

lich die Gemeinschaft mit Gott, nur im Glauben erkannt werden kann, dann aber auch bereits angenommen ist. Deshalb ist kein Mensch in der Lage, wissentlich Gottes Gnade abzulehnen; denn das Glaubenswissen um sie ist bereits ihre Annahme. Gottes Gnade annehmen kann auch nach traditioneller Lehre niemand aus eigener Kraft, sondern man muss bereits in Gottes Gnade stehen, sogar wenn man selbst noch nicht darum weiß. Deshalb kann es eigentlich nicht zutreffen, dass die einzige dem Menschen verbleibende Freiheit darin bestünde, Gottes Gnade ablehnen zu können (395). Zwar spricht das Konzil von Trient (DH 1525) von dieser Möglichkeit einer Ablehnung der Gnade, aber wohl nur in dem Sinn, dass der Mensch eine von ihm noch gar nicht als wahr erfasste Verkündigung der Gnade Gottes ablehnen kann. Der Autor gewinnt auch den Eindruck, dass W. die Gottessohnschaft des Menschen fast synonym mit seinem „Von-Gott-geschaffen-Sein“ aussagt (415). Hier wäre es hilfreich, zwischen unserem „Geschaffensein“ als solchem und dem „in Christus“ unseres Geschaffenseins in der folgenden Weise zu unterscheiden. Ersteres bedeutet, dass alle Wirklichkeit unserer Welt in einer einseitigen realen Relation zu Gott aufgeht, die als solche noch keine Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Geschöpflichkeit in diesem Sinn ist der Vernunft zugänglich. Dagegen bedeutet das „In-Christus-geschaffen-Sein“, dass diese unsere geschaffene Existenz von vornherein in die wechselseitige Liebe zwischen Vater und Sohn aufgenommen ist. Vielleicht lässt sich nur in einer solchen relationalen Sicht das Verhältnis von Natur und Gnade wie auch von Vernunft und Glauben anders als – üblicherweise – additiv darstellen. Es würde sich in einer solchen Sicht bei W. auch nicht um eine Art „Abschwächung der Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung“ (590) handeln. Mit Recht spricht der Autor von W.s „foi dans le salut universel“ (507). Der allgemeine (und seiner Natur nach wirksame) Heilswille Gottes kann als wirklich bestehend nur innerhalb des Glaubens, nicht aber in bloß weltanschaulicher Weise erkannt werden. Dem bloßen Geschaffensein des Menschen ist das Heil völlig ungeschuldet, aber in dem „in Christus“ seines Geschaffenseins ist es mit einer nur dem Glauben zugänglichen Notwendigkeit impliziert. Christen haben Hoffnung für alle Menschen, und das macht die Freude ihres Glaubens aus. An W. könnte man vielleicht die Frage stellen, ob er bei seiner Betonung der Würde der Armen als freier Subjekte auch die Situation von Menschen bedacht hat, die etwa durch Krankheit sogar in ihrem Erkennen und Wollen behindert sind.

Diese beachtliche Doktorarbeit bietet eine höchst sorgfältige Analyse vieler Texte von W. und erweist, dass er von seiner Erfahrung des Zusammenseins mit den Armen her einen wichtigen Beitrag auch zur Erneuerung der Theologie geleistet hat, auf den einzugehen sich lohnt. Wünschenswert wäre insbesondere eine Auswirkung seines Denkens auf alle Richtungen der Befreiungstheologie.

P. KNAUER S. J.

JOAS, HANS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011. 303 S., ISBN 978-3-518-58566-5.

Hans Joas (= J.) präsentiert mit diesem Werk eine Untersuchung über den historischen Prozess „der Institutionalisierung der Menschenrechte“ (17), die jenseits der Trennung von „Genesis und Geltung“ (14), die letztere aus der ersteren erhellen will: „affirmative Genealogie“. Das beinhaltet erstens eine soziologisch-historische Untersuchung zur Genese der Institutionalisierung der Menschenrechte an den Beispielen der Deklarationen in Amerika und Frankreich (Kap. 1), der Abschaffung der Folter (Kap. 2), der Abschaffung der Sklaverei (Kap. 3) und der kulturübergreifenden Wertgeneralisierung in den Allgemeinen Erklärungen der Vereinten Nationen (Kap. 6); zweitens geht es im zentralen Kap. 4 um die philosophische These, dass eine solche Genealogie nicht, wie bei Nietzsche, zu einer Reduzierung normativer Ansprüche auf rein faktische Historizität führt, sondern im Gegenteil gerade erst ihre Gültigkeit erhellt; drittens legt Kap. 6 einen Versuch vor, den Wert der Menschenrechte neu aus zwei Grundtopoi des Christentums zu verstehen: der „Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“.

Zu erstens lautet die Hauptthese, dass es auf dem Weg zu den Menschenrechten weder um einen Prozess fortschreitender Säkularisierung im Sinne einer rein rationalistischen Aufklärung geht noch um einen neuerlichen oder erst eigentlichen Durchbruch

christlicher Werte, sondern um einen Prozess, den J. im Anschluss an E. Durkheim „Sakralisierung der Person“ nennt. Überaus kenntnisreich und luzide stellt J. die Grenzen bisheriger Narrative dar. Denn zum einen ist es nicht wahr, dass die Institutionalisierung der Menschenrechte einfachhin auf eine Aufklärung zurückzuführen ist, der eine „konstitutive Areligiosität oder Antireligiosität“ (33) eignete. Dies gilt nicht für Frankreich, wo die „Eskalation und Polarisierung“ zwischen Kirche und Staat „in hohem Maße kontingent“ (32), nämlich politisch motiviert war, während dem Beginn der Revolution keineswegs eine antichristliche Note nachzusagen ist (26–39, erhellend mit zahlreichen Fakten z. B. dem Hinweis auf das „Te deum“ in den Versammlungen der „Frühphase der Revolution“ [27]), und schon gar nicht gilt es für Amerika (40–54 in modifizierender Anknüpfung an die Untersuchungen G. Jellineks), an dessen „Vorbildrolle [...] für die französische Menschenrechtserklärung [...] heute kein Zweifel mehr bestehen [kann]“ (39). Hier lernten die christlichen Reformkonfessionen vor dem Hintergrund der Verfolgungssituation in der europäischen Heimat ihre „Aufklärung von der Kanzel“ (49), die Freiheitsrechte als religiöses Erfordernis, und bildeten so gemeinsam mit einer „rationalistisch-aufklärerischen [oft – wie T. Jefferson – deistischen] Elite“ (52) ein Bündnis für die Menschenrechte. Zum anderen lässt sich genauso wenig behaupten, die Menschenrechte entstünden einfachhin aus dem Christentum, „das sich jahrhundertlang mit verschiedensten politischen Regimes vertrug, die alle nicht auf der Menschenrechtsidee fußten“ (17). Gleiches gilt für die Geschichte des „stufenweise[n] Verschwinden[s] der Folter als eines legitimen Instruments aus der europäischen Strafjustiz“ (63) und der Abschaffung der Sklaverei, deren Akteure sich ebenfalls einer einseitigen Zuordnung nach dem Schema Aufklärung oder Christentum entziehen, und noch einmal verschärft für die allgemeine Deklaration der Menschenrechte innerhalb der UNO, wo in einem beispiellosen kulturenübergreifenden Prozess verschiedenste Weltanschauungen sich zu einer „Wertegeneralisierung“ (251) zusammenfanden. Der in Frage stehende Prozess ist also weder Profanisierung noch Christianisierung, sondern Sakralisierung der Person: „Die Schlüsselthese [...] lautet, dass wir den Aufstieg der Menschenrechte und der Idee universaler Menschenwürde als einen Prozess der Sakralisierung der Person zu verstehen haben. Diese These enthält in sich eine Ablehnung aller Vorstellungen, dass dieser Aufstieg als Produkt einer bestimmten Tradition, etwa der christlichen, aufzufassen sei“ (204). Dafür nennt J. nun aber keinen anderen ideengeschichtlichen Hintergrund. Im Gegenteil – auf der rein ideengeschichtlichen Ebene präferiert er das Christentum: „Die Sakralisierung der Person war eine Weiterführung jüdisch-christlicher Motive, auch wenn einzelne Aufklärer vor allem den Bruch mit der religiösen Tradition akzentuierten und die Kirchen entsprechend sich gegen sie stellten“ (106). Es geht also um einen je historisch-individuellen soziologisch zu bestimmenden Vektor aus christlichem Ideengut, aufklärerischer Freiheit, „enthusiasmierende[n] wertkonstitutive[n] Erfahrungen“, aber auch solchen, die aus traumatisierenden Gewalterfahrungen herrühren (wie z. B. dem Holocaust 110–115) und bestimmten historischen Konstellationen (z. B. der Ausdehnung des Verantwortungsbereiches durch Ausdehnung der Handelszonen [142f.] oder der Entstehung einer „transnationalen Organisation des moralischen Universalismus“ [145] – wie im Falle des Abolitionismus [142–147]), der zum Prozess der Sakralisierung der Person führt.

Zweitens: Die philosophische Rechtfertigung für das Projekt einer affirmativen Genealogie liefert Kap. 4. Unter dem sprechenden Titel „Weder Kant noch Nietzsche“ (147) schließt sich J. für seine Grundlegung einer affirmativen Genealogie eng an das Spätwerk E. Troeltschs an. Der Horizont ist eine Wertethik, in der Erfahrung vor rationaler Argumentation rangiert (163). Solche Erfahrungen aber geschehen – wie auch anders? – in Geschichte, und sind deshalb nur aus dieser heraus zu verstehen. Einen Wert bestimmen zu können heißt, seine Entstehungsgeschichte zu kennen. In dieser liegt nämlich nicht nur reine Faktizität, sondern eine Begegnung mit dem lebendigen Sinn dieses Wertes, ja mit seinem Appell, der bis ins Heute reicht. „Jeder historische Sinn ist potentiell ein aktueller Sinn. Wir fühlen uns immer zur Orientierung an ihm oder gegen ihn aufgerufen.“ Ein Appell, der „weit über das Forschen hinaus auf ein gegenwärtiges, in die Zukunft gerichtetes Handeln“ (185) geht: „existentielle[r] Historismus“ (183: E. Spranger).

Drittens: Weil es allgemein gültige rationale Begründungen von Werten nicht geben kann, will Kap. 5 auch nur eine mögliche Begründung (nicht zwingend, aber auch nicht unvernünftig [250]) der Menschenrechte aus zwei Grundgedanken des Christentums – Seele und Gotteskindschaft – bieten, wobei immerhin so viel behauptet wird: „Wer diesen Glauben nicht teilt, muß zeigen, wie er mit seinen denkerischen Mitteln die Idee der Unverfügbarkeit rechtfertigen und motivierend machen kann.“ (250) Dabei wird zum einen die „wissenschaftliche Entwicklung [...], die *von der Seele zum Selbst* führte“ (214), nachgezeichnet und dabei – z.T. selbstkritisch im Bezug auf frühere Studien (215 f.) – dargelegt, dass diese nicht nur einen Zugewinn für das Verständnis des Menschen darstellt: „Der Begriff der Seele hatte eine metaphysische Garantie für das Enthalten, was ich die Sakralität der Person nenne, [...] die Annahme eines heiligen, nicht durch eigene Leistungen erworbenen, aber auch nicht verlierbaren und zerstörbaren Kerns jedes menschlichen Wesens. Wenn nun der Seelenbegriff in den des Selbst transformiert wird, dann werden Menschen mit ihrer Fähigkeit, Selbstreflexivität zu entwickeln, gleichgesetzt.“ (224 f.) Was aber „geschieht dann mit denen, die nicht vernünftig sind: den Kindern oder den Senilen und geistig Behinderten“ (225)? Hier inhäriert dem Seelenbegriff eine Bedeutungsschicht, die nicht ohne Weiteres in der des Selbst gegeben ist. Ob die „Sakralität der Person“ zu denken ist, wenn das Leben als „Tatsache des bloßen Daseins“ (233: V. Gerhardt) verstanden wird, ist fraglich: Es ist deshalb „von zentraler Bedeutung für ein zeitgenössisches Verständnis von universaler Menschenwürde und für die Unterscheidung einer universalistischen Sakralisierung der Person, also aller Personen, von der Selbstsakralisierung des privaten Individuums, also der je eigenen Person, ob es gelingt, den Gedanken unseres Lebens als einer Gabe unter heutigen Bedingungen [...] zu formulieren“ (234). Offen gelassen, ob es nicht auch andere Wege zur Sakralisierung der Person gibt (die übrigens, gegen Durkheim wünschenswert klagestellt, keineswegs per se schon bedeutet, „daß der Mensch auch der Quell seiner eigenen Heiligkeit sei“ [87]).

Eine beeindruckende Studie zur Entstehungsgeschichte der Menschenrechte und ein Plädoyer für die Historie lebendiger Werterfahrung, die zu er-innern Pflicht ist, wenn die Werte nicht wieder verblissen sollen. Der begründungstheoretische Ansatz wirft allerdings Fragen auf, über die weiter zu diskutieren wäre:

1) An dieser Stelle ist (so wenig wie in der vorliegenden Studie) der Raum, eingehend Vor- und Nachteile einer Wertethik zu diskutieren. J. hat das an anderer Stelle getan (*Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main 1997). Dass die Menschenwürde allerdings nicht umstandslos unter die Werte zu rechnen ist (z. B. 191), meint Rez. mit Kant behaupten zu sollen. Würde ist gerade dasjenige, das keinen Preis hat. Die Menschenrechte mögen unterschiedliche Werte verkörpern (weswegen sie ja unter Umständen einander gegenseitig einschränken oder gar aufheben); die Würde aber ist absoluter Wert – und damit eigentlich kein Wert mehr, weil es für sie keine Währung mehr gibt.

2) Dass J. der Vernunft in Bezug auf eine Wertbegründung nicht allzu viel zutraut („Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte“ [13]), ist abhängig von einem stark verengten Vernunftbegriff. „Wenn es sich wirklich um letzte Werte handeln soll, worauf kann dann eine rationale Begründung noch zurückgreifen?“ (13). Wie aber, wenn es die Vernunft gerade ausmachen würde, an ein Höchstes zu stoßen, das sie nicht begründen kann, aber von dem her sie alles begründet?

3) Dass es der Erkenntnis eines Wertes gut tut, seine Geschichte zu kennen, ist wahr und wird hier beeindruckend gezeigt. Ist dieses Kennen aber unerlässlich? Muss ich wirklich die Geschichte der Abschaffung der Sklaverei kennen, um einzusehen, dass kein Mensch versklavt werden soll? Wäre es so, müssten heute die meisten Menschen der Sklaverei indifferent gegenüberstehen, was jedoch nicht der Fall ist.

4) Der Wert, der sich mir aus der Geschichte erschließt, soll gelten. Aber warum? Doch nicht, weil ich ihn geschichtlich herleiten kann, sondern weil er gilt. Mir wird nicht ersichtlich, was der Blick auf die Genese hier über die Gültigkeit sagen soll (Etwa: „Wenn die Menschenrechte auch als eine Form der Artikulation der Gewaltgeschichte aufgefaßt werden, dann gilt, daß ihr Charakter als Artikulationsversuch erhalten blei-

ben muß“ [146]. „Muß“ natürlich nicht, weil es hier ja um eine Forderung geht, also „soll“, aber warum?). Verschiedenste Werte lassen sich aus der Geschichte herleiten. Was zeichnet diejenigen aus, die wir heute noch teilen können? J. will die Geltung der Menschenrechte; behauptet er sie auch? Ich meine, dass er letztlich über einen faktischen Rahmen nicht hinauskommt: Damals fühlten sich gewisse Menschen diesen verpflichtet, und so heute wir. Dies aber ist selbst ein Geschehen *in* Geschichte, und darf sich weder nach rückwärts noch nach vorwärts noch synchron in Richtung anderer Kulturen als allgemeingültig behaupten („Wir mögen noch so sehr danach streben, Wahrheiten von Bestand oder Werte von überzeitlichem Charakter zu erkennen und zu verfechten – wir können doch immer damit rechnen, dass wir von nachfolgenden Generationen als historische Individualitäten [...] behandelt werden. Antizipieren wir aber die künftige Historisierung unseres Denkens und Wertens, dann tritt uns auch selbst schon die prinzipielle Kontingenz unserer eigenen Stellungnahme und Geltungsansprüche vor Augen. Wer diesen Schritt verweigert, entzieht sich der vollen Wucht der Historisierung“ [182]). Damit ist jedem Fundamentalismus die Tür verriegelt, aber was soll den Menschen jemals vor der Willkür des Menschen schützen, wenn nicht die fundamentale (ja, wenn man will, fundamentalistische [der einzige -ismus, der menschlich ist, weil er der -ismus der Menschlichkeit ist]) Behauptung der totalen Gültigkeit der Menschenrechte. Dabei geht es nicht um Verurteilung anderer Kulturen oder anderer Zeiten; es geht auch nicht darum, bestimmten Kulturen nicht die Zeit einzuräumen, die das Abendland gebraucht hat, um sich den Menschenrechten zu nähern; auf einem anderen Blatt steht erst recht die Bestimmung der richtigen Strategie zur Wertgeneralisierung. Es geht aber darum, wie man für Menschenrechte eintreten will, wenn man nicht sagen kann: Es ist zu allen Zeiten und in allen Kulturen objektiv falsch, einen Menschen zu foltern. Zu unterscheiden wäre also die subjektive Form jeder Erkenntnis (historisch und kulturell bedingt) und ihr objektiver Inhalt („Gefühl der subjektiven Evidenz“ [163, vgl. 183])? Nicht die Evidenz ist subjektiv, sondern das Gefühl; Evidenz meint Einsicht in Objektives). Die Kontingenz der Form sagt nichts über die Kategorizität des normativen Inhalts und umgekehrt.

So liest man dankbar ein lehrreiches Buch, das eine überaus abgewogene Geschichte der Menschenrechte erzählt. Die soziologisch-historische Untersuchung ist zugleich ein beeindruckendes Plädoyer für die Gültigkeit ihres Gegenstands. Wenn etwas ethischen Absolutheitsanspruch hat, dann die „Sakralität der Person“; ein solcher wird hier engagiert behauptet, allerdings in historisch-kulturellen Führungszeichen. Wie die in tatsächliche Affirmation auflösen?

F. V. HEEREMAN

BENEDIKT XVI., *Die Ökologie des Menschen*. Die großen Reden des Papstes. München: Pattloch 2012. 431 S., ISBN 978-3-629-13021-1.

Als Papst Benedikt XVI. am 22. September 2011 während seiner Deutschlandreise im Berliner Reichstagsgebäude vor den Vertretern des deutschen Volkes eine Rede hielt, würdigte er u. a. den Einsatz von verantwortungsbewussten Menschen für die Erhaltung der Natur – die ökologische Bewegung in der deutschen Politik – und fügte dann die Bemerkung hinzu: „Es gibt auch eine Ökologie des Menschen. Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss ...“. Aus dieser Formulierung entstand der Titel des vorliegenden Buchs, in dem 26 große Reden, die Benedikt XVI. im Laufe von mehr als 30 Jahren gehalten hat, noch einmal veröffentlicht worden sind. Ihre Auswahl und ihre Zusammenstellung gehen auf Siegfried Wiedenhofer zurück, der als langjähriger Assistent des Theologieprofessors Ratzinger mit dessen Werk voll vertraut ist. Die Reden wurden ursprünglich vor politischen oder akademischen Foren an unterschiedlichen Orten dieser Welt gehalten: u. a. in München, Berlin, Freiburg, Rom, Paris, Hongkong und New York. Was Benedikt XVI. in seinen Reden vorgetragen hat, ist in den öffentlichen Raum der heutigen Welt hinein gesprochen und geht alle an, die um ihre Zukunft besorgt sind.

Die Reden erscheinen in diesem Buch zu fünf Gruppen zusammengefasst, deren Überschriften erkennen lassen, in welchen Perspektiven ihr Verfasser gedacht und gesprochen hat: „Ethik“ (Rede 1-6), „Politik“ (Rede 7-12), „Vernunft, Wissenschaft und Technik“ (Rede 13-16), „Die Krise der modernen Kultur und der Glaube“ (Rede 17-22),