RelBib
Bibliography of the Study of Religion

https://relbib.de

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author:	Heller, Birgit
Title:	“Autonomie versus heteronome Humanität? Moderner Würde-Diskurs und interreligiöse Perspektiven“
Published in:	Grundwerte Europas - Menschenwürde: Vom Selbstwert des Menschen Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG)
Volume:	7
Year:	2017
Pages:	219 – 236
ISBN:	978-3-534-20780-0

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Birgit Heller

Autonomie versus heteronome Humanität?
Moderner Würde-Diskurs und interreligiöse Perspektiven

Zum Verhältnis von säkularen und religiösen Würde-Diskursen

Der heute verbreitete Begriff der Menschenwürde ist wesentlich geprägt durch die europäisch-philosophischen Traditionen, die durch einen differenzierenden bzw. egalisierenden Würdebegriff gekennzeichnet sind.[1] Würde wird zunächst differenzierend aufgefasst: als Auszeichnung einer Person (*dignitas* meint einen besonderen Status, deutlich etwa in dem Wort „Würdenträger"), später als Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier. Die prinzipielle Gleichheit der Menschen im Hinblick auf ihre Würde ist zwar schon in der stoischen Philosophie greifbar, hat sich aber erst im Lauf der Geschichte als allgemeine Anschauung durchgesetzt. Auch die traditionellen religiösen Bestimmungen der menschlichen Würde verknüpfen sowohl differenzierende als auch egalisierende Aspekte. Einerseits wird der Mensch gegenüber allen anderen Lebewesen (prinzipiell oder zumindest graduell) ausgezeichnet, aber auch Männer und Frauen werden hinsichtlich ihrer Würde (in theoretischer und/oder rechtlicher bzw. soziopolitischer Hinsicht) differenziert. Andererseits tendieren alle großen religiösen Traditionen (zumindest im Lauf ihrer Entwicklung) zur prinzipiellen Anerkennung der Gleichheit aller Menschen hinsichtlich ihrer Würde, allerdings wird diese Gleichheit häufig auf den religiösen Bereich eingeschränkt.

Welche Bedeutung haben die verschiedenen religiösen Perspektiven für den modernen Würde-Diskurs? Bieten sie Lösungen für die Probleme und Herausforderungen der Gegenwart? Angesichts pluralistischer Weltanschauungen und zunehmender Orientierungslosigkeit in den säkularen Gesellschaften Europas, aber auch globaler gesellschaftspolitischer Veränderungen sichert der Rückgriff auf die Traditionen nicht nur kulturell-religiöse Identität, sondern bringt auch massive Wertekonflikte mit sich. Das säkulare Würde-Verständnis, das mit der mühsamen Errungenschaft der Religionsfreiheit verknüpft ist, gerät zunehmend in Gegensatz zu den religiösen Positionen, was sich besonders brisant an den Diskussionen um die Menschenrechte zeigt. Menschenwürde und Menschenrechte hängen eng zusammen, die Würde bildet die Basis der

1 Zur Unterscheidung dieser beiden Grundformen vgl. Huber, Wolfgang (1992): Menschenrechte/Menschenwürde, in: TRE 22, [577–602], 578.

konkreten Menschenrechte und impliziert einen moralischen Anspruch. Allerdings stellt sich die Frage, welcher Würde-Begriff universal gültige Menschenrechte zu begründen vermag. Die Tatsache, dass die Begriffe und die Ausgestaltung der Menschenwürde und Menschenrechte in Europa, d.h. in einem spezifischen weltanschaulichen Kultur- und Traditionszusammenhang entstanden sind, erschwert ihre Universalisierbarkeit.[2] Auf dem Weg dorthin muss nach Äquivalenten zum Begriff Menschenwürde in verschiedenen Kulturen gesucht werden.[3] Was Menschenrechte und Religionen verbindet, ist die Idee der Menschenwürde. Daher wird angenommen, dass über die Menschenwürde ein interreligiöser Konsensus erreicht werden könnte, der eine religiöse Anerkennung und Wertschätzung der Menschenrechte ermöglichen würde.[4] Es zeigt sich jedoch deutlich, dass alle religiösen Würde-Begriffe von spezifischen Werthaltungen und weltanschaulichen Einstellungen geprägt sind, die bei der Bestimmung einer universalen Menschenwürde Wertekonflikte entfachen. Dennoch führt kein Weg an der Auseinandersetzung mit den religiösen Würde-Begriffen vorbei, da ja auch das moderne säkulare Verständnis von Würde nicht auf weltanschaulich neutralem Boden steht und insofern nicht jeder Diskussion entzogen ist. Überdies ermöglichen die religiösen Perspektiven auch eine Erweiterung, Schärfung und Neuakzentuierung des säkularen Würdebegriffs, in dessen Entwicklung es zu mehreren Engführungen gekommen ist. Es handelt sich um rationale, individualistische, anthropozentrische und androzentrische Engführungen.

Die rationale Engführung hat ihre Wurzeln bereits in der stoischen Philosophie, die *dignitas* als menschliche Fähigkeit begreift, die Leidenschaften kraft der souveränen Vernunft zu beherrschen. Insbesondere seit der Epoche des Humanismus und der Aufklärung wird die Würde durchgängig in der Vernunftnatur des Menschen verankert.[5] Charakteristisch für die Aufklärung ist darüber

2 Dass die Menschenrechte kulturspezifisch geprägt und daher nicht ohne Weiteres universalisierbar sind, wird erst in jüngerer Zeit zunehmend problematisiert, vgl. beispielsweise Hoffmann, Johannes (Hrsg.) (1994): Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen, Frankfurt; Maier, Hans (1997): Wie universal sind die Menschenrechte? Freiburg/B. et al.; Nooke, Günter (Hrsg.) (2008): Gelten Menschenrechte universal? Freiburg/B. et al. Eine andere Position vertritt hingegen Schweidler, der betont, dass die Menschenrechte nicht auf Werten im Sinn von weltanschaulichen Einstellungen basieren. Würde fungiere als Legitimationsprinzip der Menschenrechte nur im Sinn der Anerkennung des unbedingten Wertes menschlichen Lebens (vgl. Schweidler, Walter (2009): Asiatische Werte – asiatische Menschenrechte?, in: Gareis, Sven Bernhard; Geiger, Gunter (Hrsg.): Internationaler Schutz der Menschenrechte. Stand und Perspektiven im 21. Jahrhundert. Opladen & Farmington Hills, MI, [179–189], 181–183).

3 Vgl. Pieper, Annemarie (2001): Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem?, in: Herms, Eilert (Hrsg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh, [19–30], 27.

4 Bielefeldt, Heiner (22005): Menschenrechte, in: Auffarth, Christoph et al. (Hrsg.), Metzler Lexikon Religion Bd. 2. Stuttgart – Weimar, [429–437], 432.

5 Vgl. Huber (1992): Menschenrechte/Menschenwürde, 580f.

hinaus die Betonung von Autonomie, Willensfreiheit und Selbstverantwortung, die letztlich eine individualistische Engführung bedingt. Die Freiheit des Einzelnen ist nur begrenzt durch die Freiheit der anderen. Die Solidargemeinschaft verschwindet zugunsten des autonomen Subjekts in den Hintergrund, Leben begründende und Freiheit ermöglichende Interdependenzen geraten aus dem Blick. In engem Zusammenhang mit der rationalen Engführung stehen sowohl die anthropozentrische als auch die androzentrische[6] Engführung. Zum einen ist die Würde in der europäischen Tradition ein auszeichnendes Wesensmerkmal des Menschen (meist eben die Vernunftnatur), das ihn deutlich von allen anderen Lebewesen abhebt. Zum anderen begründet die Stoa mit der Teilhabe an der einen Weltvernunft die Idee der Gleichheit aller Menschen, die als Brüderlichkeit definiert wird.[7] Eine ziemlich gerade Linie kann gezogen werden von der Stoa über die Proklamation der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit in der Französischen Revolution bis hin zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948:

> Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geist der *Brüderlichkeit* [Hervorhebung B.H.] begegnen.[8] (Art. 1)

Der Gang durch verschiedene religiöse Traditionen liefert Begründungsperspektiven, die den Würdebegriff anreichern. Darüber hinaus zeigt sich, dass es sowohl interreligiös verbreitete Gemeinsamkeiten als auch blinde Flecken in der Bestimmung der Menschenwürde gibt. Religionen können den säkularen Menschenwürde-Diskurs bereichern, müssen sich aber ihrerseits auch kritischen Rückfragen stellen.

6 Auf den Androzentrismus der Menschenrechte wird schon seit geraumer Zeit hingewiesen (vgl. u.a. Gerhard, Ute (1994): Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht. In: Batzli, Stefan et al. (Hrsg.): Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident: Kulturen im Konflikt. Zürich, 69–88; Menzel, Birgit (1994): Frauen und Menschenrechte. Geschichtliche Entwicklung einer Differenz und Ansätze zu deren Beseitigung. Frankfurt/M.). Relativ ausführliche Überblickskapitel zur Stellung von Frauen in den sog. Weltreligionen und den jeweiligen Bezügen zu den Menschenrechten finden sich in der Studie von Ceming, Katharina (2010): Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken. München. Dass auch der Begriff der Menschen*würde* androzentrisch verformt ist, wird bislang kaum thematisiert, vgl. dazu Heller, Birgit (2014): Geschlechtergerechtigkeit in den Religionen? Systematisch-religionswissenschaftliche Perspektiven, in: Elsas, Christoph et al. (Hrsg.): Geschlechtergerechtigkeit: Herausforderung der Religionen. Berlin, 29–44.

7 Vgl. Hilpert, Konrad (1998): Menschenwürde. In: LThK 7, [132–138], 134, der darin keinen Androzentrismus erkennt.

8 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte verkündet am 10. Dezember 1948, mit Illustrationen v. Böhm, Lee Doreen. Frankfurt/M. 2005, 17.

Äquivalente zum Begriff Würde

Judentum: Der Mensch – Ebenbild Gottes

Wichtigster Beleg für die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist der Text im Buch Genesis (vgl. Gen 1, 26f.)[9]. Nach der Erschaffung der Welt, der Pflanzen und Tiere erschafft Gott am sechsten Tag den Menschen Adam als sein Abbild, ihm ähnlich. Gott verleiht seinem Repräsentanten die Herrschaft über die Schöpfung. Die althebräischen Begriffe, die als Äquivalente für den Würdebegriff zu betrachten sind, lauten: *zelem elohim,* „Abbild Gottes" und *demut,* „Ähnlichkeit" mit Gott. Ein weiterer wichtiger Begriff, der für die Würde-Vorstellung bedeutsam ist, ist *kabod,* „die Herrlichkeit" Gottes. In Psalm 8 heißt es, dass Gott den Menschen mit „Herrlichkeit und Ehre" gekrönt hat.[10] Diese Worte können auch mit „Würde und Hoheit" übersetzt werden und beziehen sich auf die königlichen Insignien, die dem Menschen bei seiner Erschaffung von Gott verliehen worden sind. Insofern partizipiert der Mensch, der nur wenig geringer als Gott selbst betrachtet wird, an der göttlichen Würde. In der jüdisch-rabbinischen Tradition wird die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen unterschiedlich interpretiert.[11] Sie kann bedeuten, dass der Mensch Gott in der Gestalt ähnlich ist (das heißt Gott ist in jedem Menschen konkret präsent), den göttlichen Herrschaftsanspruch repräsentiert (wobei sich die Ähnlichkeit in diesem Fall auf die Funktion der Herrschaft bezieht) oder aber Gott in der Art und Weise seines Handelns nachahmt. Die Erfahrungen der Shoa haben bei vielen modernen jüdischen Denkern/-innen ein Ende dieser Idealisierung des Menschen mit sich gebracht.[12] In jüngerer Zeit ist jedoch auch die Tendenz beobachtbar, wieder an das traditionelle Menschenbild anzuknüpfen und die Gottebenbildlichkeit wieder als Grundlage der Menschenwürde, der Einzigartigkeit des Menschen und des Lebensschutzes hervorzuheben.[13]

9 Alle Bibelzitate nach: Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, hrsg. im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Freiburg/B. et al. 2009.

10 Vgl. Seybold, Klaus (2001): Feindbild und Menschenwürde. Das Zeugnis der Psalmen. In: Herms, Eilert (Hrsg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh, [307–319], 308f.

11 Vgl. Lorberbaum, Yair (2000): Imago Dei im Judentum: Früh-Rabbinische Literatur, Philosophie und Kabbala. Die Lehre von Gott, vom Menschen und vom Anfang im talmudischen und kabbalistischen Judentum. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. München 2000, 67–94.

12 Vgl. Bruckstein, Almut (2002): Mensch VIII. Judentum. In: RGG4 5, [1074–1077], 1077.

13 Vgl. z.B. Friedlander, Albert (1999): „… und er schuf den Menschen nach seinem Bild" (Gen 1, 27). Familie und Partnerschaft aus der Sicht jüdischer Anthropologie. In: Hoffmann, Herbert (Hrsg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. Trier, 73–90.

Christentum: Der Mensch – Bild Gottes durch Christus

Die christliche Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit knüpft an die Vorgaben der hebräischen Tora an und modifiziert sie, indem Christus als das vollkommene Bild *(eikon)* Gottes betrachtet wird (vgl. 2 Kor 4, 4). Christus gilt als der neue vollkommene Adam, der allen Menschen die Gottebenbildlichkeit vermittelt. Durch die Taufe erhalten die Glaubenden Teil am Wesen Christi, das eine gerechte Lebensweise ermöglicht. Der Würdebegriff wird bereits in der frühen christlichen Theologie aufgegriffen und schöpfungstheologisch als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit gedeutet.[14] Folgenreich für die spätere konfessionelle Entwicklung ist die Unterscheidung zwischen Bild *(imago)* und Ähnlichkeit *(similitudo)* und das damit verknüpfte Konzept einer doppelten Gottebenbildlichkeit, die einerseits als anerschaffen gilt und andererseits durch die Nachahmung Gottes erst vollkommen wird. Ebenso bedeutsam ist die Vorstellung, dass die dem Menschen anerschaffene Würde grundsätzlich vom Sündenfall überlagert ist, der das menschliche Wesen zwiespältig disponiert. Damit sind seit frühchristlicher Zeit alle Ansätze relativiert, die die Gottebenbildlichkeit als substanzielle Eigenschaft deuten. In der modernen christlichen Theologie werden sowohl der Geschenk- als auch der Beziehungscharakter der menschlichen Würde hervorgehoben.[15]

Islam: Der Mensch – Stellvertreter Gottes

Anders als im Judentum und im Christentum wird die Menschenwürde im Islam nicht mit der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit begründet, weil der Unterschied zwischen Gott und Mensch durch eine klare Grenzziehung markiert ist. Gott hat den Menschen jedoch mit einer besonderen Würde ausgestattet: Er hat die Menschen geehrt und sie unter allen anderen Geschöpfen bevorzugt (vgl. Sure 17, 70)[16]. Da sich die Würde aus einem Schöpfungsakt Gottes ergibt, ist sie unverlierbar und muss auch nicht verdient werden.[17] Bedeutsam für den Würdebegriff ist darüber hinaus die Auffassung, dass der Mensch zum

14 Vgl. Huber (1992): Menschenwürde/Menschenrechte, 578, und zum Folgenden ausführlich Volp, Ulrich (2006): Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche. Leiden, 104–240.

15 Vgl. z.B. Bosshard, Stefan N. et al. (1997): Menschenwürde und Lebensschutz: theologische Aspekte. In: Rager, Günter (Hrsg.): Beginn, Personalität und Würde des Menschen. Freiburg/B. et al., [243–329], 259ff.; Koch, Traugott (1992): Mensch IX. Systematisch-theologisch, in: TRE 22, [548–567], 561ff.

16 Alle Koran-Zitate nach: Der Koran, übers. u. kommentiert v. Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007.

17 Vgl. Wielandt, Rotraud (1993): Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In: Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Mainz, [179–209], 191.

khalīfa (vgl. Sure 2, 30), zum Statthalter oder Stellvertreter Gottes, ausersehen ist.[18] Der Mensch gilt zwar nicht als Ebenbild Gottes, hat aber ein so hohes Ansehen, dass sich die Engel vor ihm verneigen müssen. Der moderne arabische Ausdruck für Menschenwürde *(karāmat al-insān)* ist aus derselben Wortwurzel wie das in Sure 17, 70 verwendete Verbum „ehren" abgeleitet.[19] Damit erscheint die Würde, die sich dem ehrenden Handeln Gottes am Menschen verdankt, als unverlierbares Geschenk. Darüber hinaus stellen viele zeitgenössische islamische Theologen auch einen Zusammenhang zwischen Würde und menschlicher Willens- und Handlungsfreiheit im Sinn der sittlichen Verantwortung und dem Vernunftbesitz her.

Hindu-Religionen: Der Mensch – fähig zur Realisierung des *ātman*/ Gottes Teilhaber/-in

Die Suche nach Entsprechungen zum Würde-Begriff im Hinduismus ist insofern schwierig, als es sich hier um einen Sammelnamen für eine Fülle von religiösen Traditionen handelt, die sich stark voneinander unterscheiden (deshalb spricht man besser von Hindu-Religionen). In den Hindu-Religionen sind mindestens zwei Äquivalente zur Vorstellung der Menschenwürde fassbar. Für die klassisch-hinduistische Gelehrtentradition ist ein Begriffspaar maßgebend, das sich in der Zeit der Upanishaden (im Lauf des ersten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung) allmählich herauskristallisiert hat: *brahman,* das apersonale, ewige, geistige Grundprinzip des Kosmos, und *ātman* (meist übersetzt mit „Selbst") als Bezeichnung für dieses umfassende Seins-Prinzip in den einzelnen Lebewesen.[20] Was die Tradition der brahmanischen Gelehrten anbelangt, so kann die menschliche Würde darin gesehen werden, dass der Mensch durch die Erkenntnis und Realisierung des *ātman*/ *brahman,* der einheitlichen göttlichen Wirklichkeit, die Möglichkeit zur religiösen Befreiung besitzt. In den *Bhakti*-Traditionen liegt der Akzent hingegen auf der personalen Beziehung zwischen Gott und Mensch, die Würde des Menschen besteht in der Hingabe und Teilhabe an Gott. Der Terminus *bhakti* bedeutet so viel wie Hingabe, Liebe und ist abgeleitet von *bhaj,* „zuteilen, teilhaben an". Diese beiden Zugänge zur menschlichen Würde gelten bis heute als verschiedene „Heilswege", wobei die *Bhakti*-Religiosität bis heute für die weitaus größte Zahl der Hindus eine wesentlich größere Rolle spielt als der elitäre Weg der Erkenntnis, den nur eine Minderheit beschreitet.

18 Vgl. dazu Wielandt, Rotraud (1994): Der Mensch und seine Stellung in der Schöpfung. Zum Grundverständnis islamischer Anthropologie. In: Bsteh, Andreas (Hrsg.): Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Mödling, [97–105], 101f.

19 Vgl. Wielandt (1993): Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, 187ff.

20 Vgl. Michaels, Axel (1998): Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart. München 1998, 286–289.

Buddhismus: Der Mensch – fähig zur Realisierung des Buddha-Potenzials / der Buddha-Natur

Nach der Überlieferung hat der historische Buddha die hinduistische Lehre von einem ewigen geistigen Wesenskern *(brahman* bzw. *ātman)* aller Seinsformen – wie generell metaphysische Spekulationen – zurückgewiesen. Im Theravāda-Buddhismus kann die besondere Würde des Menschen aus der Fähigkeit zur Erleuchtung abgeleitet werden. Es ist das kostbare Privileg der menschlichen Existenzform, ein Buddha werden zu können (das Buddha-Potenzial zu realisieren) und damit die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf zu erreichen.[21] Eine andere Quelle für die Würde des Menschen eröffnet sich im Mahāyāna-Buddhismus. Einige Schulen lehren, dass alle Wesen dieselbe universelle Buddha-Natur besitzen. Der hier verwendete Begriff *tathāgatagarbha* bietet verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten wie „embryonaler Buddha" oder „Essenz des Buddha" und kann daher die Möglichkeit ausdrücken, ein Buddha zu werden, oder aber bedeuten, dass alle Lebewesen bereits Buddha sind.[22] Diese Buddha-Natur verbindet alle Wesen, macht sie miteinander identisch und begründet ihre Würde. Teilweise rückt sie sogar in die Nähe einer transzendenten Größe, die Bezüge zum hinduistischen Verständnis von *brahman* und *ātman* aufweist. Bemerkenswert ist, dass die Lehre von der Buddha-Natur in der zeitgenössischen buddhistischen Debatte der Menschenwürde keine prominente Rolle spielt,[23] im Vordergrund steht die Idee des Buddha-Potenzials.

Würde und autonome Individualität

Die Assoziationskette der Begriffe Autonomie, Individualität, Willensfreiheit und Selbstverantwortung ist typisch für das säkulare Würdeverständnis. In den religiösen Auffassungen ist dieser Zusammenhang alles andere als selbstverständlich. Vielleicht mit Ausnahme der buddhistischen Theravāda-Tradition[24] werden in den großen Religionen der Gegenwart heteronomistische Würde-Konzepte vertreten. Die Würde liegt nicht im einzelnen Menschen selbst begründet, sondern verdankt sich einer Größe, die über das Individuum

21 Vgl. Schmidt-Leukel, Perry (1999): Das Boot der menschlichen Existenz. Zum Menschenbild im Buddhismus. In: Hoffmann, Herbert (Hrsg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. Trier, [11–72], 24.

22 Vgl. dazu einführend Gäng, Peter (2002): Buddhismus. 2. Aufl. Frankfurt/M., 192–194; 208–211.

23 Vgl. Dehn, Ulrich (2001): Menschenwürde und Menschenrecht. Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog. In: Herms, Eilert (Hrsg.): Menschenbild und Menschenwürde. Gütersloh, 483–492.

24 Aber auch hier ist die Fähigkeit des Menschen, die Erleuchtung zu erlangen, nicht als Automatismus, sondern als spiritueller Reifungsprozess zu verstehen, der nicht in erster Linie vom eigenen Tun und Streben abhängt.

hinausreicht. Allerdings folgt daraus nicht notwendig, dass der individuelle Mensch keine Bedeutung hätte.

Grundlegend für die Auffassungen der Gottebenbildlichkeit im Judentum und im Christentum ist die *Beziehung* zwischen Gott und Mensch. Die Gottebenbildlichkeit wird zwar auf jeden einzelnen Menschen bezogen, eine individualistische Engführung wird allerdings vermieden, weil der einzelne Mensch in einem Beziehungsgefüge steht, das seine Würde begründet. Gottebenbildlichkeit ist kein Ausdruck der menschlichen Autonomie, sondern setzt die Beziehung zwischen Gott und Mensch voraus. Die einzigartige Bedeutung des individuellen Menschen wird dadurch nicht ausgeschlossen, wie ein häufig zitierter Vers aus dem Mischna-Traktat Sanhedrin belegt, der die Vernichtung eines einzigen Menschen der Vernichtung der ganzen Welt gleichsetzt und umgekehrt die Rettung eines einzigen Menschen der Rettung der ganzen Welt (vgl. mSan 4, 5)[25]. Die Einzigartigkeit jedes Menschen findet in den Traditionen der drei abrahamitischen Religionen auch vor allem im Bekenntnis zur personalen Auferstehung einen besonderen Ausdruck.

Obwohl die Auffassung, dass der Mensch seine Würde Gott verdankt, das Christentum seit seinen Anfängen prägt, rückt insbesondere die moderne christliche Theologie den Relationscharakter ins Zentrum der Interpretation von Gottebenbildlichkeit. Gottebenbildlichkeit ist nicht Qualität oder Fähigkeit eines Individuums, sondern eine Verhältnis- und Entsprechungsaussage.[26] Katholizismus und Protestantismus deuten den Menschen als Geschöpf zwar relativ selbstständig, aber zugleich bleibend abhängig. Die Sündenfallerzählung gilt als Ausdruck der Widersprüche menschlicher Existenz, wobei die Sünde als strukturelle Macht dem Individuum vorausliegt. Nach der reformatorischen Lehre ist der Mensch nicht dazu fähig, die durch den Sündenfall gestörte Gottesbeziehung durch eigenes Bemühen in Ordnung zu bringen. Der Mensch ist zwar zum Ebenbild Gottes bestimmt, bedarf aber der Rechtfertigung durch den Glauben.

Im Islam besteht die Aufgabe des einzelnen Menschen als Stellvertreter Gottes in erster Linie in der Pflichterfüllung, insbesondere in der Übernahme der Verantwortung gegenüber der ihm anvertrauten Schöpfung.[27] Allerdings wird der Mensch nicht als fähig erachtet, von sich aus auf den Wegen des Guten zu wandeln. Er ist auf die Offenbarung des Gotteswillens angewiesen, denn er gilt als schwach und sündig. Es gibt zwar nach dem Islam keine Erbsünde (vgl. Sure 6, 164), der Mensch bedarf jedoch wegen der Anfälligkeit zur Sünde der Rechtleitung (vor allem durch den Koran) und der Gnade Gottes. Dennoch ist

25 Die Mischna 4. Seder Neziquin. Sanhedrin-Makkôt. Text, Übers. u. ausführliche Erklärung v. Beer, Georg. Gießen 1933.

26 Vgl. dazu oben Anm. 15.

27 Vgl. Hagemann, Ludwig (1999): „... mein Leben und mein Sterben gehören Gott" (Koran 6, 162). Strukturen islamischer Anthropologie. In: Hoffmann, Herbert (Hrsg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. Trier, [121–142], 124.

er voll verantwortlich für sein Handeln, weil er die Fähigkeit zu denken und zu urteilen besitzt und sich daher für das (offenbarte) Gute entscheiden kann.

Bereits in einem frühen religionsphilosophischen Text (etwa 2500 Jahre alt), der zu den bedeutendsten Schriften der späteren Hindu-Traditionen zählt, werden Wert und Würde des Menschen auf den ātman zurückgeführt (*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* 2, 4, 1ff.).[28] In den theologischen Schulen der Hindu-Religionen wurde das Verhältnis zwischen *brahman* (der absoluten geistigen Wirklichkeit) und dem *ātman* (der Präsenz dieser Wirklichkeit in jedem einzelnen Lebewesen) im Lauf des Mittelalters verschieden interpretiert.[29] Liegt der Akzent auf der Einheit, werden *brahman* und *ātman* miteinander identifiziert und bezeichnen nur Unterschiede in der Perspektive. Ein und dieselbe Realität ist allen Wesen immanent. Davon grenzt sich die Verhältnisbestimmung der Einheit in Unterschiedenheit ab. Gott wird als höchste Person (gleichgesetzt mit *brahman*) betrachtet und wohnt als innerer Lenker *(ātman)* im Herzen des Menschen. Gott und Mensch sind zwar unzertrennlich aufeinander bezogen, aber dennoch unterscheidbar. In dieser Denktradition wird die Essenz des Menschen relational bestimmt und mit der Vorstellung der *bhakti* verbunden. Die *Bhakti*-Bewegungen, die die Hindu-Religionen bis heute stark prägen, stellen den Aspekt der Beziehung zwischen Gott und Mensch in den Vordergrund.[30] Die Würde des Menschen gründet in der Gottesbeziehung, die sich in verschiedenen Stufen der Nähe vollzieht – wie Freundschaft, bräutlicher Liebesbeziehung bis hin zu partieller oder in manchen Traditionen völliger Identität (in diesem Fall wandelt sich die Teilhabe zur Einheit). Die verschiedenen theologischen Positionen der Einheit von *brahman* und *ātman* bzw. der Einheit in Unterschiedenheit bestehen in den einzelnen Hindu-Religionen bis heute fort. Insofern der *ātman* als überindividuell betrachtet wird oder der Mensch auf Gott bezogen ist, hat der Individualismus im hinduistischen Verständnis von Würde prinzipiell keinen Anknüpfungspunkt.

Nach buddhistischer Auffassung muss der Mensch auf dem Weg zur Befreiung vom Leiden vor allem die Ich-Verhaftung überwinden,[31] um seine besondere Würde zu realisieren. Wird das ich-zentrierte Denken aufgegeben, erscheinen Menschen als Teile eines kosmischen Beziehungsgeflechts, das die Achtung vor allen Lebewesen begründet.[32] Die eigene Würde entfaltet sich in der Identifikation mit allen anderen Lebewesen.[33] Daraus kann abgeleitet wer-

28 Bṛhadaranyakopaniṣad. Übersetzung mit Erläuterungen von Rump, Kabita. Münster, 2013.

29 Vgl. Mall, Ram Adhar (1997): Der Hinduismus: Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen. Darmstadt, 17–22.

30 Vgl. dazu Michaels (1998): Der Hinduismus, 277–285.

31 Vgl. Schmidt-Leukel (1999): Das Boot der menschlichen Existenz, 22f.

32 Vgl. Dehn (2001): Menschenwürde und Menschenrecht, 491.

33 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Damien Keown, der die Verknüpfung zwischen dem buddhistischen Erleuchtungsweg und menschlicher Würde betont und die Würde in der menschlichen Fähigkeit zur Partizipation am Guten verankert (Keown, Damien

den, dass sich die Würde, die im einzelnen Menschen schlummert, erst in der Verbundenheit realisiert. Diese achtsame Verbundenheit mit allen Lebewesen drückt sich in den Geisteshaltungen von *metta,* „Güte", *karuṇā,* „Mitleid", und *muditā,* „Mitfreude", aus, wobei die Haltung des Gleichmuts *(upekṣa),* unheilsame Anhaftungen verhindern soll. Würde ist nicht einem autonomen Individuum zu eigen, sondern gründet in einem Beziehungsgefüge, das alle Lebewesen einschließt. Wenn die Würde des Menschen in der Fähigkeit zur Erleuchtung beziehungsweise in der Realisierung des Buddha-Potenzials und damit in der Überwindung der Ich-Verhaftung verankert wird, ist sie vorwiegend ethisch-dialektisch geprägt.[34] Die Lehre von der gemeinsamen Buddha-Natur aller Lebewesen spricht hingegen eine Dimension an, die ähnlich wie der hinduistische Begriff *ātman* als ewig gilt, aber ebenso wenig individuell bestimmt ist.

Die Möglichkeiten menschlicher Willensfreiheit und Autonomie werden in den verschiedenen Richtungen und theologischen Zugängen der abrahamitischen Religionen problematisiert und kontrovers diskutiert, sind aber – ausgenommen im Reformjudentum – prinzipiell eingeschränkt. So führt das Problem der Willensfreiheit in der frühen islamischen Theologie zu gegensätzlichen Positionen. Steht die Vorstellung von der Allmacht Gottes verknüpft mit dem Konzept der Vorherbestimmung im Vordergrund, hat der Mensch keinen Anteil am Zustandekommen seiner Taten und ist wie willenloses Werkzeug in der Hand Gottes. Wird jedoch die Idee der Gerechtigkeit Gottes betont, herrscht die Ansicht, dass Gott dem Menschen Entscheidungs- und Handlungsfreiheit schenkt. Auch die moderne islamische Theologie bejaht einerseits die allumfassende Vorherbestimmung durch Gott und betont andererseits die Willensfreiheit und moralische Verantwortung des Menschen. Im 20. Jahrhundert hat die Bejahung menschlicher Freiheit im Rahmen der Würde-Diskussion unter sunnitischen Theologen zusehends an Boden gewonnen.[35] Die Schwierigkeiten mit der Willensfreiheit des Menschen sind allerdings keineswegs auf die islamische Theologie beschränkt, sondern sorgen auch in den jüdischen und – wesentlich intensiver – in den christlichen Traditionen für kontroverse Positionen.[36] Hindu-Theologen problematisieren die menschliche Willensfreiheit im Rahmen der Frage, welches Gewicht der menschlichen Freiheit bzw. der göttlichen Gnade auf dem Weg zum religiösen Heil zukommt.[37] Selbst in den Traditionen des Buddhismus ist die Fähigkeit zur Erleuchtung nicht mit absoluter Willensfrei-

[2000]: Buddhism and Human Rights. In: Keown, Damien [ed.]: Contemporary Buddhist Ethics. London/New York, 57–79).

34 Vgl. Dehn (2001): Menschenwürde und Menschenrecht, 491.

35 Vgl. Wielandt (1993): Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker.

36 Vgl. dazu die Überblicksartikel von Bergmeier, Roland (2004: Wille/Willensfreiheit II. Judentum, in: TRE 36, 73–76 sowie Pesch, Otto Hermann (2004): Wille/Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich, in: TRE: 36, 76–97.

37 Vgl. Raman, Srilata (2007): Self-surrender (prapatti) to God in Śrīvaiṣṇavism: Tamil Cats and Sanskrit Monkeys. Abingdon.

heit und Autonomie gekoppelt, weil die grundlegende menschliche Verblendung gerade im Ich-Wahn, in der Einbildung eines autonomen Subjektzentrums, besteht.[38] Die Dimension des Angewiesenseins zeigt sich zudem auch an der Bedeutung, die die Gestalt des Buddha als Wegweiser hat, aber noch mehr am außerordentlichen Stellenwert des Gnadenhandelns transzendenter Heilsfiguren in Strömungen des ostasiatischen Buddhismus.

Würde und Vernunft

Der Zusammenhang zwischen Würde und Vernunft ist in der Entfaltung der religiösen Traditionen unterschiedlich ausgeprägt, häufig tritt er völlig in den Hintergrund. Vernunft im Sinn des rationalen Denkvermögens ist für die religiösen Würde-Begriffe zwar nicht bedeutungslos, spielt aber jedenfalls nur eine untergeordnete Rolle. So etwa interpretiert der einflussreiche jüdische Philosoph Maimonides die Gottebenbildlichkeit (anders als die rabbinische Tradition) in einer übertragenen Bedeutung als Intellekt.[39] Würde wird damit zwar unmittelbar auf den Intellekt bezogen, aber nicht nur auf die Ratio reduziert. Die Gottebenbildlichkeit liegt im Erkenntnisvermögen oder wird sogar erst durch intellektuelle Vollkommenheit erreicht, die in der Erkenntnis Gottes besteht. Damit sind auch intuitiv-mystische Aspekte menschlicher Erkenntnis angesprochen. Auch für das Christentum gilt, dass die Gottebenbildlichkeit/Würde des Menschen seit früher Zeit für viele Theologen zwar die Vernunft voraussetzt, sich aber vor allem auf die Möglichkeit der Gottesschau/Gotteserkenntnis und die Erkenntnis von Gut und Böse bezieht.[40] Auch die Vorstellungen von der unsterblichen Seele des Menschen und der Verwandtschaft mit Gott spielen eine Rolle. Das rationale Denken ist ein Werkzeug zur Realisierung von Dimensionen, die man mit Weisheit und Spiritualität umschreiben könnte. Dazu gehört auch das konkrete Verhalten, die tugendhafte und gerechte Lebensweise des Menschen.

Im Rahmen des traditionellen Islam wird menschliche Würde nicht mit Rationalität begründet, sondern auf Gottes souveräne Schöpfungsmacht und den Gotteswillen bezogen. In der von der Mystik geprägten (randständigen) Überlieferung des Islam besteht die Würde vor allem im göttlichen Geist des Menschen und in der inneren Verwandtschaft mit Gott, die sich der Mensch durch die Ausprägung bestimmter Eigenschaften (Wissen, Güte, Milde, Barmherzigkeit) aneignen kann. Diese Sichtweise knüpft an mystische und philosophische Traditionen an, die den Geist des Menschen für göttlich halten und

38 Vgl. dazu Brück, Michael von (2008): Zum Menschenbild im Buddhismus, in: Ganten, Detlev et al. (Hrsg.): Was ist der Mensch? Berlin/New York, 249–255.

39 Vgl. Lorberbaum (2000): Imago Dei im Judentum, 82–84.

40 Vgl. Volp (2006): Die Würde des Menschen, 104–240.

darin seinen hohen Wert und seine Würde gründen.[41] In der zeitgenössischen islamischen Theologie erhält der Vernunftbesitz des Menschen (wie die Willensfreiheit) einen zunehmend höheren Stellenwert. So wird etwa betont, dass der Mensch über die Dinge Kenntnis hat und über sie verfügen kann, weil Gott ihm seinen Geist eingehaucht und die Namen der Dinge gelehrt hat (Sure 2, 32). Die Ehrung des Menschen (Sure 17, 70) wird als die Fähigkeit zum vernünftigen Denken gedeutet.[42]

In den brahmanisch-hinduistischen Traditionen wird die menschliche Vernunft als Instrument für die Realisierung des *ātman* betrachtet. Die menschliche Würde ist zwar nicht gleichzusetzen mit Rationalität und kann nur als Potenzial zur intuitiven Erkenntnis des *ātman* interpretiert werden, dennoch sind rationale Fähigkeiten für denjenigen, der nach dieser Erkenntnis strebt, durchaus von Bedeutung. In der hinduistischen *Bhakti*-Religiosität sind Würde und rationales Denken weitgehend entkoppelt, da nicht die Erkenntnis, sondern die liebevolle Hingabe an Gott im Vordergrund steht. Auch die verschiedenen buddhistischen Traditionen verknüpfen Würde nicht einfach mit Rationalität. Die befreiende Einsicht setzt zwar durchaus die intellektuellen Fähigkeiten der menschlichen Existenzform voraus, resultiert aber selbst aus einer unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis der Ich-Illusion (sofern sie nicht überhaupt Ergebnis der Gnade einer transzendenten Heilsgestalt ist). Die Unwissenheit des Menschen besteht im Ego-ismus, der zu Lebensgier und Leid führt.

Würde und Gleichheit

a) Anthropozentrismus?

Die traditionellen Vorstellungen von der Ebenbildlichkeit bzw. Statthalterschaft Gottes sind in den drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam weithin anthropozentrisch konzipiert. Obwohl sich in all diesen Traditionen Anknüpfungspunkte für die Idee finden lassen, dass der ganzen Schöpfung Gottes Würde zukommt und daher eine sorgfältige Haltung des Menschen gegenüber Tieren und Pflanzen angemessen ist,[43] nimmt die Überzeugung von der Sonderstellung des Menschen als Krone der Schöpfung in der Geschichte einen viel breiteren Raum ein. So kritisiert erst die moderne christliche Theologie das anthropozentrische Bild des Menschen explizit. Es wird damit argumentiert, dass sich Gottebenbildlichkeit im Auftrag zur Weltgestaltung in Verantwortung für alle Geschöpfe verwirkliche und zwar durchaus in

41 Vgl. Ritter, Hellmut (Übers.) (⁶1996): Al Ghasali. Das Elixier der Glückseligkeit, München, 26.

42 Vgl. Mohagheghi, Hamideh (2008): Der Mensch im Qur'an, in: Ganten, Detlev et al. (Hrsg.): Was ist der Mensch? Berlin/New York, 185–189.

43 Vgl. Gerlitz, Peter (1998): Mensch und Natur in den Weltreligionen. Darmstadt.

Abgrenzung vom Begriff des Menschen als Krone der Schöpfung.[44] Nach dem Koran hat Gott die Erde für die Menschen erschaffen, um sie zu prüfen und festzustellen, wer von ihnen am besten handelt (vgl. Sure 18, 7). Das Diesseits wird als Bewährungsort für den Menschen betrachtet. In Übereinstimmung mit dem jeweils dominanten Strang jüdischer und christlicher Traditionen wird hier ein klarer Anthropozentrismus im Rahmen der Verantwortung gegenüber Gott vertreten. Die Menschen müssen das ihnen anvertraute Gut bewahren und sich im Umgang mit der Schöpfung bewähren.

Im Unterschied zur anthropozentrischen Grundhaltung der abrahamitischen Religionen stimmen hinduistische und buddhistische Traditionen darin überein, dass sich der Mensch nicht *wesentlich* von anderen Lebensformen unterscheidet.[45] Alle Lebewesen sind miteinander verbunden in einem kosmischen Geburtenkreislauf, die Unterschiede zwischen den Lebewesen sind nur graduell. Und dennoch besitzt das menschliche Leben insofern einen Mehrwert, als die Befreiung aus dem Kreislauf der Geburten nur in dieser Form gelingen kann. In den Hindu-Traditionen gründet die Gleichheit der Lebewesen auf der Idee der kosmischen Einheit der Wirklichkeit *(brahman),* die in jedem einzelnen Lebewesen als *ātman* präsent ist, oder auf derselben Hingabefähigkeit: In der *Bhakti*-Religiosität spielen auch Tiere als vorbildliche Beispiele der Hingabe zu Gott eine große Rolle. Erst in der Moderne betonen Vertreter der brahmanisch-hinduistischen Tradition die Vorrangstellung des Menschen: „Der Mensch hat Vorrang vor allen anderen Tieren, weil er allein in der Lage ist, Erkenntnis zu erlangen und religiöse Pflichten zu erfüllen."[46] Insofern der Mensch zum Zentrum des Universums und Maß aller Dinge erklärt wird, zeigen sich deutliche anthropozentrische Tendenzen.[47] Die Anleihen an Konzepte aus dem westlichen Kulturraum sind dabei offensichtlich.

Obwohl die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf auch im Buddhismus ein menschliches Privileg bildet, findet anthropozentrisches Denken als Ausdruck menschlicher Hybris hier keinen fruchtbaren Boden. Gleichheit gründet in buddhistischen Traditionen entweder in der Potenzialität der Buddhaschaft oder aber in der universellen Buddha-Natur. Die Erzählungen von den tier-

44 Vgl. etwa Dietz, Walter (1999): Christus – der neue Adam. Wert und Würde des Menschen im Christentum. In: Hoffmann, Herbert (Hrsg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. Trier, [91–120], 104f.

45 Vgl. Mall (1997): Der Hinduismus, 37; Brück (2014): Die Menschenwürde in verschiedenen Religionen und Kulturräumen, in: Vogel, Beatrix (Hrsg): Umwertung der Menschenwürde – Kontroversen mit und nach Nietzsche. 2. Aufl. Freiburg/München, [338–351], 346ff.

46 Balasubramanian, R. (1985): Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus. In: Panikkar, Raimundo / Strolz, Walter (Hrsg.): Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus. Freiburg/B. et al., [76–99], 77.

47 Vgl. Balasubramanian (1985): Die Stellung des Menschen in der Welt aus der Sicht des Hinduismus, 76.

haften Vorexistenzen[48] des historischen Buddha machen exemplarisch deutlich, dass sich alle Lebewesen auf dem Weg zur Buddhaschaft befinden und daher potenzielle Buddhas sind. Wie im frühbuddhistischen *Metta-Sutta* beschrieben, soll der Mensch, der sich auf dem Weg zur Erleuchtung befindet, zu allen Wesen hin Güte entfalten. Diese Entfaltung der Güte charakterisiert der bedeutende Gelehrte Buddhaghosa (5. Jahrhundert nach unserer Zeitrechnung) als einen Zustand, in dem sich der Mensch in allem wiedererkennt: „‚In allem sich wiedererkennend' bedeutet: alle Wesen, niedrige, mittlere, erhabene, Feinde, Freunde, Gleichgültige usw., wie sein eigenes Ich zu betrachten, d.h. alle sich selber gleich zu setzen, ohne zu untersuchen, ob dieser oder jener ein fremdes Wesen sei."[49]

b) Androzentrismus?

In allen anderen großen religiösen Traditionen der Gegenwart ist eine androzentrische Schieflage feststellbar. Die Positionen der maßgeblichen jüdischen Gelehrten in der Zeit des Talmud sind zwar nicht einheitlich, in manchen Texten wird jedoch ausdrücklich festgehalten, dass die Gottebenbildlichkeit unmittelbar nur Adam zukommt.[50] Als gewichtiges Argument wird der biblische Schöpfungsbericht angeführt, demnach Gott die Frau aus der Rippe des Adam schuf. Während der Mann-Mensch als Gottes Ebenbild erschaffen wurde, so die Schlussfolgerung im Talmud-Traktat Kethuboth, ist die Frau ein Bauwerk, das aus dem Mann entnommen wurde. Ebenbild Gottes ist die Frau nur insofern, als sie vom Ebenbild Gottes, dem Mann, stammt (vgl. bKethuboth 8a)[51]. Wenn in der mittelalterlichen jüdischen Philosophie Gottebenbildlichkeit auf den Intellekt bezogen wird und nur diejenigen, die die höchste Ebene der philosophischen Erkenntnis erreichen, als Abbilder Gottes gelten, wird damit den meisten Männern und allen Frauen de facto die Ebenbildlichkeit abgesprochen. Erst in der Moderne hat eine breitere Revision der androzentrischen Tradition eingesetzt,[52] die selbstverständlich auch die volle Menschenwürde der Frau einschließt.

48 Vgl. Once the Buddha Was a Monkey. Ārya Śūra's Jātakamālā, übers. v. Khoroche, Peter Chicago 1989.

49 Buddhaghosa: Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit, übers. v. Nyanatiloka. Konstanz 31975, 352.

50 Vgl. Maier, Johann (1980): Bild Gottes III. Talmudisches und nachtalmudisches Judentum, in: TRE 6, [502–506], 505.

51 Zitiert nach: Der Babylonische Talmud Bd. 5, übers. v. Lazarus Goldschmidt. Darmstadt 41996.

52 Vgl. etwa Plaskow, Judith (1992): Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie. Luzern [Standing Again at Sinai 1991, dt.]; Ilan, Tal (1997): Mine and Yours Are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature. Leiden. Wobei konstatiert werden muss, dass jüdisch-feministische Theologie in den einzelnen Richtungen des Judentums durchaus verschiedene Positionen entfaltet hat.

Dieses Muster ist noch deutlicher in der christlichen Theologie erkennbar, die bis in die Neuzeit keine egalisierenden Konsequenzen aus dem prinzipiell universalen Würdekonzept zieht – Würde wird weithin als Privileg der Christen, nicht der Menschen angesehen.[53] Ansätze zu einer Benachteiligung von Menschengruppen, denen eine weniger stark ausgeprägte Vernunft zugeschrieben wurde, beziehen sich auf Sklaven, Barbaren und vor allem Frauen. Anders als im Galaterbrief beschrieben, hat sich nicht der Gedanke der Gleichheit von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau „in Christus Jesus" (Gal 3, 28) durchgesetzt. Abbild Gottes ist in erster Linie der Mann, die Frau ist Abglanz des Mannes (vgl. 1 Kor 11, 7). Diese Argumentationslinie wird durch den einflussreichen Kirchenvater Augustinus zur dominanten Auffassung der christlichen Kirchengeschichte: Der Mann ist Bild Gottes im Vollsinn, die Frau ist es nur mit dem Mann gemeinsam. Die vollkommene Gottebenbildlichkeit bleibt dem Mann vorbehalten.[54] Auch nach dem Kirchenlehrer Thomas von Aquin, der die christliche Theologie vom Mittelalter bis weit in die Neuzeit maßgeblich geprägt hat, stellt der Mann das vollkommene Ebenbild Gottes dar, die Frau hingegen steht dem Mann an Vernunft, Kraft und daher auch an Würde nach.[55] Der Mensch sei Bild Gottes gemäß seiner Vernunftnatur, die sich im Mann wie in der Frau finde, in voller Tragweite aber nur für den Mann gelte, da dieser Ausgangspunkt und Ziel der Frau sei. Während die moderne christlich-feministische Theologie auf die Gleichstellung der Geschlechter fokussiert, ist das katholische Lehramt bis heute vom Ergänzungsmodell im Sinn einer besonderen Würde der Frau geprägt.[56]

Der orthodoxe Islam begründet die Menschenwürde nicht mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen, sondern mit einem Schöpfungsakt Gottes und der Vorstellung der Stellvertretung, die mit der Verpflichtung auf das göttliche Recht verknüpft ist. Unter zeitgenössischen islamischen Denkern ist die Auffassung verbreitet, dass Mann und Frau hinsichtlich ihrer Würde gleichgestellt seien. Frauen seien wie Männer zur Erfüllung des göttlichen Auftrags, nämlich zur Statthalterschaft, berufen.[57] Viele traditionelle Aussagen machen jedoch deutlich, dass die Frauen in der Regel der Rechtleitung durch ihre Männer bedürfen. Insofern Frauen der männlichen Autorität unterworfen sind, sind sie naturgemäß weniger zur Stellvertretung Gottes geeignet. Wenn nach Sure 4, 34 die Männer den Frauen vorstehen, weil Gott sie bevorzugt hat, und sie zudem die ökonomische Sorge für die Frauen tragen, ist es einfach nachzuvoll-

53 Vgl. Huber (1992): Menschenwürde/Menschenrechte, 579.

54 Vgl. dazu Jensen, Anne (2002): Frauen im frühen Christentum. Bern u.a., 229–240, mit einer Zusammenstellung von Quellentexten.

55 Vgl. Leisch-Kiesl, Monika (1992): Eva als Andere: Eine exemplarische Untersuchung zu Frühchristentum und Mittelalter. Köln et al., 136–144.

56 Vgl. beispielsweise das apostolische Schreiben von Johannes Paul II. (1988): Über die Würde und Berufung der Frau. Mulieris dignitatem (dt.). Stein am Rhein.

57 Vgl. etwa Kandil, Fuad (2008): Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum. Berlin, 299.

ziehen, warum Frauen in der islamischen Geschichte nicht in derselben Weise wie Männer an diesem Kalifat Anteil hatten. Die Befreiung von bestimmten Verpflichtungen wie dem Freitagsgebet, die größere körperliche Unreinheit, die rechtliche Minderbewertung, die ökonomische Unselbstständigkeit und die eingeschränkte Bewegungsfreiheit reduzierten die Möglichkeiten von Frauen ihre Rolle als Statthalterinnen Gottes tatsächlich auszuschöpfen. Auch wenn Frauen in Hinblick auf den islamischen Glauben, also gewissermaßen vor Gott, gleichgestellt sind, rechtlich-politisch sind sie es nicht. Wie in allen anderen religiösen Traditionen haben aber Frauen auch im Islam längst begonnen ihre Rolle, das geschichtliche Erbe und ihr religiöses Selbstverständnis zu reflektieren.[58] Der Anspruch auf die volle Menschenwürde ist ein Teil im Prozess dieser Neubestimmungen.

Da Frauen – genauso wie die Männer der untersten Gesellschaftsschicht – nach klassisch-brahmanischer Auffassung vom Weg der Erkenntnis und Realisierung des *ātman* ausgeschlossen sind, besitzen sie streng genommen keine dem Mann vergleichbare Würde. Die Würde der Frau besteht im Dienst an ihrem Ehemann. Die Hochzeit gilt als die religiöse Initiation der Frau, der Dienst am Ehemann ist für sie Gottesdienst. Der Weg zur Befreiung aus dem weiblichen Geburtenkreislauf führt über Selbstaufgabe und Unterordnung unter den Ehemann irgendwann zum Privileg einer männlichen Wiedergeburt und erst von dort weiter zum Ziel. Im Unterschied dazu begründen viele Strömungen des modernen Hinduismus, die im 19. und 20. Jahrhundert entstanden sind, die Würde und Gleichheit aller Menschen explizit mit dem *ātman*-Begriff. Hinsichtlich der Gleichheit der Geschlechter wird auf die gleiche Präsenz des *ātman* in Männern und Frauen hingewiesen, die Geschlechtsmerkmale gelten lediglich als äußere und unwesentliche Unterschiede.[59] Da Vernunft und Erkenntnis in der *Bhakti*-Religiosität nicht im Vordergrund stehen, gilt der Mensch unabhängig von gesellschaftlicher Klasse und Geschlecht als Teilhaber/-in an Gott, der mit liebender Hingabe verehrt wird. Allerdings werden daraus ganz selten Konsequenzen abgeleitet, die über den religiösen Bereich hinaus auf die soziopolitische Gleichstellung der Geschlechter abzielen.[60]

Obwohl die Geschlechtsmerkmale als prinzipiell unwesentlich und leer betrachtet werden, ist das Geschlecht im Buddhismus keineswegs irrelevant. Im frühbuddhistischen Pāli-Kanon sind zwar die Lieder der erleuchteten Nonnen

58 Vgl. u.a. Hassan, Riffat (1994): Muslim Women and Post-Patriarchal Islam, in: Cooey, Paula M. et al. (Hrsg.): After Patriarchy. Feminist Transformations of the World Religions. Maryknoll, NY 51994, 39–64; Wadud, Amina (2006): Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam. Oxford.

59 Vgl. Heller, Birgit (1999): Heilige Mutter und Gottesbraut. Frauenemanzipation im modernen Hinduismus. Wien, 145f.; 235–239.

60 Eine interessante Ausnahme stellt die Tradition der Liṅgāyats dar, die aus dem 12. Jahrhundert unserer Zeitrechnung stammt und die Gleichheit aller Menschen sowohl hinsichtlich ihrer sozialen Herkunft als auch hinsichtlich des Geschlechts betont. Vgl. Heller (1999): Heilige Mutter und Gottesbraut.

erhalten, dennoch ist die Frage, ob Frauen überhaupt die Erleuchtung erlangen können, in den buddhistischen Traditionen umstritten.[61] Im Mahāyāna-Buddhismus dominiert die Vorstellung, dass eine spirituell weit fortgeschrittene Frau erst mittels einer Geschlechtsumwandlung zum Mann – entweder spontan im aktuellen Leben oder in einer Wiedergeburt – die höchste Stufe der Buddhaschaft erreichen kann.[62] Es existieren allerdings auch Texte, die sich gegen eine sexuelle Diskriminierung richten und das Geschlecht für die Erleuchtung als irrelevant erachten. Zen-Buddhismus und indo-tibetischer Buddhismus haben an der Erleuchtungsfähigkeit der Frauen festgehalten. Im Frauenbild lassen sich teilweise deutliche androzentrische Tendenzen erkennen, die in ihren Auswirkungen bis in die Gegenwart hineinreichen, aber mittlerweile von zahlreichen Buddhistinnen kritisiert worden sind.[63]

Zur Bedeutung religiöser Perspektiven für den heutigen Würde-Diskurs

In den großen religiösen Traditionen gründet menschliche Würde nicht primär in bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen. Wird Würde mit einer bestimmten Qualität wie Rationalität, Vernunft, intellektueller Erkenntnis gekoppelt, so ist das immer auch mit Einschränkungen und Ungleichbehandlungen verbunden. Die volle Würde ist dann einem bestimmten Teil der Menschen vorbehalten (beispielsweise den Männern im Unterschied zu den Frauen oder nur den gebildeten Männern, den Männern der oberen Gesellschaftsschichten). Tendenzen dieser Art sind zwar überall anzutreffen, dominieren aber nicht das Gesamtbild. Meistens wird die Würde nicht nur auf das rationale Denken bezogen, sondern mit einem vieldimensionalen Begriff des Geistes verknüpft. Zu den vielen Facetten, die dieses Verständnis von Geist umfassen kann, zählen Intuition und Weisheit, aber auch verantwortliches, gerechtes Handeln sowie die achtsame Verbundenheit mit anderen Menschen (oder allen Lebewesen), die sich in Güte, Mitleid und Mitfreude äußert.

Die Fragen nach Autonomie, Willensfreiheit und Selbstverantwortung des Menschen fließen in unterschiedlichen Akzentsetzungen in den Horizont der Reflexionen ein, stehen aber nicht im Vordergrund. Die menschliche Wür-

61 Vgl. Herrmann-Pfandt, Adelheid (1999): Die Therīgātha. Selbstzeugnisse erleuchteter Frauen aus frühbuddhistischer Zeit, in: Journal of Religious Culture/ Journal für Religionskultur 27 [1–28], Online: http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/432.

62 Vgl. Paul, Diane Y. (1979): Women in Buddhism Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition. Berkeley, Calif., 166ff.

63 Vgl. beispielsweise Gross, Rita M. (1993): Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism. Albany, NY; Tsomo, Karma Lekshe (2004) (ed.): Buddhist Women and Social Justice. Ideals, Challenges, and Achievements, Albany, NY.

de scheint davon weitgehend unabhängig zu sein. Würde ist in erster Linie ein relationaler Begriff und erwächst aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch (in Form der Ebenbildlichkeit, Stellvertretung, Teilhabe) oder aus der fundamentalen kosmischen Verbundenheit (Einheitsmystik, Überwindung der Ich-Verhaftung, Buddha-Natur). Würde ist nicht verknüpft mit Autonomie, sondern eingebunden in Beziehungen, in größere Zusammenhänge und Interdependenzen.

Der interreligiöse Befund zeigt, dass die Religionen verglichen mit dem heute vorherrschenden Verständnis menschlicher Würde vor allem hinsichtlich des Rationalismus und des Individualismus deutlich andere Akzente setzen. Die interreligiöse Perspektive kann hier ein kritisches Korrektiv für den rationalen Reduktionismus (Der Mensch ist mehr als sein Gehirn) und für einen dem Autonomie-Wahn verfallenen Individualismus bilden. Was die anthropozentrische Engführung betrifft, so bieten die abrahamitischen Religionen keine großen Alternativen. In den hinduistischen und buddhistischen Traditionen ist jedoch der Gedanke der Verbundenheit aller Lebensformen tief verankert. Der Bodensatz des Androzentrismus, der sowohl die Geschichte der säkularen als auch der religiösen Würde-Traditionen durchzieht, offenbart, wie schwierig es ist, alle Menschen als gleich an Würde zu achten. Dort wo Gleichheit in den Religionen angedacht ist, beschränkt sie sich traditionellerweise meist auf die Gleichheit vor/in Gott. Prinzipiell müssen sich die Religionen der Frage stellen, worin ihre diversen Vorbehalte und Abweichungen vom säkularen Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten begründet sind. Teilweise scheint die Kritik weit mehr mit der Zementierung von hierarchischen Machtverhältnissen zu tun zu haben als mit den angeblichen kulturgebundenen Schwächen der Menschenrechte. Die Geschichte der Religionen zeigt jedenfalls, wie problematisch es sein kann, religiöse Werte zum Maßstab des menschlichen Wertes zu machen. Oft genug haben Religionen dazu gedient, inhumanes Denken und eine ebensolche Praxis zu rechtfertigen. So gibt es gute Gründe, den Menschen mit dem säkularen Konzept der Autonomie vor jeder Wertschätzung zu schützen,[64] allerdings ist damit allein Humanität im Sinn des reziproken Miteinanders aller Lebewesen nicht begründbar.

64 Schweidler (2009): Asiatische Werte – asiatische Menschenrechte?, 184.