

Karl-Josef Kuschel

Weltreligionen, Menschenrechte und das Humanum

Paris, 1989. Man kann in die Hauptstadt der Franzosen gegenwärtig nicht reisen, ohne an die Französische Revolution erinnert zu werden, die vor 200 Jahren hier stattgefunden hat. Und man kann an die Französische Revolution nicht denken, ohne an die epochale *Erklärung der Menschenrechte* zu erinnern, die in der frühen Phase der Revolution, noch vor der Schreckensherrschaft also, verabschiedet und vom König (!) genehmigt worden war. Und man kann von dieser Menschenrechtserklärung nicht sprechen, ohne als Christ Scham zu empfinden. Nach fast 2000 Jahren Christentum wurden — ohne die christlichen Kirchen, ja gegen sie — «natürliche und unverlierbare Menschenrechte» ein für allemals kodifiziert. Konsequenterweise wurde jegliche Privilegierung oder auch Diskriminierung wegen religiöser Überzeugungen abgelehnt. Im berühmten Artikel 10 der französischen Menschenrechts-Erklärung vom August 1789 wird festgehalten: «Niemand darf wegen seiner Überzeugungen, auch nicht der religiösen, behelligt werden, vorausgesetzt, daß ihre Betätigung die durch das Gesetz gewährleistete öffentliche Ordnung nicht stört.»

I. Die veränderte Situation

Es hat lange gebraucht, gut 150 Jahre, bis wieder eine epochale Menschenrechtserklärung verab-

schiedet werden konnte. Am 10. Dezember 1948 verkündete die Generalversammlung der *Vereinten Nationen* in Artikel 1: «Alle Menschen werden frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen sich zueinander im Geiste der Brüderlichkeit verhalten.» Und zur Religion? Zur Religion heißt es jetzt in Artikel 18 positiver und ausführlicher: «Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht enthält die Freiheit, die Religion oder den Glauben zu wechseln, und die Freiheit, die Religion oder den Glauben allein oder in Gemeinschaft mit anderen sowie öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Erfüllung religiöser Vorschriften zu bekennen.»

Die Religion, ihre Lehre und Praxis, ihre Verkündigung und Ausübung — geschützt durch säkulare Erklärung zu «natürlichen und unverlierbaren Menschenrechten»! Die Freiheit der Religion — Anliegen also einer säkularen Menschenrechtsbewegung. Aber umgekehrt? Die säkularen Menschenrechte auch Anliegen der Religion? Religionsfreiheit, Gewissensfreiheit, Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit — Sache der Kirche? Die Frage kommt nicht von ungefähr. 1791 hatte Papst Pius VI. die Menschenrechtserklärung (vor allem im Blick auf die Religionsfreiheit) der Französischen Revolution ausdrücklich mißbilligt. Seine Nachfolger Gregor XVI. und Pius IX. folgten ihm darin. Im berühmten-berühmten Syllabus von 1864 verwarf Pius IX. die Auffassung, daß die «katholische Religion» nicht mehr den Status einer «einzigen Religion» habe und daß die «anderen Kulte» nicht mehr ausgeschlossen seien.

Die Situation scheint sich heute grundsätzlich verändert zu haben, und dies nach zwei Seiten.

Erstens: Im Raum des Christentums ist spätestens im 20. Jahrhundert ein Prozeß erkennbar, die *christlichen Wurzeln der säkularen Menschenrechtsbewegungen* wahrzunehmen und anzuerkennen sowie die Erklärung von Menschenrechten aus genuin christlichen Gründen mitzutragen. Auch die katholische Kirche hat mit der Erklärung über die Religionsfreiheit auf dem *II. Vatikanischen Konzil* einen epochalen Durchbruch erzielt. Menschenrechte werden nicht mehr als Konkurrenten zum spezifisch christlichen Menschenbild, sondern als dessen Erbe und Konkretisierung verstanden. Menschen-

rechte können im Gegenteil vom spezifisch Christlichen her tiefer begründet und allgemein verbindlicher propagiert werden.

Zweitens: Die globale Verflechtung von immer mehr Lebensräumen der Menschheit (Politik, Wirtschaft, Verkehr, Umwelt) hat spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unübersehbare Folgen für das Verhältnis der großen Weltreligionen untereinander gezeitigt. Ein *globales ökumenisches Bewußtsein* ist nicht nur im innerchristlichen, sondern auch im interreligiösen Sinn erwacht. Die Koexistenz von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen wird immer weniger abstrakt, sondern in vielen Ländern der Erde zur konkreten täglichen Aufgabe. Juden, Muslime, Hindus und Konfuzianer leben oft in ein und derselben Stadt mit Christen zusammen. Aus der polyzentrischen ist die polyreligiöse Welt geworden. Diese Entwicklung schafft eine neue ökumenische Situation, deren Herausforderung es wahrzunehmen gilt.

Denn Tatsache ist zwar: Jede der großen Religionen hat ihre ganz und gar eigenen, *unterschiedlichen Legitimationsgestalten und begrifflichen Konzeptionen*. Jede der großen Religionen beruft sich auf unterschiedliche Offenbarungsträger (eine Person, ein Buch, ein Gesetz) oder hat unterschiedliche Konzeptionen und Praktiken entwickelt. Bibliotheken sind geschrieben worden, um diese strukturellen und konzeptionellen Unterschiede oder gar Unvereinbarkeiten herauszuarbeiten.

Aber Tatsache ist auch: So unterschiedlich Struktur und Konzeption der verschiedenen Weltreligionen sein mögen, Angehörige verschiedener Religionen können zusammenleben, ohne das Existenzrecht des jeweils Anderen in Frage zu stellen. Angehörige verschiedener Religionen können in einer Gesellschaft leben und diese gemeinsam aufbauen und erhalten helfen. Es muß also etwas die Religionen *Vereinendes* geben, das sie — unbeschadet ihrer unterschiedlichen Strukturen und Konzeptionen — bejahen können. Denn Zusammenleben ist nur möglich, wenn man eine Rechtsordnung bejaht. Rechtsordnungen aber beruhen auf Werten, zu deren Schutz und zu deren Förderung sie geschaffen sind. Werte aber setzen eine Ethik voraus, besser und konkreter: einen *Konsens in ethisch begründeten Verhaltensweisen*, einen *Konsens in Werten und Überzeugungen*, die letztlich darauf beruhen, daß der je Andere einen unverlierbaren Wert und

eine unveräußerliche Würde besitzt. Es muß also unter den Religionen etwas geben, das sie, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu geraten, akzeptieren können. Die Frage ist also nicht nur legitim, sondern angesichts einer wachsenden Weltgesellschaft politisch-praktisch von höchster Bedeutung: Gibt es innerhalb der einzelnen Religionen Werte für einen praktischen Verhaltenskodex, der auch in anderen Religionen wiederzufinden wäre? Gibt es so etwas wie ein *universales Menschheitsethos*? Gibt es Grundüberzeugungen, Leitwerte und Basisgebote, die Menschen unterschiedlicher Religionen aus ihren je eigenen Traditionen heraus bejahen können? Immerhin: Haben nicht auch Staaten die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen unterschrieben, die ganz und gar muslimisch, buddhistisch, hinduistisch oder konfuzianistisch geprägt sind?

II. Die Suche nach einem Menschheitsethos

Hier genau setzt ein Kolloquium an, das vom 8. bis 10. Februar 1989 in Paris stattfand. Eingeladen hatten das Goethe-Institut Paris und die UNESCO, deren deutsche Vertretung die Federführung bei diesem Kolloquium übernommen hatte. Das Engagement der Erziehungsorganisation der Vereinten Nationen in Sachen Weltreligionen ist dabei durchaus konsequent. Man weiß bei dieser Organisation, daß Veränderungen hin auf mehr «Brüderlichkeit» unter den Nationen, hin auf mehr Menschenrechtsverwirklichung und Friedensverantwortung, nicht gegen die Religionen, sondern *nur mit den Religionen* gelingen kann, Religionen, die in Ländern Afrikas und Asiens, des Nahen und Mittleren Ostens noch einen ganz anderen Einfluß auf Menschen haben als im nachaufklärerischen Europa. Der gegenwärtige Generaldirektor der UNESCO, Frederico Mayor, unterstrich denn auch in seiner Eröffnungsansprache die Bedeutung der Weltreligionen für das UNESCO-Programm «Erziehung zu den Menschenrechten». Die Wahrnehmung der Unterschiede zwischen den Religionen schließe ja die Suche nach einheitlichen Werten nicht aus. Ja, die internationale Gemeinschaft könne ohne gemeinsame Werte nicht existieren. *Einheit in Unterschiedenheit* — dieses Programmwort der UNESCO setze ja gerade ein Bewußtsein von solchen Gemeinsamkeiten voraus!

Der Konferenz zugrunde lag ein *Basispapier des Tübinger ökumenischen Theologen Hans Küng*. Er war der eigentliche *spiritus rector* dieses Symposions. Seine interreligiöse ökumenische Arbeit der letzten zehn Jahre war nicht nur der Auslöser dieser Veranstaltung. Küng war auch aufgefordert worden, Vertreter der verschiedenen Weltreligionen zu benennen, die an einem solchen Dialog teilnehmen könnten. So waren denn von jüdischer Seite vertreten der Amerikaner Eugene B. Borowitz, von muslimischer Seite der Pariser Historiker Muhammed Arkoun, von hinduistischer Seite die indische Religionswissenschaftlerin Bithika Mukerji von der Universität Benares, von buddhistischer Seite der Philosoph Masao Abe von der Universität Kyoto (Japan), schließlich von konfuzianischer Seite der Philosoph Liu Shu Hsien von der chinesischen Universität in Hongkong.

Alle hatten Korreferate zu Küngs Grundlagenpapier mitgebracht, das unter dem Generaltitel stand: «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Ein ökumenischer Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit». Küng war darin davon ausgegangen:

1. Religionen waren im Verlauf ihrer Geschichte nicht nur Friedensbringer, sondern immer auch *Unfriedensstifter*. Sie waren es, die nicht selten politischen, rassistischen, kulturellen oder ethnischen Antagonismen eine Dimension des Fanatismus verschafften, eines Fanatismus, der im Namen Gottes über Hekatomben von Leichen zu gehen bereit war.

2. Der Fanatismus und die Unversöhnlichkeit der Religionen hing vor allem mit der *Wahrheitsfrage* zusammen. Kurz gesagt: Jede Religion hat sich entweder auf exklusive (wie vor allem in den prophetischen Religionen semitischen Ursprungs) oder auf inklusive Weise (wie vor allem in den mystischen Religionen indischen Ursprungs) für die wahre Religion gehalten und damit die anderen ausgegrenzt, ignoriert oder integriert.

3. Ein Gespräch zwischen den Religionen über die Wahrheitsfrage ist nur dann aussichtsreich, wenn jede Religion bereit ist, *freiwillig Selbstkritik* zu üben. Interreligiöser Dialog setzt ein Bewußtsein voraus, daß die Grenze zwischen wahr und falsch nicht mehr zwischen meiner Religion und den je anderen, sondern auch innerhalb meiner eigenen Religion verläuft.

4. Jede Religion hat zunächst ihre eigenen Beurteilungskriterien für wahr und falsch, so zum Beispiel das *Ursprungs- und Kanonkriterium*. Bei fast allen Religionen ist ja das Bewußtsein lebendig geblieben, daß die Ursprünge einmal echter, reiner, «wahrer» waren als das, was später daraus gemacht wurde. Reformen in allen Religionen sind deshalb immer wieder auf die Ursprünge zurückgegangen und haben die jeweilige Wirklichkeit an diesem Kriterium kritisch gemessen. Das gleiche gilt auch von den «verbindlichen» kanonischen Schriften, die gegenüber den mündlichen oder schriftlichen Traditionen der späteren Jahrhunderte in vielen Religionen ihre befreiende kriteriologische Funktion behielten.

5. Über diese internen Kriterien hinaus ist zu fragen: Gibt es nicht auch Beurteilungskriterien allgemeiner, ethischer Art, nach denen die Wahrheit und Falschheit der jeweiligen Religionen beurteilt werden kann und muß? Gibt es also zwischen den spezifisch innerreligiösen Kriterien nicht auch *ökumenisch-externe Kriterien*, die an jede Religion angelegt werden müssen und können?

III. Humanum als Wahrheitskriterium?

Wir sind damit wieder am Ausgangspunkt unserer Überlegungen angelangt. Und dieser Punkt ist entscheidend. Das Küngsche Papier erreichte denn auch dort seine Brisanz, wo es die These vertrat: Das Humanum, also das wahrhaft Menschliche, sei (neben den internen Wahrheitskriterien) ein zusätzliches Wahrheitskriterium für die Religionen. Denn nur eine Religion, die Menschlichkeit fördere, könne wahre und gute Religion sein. Wahre Menschlichkeit sei die Voraussetzung wahrer Religion! *Menschlichkeit* sei also eine *Mindestforderung an alle Religionen*, was umgekehrt hieße: insofern eine Religion Unmenschlichkeit verbreite, insofern sie Menschen hindere an Identität, Sinnhaftigkeit und Werthaftigkeit, sei sie falsche und schlechte Religion.

Diese These stieß in den Korreferaten und Diskussionen auf dem Symposion auf *Mißverständnisse und Widerspruch*. Religion — so wurde eingewandt, sei doch immer schon eine Beziehung des Menschen zum Absoluten. Könne ein rein isoliertes «Humanum» Richterfunktion gegenüber den Religionen haben, die doch im Absolu-

ten gründeten? Werde damit nicht über die konkreten Religionen eine Art «Superstruktur» gebaut, nach der die Religionen nun beurteilt und verurteilt werden sollten? Ist das «Humanum» — Ergebnis des europäischen, christlich beeinflussten Humanismus — nicht ein typisch westliches Kriterium, das für die östlichen Religionen gar nicht zutrifft? Ist das «Humanum» als ökumenisch gemeinsames Kriterium nicht von vornherein zu vage, um für die Religionen verbindlich zu sein?

Die Mißverständnisse ließen sich im Verlauf der Gespräche klären. Denn auch Küng hatte bereits in seinem Grundlagenpapier seinem Minimalkriterium ein Maximalkriterium an die Seite gestellt. Wahre *Religion* sei die *Vollendung wahrer Humanität!* Religion sei die optimale Voraussetzung für die Realisierung des Humanen. Es müsse Religion geben (als Maximalkriterium), wenn es Menschlichkeit als eine unbedingte und universale Verpflichtung geben solle. Zwischen Religiosität und Humanität also bestehe ein dialektischer Begründungszusammenhang.

Damit war die Grundlage geschaffen, auf der sich im Verlauf der Konferenz zwischen den Vertretern verschiedener Religionen ein Konsens abzuzeichnen begann:

1. Kein Vertreter der Religionen akzeptierte ein «autonomes Humanum» als Superstruktur über die konkreten Religionen. Jeder bejahte, daß das *Humanum im Absoluten* (wie immer interreligiös verstanden) verwurzelt sein müsse. Das Kriterium «Humanum» verliere in dem Moment seine Vagheit, wo man es gegenüber konkreten Verletzungen der Menschlichkeit einzuklagen habe.

2. Alle Vertreter akzeptierten *Selbstkritik als Voraussetzung für den interreligiösen Dialog*. Alle Vertreter räumten ein, daß im Namen ihrer Religion Menschenwürde und Menschenrechte nach wie vor verletzt würden, Gewalt und Haß geschürt, Frieden verunmöglicht und Zerstörung ausgeübt werde. Alle stimmten darin überein, daß gerade in den Religionen für die Erziehung des Menschen zur Menschlichkeit und zur Friedensfähigkeit etwas getan werden müsse. Keiner widersprach dem Programmwort des gesamten Symposiums: «Kein Weltfriede ohne Religionsfriede».

3. Alle Vertreter der großen Weltreligionen bejahten im Prinzip die Möglichkeit, *Humanität aus der je eigenen Tradition zu begründen*. Huma-

nität wurde damit nicht als eine «Erfindung» des Westens betrachtet. Im Gegenteil. Von jüdischer Seite war zu hören: «Das Judentum hat unzweideutig eine klassische religiöse Basis, eine universale ethische Realität zu bejahen», meinte E. B. Borowitz. Mohammed Arkoun sprach vom Koran als dem «idealen Kodex der Menschenrechte» und verwies auf eine neueste offizielle muslimische Menschenrechtserklärung von 1988. Die Vertreterin des Hinuismus sprach von einer engen Verbindung von Moralität und Religiosität und von der Notwendigkeit des Widerstandes gegen die selbstzerstörerischen Kräfte in der Welt. Selbst der Buddhist sprach davon, daß die Anerkennung der transanthropozentrischen und kosmologischen Dimension des Menschen im Buddhismus nicht dessen spezifische Bedeutung als Mensch im Universum ausschließe oder verunmögliche. Gerade die Weisheit des Buddhismus mit ihrer starken Betonung des «Mitleids» impliziere «die Anerkennung und Bejahung von jedem und jeder in ihrer Unterschiedenheit und in ihrer Einzigkeit». Und am weitesten ging der Konfuzianer, der aus der großen humanistischen Tradition des Konfuzianismus heraus mit Nachdruck betonen konnte: «Die Suche nach ökumenischen Kriterien stellt für die konfuzianische Tradition kein Problem dar. Das *Humanum* ist stets das zentrale Anliegen des Konfuzianismus gewesen.»

IV. Die Aufgaben der Zukunft

Dieser dreifache Konsens ist von größter Bedeutung für ein künftiges Gespräch der Weltreligionen über Grundfragen des Menschheitsethos. Was bleibt für die *Zukunft* zu tun? Die Zukunft sollte unter dem Stichwort Konkretion stehen — und dies in dreierlei Hinsicht.

1. *Ein konkretes universales Grundethos*: Es wäre von größter menscheitsgeschichtlicher Bedeutung, wenn es zu so etwas wie einem Kodex von «Zehn Geboten» kommen könnte, die Angehörige aller Religionen bejahen könnten. Die Forderung nach einem universalen Grundethos innerhalb der einen universalen Weltgesellschaft ist dringender denn je, soll die Welt nicht in Bereiche zerfallen, in denen unterschiedliche ethische Verhaltenskodizes gelten.

2. *Ethische Konkretisierung*: Die interreligiösen Forschungen und Gespräche sollten dahinge-

hend vertieft werden, wie weit der Konsens über Menschenrechte und Menschenwürde bei materialen ethischen Fragen geht. Große ethische Problemkomplexe (von der Genetik bis zum Atom und zur Ökologie) sind eine gemeinsame Herausforderung an alle Weltreligionen. Die ethischen Grundprinzipien und das konkrete universale Ethos müßten von daher situationsbezogen appliziert werden.

3. *Politische Konkretisierung*: Es war wichtig, daß auf diesem Kolloquium Theologen und Religionswissenschaftler einmal untereinander und miteinander zu reden vermochten, ohne sich gleich in komplizierte politische Fragen zu verstricken. Daß aber die Menschenrechts-*Praxis* in den jeweiligen christlichen, buddhistischen, hinduistischen und konfuzianischen Ländern oft der Menschenrechts-*Theorie* Hohn spricht, kann ebenfalls nicht übersehen werden. Das Goethe-

Institut war deshalb gut beraten, dem theologischen Menschenrechtskolloquium ein politisches folgen zu lassen. Vertreter aus verschiedenen Ländern zeigten hier in erschreckender Deutlichkeit, wie sehr in vielen Ländern dieser Erde Menschenrechte und Menschenwürde nach wie vor mit Füßen getreten werden und wie wenig die Religionen in der konkreten politischen Praxis nach wie vor dagegen ausrichten können. Theologische Theorie und politische Praxis müßten also künftig noch stärker in Einklang gebracht werden. Daß die Religionen auf Massenbasis zu Vorkämpfern und Beschützern der Menschenrechte quer über den Globus werden sollen: darin bestand grundsätzliche Übereinstimmung, deren politische Bewährung aber noch aussteht. Wie sagte doch der deutsche Dramatiker Bert Brecht: Die Wahrheit? Die Wahrheit ist immer auch konkret!

KARL-JOSEF KUSCHEL

1948 geboren, Studium der Germanistik und Theologie an den Universitäten Bochum und Tübingen. 1972 Staatsexamen. 1977 Promotion zum Dr. theol. 1973-1981 Wiss. Assistent, ab 1981 Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen und Lehrbeauftragter an der Kath.Theologischen Fakultät. Schwerpunkt seiner Forschungen ist das interdisziplinäre Forschungsgebiet Theologie und Literatur. In diesem Rahmen interdisziplinäre Seminare mit Literaturwissenschaftlern. Jeus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter Jens (1978); Heute noch knien? Über ein Bild von Edouard Manet (1979); Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur (1980); Gottesbilder-Men-

schenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit (1985); Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. Zwölf Schriftsteller über Religion und Literatur (1985). Herausgeberschaften: Hans Küng. Weg und Werk (zusammen mit H. Häring) (1978); Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte (1983); Wie im Himmel, so auf Erden. Geschichten von Gott (1985); Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts (1986); Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie (zusammen mit H. Häring) (1988); Wörterbuch des Christentums (zusammen mit V. Drehsen, H. Häring, H. Siemers) (1988). Anschrift: Dr. Karl-Josef Kuschel, Häußerstraße 140, D-7400 Tübingen.