

Menschenrechte und Religionen – Verbündete oder Gegner?

Ingeborg Gabriel

1. Zur religionspolitischen Grosswetterlage

Die Weltpolitik nach 1989 ist von zwei einander entgegengesetzten geopolitischen Narrativen geprägt: einem liberalen Narrativ, wonach der Sieg des Westens im Kampf der Systeme eine universale Verbreitung von Menschenrechten, Demokratie und Marktfreiheit gleichsam unausweichlich nach sich zieht. Für diese Erzählung steht paradigmatisch Francis Fukuyamas These vom «Ende der Geschichte» (Fukuyama 1992). Die andere grosse Erzählung ist jene vom «Kampf der Kulturen» (Huntington 1993). Das Ende der ideologischen Bipolarität führt demnach nicht zu einer unipolaren, liberalen Weltordnung, sondern vielmehr zur Konfrontation des Westens mit anderen Kulturen und Zivilisationen, die ihre je eigenen Wertsysteme vertreten. Mehr als ein Vierteljahrhundert nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Europa konkurrieren diese beiden Erzählungen zur Deutung globaler politischer Realitäten und finden dort auch jeweils Entsprechungen. Dem liberalen Projekt mit seiner politischen Dimension von Menschenrechten und Demokratie stehen weltweit meist religiös fundierte Identitätspolitiken Huntington'schen Zuschnitts gegenüber. Davon sind die Menschenrechtsidee und ihre weltweite politische Durchsetzung wesentlich betroffen.

Den Religionen bzw. besser den Religionsgemeinschaften und ihren Gläubigen kommt in diesem globalen Ringen um die Ausrichtung der nationalen wie globalen Politik und damit um die Menschenrechte eine wachsende Bedeutung zu. Als *faith based organisations* stellen sie einen wichtigen Teil der nationalen wie internationalen Zivilgesellschaften (*non-state-actors*) dar. Wiewohl sie mit ihrem umfassenden Anspruch über diese hinausweisen, erfüllen sie faktisch viele Funktionen, die jenen der säkularen NGOs analog sind: Sie formen das Bewusstsein ihrer Gläubigen; sie setzen sich sowohl national wie international für soziale Belange ein und sie vertreten in diesem Zusammenhang auch politische Positionen. Die Konsequenzen der globalen Entsäkularisierungsprozesse der letzten

Jahrzehnte (Berger 1999) erweisen sich dabei offenkundig gerade mit Blick auf die globale Akzeptanz und Praxis der Menschenrechte als ambivalent. Religiöse Glaubens-, Denk- und Moralsysteme mit ihren langen historischen Traditionen und weit verästelten Institutionen können die humanistischen Grundlagen von Gesellschaften und die Verbreitung der Menschenrechte weltweit entscheidend stärken. Sie können jedoch ebenso, und dies ist heute leider häufig der Fall, zu fundamentalistischen Abschottungen und der Ablehnung der Menschenrechte mit den entsprechenden negativen politischen Konsequenzen beitragen. Die globale religionspolitische Grosswetterlage ist hier wenig ermutigend. Auch wenn die katholische Kirche sowie der kirchlich verfasste Protestantismus (Lutheraner, Reformierte) – unter langem Ringen nach dem Zweiten Weltkrieg – theologische Konzepte der Vereinbarkeit von Menschenrechten und christlichem Glauben vorgelegt und diese kirchenoffiziell anerkannt haben (Gabriel 2016), gibt es auch im Christentum weiterhin einflussreiche Positionen, die die Menschenrechte ablehnen. Das östliche Christentum ist in seiner Haltung gegenüber der Moderne und mit ihr den Menschenrechten gespalten (Delikostantis 2008; Stöckl/Gabriel/Papanikolaou 2017). Die bei Weitem grösste Nationalkirche, die Russisch-Orthodoxe, will sie durch traditionell-russische Werte ersetzt sehen. Ebenso stellen einflussreiche evangelikale Gruppen die Menschenrechte als Ausdruck eines säkularen Universalismus (vor allem aufgrund des mangelnden Schutzes ungeborenen Lebens) grundsätzlich in Frage.¹ Im Islam als zweitgrösster Weltreligion ist menschenrechtliches Denken weiterhin marginal und steht zudem aufgrund anti-westlicher Tendenzen in weiten Teilen der islamischen Welt politisch stark unter Druck (Rheman 2007; An-Na'im 2011; Mayer 2012). Ein Menschenrechtsantagonismus findet sich vielfach aufgrund historischer Erblasten auch in anderen aussereuropäischen Gesellschaften, so z. B. im indischen Hinduismus. Eine postkolonialistische Ablehnung westlichen Gedankenguts speist sich nicht zuletzt daraus, dass die Durchsetzung der Menschenrechte in Europa just in jene Zeit fiel, als imperialistische Mächte die nicht-westliche Welt unter sich aufteilten. Diese «barbarische Rückseite der Moderne» begleitet den Menschenrechtsdiskurs und muss in ihm mitgedacht werden, um nicht in einen unreflektiert fortschrittsgläubigen und «verstockten Rationalismus» zu verfallen (Habermas 1994: 52).

Es ist offenkundig, dass in dieser globalen Situation einer theologischen und ethischen Fundierung der Menschenrechte aus den Glaubenstraditionen der ein-

1 So werden in einer erfolgreichen Buchserie des kürzlich verstorbenen Pastors Tim LaHaye die UNO und ihr Generalsekretär zum Antichristen erklärt. Die Serie *Left Behind* verkaufte in den USA 65 Millionen Exemplare.

zelen Religionen entscheidende Bedeutung zukommt (Crane 2007, An-Na'im 2011; Gabriel 2014). Insofern die Menschenrechte eine Erfindung der Aufklärung darstellen, wiewohl mit moralischen Wurzeln, die bis in die Antike zurückreichen, sollte dies ihre religiösen Ethiken und deren Vertreter dazu herausfordern, die Frage nach der Vereinbarkeit mit den jeweiligen religiösen Denk- und Moralsystemen fundiert zu stellen. Dies war bisher nur begrenzt der Fall. Trotz einer Reihe vorzüglicher Publikationen zur Thematik (Brackney 2005; Witte/Alexander 2010; Witte 2012; Kirchschräger 2016) entspricht die wissenschaftliche Befassung mit dem Thema kaum seiner realpolitischen Bedeutung. Dies kann mehrere Gründe haben: Da ist zum einen die schiere Grösse der Fragestellung angesichts höchst komplexer und pluraler politischer Realitäten und theologisch-ethischer Konzepte in den einzelnen Religionen, an die es sich heranzuwagen gilt. Da ist weiters die über lange Zeit sozialwissenschaftlich wirkmächtige, wenn auch inzwischen weitgehend falsifizierte Säkularisierungsthese, wonach Modernisierung notwendig zum Bedeutungsverlust von Religionen führt und letztlich ihr Verschwinden nach sich ziehen wird. Sie schien eine Beschäftigung mit Religionen überflüssig zu machen. Drittens und wohl am wichtigsten ist der eine wissenschaftliche Auseinandersetzung erschwerende hohe Grad an Interdisziplinarität, der für derartige Untersuchungen erforderlich ist. Die Fragestellung tangiert Ethik und Recht, Theologie wie Politik und dies aus vielfältigen und kontextuell eingebetteten religiösen wie säkularen Perspektiven. Trotz dieser Schwierigkeiten zeigt sich jedoch bei näherem Hinschauen, dass der ethische Gehalt wie die rechtlichen Ansätze, vor allem in den monotheistischen Weltreligionen, auf die sich die folgenden Überlegungen beschränken, vielfältige Überlappungen mit den Menschenrechten aufweisen, was zu einem fruchtbaren Dialog führen könnte und sollte. Dies soll anhand von drei Themenfeldern gezeigt werden.

2. Theologisch-ethische Ressourcen für Menschenrechte in den monotheistischen Religionen²

2.1 Zwei Vorbemerkungen: Zur Bedeutung von Kulturen und Kulturkontakten sowie der umstrittenen Frage der Genese der Menschenrechte

Menschen, die Rechte beanspruchen respektive die eigenen Rechte und jene anderer verteidigen wollen, wurden vorgängig in meist religiös geprägten, wiewohl zunehmend inhomogenen Kulturen geformt. Diese soziokulturellen Kontexte bestimmen die religiösen Überzeugungen, die Identität und das Selbstverständnis von Menschen ebenso wie ihre moralischen Einstellungen und Haltungen wesentlich mit. Das von den Menschenrechten vorausgesetzte Rechtssubjekt fällt demnach nicht vom Himmel. Es ist und bleibt vielmehr in höchst unterschiedliche Kontexte eingebettet, die es erst zum selbstverantwortlichen Akteur mit moralischen Überzeugungen machen. Die Religionen als umfassende Weltklärungssysteme enthalten dabei immer und überall nicht nur je spezifische Glaubenslehren und Kulte, sondern ebenso umfassende moralische Wegweisungen und ihre systematischen Reflexionen, d. h. Ethiken. Diese gründen ihrerseits in einem traditionell praktizierten Ethos. Das Wort *ethos* bedeutet im Griechischen «Weidegrund» und «Heim» und verweist somit darauf, dass das als richtig verstandene Handeln zuerst einmal partikulär und d. h. mit einem kulturellen Ort verbunden ist (Kluxen 1974: 20). Auf dieser Basis bildet sich die ethische Identität des je Einzelnen. Sie entwickelt sich in Gemeinschaften und angesichts der in ihr praktizierten Tugenden, Normen und Werte. In ihnen wird das moralische Wissen um Gut und Böse, um Richtig und Falsch erworben und in Handlungsorientierungen umgesetzt, die ihrerseits die Handlungen prägen. Paul Ricoeur hat darauf hingewiesen, dass Identität (wer man ist) und Ethik (wie man handeln soll) engstens miteinander verbunden sind. Es ist diese Identität, die es Menschen erst ermöglicht, sich als «eine für ihre Taten verantwortliche Person» zu begrei-

2 Die folgenden Überlegungen beziehen sich vor allem auf die monotheistischen Religionen. Die Frage stellt sich anders im Buddhismus, Hinduismus und Konfuzianismus (vgl. Sharma 2004; Keown 2017).

fen (Ricoeur 1996: 185). Die zu jeder Universalität vorgängige Partikularität des moralischen Kosmos führt freilich auch zur Abgrenzung gegenüber Angehörigen anderer Kulturen und Religionen. Die je eigene Kultur wird zuerst einmal als Zentrum der Welt verstanden (Eliade 1990: 23ff.), dessen religiöse Lehren ebenso wie ethische Standards anderen überlegen sind, was im Übrigen notwendig auch für ein Menschenrechtsethos gilt. Daraus ergibt sich fürs Erste eine inhärente Konkurrenz zwischen kulturell-religiös vermitteltem Sollen, einschliesslich seiner rechtlichen Dimension, und den Menschenrechten, die erst in einem zweiten Schritt durch Diskurse über das, was Geltung beanspruchen soll, überwunden werden kann.

Derartige Dialoge sind jedoch nicht zuletzt dadurch möglich, dass kulturell-religiös geprägte Ethosformen weder monolithisch noch unwandelbar sind. Sie unterliegen vielmehr in ihrer Pluralität beachtlichen historischen Wandlungsprozessen. Denn in jeder Religionsgemeinschaft bestehen vielfältige moralische und ethische Überlieferungen, die durch einzelne Gruppierungen, Denker und Amtsträger vertreten, verbreitet und verteidigt werden. Über sie wird innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften zudem kontinuierlich diskutiert und oft heftig gestritten. Dies zeigt jeder Blick auf die eigene Glaubensgemeinschaft. Selbst die katholische Kirche als die wohl einheitlichste Glaubensgemeinschaft, die am Zweiten Vatikanischen Konzil zudem eine kirchenoffizielle Position hinsichtlich der Menschenrechte entwickelt und seither international vertreten hat, weist in der konkreten Praxis ihrer ca. 1.3 Milliarden Mitglieder eine breite Palette von mehr oder weniger menschenrechtsfreundlichen Positionen und Akteuren, von aktiven Vertretern und angepassten Jasagern oder auch insgeheimen Neinsagern auf. Neben der inneren Pluralität sind religiös begründete Ethiken zudem historisch veränderlich. Dies ist – wiewohl geschichtlich evident – zu betonen, da sowohl antireligiöse wie fundamentalistische Positionen in eigenartiger Eintracht dazu neigen, ihnen eine so nie und nirgends gegebene Unveränderlichkeit zuzuschreiben. Diese Vorstellung von einer *theologia* oder *ethica perennis* stellt im Allgemeinen eine anti-moderne Re-aktion auf die Moderne, einschliesslich der Menschenrechte, dar. Traditionell waren und sind religiöse Ethiken nicht nur innerlich divers, sondern haben zudem je eigene, vielfach hoch entwickelte Argumentationsformen, die die Normen, Tugenden und Werte durch Interpretation und Re-Interpretation dynamisch neuen Herausforderungen und Fragen anpassen. Ihre Trägerschichten, Propheten, Rechtsgelehrte und Theologen (und ihre weiblichen Pendanten) erschufen und erschaffen bei aller teils auch nur behaupteten Kontinuität neue Auslegungen, um neu auftauchende moralische und rechtliche Probleme zu lösen. In einer Situation globaler Kommunikation und auch so nie gekann-

ter Religionskontakte, die notwendig eine wechselseitige Beeinflussung mit sich bringen, wäre eine Intensivierung derartiger Interpretations- und Reinterpretationsprozesse notwendig, um den je eigenen ethischen (wie religiösen) Glauben in die neuen Zeitverhältnisse hinein zu vermitteln. Eben dies verneinen jedoch die Anhänger fundamentalistischer Strömungen in allen Religionen, da sie davon ausgehen, dass religiöse Gesetze hermeneutischen Interpretationen unzugänglich sind und in der meist als normativ gesetzten Ursprungsform gleichsam eingefroren werden sollen (Bsteh/Mirdamadi 2010).

Zum Zweiten: Die vielfach Debatten dominierende Frage nach der Bedeutung der westlichen respektive christlichen Genese der Menschenrechte führt m. E. nach in eine Sackgasse. Auch wenn es eine Reihe guter historischer Gründe geben mag, diese Frage affirmativ zu beantworten, ist damit noch nichts, aber gar nichts über die viel entscheidendere Frage nach ihrer Geltung und der effektiven Praxis ausgesagt. Die Frage nach der Genese erweist sich von daher als sekundär gegenüber jener der effektiven Durch- und Umsetzung der Menschenrechte zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort in der Geschichte. Jede Versuchung, mit der Genese im Westen einen Superioritätsanspruch zu verbinden, scheidet bereits an der historischen Tatsache, dass nicht nur die Menschenrechte im westlichen Kulturkreis entstanden sind, sondern auch totalitäre Ideologien und sich auf sie stützende menschenverachtende Regime, wie sie nie zuvor in der Geschichte gewütet hatten (die marxistische Ideologie ihrer nicht weniger brutalen asiatischen Off-springs war gleichfalls westlichen Ursprungs). Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 stellte, wie in der Präambel vermerkt, eine Antwort auf eben diese Barbarei und diese Gräueltaten dar. Dies ebenso wie die Koinzidenz von Kolonialismus und menschenrechtlichen Revolutionen im Westen, nicht zu reden von der häufig menschenrechtswidrigen Praxis, verbieten von vornherein jedweden Menschenrechtstriumphalismus und verweisen zudem auf die Brüchigkeit und Fragilität der rechtlichen Praxis von humanen Standards. Dies fordert nicht zuletzt heute dazu heraus, auch religiöse Ressourcen auf ihr förderndes und unterstützendes Potenzial hin zu befragen.

2.2 Was ist der Mensch? Seine Sonderstellung und Verantwortung vor Gott und dem Nächsten

Das Spezifikum der Menschenrechte ist, dass sie in Form verfassungsmässig garantierter Grundrechte für jeden und alle Menschen weltweit gelten sollen. Dieser

universale Geltungsanspruch wird, so auch in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948, aus der inhärenten Würde des Menschen abgeleitet, die ausschliesslich ihm/ihr, nicht jedoch anderen Lebewesen oder gar der unbelebten Materie zukommt.

Diese anthropologische Fundierung findet ihr Pendant in den monotheistischen Religionen, die dem Menschen gleichfalls eine – ja keineswegs selbstverständliche – Sonderstellung im Kosmos zusprechen. Da es hierzu zahlreiche Untersuchungen gibt (vgl. Böckenförde 1987; Schmidinger 2010; Heinzmann/Selçuk/Körner 2010; Crane 2007), genügt es, die Eckpfeiler dieser Anthropologie kurz zu benennen. Monotheistische Religionen unterscheiden aufgrund des ihnen gemeinsamen Schöpfungsglaubens klar zwischen Gott und der von ihm geschaffenen Schöpfung. Wie die gesamte Welt ist der Mensch, als Mann und als Frau, von Gott erschaffen. Ihm eignet jedoch eine Sonderstellung, die die jüdische wie christliche Theologie als Gottesebenbildlichkeit bezeichnet (Gen 1,27). Aus ihr leitet sich die Würde jedes Menschen ab, unabhängig von Stand, Rasse, Nationalität, Geschlecht und Religion. Ähnliches gilt für die islamische Tradition, die den Menschen als Geschöpf und Verwalter sowie Herrscher über die Welt (*khalif*) begreift. Gemeinsam ist den Offenbarungsreligionen, dass der Mensch, anders als die anderen Geschöpfe, als «gottfähig» (christlich *capax Dei*) verstanden wird, das heisst, dass er/sie mit Gott in Verbindung treten, sein Wort hören, sich im Gebet an ihn wenden kann u. Ä. m. Diese als geoffenbart verstandene Anthropologie verbindet sich mit dem Anspruch an den Menschen, die Eigenschaften Gottes, wie sie aus den Heiligen Schriften der jeweiligen Offenbarung erkannt werden können, nachzuahmen. Diese sind: Gerechtigkeit, Liebe und Barmherzigkeit. Grundsätzlich bedeutet dies, dass der Mensch über andere Menschen nicht nach Willkür verfügen darf. Er ist vielmehr für den Nächsten und die Welt, ihren Bestand, ihr Leben sowie dessen Förderung mitverantwortlich, was seinem Handeln Grenzen setzt und bestimmte Verpflichtungen auferlegt. Diese Verantwortung, wie immer sie nun ethisch und rechtlich ausgestaltet sein mag, ist – und dies ist hier wesentlich – immer zugleich auch Verantwortung vor Gott selbst. Ihm schuldet der/die einzelne Gläubige für seine/ihre Lebensführung persönlich Rechenschaft, spätestens am Ende seines/ihrer Lebens. Der Glaube an ein Endgericht gehört demnach wesentlich zum Glauben der monotheistischen Religionen. Wiewohl er nicht zuletzt aufgrund historischer Missbräuche aus humanistischer Sicht in Misskredit geraten ist (Fried 2016), bleibt zu bedenken, dass diese Verantwortung vor Gott dem eigenen Leben Einzigartigkeit verleiht und dem menschlichen Handeln eine unumkehrbare Heilsrelevanz zuspricht. Die personale Verantwortung für die Würde des Anderen sowie die eigene war

historisch bedeutsam für die Begründung der Menschenrechte als vorstaatliche Rechte. So heisst es in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776: «We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness.»³ Aufgrund der Erschaffung jedes Menschen durch Gott steht es dem Staat und seinen Organen demnach nicht zu, dem/der Einzelnen ihre/seine Menschen-Rechte abzuerkennen. Dass der Mensch durch Gott geschaffen ist, bildet ihre wohl stärkstmögliche, transzendente Fundierung. Eine anthropologische Grundlegung, sei sie säkular oder eben religiös, ist jedoch für die Menschenrechte als Schutz- und Anspruchsrechte auch praktisch höchst bedeutsam, da allein so ihre breitenwirksame Akzeptanz langfristig abgesichert werden kann. Die Erosion anthropologischer Sicherheiten und ihre zunehmende Verbreitung, sei es aufgrund evolutionärer oder kulturrelativistischer Argumente, gefährdet in westlichen Gesellschaften heute eben diese Grundlage der Menschenrechtsidee und damit *à la longue* auch diese selbst (Bielefeldt 2008; Gearty 2006; Hogan 2015). Religiöse Begründungen könnten zu diesen bedenklichen Tendenzen eines erodierenden anthropologischen Wissens sogar ein Gegengewicht bilden, wenn es gelingt, sie argumentativ plausibel in den Religionsgemeinschaften tiefer zu verankern.

Dem Menschen ist im Christentum, im Judentum, im Islam und anderen monotheistischen Religionen zudem aufgetragen, die Welt «in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu regieren» (Weish 9,3) bzw. «Recht zu sprechen in Wahrheit und Gerechtigkeit» (Sure 38,26). Es ist bemerkenswert, dass, wie wohl rechtlich wie staats-theoretisch auszufalten wäre, wie die sozio-politische Verantwortung unter den jeweiligen Umständen ausgeübt werden kann, Herrschaft hier bereits von ihrem Ursprung her als mit dem Recht engstens verbunden gedacht wird. Den Herrschenden in je neue Situationen hinein Orientierung zu geben, war und ist die Aufgabe von Gesetzeslehrern, Rechtsgelehrten und Theologen (und ihren weiblichen Pendanten), kurz der intellektuellen Trägerschichten. Ihre Grundlage bildet die Anerkennung der Sakralität der Person – so der gelungene Begriff von Hans Joas (Joas 2011). Die grosse Herausforderung bestand und besteht dabei darin, die universalistischen Schöpfungs-Traditionen der monotheistischen Religionen, die von einer Gleichheit aller Menschen ausgehen, mit den jeweiligen partikulären Glaubenstraditionen, die den Gläubigen der je eigenen Religion einen besonderen

3 Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 rekurriert hingegen auf die durch die Vernunft erkennbaren natürlichen Rechte. Zu den unterschiedlichen Traditionen der Aufklärung (vgl. Himmelfarb 2005).

Status zusprechen, theologisch zu vermitteln. Damit verbunden ist die zentrale Frage der Reichweite der jeweiligen ethischen und rechtlichen Regeln und ob diese über die eigene Gruppe hinweg auf alle Menschen ausgedehnt werden sollen und können. Diese Frage nach der Universalität erweist sich gerade im Dialog mit den Religionen als entscheidend.

2.3 Religiöse Verpflichtungen zu gerechtem Handeln: Gerechtigkeit und Recht

Die Verpflichtung zur Anerkennung des anderen als von Gott erschaffene und daher gleiche Person führt in allen monotheistischen Religionen zu einer breiten Ausfaltung des Gerechtigkeitsdiskurses, der sich mit Fragen gerechten Handelns des/der Einzelnen wie auch mit Rechtsfragen als Fragen organisierter und institutioneller Gerechtigkeit intensiv befasst. In diesen umfangreichen Debatten über Gerechtigkeit, die sich im Talmud, bei islamischen Rechtsgelehrten wie bei christlichen Theologen finden,⁴ werden vorrangig Fragen bedacht, wie der/die einzelne Gläubige in spezifischen Situationen handeln soll, um dem anderen als Mitmensch gerecht zu werden und dadurch selbst gerecht zu sein. Für die monotheistischen Religionen sind diese Fragen auch deshalb zentral, weil die ethischen wie rechtlichen Normen vielfach als göttlich geoffenbart geglaubt werden und daher eine besondere Dignität beanspruchen können. Die ethische Grundfrage: «Was ist gerecht?» ist daher nicht nur aus funktional-gesellschaftlicher oder humanistischer Sicht relevant. Sie bildet vielmehr den Kern des je eigenen Glaubens sowie seiner Praxis. Nicht zuletzt aus diesem Grund haben die jüdischen, islamischen und christlichen Theologen eine äusserst differenzierte und reichhaltige Literatur zu ethischen und Rechtsfragen entwickelt, ja, der Grossteil ihrer theologischen Schriften befasst sich mit Fragen des rechten Handelns als Interpretation des göttlichen Gesetzes in Situationen des alltäglichen und politischen Lebens und nicht – wie man vielleicht erwarten würde – mit der Gotteslehre im engeren Sinn (Brague 2007). Wiewohl beides miteinander verwoben ist, erweist sich diese Ausführlichkeit insofern als verständlich, als es das je eigene Tun ist, das das Letztkriterium des Heils bildet, also konkret die Orthopraxis (vgl. z.B. Mt

4 Erst die Moderne mit ihrem Schwerpunkt auf einer säkularen Ethik und einem säkularen Recht führte im christlichen Kulturraum zur Verschiebung hin und zu einer stärker dogmatischen Orientierung.

25,36–43). Sowohl das eigene Handeln wie auch das Gesetz und seine Erfüllung stehen dabei im Dienst der Vollendung des einzelnen Menschen wie der gesamten Welt. Dieser gemeinsame Glaube der monotheistischen Religionen könnte, wenn universell gedeutet, wesentlich zu einer Anerkennung der Menschenrechte in ihnen beitragen. Im Gegensatz tendieren heilspartikularistische Positionen, die Andere grundsätzlich abwerten, dazu, Konflikte massiv zu verschärfen, ja religiös zu legitimieren. Wer davon überzeugt ist, dass Andersgläubige und Nicht-Gläubige vom Heil ausgeschlossen sind, simpel gesprochen, in die Hölle kommen, für den kann es sogar zur religiösen Pflicht werden, sie mit allen, auch gewaltsamen Mitteln, vor diesem Schicksal zu bewahren.

Ein Unterschied in der Akzentsetzung zwischen religiös geprägten Moralvorstellungen und Ethiken und moderner Ethik besteht darin, dass in Ersteren das je eigene Handeln, die Erfüllung der Pflichten gegenüber anderen und die Praxis entsprechender Tugenden grundsätzlich als prioritär angesehen werden. Die Frage der Moralität ist – anders als in modernen Entwürfen (exemplarisch Rawls 1971) – somit jener der Legalität vorgeordnet und stützt Letztere ab (Crane 2007). Es wäre jedoch falsch, diese primär individualethische Orientierung gegen eine rechtliche auszuspielen. Die Überzeugung, dass den Pflichten vor den Rechten Bedeutung zukommt, bedeutet gerade nicht, dass die Rechte abgelehnt werden oder abgelehnt werden sollen (Gabriel 2014: 96f.). Dies wäre in sich unlogisch, da die Pflichterfüllung ja eine Mitwirkung an einer gerechten, letztlich politischen Ordnung darstellt. Diese wird freilich vielfach vormodern hierarchisch gedacht. Gott wird hier als Modell des gerechten Herrschers verstanden, so z. B. im Psalm 89, wonach «Recht und Gerechtigkeit die Stützen Deines Throns» sind (Ps 89,15 et passim), der von den weltlichen Machthabern nachzuahmen ist. Diese Vorstellung, die jeder innerirdischen Herrschaft ein kritisches Moment einstiftet, da diese an ebendieser Herrschaft Gottes gemessen werden soll, könnte, demokratisch umformuliert, einen weiteren Ansatzpunkt für eine Vermittlung zwischen theologisch begründeten Gerechtigkeitsvorstellungen und den Menschenrechten bilden.

2.4 Recht und Pflicht zum Widerstand: die prophetische Dimension

Ein weitverbreitetes Missverständnis geht davon aus, dass Religionen grundsätzlich den gesellschaftlichen Status quo unterstützen. Dies ist jedoch keineswegs

der Fall. Die monotheistischen Religionen als prophetische Religionen (Gabriel 2016) enthalten vielmehr von ihrem Grundverständnis her ein beachtliches Potenzial für gesellschaftlichen Widerstand gegen jede Form von ungerechter Herrschaft. Dies ist theologisch dadurch bedingt, dass der Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gebot grundsätzlich als gewichtiger angesehen wird als jener gegenüber Menschen, damit auch gegenüber den jeweiligen Machthabern. Das neutestamentliche Diktum «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5,29) bildet eine logische, durchaus auf andere monotheistische Religionen übertragbare Konsequenz dieser Einsicht. Widerstand im Namen Gottes ist vom jüdischen Exodus (Walzer 1995) bis zur Resistenz der Christen gegenüber dem römischen Kaiserkult ein gemeinsamer Topos. Wenn Gott der eigentliche Herr und Gesetzgeber ist, bedeutet dies notwendig, dass sein Wort jenem von Menschen, auch politischen Herrschern und Strukturen, übergeordnet ist. Es legitimiert damit das Aufbegehren gegen ungerechte Herrschaft bis hin zur Revolution, wenn auch nicht mit Gewalt. Dieser vielfach unterbewertete Traditionsstrang prophetischen Widerstands trifft sich mit dem revolutionären Impuls der Menschenrechte, die gleichfalls einen jeder Herrschaftsgewalt übergeordneten Anspruch formulieren. Die Konkretisierung dieses Widerstandspotenzials, wie immer begründet, verlangt freilich von den Gläubigen der Religionen wie von Vertretern der Menschenrechte ein Ethos des Mutes sowie die Fähigkeit, der eigenen Gewissenseinsicht zu folgen, wo diese zu jenem Widerstand auffordert. Die Bereitschaft zur Kritik an Herrschaftsmisbrauch aus dem Glauben an Gott, der Menschen befreit und ihre Würde achtet, sollte so ein wesentliches Kennzeichen religiöser Praxis sein.

3. Die Gretchenfrage: Kann das Humane das Letztkriterium auch religiöser Ethiken sein?

In seiner breit angelegten Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität hat der kanadische Philosoph Charles Taylor gezeigt, dass die Sensibilität für das Leiden, das eigene wie jenes der anderen, das wesentliche Grundanliegen der Ethik der Aufklärung bildet. Er beschreibt dies so: «Unter den als moralisch anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die

Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.» Diese gründen ihrerseits im «Anspruch menschlichen Leids» (Taylor 1994: 17.24), dessen Vermeidung somit das Letztkriterium moderner Ethik bildet.⁵ Eine grundlegende Frage in der Beziehung von Religionen und Menschenrechten ist daher: Kann dieses Letztkriterium, in dem das moderne Ethos der Menschenrechte gründet, auch aus Sicht der Religionen Gültigkeit beanspruchen? Nur wenn dies der Fall ist, lässt sich auch eine gemeinsame Zielperspektive aus den je unterschiedlichen Quellen der Offenbarung und den Menschenrechtstraditionen formulieren.

Dabei erscheint es hilfreich, vorweg eine grundsätzliche epistemische Differenz zwischen religiösen Glaubensvorstellungen per se und den mit ihnen verbundenen Ethiken aufzuzeigen. Während Erstere notwendig exklusiv sind, gilt dies nicht oder in jedem Fall nicht in gleicher Weise für Letztere. Was Glaubensinhalte betrifft, so gilt offenkundig: Wer an Jesus Christus glaubt, kann nicht zugleich Muslim sein. Ein Hindu wird sich nicht dem Gott des Moses verpflichtet wissen u. Ä. m. Das Verbindende zwischen religiösen Glaubensinhalten im strikten Sinn kann daher bestenfalls in ihrer Verwiesenheit auf einen letzten, mystischen Urgrund gesehen werden. Diese notwendige Exklusivität gilt jedoch, und dies ist bedenkenswert, nicht in gleicher Weise für moralische Regeln, Normen und Vorbilder, auch wenn diese religiös begründet sind. Hier gibt es trotz Unterschieden im Einzelnen sehr grundsätzliche Übereinstimmungen, also einen breiten «overlapping consensus» (John Rawls). Dies hat seinen Grund darin, dass das, was Menschsein und eine gute Gesellschaft ausmacht, sich immer und überall ähnelt. Wenn das Ziel jeder Ethik die Förderung des (guten) Lebens darstellt, führt dies dazu, dass es nur begrenzt Abweichungen hinsichtlich des Guten wie Gerechten geben kann, die ihrerseits zudem argumentierbar sind. Die Kanones der Tugenden, Normen und Vorbilder sind daher in allen Religionen überwiegend dieselben, wohingegen die Vorstellungen von Gott oder dem Göttlichen weitestgehend differieren. Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, Grosszügigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit sind ebenso wie die Bereitschaft, Verträge und Versprechen zu halten, dem anderen mit Respekt zu begegnen, ihm notfalls zu verzeihen u. Ä. m. in allen Religionen ebenso wie in jeder säkularen Ethik wesentliche Grundtugenden. Ebenso gilt, wie viele gemeinsame Rechtsvorstellungen zeigen, dass der Schutz zentraler menschlicher Lebensgüter eine

5 Dies gilt abgesehen von Infragestellungen in der Tradition Nietzsches und der analytischen respektive Metaethik für alle Ethiken, so unterschiedlich ihre Argumentationen im Übrigen sein mögen.

unhintergehbare und weitgehend gemeinsame Grundlage säkularer wie religiöser Ethiken darstellt.⁶

Die Grundfrage, die sich daraus ergibt, ist jene nach dem Interpretationsschlüssel religiöser Ethiken, aufgrund dessen bestehende und vielfach als geoffenbart verstandene Gesetze einer Kritik unterzogen werden können. Kann das Humane dafür ein oberstes Interpretationskriterium darstellen? Im Christentum gibt es dafür eine – in der Praxis selten voll gewürdigte – biblische Aussage: «Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat» (Mk 2,27). Sie relativiert ein als gültig angesehenes Gesetz, hier über den Sabbat als oberstem jüdischen Kult- und Rechtsinstitut, um des konkreten Menschen willen und formuliert damit die grundsätzliche Erlaubnis, ja die Pflicht, auch die heiligsten Gesetze im Namen der Humanität in Frage zu stellen. Ähnliche Stellen mögen in anderen geoffenbarten Schriften zu finden sein. Sie öffnen über den konkreten Anlass und Kontext hinaus (hier handelt es sich um eine Heilungserzählung) einen Raum der Interpretation und Re-Interpretation durch eine praktische Vernunft, die sich letztlich am Menschen und seiner existenziellen, vielfach von Leid gekennzeichneten Situation orientiert. Eine derartige Gesetzeskritik bleibt allerdings immer kontrovers, da die Vertreter religiöser Systeme mit ihren Glaubensaussagen, Riten aber auch moralisch-rechtlichen Normen, wie andere Machthaber auch, dazu tendieren, sich gegen Kritik zur Wehr zu setzen. Gegenwärtig zeigt sich dies in fundamentalistischen Glaubensformen und der ihnen gemeinsamen strikten Ablehnung anderer Religionen und ihren moralischen und rechtlichen Vorstellungen, nicht zuletzt um die je eigene Glaubenstradition und Ethik gegen äussere Einflüsse zu immunisieren. Der geistige Austausch mit anderen als Ausdruck der Lebendigkeit einer Religion wird so unterbunden.

Ein interreligiöser Dialog, vor allem in ethischen und rechtlichen Fragen, ist jedoch in einer globalisierten Welt sowohl unvermeidbar als auch Teil eines natürlichen Wachstums- und Interpretationsprozesses, in dem sich religiöse, kulturelle und ethische Identitäten weiterbilden, auch wenn diese primär innerhalb

6 Darauf rekurriert auch die 1993 vom Parlament der Weltreligionen verabschiedete «Erklärung für ein Weltethos». Sie konkretisiert dies dann in vier universalen Richtlinien für ethisches Verhalten: der Ehrfurcht vor dem Leben jedes Menschen (und der natürlichen Lebensgrundlagen); der Solidarität und Gerechtigkeit; der Toleranz und Wahrhaftigkeit sowie einer Kultur der Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen Mann und Frau (Küng/Kuschele 1993: 13–46). Wenn auch m. E. das Weltethosmodell zu sehr auf in der Aufklärung ausgeformte Werte rekurriert und zudem die institutionelle Ebene, die mit den Menschenrechten angesprochen wird, unberührt lässt, werden hier doch grundlegende ethische Gemeinsamkeiten formuliert, die als Leitlinie dienen können.

partikulärer Gemeinschaften entstehen und gelebt werden. Dies umso mehr, als gegenwärtig ein Korpus von ethischen und rechtlichen Normen und Vorbildern, vor allem auch des anerkannten Völkerrechts mit seiner Grundlage, den Menschenrechten, vorgängig besteht, der sich aufgrund globaler Kommunikation und rechtlicher Übereinkünfte gebildet hat. Es gibt somit ansatzweise ein säkulares Weltethos als Ethos der Weltgemeinschaft, das seinerseits auf die Religionen zurückwirkt und diese zur Stellungnahme herausfordert. Es ist durch ähnliche Eigenschaften bestimmt, wie sie für die Ethiken von Religionen und Kulturen charakteristisch sind: Es ermöglicht die Konstituierung rechtlicher, aber auch ethischer Identitäten, es unterliegt einer immanenten Kritik und ist wie diese kontinuierlichen Interpretations- und Reinterpretationsprozessen ausgesetzt. Dies aber bedeutet für die Menschenrechte, dass sie, wiewohl sie bisher vor allem (wenn auch nicht ausschliesslich) durch die europäische Aufklärung und das Christentum geprägt waren, zunehmend Impulse aus anderen Kulturen und Religionen empfangen werden.

Zugleich stellt dies die Religionen und ihre Gläubigen jedoch vor die beachtliche Herausforderung, dass die Menschenrechte als wirkmächtige Idee und Praxis mit ihrem humanistischen Grundgehalt eine Art Messlatte auch für religiös fundierte Rechtskulturen bilden. Sie als kritische Anfrage an die je eigene Praxis und das religiöse Recht schlechterdings zu negieren oder gar abzulehnen, bedeutet in nicht wenigen Fällen, Unmenschlichkeiten im Namen Gottes und seiner Offenbarung grundsätzlich zu bejahen. Die theologische Begründungsfigur für dieses Beharren auf menschenrechtswidrigen Praktiken lautet, dass diese Rechtsformen oder Rechtsinstitute legitim seien, weil sie in Heiligen Schriften verankert seien und einem positivistisch absolut gesetzten göttlichen Willen entsprechen oder weil sie eine zukünftige, religiös begründete ideale Gesellschaftsordnung fördern. Diese soll – ähnlich wie im Kommunismus – unter Opfern, auch Menschenopfern, errichtet werden, weil sie Heil in der Zukunft verheisst. Beides ist in einer Zeit, in der menschenrechtliche Alternativen global vermittelt werden, nicht leicht plausibel zu machen. Mehr noch: Derartige Argumente und die mit ihnen verbundenen Praktiken können das Gottesbild und den jeweiligen Gottesglauben in seinem Kern diskreditieren und zu massiven Problemen für seine Glaubwürdigkeit führen (Sacks 2015). Denn es widerspricht offenkundig jener ureigensten Intention von Religion, die es ist, eine Verbindung des Menschen zu Gott oder zum Göttlichen herzustellen, wenn diese inhumanes Handeln *prinzipiell* rechtfertigt. Fundamentalismen im Namen der Religion könnten sich daher langfristig als deren Totengräber erweisen. Denn nur wenige Menschen können auf Dauer davon überzeugt werden, dass menschenunwürdige und grausame Praktiken wie

Folter oder Sklaverei im Namen Gottes weiterbestehen oder wiedereingeführt werden sollen. Gleiches gilt für jene in allen Religionen vorhandenen Normenkomplexe, die einen untergeordneten Status der Frau als dem göttlichen Willen entsprechend bzw. als Basis einer idealen Gesellschaft festschreiben. Auch sie müssen heute notwendig angesichts menschenrechtlicher Entwürfe der Gleichstellung von Mann und Frau verteidigt und plausibel gemacht werden. Dies führt fürs Erste vielfach zu weiteren Verhärtungen und Verschärfungen von Traditionen. Doch eine mangelnde Bereitschaft zur Kritik der je eigenen Traditionen und eine mangelnde Reflexion auf ihren humanen Gehalt hin erweist sich sowohl aus religiösen wie auch aus humanen Gründen für religiöse Ethiken langfristig als schwer aufrechtzuerhalten.

Nicht zuletzt ist darauf hinzuweisen, dass die Menschenrechte neben den in die Religionen hinein schwerer zu vermittelnden Freiheits- und Partizipationsrechten, insbesondere dem Recht auf Religionsfreiheit, auch die sozialen Menschenrechte umfassen, die aus religiöser Perspektive leichter verständlich und akzeptierbar sind. Denn wie oben gezeigt, war die Frage nach sozialen Gerechtigkeitsstandards vor allem in den monotheistischen Religionen immer schon zentral. Eine stärkere Betonung und Beachtung der sozialen Menschenrechte, die in den letzten Jahrzehnten international eher ein Mauerblümchendasein führten, könnte so auch den *common ground* zwischen den Religionen und der säkularen Menschenrechtskultur stärken, da hier die Anknüpfung an religiöse Traditionen theologisch einfacher und für grosse Teile der Bevölkerung auch leichter nachvollziehbar ist.⁷

Das innerreligiöse und intrareligiöse Spannungsfeld zwischen Humanität und religiös begründeten Regeln, Normen und Praktiken stellt freilich auch vor die Tatsache, dass das Humane *tout court* so nicht erkannt werden kann. Der Humanitätsgehalt der Menschenrechte wie auch religiös-ethischer Traditionen kann daher nicht nur behauptet, sondern muss in friedlichem Wettstreit um das Gute (Sure 5,48) jeweils neu argumentativ begründet und in Diskursen ausgefochten werden. Jene epistemische Bescheidenheit, die Peter G. Kirchschräger zu Recht von den Religionen fordert (Kirchschräger 2016: 107–108), ist daher um ihrer Glaubwürdigkeit willen auch auf die Menschenrechtsidee selbst anzuwenden. Dies nicht im Sinne eines Kulturrelativismus, sondern als Rückfrage nach deren ethischem Gehalt, der immer wieder neu zu reflektieren ist. Ein derartiger interreligiöser bzw. interkultureller Dialog zwischen säkularen und religiösen Akteuren kann und

7 Die sogenannte Wiener Dialoginitiative setzte bei diesen sozialen Anliegen respektive Rechten an (vgl. Gabriel 2010).

darf die ethische Wahrheitsfrage jedoch gerade nicht ausklammern. Er muss sie vielmehr als Kritik an anderen wie den eigenen religiösen und auch säkularen Traditionen je neu herausfordern. Kern der inhaltlichen Auseinandersetzungen sollte dabei die zentrale Frage nach der Humanität bzw. Inhumanität von Werten, Normen und Vorbildern sein. Diese stellen freilich auch vor die nicht leicht zu beantwortende Frage, inwieweit in einer Weltgesellschaft unter technologischen Bedingungen und angesichts der beachtlichen Möglichkeiten des modernen Staates zur Unterwerfung seiner Bürger und Bürgerinnen, auf die die Menschenrechte ja nicht zuletzt eine Antwort sind, regionale oder religiös begründete Unterschiede dennoch legitim und sinnvoll sein können. Wenn auch im Hinblick darauf, welche Handlungen und Rechtspraktiken universal als menschenverachtend und lebenszerstörend zu verurteilen sind, der Kernbestand der Menschenrechte erhalten bleiben sollte, könnte es doch religiös begründete Ergänzungen aus den unterschiedlichen Rechtskulturen geben. So fällt u. a. auf, dass den Toten in westlichen Rechtskulturen anders als im aussereuropäischen Recht keine Rechte mehr zukommen, wiewohl dies noch im klassischen Altertum durchaus der Fall war. Eine Stelle in der Ilias (24. Ges. 33f.), die als erste Reflexion eines dem Menschen gemässen Naturrechts gilt, verurteilt vor allem eine Leichenschändung. Derartige Unterschiede wären respektvoll auszudiskutieren, um zu einer gemeinsamen Lösung zu gelangen, bei der gleichzeitigen Möglichkeit der Anerkennung unterschiedlicher Regelungen im Einzelfall.

4. Warum Religionen für einen religionsneutralen, säkularen Staat und eine ebensolche internationale Rechtsordnung optieren sollten: einige Überlegungen

Vor diesem Hintergrund wäre nun die Frage ausführlich zu behandeln, warum der religionsneutrale, gemeinhin als säkular bezeichnete Staat die beste Option auch für Religionen darstellen könnte. Wiewohl dies hier nicht geleistet werden kann, sollen abschliessend die wichtigsten Gründe angeführt werden. Eine Vorbedingung für eine Vermittlung ist dabei ein möglichst klares Verständnis dessen, was *Säkularität* des Staates bedeutet. Dies erfordert die Abgrenzung von *Säkularisierung*

(als abnehmende Praxis von Religion) und vor allem vom *Säkularismus* (als westlichem geschichtsphilosophischem System), für den Säkularisierung dem Wohl der Menschheit förderlich und letztlich unausweichlich ist. Die *Säkularität* des Staates als staatsphilosophische und rechtliche Kategorie hingegen bedeutet seine nicht-religiöse Legitimierung auf der Grundlage universaler Menschenrechte als rechtstheoretische Frage. Während die Säkularisierung oder gar der Säkularismus von Gläubigen sowie Religionsgemeinschaften notwendig abgelehnt werden, hat eine grundsätzliche Säkularität des Staates auch für sie beachtliche Vorzüge gegenüber religionsbasierten Staatsmodellen. Dies gilt ganz offensichtlich für religiöse Minderheiten und ihre Angehörigen. Bei näherem Hinsehen ist es jedoch auch für Mehrheitsreligionen oder jene Religionen, die von einer Machtelite unterstützt werden, vorteilhafter, nicht die Funktion einer Staatsreligion einzunehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der «Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*» (1965) als wichtigsten Grund für die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit als ziviles Recht genannt, dass die Freiheit des Glaubensaktes wesentlich zur menschlichen Würde gehört (Hilpert 2001; Gabriel 2016) und diese so am besten gewährleistet werden kann. Dieses Freiheitsargument gilt, wenngleich in anderer Weise, auch für die Religionsgemeinschaften. Dies betrifft, wie bereits erwähnt, in jedem Fall die religiösen Minderheiten, deren Angehörige nur in einem religionsneutralen Staat gleiche bürgerliche Rechte genießen können. Es gilt aber auch für die Gläubigen der Mehrheitsreligion. Denn auch jene Religion, die als Staatsreligion anerkannt ist und damit ein gewisses religiöses Zwangsmonopol (historisch in abgestuften Graden) hat, gewinnt durch die Überwindung von politischer Bevormundung und politischem Zwang ein höheres Mass an Freiheit, ihre eigenen Glaubenslehren überzeugend zu vertreten. Die Alternative ist demnach nicht jene zwischen einer dominierenden und einer dominierten Religion, sondern jene zwischen einer durch Religionsfreiheit freigesetzten Religionsgemeinschaft und einer durch politische Gängelung und Kompromisse beinahe notwendig moralisch korrumpierten Religion (An-Na'im 2011: 61). Wie die Geschichte zeigt, sind Staatsreligionen zwar hinsichtlich der Zahl der Gläubigen bevorzugt, unterliegen jedoch auch inneren Erosionsprozessen. Der Status einer Staatsreligion erweist sich somit als trügerisch hinsichtlich des Erhalts der religiösen Substanz, da diese vielfach der Willkür der Politik ausgeliefert ist, deren Ziel nicht die Verkündigung des Glaubens, sondern die Durchsetzung der eigenen Macht darstellt. Der Preis für ihre Vormachtstellung ist demnach hoch. Der jüdische Wissenschaftler Norman Salomon schliesst dementsprechend seinen Artikel in «Does God Believe in Human Rights?» mit folgenden Worten: «I have no doubt that He does; unfortunately, his followers

often mistakenly think He is more interested in tradition and doctrine than in people. I also think that God believes in secular government; it is He who has most to fear (so to speak) from regimes governed by the reactionary religious.» (Salomon 2007: 105)

Zum Abschluss: Die Historikerin Lynn Hunt hat in ihrer Geschichte der Menschenrechte ein Unterkapitel mit dem treffenden Titel: «*There will be no end of it...*» (Hunt 2008, 146–175). Das menschenrechtliche Emanzipationsprogramm der Moderne wird sich, so Hunt, demnach immer wieder neue Felder und Akteure erobern, theoretisch wie praktisch. Dies gilt, so ist zu hoffen, auch für die Religionen mit ihrem beachtlichen humanistischen Potenzial. Die Geschichte des Westens zeigt freilich zugleich, dass die Durchsetzung der Menschenrechte ein langer, gradueller und keineswegs linearer Prozess mit vielen, teils schrecklichen Rückschlägen war und ist. Seine Fortschritte waren und sind dabei dem beachtlichen politischen Einsatz von vielen zu verdanken, mehrfach mit grossen Opfern verbunden, was zahlreichen Menschen ein Mehr an Freiheit und Entfaltungsmöglichkeiten und ein Weniger an Gewalterfahrung ermöglichte. Dies gilt es in dem eben erst begonnenen Dialog zwischen Religionen und Menschenrechten mitzubedenken.

5. Literaturverzeichnis

- AN-NA'IM, ABDULLAHI AHMED: *Islam and Human Rights*, in: WITTE, JOHN/GREEN, M. CHRISTIAN (Hg.): *Religion and Human Rights*, Oxford 2011, 56–70.
- BERGER, PETER L. (Hg.): *Desecularization of the World*. Resurgent Religion and World Politics, Washington 1999.
- BIELEFELDT, HEINER: *Menschenwürde*. Der Grund der Menschenrechte, Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin 2008.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Stuttgart 1987.
- BRACKNEY, WILLIAM H. (Hg.): *Human Rights and the World's Major Religions*, Vol. 1–5, Westport/London 2005.
- BRAGUE, RÉMI: *The Law of God*. The Philosophical History of an Idea, transl. by Lydia G. Cochrane, Chicago 2007.

- BSTEH, ANDREAS/MIRDAMADI, SEYED M. (Hg.): *Hermeneutik*, Mödling 2010.
- CRANE, JONATHAN K.: *Why Rights? Why Me?*, in: *Journal of Religious Ethics* 35 (2007) 559–589.
- DELIKOSTANTIS, KONSTANTINOS: *Die Menschenrechte aus orthodoxer Sicht*, in: GABRIEL, INGEBOG (Hg.): *Politik und Theologie in Europa*. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, 81–98.
- ELIADE, MIRCEA: *Das Heilige und das Profane*. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt a. M. 1990.
- FRIED, JOHANNES: *Dies irae*. Eine Geschichte des Weltuntergangs, München 2016.
- FUKUYAMA, FRANCIS: *The End of History and the Last Man*, New York 1992.
- GABRIEL, INGEBOG: *Like Rosewater*. Reflections on Interreligious Dialogue, in: *Journal of Ecumenical Studies* 45 (2010) 1–23.
- GABRIEL, INGEBOG: *Menschenrechte und Religionen*. Kann der Brückenschlag gelingen? Theologische Stolpersteine und Ressourcen, in: SCHINKELE, BRIGITTE/KUPPE, RENÉ/SCHIMA, STEFAN/SYNEK, EVA M./WAILNER, JÜRGEN/WIESHAIDER, WOLFGANG (Hg.): *Recht – Religion – Kultur*. FS Richard Potz zum 70. Geburtstag, Wien 2014, 87–101.
- GABRIEL, INGEBOG: *Anerkennung und Theologie der Menschenrechte in der Katholischen Kirche*, in: MAKRIDES, VASILIOS N./WASMUTH, JENNIFER JENNIFER/KUBE, STEFAN (Hg.): *Christentum und Menschenrechte in Europa*. Perspektiven und Debatten in Ost und West (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 11), Frankfurt a. M. 2016, 149–164.
- GEARTY, CONOR: *Can human rights survive?*, Cambridge 2006.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Israel und Athen*. Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: METZ, JOHANN B. U. A. (Hg.): *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994, 48–62.
- HEINZMANN, RICHARD/SELÇUK, MUALLA/KÖRNER, FELIX: *Menschenwürde*. Grundlagen in Christentum und Islam, Stuttgart 2007.
- HILPERT, KONRAD: *Menschenrechte und Theologie*. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte [Teil 1] (Studien zur theologischen Ethik), Freiburg i. Ü. u. a. 2001.
- HIMMELFARB, GERTRUDE: *The Roads to Modernity*. The British, French and American Enlightenments, New York 2005.
- HOGAN, LINDA: *Keeping Faith with Human Rights*, Washington 2015.
- HUNT, LYNN: *Inventing Human Right*. A History, New York/London 2008.
- HUNTINGTON, SAMUEL: *Clash of Civilizations*, in: *Foreign Affairs* 73 (1993) 3, 22–49.
- JOAS, HANS, *Die Sakralität der Person*. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 2011.

- KEOWN, DAMIEN: *The Buddhist Basis for a Doctrine of Human Rights*, in: COZORT, DANIEL/SHIELDS, JAMES M. (Hg.): *Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford 2018 (i. V).
- KIRCHSCHLÄGER, PETER G.: *Menschenrechte und Religionen*. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten (Gesellschaft – Ethik – Religion 7), Paderborn 2016.
- KLUXEN, WOLFGANG: *Ethik des Ethos*, Freiburg i. Br. 1974.
- KÜNG, HANS/KUSCHEL, KARL-JOSEF (Hg.): *Erklärung zum Welthethos*. Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993, 13–46.
- MAYER, ANN ELIZABETH: *Islam and Human Rights*. Traditions and Politics, Boulder 2012.
- RAWLS, JOHN: *A Theory of Justice*, Harvard 1971.
- RHEMAN, JAVAID: *Conflicting Values or Misplaced Interpretations? Examining the Inevitability of a Clash between «Religions» and «Human Rights»*, in: GHANEA, NAZILA/STEPHENS, ALAN/WALDEN, RAPHAEL (Hg.): *Does God Believe in Human Rights? Essays on Religions and Human Rights*, Leiden 2007, 65–88.
- RICOEUR, PAUL: *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch, München 1996.
- SACKS, JONATHAN: *Not in God's Name*. Confronting Religious Violence, London 2015.
- SALOMON, NORMAN: *Religion and Human Rights with Special Reference to Judaism*, in: GHANEA, NAZILA/STEPHENS, ALAN/WALDEN, RAPHAEL (Hg.): *Does God Believe in Human Rights? Essays on Religions and Human Rights*, Leiden 2007, 89–106.
- SCHMIDINGER, HEINRICH: *Der Mensch in Gottebenbildlichkeit*. Skizzen zur Geschichte einer einflussreichen Definition, in: SCHMIDINGER, HEINRICH/SEDMAK, CLEMENS (Hg.): *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer*, Darmstadt 2010, 7–42.
- SHARMA, AVINDA: *Hinduism and Human Rights: A Conceptual Approach (Law in India)*, Oxford 2004.
- STÖCKL, KRISTINA/GABRIEL, INGEBORG/PAPANIKOLAOU, ARISTOTLE (Hg.): *Political Theologies in Orthodox Christianity*. Common Challenges – Divergent Positions, London 2017.
- TAYLOR, CHARLES: *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1994.
- WALZER, MICHAEL: *Exodus und Revolution*, übers. v. Bernd Rullkötter, Frankfurt a. M. 1995.
- WITTE, JOHN (Hg.): *Religion and Human rights*. An Introduction, New York 2012.
- WITTE, JOHN/ALEXANDER, FRANK S. (Hg.): *Christianity and Human Rights*. An Introduction, Cambridge 2010.