

Hans Joas

Die Unantastbarkeit der Menschenwürde.

Christliches Erbe oder Folge der Aufklärung?

Festvortrag von Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Joas am 19. Juli 2016 in der St. Matthäus-Kirche, Berlin

Prof. Dr. Hans Joas stützte sich bei seinem Vortrag auf Überlegungen, die er bereits am 22. Dezember 2010 in der Wochenzeitung DIE ZEIT publiziert hat und die im Folgenden noch einmal dokumentiert werden:

Sehr geehrte Damen und Herren,

seit Jahren streiten Philosophen und Theologen darüber, ob die Menschenrechte einen religiösen Ursprung haben oder ob sie eine Erfindung der Aufklärung sind. Wie ist es denn nun wirklich?

Eine der unfruchtbarsten Debatten auf dem Gebiet der Geschichte und der Philosophie der Menschenrechte dreht sich um die Frage, ob die Menschenrechte eher auf religiöse oder auf säkular-humanistische Ursprünge zurückzuführen sind. Weit verbreitet ist die Ansicht, sie seien eine Frucht der Französischen Revolution. Die Erklärung der Menschenrechte vom 26. August 1789, so wird behauptet, sei aus dem Geist der französischen Aufklärung hervorgegangen, und dieser Geist sei antiklerikal, wenn nicht offen religionsfeindlich gewesen. In der konventionellen Sicht sind die Menschenrechte damit eindeutig nicht die Folge einer religiösen Tradition, sondern vielmehr die Manifestation eines Widerstands gegen das Machtbündnis von Staat und Kirche oder gegen das Christentum als Ganzes.

Dieser konventionellen Lesart steht der Versuch christlicher, vornehmlich katholischer Denker gegenüber, eine alternative Meistererzählung vorzutragen. Dieses Narrativ entstand zum größten Teil im 20. Jahrhundert, als sich die katholische Kirche von ihrer Verdammung der Menschenrechte ab und einer Verteidigung der Menschenrechte zuwandte. In dieser Sichtweise bahnte das christliche Verständnis der menschlichen Person den Menschenrechten den Weg mit jenem Menschenbild, das aus den Evangelien zu uns spricht und das in Verbindung mit einem personalistischen Gottesbegriff von der mittelalterlichen Philosophie entfaltet wurde.

Für mich ist keine der beiden Positionen haltbar. Das säkular-humanistische Narrativ ist schon empirisch falsch und verzerrt die Wirklichkeit des 18. Jahrhunderts. Die alternative (katholische) Geschichte dagegen kann nicht überzeugend erklären, warum ein bestimmtes Element christlicher Lehre, das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimen vertrug, plötzlich zur dynamischen Kraft bei der Institutionalisierung der Menschenrechte hätte werden sollen. Reifung über Jahrhunderte ist keine soziologische Kategorie.

Und doch: Es gibt eine Alternative zu dieser Gemengelage von Narrativen. Das Stichwort dafür lautet Sakralität, Heiligkeit. Ich schlage vor, den Glauben an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde als das Ergebnis eines Sakralisierungsprozesses zu betrachten, in dem jedes einzelne menschliche Wesen in immer stärker motivierender und sensibilisierender Weise als heilig angesehen und dieses Verständnis im Recht institutionalisiert wird.

Aber gehen wir erst einmal einen Schritt zurück. Warum ist die konventionelle Sichtweise empirisch unhaltbar – also die Behauptung, die Erklärung der Menschenrechte sei die Frucht der säkularen Aufklärung? Seit Georg Jellineks Buch „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ von 1895 ist klar, dass die französische Erklärung mit Sicherheit nicht die chronologische Priorität in der Geschichte der Menschenrechte hat. Sie war vielmehr direkt beeinflusst von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und den verschiedenen Bills of Rights, die 1776 in Virginia, Pennsylvania und anderen nordamerikanischen Kolonien proklamiert wurden.

Diese Erklärungen, darauf kommt es mir an, beruhten keinesfalls auf einer feindseligen Abkehr von der Religion. Jellinek ging so weit, für sie sogar religiöse Wurzeln zu behaupten. Ein langer Lernprozess habe einige Protestanten dazu inspiriert, Religionsfreiheiten nicht nur für ihr eigenes Bekenntnis zu erkämpfen, sondern auch für „Juden, Heiden und Türken“. Jellineks zentrale These lautete: „Die Idee, unveräußerliche, angebotene, geheiligte Rechte des Individuums gesetzlich festzustellen, ist nicht politischen, sondern religiösen Ursprungs. Was man bisher für ein Werk der Revolution gehalten hat, ist in Wahrheit eine Frucht der Reformation und ihrer Kämpfe“. Trotz mancher Korrekturen im Einzelnen hat sich seine Argumentation bewährt.

Falsch ist auch die Annahme, die Französische Revolution sei antireligiös gewesen. In der Forschung ist es unumstritten, dass in ihrer Frühphase „kein Treffen stattfinden konnte ohne eine Anrufung des Himmels, dass auf jeden Erfolg ein Te Deum folgen musste, dass jedes Symbol, das man abnahm, gesegnet werden musste“. Denn obwohl die Bande von Thron und Altar zerrissen worden waren, war zunächst ein neues Band – zwischen der Revolution und dem Altar – etabliert worden. Die Teilnahme an Gottesdiensten scheint während der ersten Jahre der Revolution zu- und nicht abgenommen zu haben. „Das Fest, mit dem jedes Jahr des Falls der Bastille gedacht wurde, hatte einen religiös-rituellen Rahmen. Die traditionellen katholischen Festtage und Prozessionen wurden mindestens bis zum Sommer 1793 sowohl in Paris wie in der Provinz mit großer Beteiligung gefeiert.“

Natürlich will ich nicht in Abrede stellen, dass die Französische Revolution zum ersten staatlich geförderten Angriff auf das Christentum in Europa seit der frühen römischen Kaiserzeit führte. Was diese Eskalation des revolutionären Prozesses in antichristlicher Richtung herbeiführte, war aber eben nicht die religiöse, sondern die wirtschaftliche und die politische Rolle der Kirche. Die ersten Angriffe betrafen die völlige Unterdrückung der Abgabepflichten gegenüber der Kirche und der grundherrlichen Rechte der Kirche – und diese Maßnahmen waren äußerst populär. Im nächsten Schritt ging es um die Bildung einer Staatskirche, um die politische Zuverlässigkeit des Klerus sicherzustellen. Diese Maßnahmen spalteten sowohl Klerus wie Gläubige. Der Klerus zerfiel in diejenigen, die den Loyalitätseid auf die Nation zu schwören bereit waren, und diejenigen, die dies als einen Bruch mit ihrem priesterlichen Gelübde empfanden. Gegen die Eidverweigerer richtete sich eine oft tödliche Feindseligkeit der Revolutionäre. Erst in der quasimillennaristischen Erhitzung der Kriegszeit gelang es dann „bestimmten aggressiv antireligiösen oder atheistischen

Positionen, Positionen, die nur von einer randständigen Gruppe von Philosophen des 18. Jahrhunderts und einer winzigen Minderheit Pariser Intellektueller vertreten wurden, vorübergehend eine substanziell größere Anhängerschaft zu gewinnen“ (Timothy Tacke).

Um die von mir vorgeschlagene Alternative zu verstehen, muss bedacht werden, dass ein Prozess wie der der Institutionalisierung der Menschenrechte nicht einfach ein Phänomen der Geschichte des Rechts oder der Politik ist und noch weniger der Geschichte der Philosophie. Er stellt vielmehr eine tief greifende kulturelle Transformation dar. Ohne eine solche Transformation bleibt ein Papier, das eine Kodifizierung enthält, bloßes Papier. Eine kulturelle Transformation im vollen Sinn findet erst statt, wenn die neuen Werte den Menschen subjektiv evident und gefühlsmäßig intensiv werden. Dies sind die zwei Kennzeichen tief sitzender Wertbindungen. Wir empfinden kein Bedürfnis rationaler Rechtfertigung vor uns selbst, wenn uns etwas subjektiv evident ist, und jeder Verstoß gegen einen Wert führt zu moralischer Empörung, wenn wir eine intensive affektive Bindung an ihn haben. Für diesen Sachverhalt gibt es natürlich ein traditionelles Wort: sakral, heilig.

Niemand hat mehr zur Analyse solcher dynamischen Prozesse von Sakralisierung beigetragen als der französische Klassiker der Soziologie Emile Durkheim. Er analysierte bereits die Menschenrechte als Resultat eines Prozesses der Sakralisierung des Individuums. Mitten im Getümmel des Dreyfus-Skandals 1898 beschreibt er die Menschenrechte so: „Diese menschliche Person, deren Definition gleichsam der Prüfstein ist, an dem sich das Gute vom Schlechten unterscheiden muss, wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verleihen; man betrachtet sie so, als wären sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einen Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral ist eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.“

Es wäre übertrieben, wollte man behaupten, dass Durkheim nicht nur die Idee, sondern wirklich eine befriedigende Analyse von Sakralisierungsprozessen anzubieten hatte.

Eine solche Analyse müsste nämlich drei verschiedene Dimensionen voneinander unterscheiden und zwar Institutionen, Werte und Praktiken. Institutionen, zum Beispiel das Recht, übersetzen Werte in bindende Regeln. Unter Werten verstehe ich diskursive Artikulationen von Erfahrungen in Begriffen von Gut und Böse. In Praktiken lebt ein Bewusstsein dessen, was gut oder böse ist.

Prozesse der Sakralisierung können ihren Ausgang von jeder der drei Ecken des Dreiecks nehmen. So kann eine Institutionalisierung beziehungsweise eine rechtliche Kodifizierung am Anfang stehen. In Deutschland zum Beispiel ging das westdeutsche Grundgesetz der Etablierung einer demokratischen Kultur voraus. Auch Werte können im Anfang stehen: Eine intellektuelle Debatte darüber, was als gut gerechtfertigt werden kann, kann chronologische Priorität haben; aber dasselbe gilt auch für Praktiken. Ob die Folterung eines Gefangenen oder das Schlagen von Kindern etwas

ganz Normales ist oder etwas moralisch Anstößiges, hängt von Entwicklungen in den Dimensionen der Werte und der Praktiken ab.

Auch Religionen spielen eine Rolle in der Dynamik eines Sakralisierungsprozesses, aber diese Rolle ist variabel. Obwohl es zutrifft, dass alle sogenannten Weltreligionen emphatische Bekenntnisse zur Würde aller Menschen und zur Heiligkeit des Lebens enthalten, ist es doch auch wahr, dass die Religionsgeschichte ebenso ständig Versuche hervorgebracht hat, diese universalistischen Ansprüche auf die Mitglieder bestimmter Gemeinschaften einzuschränken und „Fremde, Barbaren, Feinde. Ungläubige, Sklaven und Werkleute“ (Ernst Troeltsch) auszuschließen. Diese Gefahr wohnt den säkularen Versionen von Universalismus jedoch ebenso inne. In Wertedebatten können Religionen deshalb treibende Kräfte in Richtung auf Universalisierung sein, aber auch Hemmnisse. Alle Versuche, aus den zentralen Lehren einer Religion abzuleiten, welche politische Rolle sie spielen werden, sind deshalb verfehlt. Im Prinzip ist das ganze Spektrum von Reaktionen möglich: von glatter Verdammung zu völliger Aneignung. Papst Pius VI. identifizierte tragischer Weise die brutale Verfolgung der katholischen Kirche durch französische Revolutionäre mit dem Glauben an die Menschenrechte. Der Papst war nicht imstande, zwischen der Nationalisierung der Kirche, die er mit Recht zurückwies, und der Institutionalisierung von Religionsfreiheit, die er hätte begrüßen sollen, zu unterscheiden. Unter dem Einfluss der Erfahrung von Faschismus und Nationalsozialismus änderte sich die Haltung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten dann komplett, und zumindest im Rückblick erscheint damit die religiöse Tradition als die Präformation des neu entstandenen Werts oder der neu entstandenen Institution.

Wenn wir die Geschichte der Menschenrechte als einen Prozess der Sakralisierung der Person begrifflich fassen, dann müssen wir zugeben, dass der Glaube an die Menschenrechte und die universale Menschenwürde ein Glaube ist und nicht eine Tatsachenbehauptung. Damit meine ich nicht, dass wir letzte Werte nur in existenzieller Weise wählen könnten – ohne alle vernünftige Überlegung. Ich meine, dass wir unsere Bindung an Werte nicht plausibel machen und verteidigen können, ohne Geschichten zu erzählen – Geschichten über Erfahrungen, aus denen unsere Bindungen erwachsen, oder über die Folge, die ein Verstoß gegen unsere Werte in der Vergangenheit hatte. Wir werden nie verstehen, warum andere Menschen sich an andere Werte gebunden fühlen als wir oder andere Artikulationen ähnlicher Werte als evident empfinden, wenn wir nicht ihren Geschichten zuhören.

Aber das allein reicht nicht aus. Zusätzlich brauchen wir noch ein Verständnis der Art und Weise, wie konkurrierende Werte durch einen solchen Kommunikationsprozess transformiert werden können. Der amerikanische Soziologe Talcott Parsons hatte dafür eine geniale Idee. Seine Theorie des sozialen Wandels spricht von der „Wertegeneralisierung“, einem Prozess, in dem Wertmuster auf einer höheren Verallgemeinerungsstufe gefasst werden. Was ich am Begriff der Wertegeneralisierung so attraktiv finde, ist, dass er eine Perspektive eröffnet auf Prozesse, in denen verschiedene Wertetraditionen ein Verständnis ihrer Gemeinsamkeiten entwickeln können, ohne dabei ihre Wurzeln in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, an die sich die Handelnden affektiv gebunden fühlen. Wertegeneralisierung als ein mögliches Resultat einer Kommunikation über Werte wäre dann weder ein bloßer Konsens über ein universalistisches Prinzip, das jeder als gültig zu akzeptieren hat, noch ein bloßer Beschluss, trotz Wertedissenses in friedlicher Koexistenz zu leben.

Die Fruchtbarkeit des Konzepts der Wertegeneralisierung zeigt sich an einem historischen Beispiel, an der Erklärung der Menschenrechte 1948. Vertreter ganz unterschiedlicher Wertetraditionen kamen damals zusammen und nutzten die Gunst der Stunde, um eine Erklärung zu formulieren, die nicht eine rationalistische Rechtfertigung anbietet, sondern sich als gemeinsame Artikulation aller beteiligten Wertetraditionen darstellt. Vorsitzende des Komitees war Eleanor Roosevelt, die Witwe des kurz zuvor verstorbenen Präsidenten der USA, Franklin D. Roosevelt. Viele Jahre lang wurde der französische Jurist René Cassin als Hauptautor der Erklärung betrachtet; er erhielt für seine Leistung sogar den Nobelpreis. Er war der Sohn einer orthodox-jüdischen Mutter und eines säkular-republikanischen französischen Vaters. Er war in der Résistance der Franzosen gegen die Nazis aktiv gewesen und stand während des Krieges General de Gaulle nahe. Obwohl er selbst ein säkularer Rationalist war, scheint er dem nicht reaktionären Flügel des französischen Katholizismus gegenüber aufgeschlossen gewesen zu sein.

Jüngere Forschungen stimmen aber darin überein, dass zwar Cassins juristischer Sachverstand sehr wichtig war, dass aber andere hinsichtlich der Formulierungen des Textes im Einzelnen viel einflussreicher waren. Die zwei wichtigsten „Autoren“ der Erklärung scheinen Charles Malik und Peng-chun Chang gewesen zu sein. Malik war ein christlicher Araber, ein griechisch-orthodoxer Philosoph aus dem Libanon, tief beeinflusst vom neokatholischen Diskurs des Personalismus und einem „würdebezogenen“ Verständnis der Rechte. Der andere Hauptautor ist Peng-chun Chang, ein chinesischer Philosoph, Dramatiker, Diplomat, mit einem konfuzianischen Hintergrund. Als Botschafter in der Türkei hatte er Vorträge gehalten, in denen er den Konfuzianismus und den Islam oder die chinesische und arabische Geschichte miteinander verglich. Seine permanente Kritik an den Versuchen, entweder ein aufklärerisches Verständnis von „Vernunft“ oder eine spezifische religiöse Tradition als einzig legitime Grundlage der Menschenrechte zu behaupten, war für den intellektuellen Austausch in dem Komitee zentral.

Nun will ich gewiss kein idealisiertes Bild der Diskussionen in diesem Komitee malen, aber trotz aller nationaler Rivalitäten und kolonialer Ressentiments war der Prozess der Wertegeneralisierung am Ende doch erfolgreich. Selbst die Punkte, die uns heute als die schwierigsten erscheinen mögen – nämlich die Haltung muslimischer Repräsentanten zur Konversion weg vom Islam und zur Stellung der Frau –, erwiesen sich als nicht unüberwindlich. Mit der Ausnahme von Saudi-Arabien akzeptierten alle teilnehmenden Staaten mit großen muslimischen Bevölkerungsanteilen die Erklärung. Es ist also ein Mythos, wenn behauptet wird, bei der Menschenrechtserklärung von 1948 handele es sich um ein westliches ideologisches Konstrukt, das der übrigen Welt übergestülpt worden sei.

Glücklicherweise zeigt die Zeit nach der Deklaration, dass Werte und eine Erklärung generalisierter Werte einen beträchtlichen Einfluss ausüben können auf intellektuelle Diskussionen, gelebte Praktiken und sogar politische und rechtliche Institutionen. Auf lange Sicht werden die Menschenrechte nur dann eine sichere Grundlage haben, wenn sie in allen drei Dimensionen gestützt werden; wenn sie von unseren offiziellen Institutionen getragen und von NGOs propagiert, in intellektuellen Wertedebatten argumentativ verteidigt, in Praktiken des Alltagslebens inkarniert werden.