funktioniert:

Noch heute, in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft, wird von der Heiligkeit der menschlichen Person als Grundlage der Menschenrechte und der Menschenwürde geredet. Man kann offenbar kaum anderes, als für den letzten Schutz der Humanität auf ein religiöses Motiv zurückzugreifen. Das ist die Ausdrucksweise, in der die

¹⁰ Jan Ross 2012.

¹¹ Ebd. 37.

¹² Ebd. 38 f.

Kultur über die großen Fragen redet: Wenn sie ihren Mund auftut und das Allerwichtigste sagt, spricht sie die Sprache des Glaubens.¹³

Die konkreten Religionen, das Christentum, aber auch die anderen Religionen, die jeweils die Sprache ihres Glaubens sprechen, haben die Chance, an die implizit religiöse Dimension der Menschenrechte anzuknüpfen. Sie können mit einer ihnen entsprechenden Neuinterpretation ihrer eigenen Tradition und ihres eigenen Selbstverständnisses der universalen Religion der Menschenrechte sogar in ihrer je eigenen Religion zum Zuge verhelfen.

Die Erklärung der Menschenrechte ist ja aus keiner der konkreten Religionen direkt hervorgegangen, auch aus dem Christentum und seinen Kirchen nicht. Sie müsste sich also mit allen vermitteln können. Natürlich, es war der historische Kontext der vom Christentum bestimmten Kultur, in dem die Menschenrechte zunächst vorgetragen worden sind. Aber der sie inhaltlich und intentional bestimmende Ausgangspunkt waren Erfahrungen von Verletzung und Leid, die Erfahrung ihrer brutalen Nichtanerkennung, „Akte der Barbarei“, wie es in der Präambel der UN-Charta von 1948 heißt. Im Hintergrund der Erklärung von 1948 hören wir den Aufschrei derer, denen durch die totalitäre Regime des Nationalsozialismus und Stalinismus ihr Lebensrecht verweigert wurde, die aus rassistischen, völkischen, politischen und religiösen Gründen oder auch solchen ihrer sexuellen Orientierung gequält, gefoltert und ermordet wurden. Bis heute ist es so, dass es Erfahrungen der Verletzung der Menschenrechte sind, die den Appell an ihre Einhaltung und Durchsetzung provozieren.

Keine Frage, die universale Geltung der Menschenrechte muss mit dem Selbstverständnis der immer partikularen und regionalen Religionskulturen vermittelt werden. Die Menschenrechte müssen sich gewissermaßen auf dem Wege ihrer Aneignung durch die verschiedenen Kulturen und Religionen in den Köpfen und Herzen der Menschen inkarnieren. Man spricht deshalb im Menschenrechtsdiskurs auch von notwendigen Kultursynthesen und Wertegeneralisierungen.

Es bleibt in dieser Richtung unendlich viel zu tun. Aber hinter all diesen Bemühungen steht der universale Glaube an die Heiligkeit des Menschen. Dieser Glaube an die Heiligkeit des Menschen letztendlich ist es, der Menschen antreibt, sich für die Einhaltung und Durchsetzung der Menschenrechte einzusetzen, ob sie nun einer religiösen Gemeinschaft zugehören oder nicht. Die auf dem Glauben an die Würde jedes Menschen gründenden Menschenrechte leben letztlich von diesem Glauben. Sie verlangen eine spirituelle Einstellung und diese ist es, die uns Menschen über alle sozialen Zugehörigkeiten und auch alle religiösen Zugehörigkeiten miteinander verbindet.

Die Religionen trennen die Menschen sehr oft voneinander. Sie produzieren Konflikte, führen manchmal sogar mörderische Auseinandersetzungen. Die

Religion der Menschenrechte hingegen könnte zu einer die Religionen bei aller bleibenden Verschiedenheit auch verbindenden Religion der Religionen werden. Die Religion der Religionen wäre dann in den verschiedenen Religionen lebendig. Sie wäre genauso aber auch von denjenigen als die ihnen eigene anzuerkennen, die bislang noch meinen, die Religion sei nur für diejenigen da, die einer der Religionen angehören. Die Religion der Religionen würde die säkulare Unterscheidung in sich aufheben. Sie bestünde auf nichts anderem, als dass es der Religion im Entscheidenden darum geht, uns Menschen, ungeachtet aller kulturellen und religiösen Verschiedenheit, als Menschen zu verstehen zu geben. Als Menschen erkennen wir uns in ihr, in unserer Bedürftigkeit und Verletzlichkeit, in unserer Angewiesenheit aufeinander, in dem unendlichen Wert, der jedem einzelnen Menschen zukommt.

Bibliographie

- GRÄB Wilhelm/CHARBONNIER Lars (Hg.), 2009, *Secularization Theories, Religious Identity and Practical Theology: Developing International Practical Theology for the 21st Century*, International Academy of Practical Theology Berlin, Wien/Berlin: Lit Verlag.
- GRÄB Wilhelm, 2010, *The Transformation of Religious Culture within Modern Societies: From Secularization to Post secularism*, in: Arie L. Molendijk/Justin Beaumont/Christoph Jedan (Hg.), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Leiden/Boston: Brill, 113–131.
- GRÄB Wilhelm, 2011, *Each One Is a Particular Case: Aspects of the Transformation of Christianity in Global Modernity*, in: Tadeusz Buksinski (Hg.), *Religions in the Public Spheres*, Frankfurt a. M./Berlin u. a.: Peter Lang, 35–50.
- HABERMAS Jürgen, 2012, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin: Suhrkamp.
- JOAS Hans, 2012, *Glaube als Option: Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.Br.: Herder.
- ROSS Jan, 2012, *Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird*, Berlin: Rowohlt.
- TAYLOR Charles, 2003, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR Charles, 2007, *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press.
- UNITED NATIONS ORGANIZATION, *Universal Declaration of Human Rights*, http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf (24.09.2015); *United States Declaration of Independence, July 4 1776*, http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html (24.09.2015); *The French Declaration of the Rights of Man and the Citizen, August 1789*, <http://www.historyguide.org/intellect/declaration.html> (24.09.2015).