

MARTIN BREUL

# Ist es sinnvoll, Menschenrechte christlich zu begründen? Zur Notwendigkeit der Verschachtelung von partikularen und universalen Begründungen der Menschenrechte

*Yes, we agree about the rights, but on condition that no one asks us why.*

*(Jacques Maritain)*

*For history tells us that while these truths may be self-evident, they have never been self-executing; that while freedom is a gift from God, it must be secured by His people here on Earth.*

*(Barack Obama)*

In der gegenwärtigen Debatte um die Universalität und Partikularität von Menschenrechten lassen sich zwei große Fraktionen identifizieren. Die beiden Lager streiten sich nicht um die universale Geltung der Menschenrechte – diese Frage ist zwar ebenfalls hoch umstritten, soll hier aber nicht im Fokus stehen, da in meinen Augen die Mehrheit der Forschungsbeiträge die Notwendigkeit einer universalen Geltung der Menschenrechte akzeptiert. Innerhalb derer, die die Universalität der Geltung der Menschenrechte verteidigen, gibt es jedoch eine weiterführende Frage, der ich im Folgenden nachgehen möchte: Inwiefern bedarf es auch einer Universalität der Begründung der Menschenrechte? Selbst wenn man sich einig ist, dass Menschenrechte nur dann sinnvoll sind, wenn sie für alle gelten, ist die Frage noch nicht entschieden, ob es dann auch eine Begründung für diese Menschenrechte geben muss, die für alle gleichermaßen einsichtig ist. Man könnte die beiden konkurrierenden Auffassungen mit den Etiketten ‚Konvergenz-Konzeption‘ und ‚Konsens-Konzeption‘ kennzeichnen<sup>1</sup>: Während die Gegner der Forderung einer universalen Begründung davon

<sup>1</sup> Die Unterscheidung von Konvergenz- und Konsenskonzeptionen der Rechtfertigung stammt ursprünglich aus der politischen Philosophie, genauer aus der Debatte um die öffentliche Rechtfertigung („public justification“) von politischen Normen. Vgl. dazu exemplarisch VALLIER, Kevin: *Convergence and Consensus in Public Reason*, in: *Public Affairs Quarterly* 25 (2011), 261–279; VALLIER, Kevin: *Beyond Separation. Uniting Liberal Politics and Public Faith*. New York: Routledge 2014, bes. 103–144; ZOLL, Patrick: *Perfektionistischer Liberalismus. Warum Neutralität ein falsches Ideal in der Politikbegründung ist*. Freiburg i.Br.: Herder 2016.

ausgehen, dass es für die universale Geltung der Menschenrechte hinreichend ist, dass verschiedene partikulare Begründungen aus diversen Weltanschauungen im Ergebnis konvergieren, argumentieren die Befürworter dieser Forderung, dass es ein über die bloße Konvergenz hinausgehenden Konsens in Fragen der Begründung der Menschenrechte geben muss – Menschenrechte können nur dann universale Geltung beanspruchen, wenn ihre Begründung von allen Personen unbeschadet ihrer weltanschaulichen oder religiösen Überzeugungen nachvollzogen und akzeptiert werden könnte.

Im Folgenden werde ich versuchen, zunächst die zentralen Argumente für beide Seiten zu rekonstruieren und zu kontrastieren. Es wird sich zeigen, dass beide Seiten, jeweils für sich genommen, überzeugende Argumente für bzw. gegen die Notwendigkeit einer universalen Begründung der Menschenrechte vorbringen können. Es erscheint aussichtslos, eine Auffassung als rational überlegene Position auszuzeichnen. Daher werde ich in einem zweiten Schritt für ein Modell der Verschachtelung von Begründungsleistungen plädieren, welches die berechtigten Intuitionen beider Seiten aufnimmt. Auf diesem Wege kann das, was an der Forderung nach einer universalen Begründung rettungswürdig erscheint, mit den plausiblen Einwänden gegen einen Begründungsuniversalismus versöhnt werden und der Weg zu einer integrierten Theorie des schwachen Universalismus gebahnt werden.

Die eingenommene Perspektive ist dabei die des christlichen Philosophen. Ich spreche aus der Perspektive einer Person, die autonome bzw. säkulare Argumentationszusammenhänge rezipiert und in diesen Debatten Stellung nimmt, und zugleich genuin theologische Argumente aus der eigenen Tradition heranzieht, um diese über den philosophischen Diskurs hinausgehenden Überlegungen der eigenen Tradition mit dem philosophischen Diskurs zu verzahnen.<sup>2</sup>

## 1. DREI ARGUMENTE FÜR DEN BEGRÜNDUNGSUNIVERSALISMUS

Die Position des Begründungsuniversalismus hält eine Sammlung partikularer Rechtfertigungen der Menschenrechte aus einzelnen Kulturen oder Religionen begründungslogisch für nicht hinreichend. Wären die Menschenrechte ausschließlich der Konvergenzpunkt oder der kleinste gemeinsame Nenner diverser weltanschaulich-partikularer Begründungen, dann wären sowohl ihr internes Begründungsfundament als auch ihr globaler Anspruch dramatisch geschwächt. Vielmehr bedürfen Menschenrechte im

<sup>2</sup> TAPP, Christian: *Christliche Philosophie – Ein hölzernes Eisen?*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 139 (2017), 1–23. Diese methodische Meta-Reflexion, die man auch als kontextgebundenen Universalismus bezeichnen kann, spiegelt auf methodischer Ebene die hier zu entwickelnde inhaltliche Position eines schwachen Universalismus.

Kern einer autonomen, d.h. von jeder partikularen religiösen oder ethischen Auffassung über das, was ein Leben gut macht, unabhängigen und in diesem Sinne moralischen Rechtfertigung. In meinen Augen sprechen mindestens drei Argumente für diesen Begründungsuniversalismus der Konsenskonzeption – es handelt sich um zwei philosophische und ein theologisches Argument, die als Kontingenzargument, als Argument der Möglichkeit von Kritik und als Argument der Autonomie der Moral bezeichnet werden können.

(1) Das erste Argument für eine universale Begründung der Menschenrechte könnte man als Kontingenzargument bezeichnen. Es besagt, dass eine Konvergenz, also eine bloße Überlappung partikularer Begründungen, keine hinreichende Begründung für universal geltende Rechte sein kann, da sie einem kontingentem und jederzeit reversiblen Zusammenschluss verschiedener partikularer Gruppen gleichkommt. Eine ausschließlich weltbildinterne Begründung, auf die andere weltbildinterne Begründungen aufgelegt werden und sodann ein Überlappungsbereich gesucht wird, ist daher nicht in der Lage, eine universale Begründung der Menschenrechte zu liefern. Ein Vertreter dieses Arguments und damit eines Begründungsuniversalismus ist der Frankfurter Philosoph Rainer Forst, der pointiert festhält:

„Unklar ist, was für eine Art von Konsens vorliegt, wenn Werte oder Prinzipien geteilt werden, ihre Begründung jedoch nicht. Ersichtlicherweise kann so gar keine *Begründung* von Normen geleistet werden; allenfalls wäre ein kontingentes und möglicherweise flüchtiges bzw. oberflächliches *Überlappen* anzutreffen.“<sup>3</sup>

Um ernsthaft ein Prinzip oder eine Norm begründen zu wollen, bedarf es dem Kontingenzargument zufolge einer Rechtfertigung, die über partikulare Kontexte hinausgeht und allgemein akzeptabel, d.h. unabhängig vom Teilen bestimmter existenzieller oder umfassender ethischer Annahmen ist, da andernfalls keine unbedingte Verpflichtung besteht, dieser Norm zu entsprechen. Menschenrechte wären ein Zufallsprodukt der kulturellen Evolution und hätten damit keine unbedingte oder kategorische Verbindlichkeit, sondern wären in ihrer Geltung von der flüchtigen und jederzeit revozierbaren internen Anerkennung innerhalb von Religionsgemeinschaften abhängig. Mit anderen Worten: Ein rein weltbildimmanentes Begründungsfundament der Menschenrechte wäre so dünn, dass der Anspruch universaler Geltung jederzeit einstürzen könnte. Es ist erneut Rainer Forst, der auf die Gefahr aufmerksam macht, bei einem Verzicht auf universale Begründungsstrukturen zu einem inhaltlichen Minimalismus zu

<sup>3</sup> FORST, Rainer: *Normativität und Macht*. Berlin: Suhrkamp 2015, 205f. (meine Hervorhebung).

gelangen, der die Menschenrechte völlig aushöhlt – wenn es keine universale Begründung für sie gebe, dann

„würde der Kern der Menschenrechte nicht von teilbaren und allgemein bindenden Gründen getragen, sondern von einer Vielfalt unterschiedlicher Gründe, die darauf angewiesen wären, die Unterstützung von einer Reihe ethischer und religiöser Vorstellungen zu erlangen – und *entsprechend unterschiedlich wären die Interpretationen dessen, worauf Menschen Rechte haben und weshalb.*“<sup>4</sup>

(2) Das zweite Argument für die autonome Begründung der Menschenrechte kann man als Argument der Möglichkeit von Kritik bezeichnen. Es ist ein Argument, das gleichermaßen philosophisch wie theologisch Anwendung finden kann und besagt, dass Menschenrechte nur dann ein Instrument radikaler Kritik an bestehenden Verhältnissen der Ungerechtigkeit sein können, wenn sie nicht nur eine kumulative Schnittmenge verschiedener religiöser oder weltanschaulicher Begründungsmuster sind. Anders formuliert: Ein kritisches Potenzial haben Menschenrechte nur dann, wenn sie nicht ausschließlich auf einem Fundament begründet sind, welches sich innerhalb eines bestimmten Sprachspiels oder umfassenden Selbst- und Weltdeutungssystems befindet – andernfalls wäre eine Kritik an eben diesem Fundament von Weltbildern nicht möglich, da alle Maßstäbe von Kritik schon weltbildimmanent gebunden wären und das entsprechende Weltbild nicht mehr im Ganzen zum Gegenstand von Kritik gemacht werden könnte:

„Wer beispielsweise meint, die Menschenrechte vom kleinsten gemeinsamen Nenner dessen her definieren zu können, was in traditionellen religiösen Wertvorstellungen sowieso schon mehr oder weniger konsentiert ist, greift von vornherein viel zu kurz. Mit einer solchen faktischen Unterordnung unter die Religionen und ihr traditionelles Ethos wäre jeder eigenständige, kritische Anspruch der Menschenrechte beiseitegelegt. Der die Menschenrechte garantierende Staat könnte gegenüber den Religionsgemeinschaften überhaupt keine Autorität beanspruchen, sondern müsste sich darauf beschränken, ihre Interaktion zu moderieren.“<sup>5</sup>

<sup>4</sup> FORST, Rainer: *Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Eine reflexive Argumentation*, in: DERS.: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse*. Berlin: Suhrkamp 2011, 53–92, hier 80 (meine Hervorhebung). Forsts reflexive Argumentationsstrategie, innerhalb derer er die normativen Implikationen des Begriffs der Rechtfertigung als Basis einer universalen Begründung der Menschenrechte rekonstruiert, ist eine der vielversprechendsten Möglichkeiten, jenseits umfassender Auffassungen über das Gute eine universale und weltanschaulich neutrale Begründung der Menschenrechte zu formulieren. Vgl. dazu auch FORST, Rainer: *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten*, in: DERS.: *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp 2007, 291–327.

<sup>5</sup> BIELEFELDT, Heiner: *Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en)*, in: BAUMEISTER, Martin et al. (Hgg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven*. Paderborn:

Die Annahme eines begründungslogischen Transzendierens partikularer Kontexte ermöglicht also allererst die kritische Inanspruchnahme von Menschenrechten, so dass jede religiöse Begründung von Menschenrechten nur auf einer autonomen, vom gegebenen religiösen Kontext unabhängigen Rechtfertigung aufrufen kann. Ohne die Hintergrundannahme der regulativen Idee eines universal gedachten Begründungskonsenses würden Personen aus Gesellschaften, die Menschenrechte nicht hinreichend einhalten, eines zentralen Instruments der Kritik an bestehenden gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten beraubt – eine „eingelebte Sittlichkeit (und die je eigene religiöse Tradition, M.B.) ist der *Gegenstand* der Kritik, nicht ihr *Grund* oder ihre *Grenze*“<sup>6</sup>.

Dieses Argument lässt sich auch auf religiöse, beispielsweise christliche Kontexte anwenden: Menschenrechte sind ihrem Anspruch nach eine kritische externe Instanz, die dann auch externer Maßstab kirchlichen Handelns sind. Nur wenn die Kirche oder andere Religionsgemeinschaften gemäß der Menschenrechte handeln, d.h. diese achten und in ihrem Handeln und ihren Äußerungen nicht verletzen, können sie als mit einer modernen Gesellschaft kompatible Sozialform betrachtet werden.<sup>7</sup>

(3) Das dritte Argument für eine autonome Begründung der Menschenrechte kann als Argument der Autonomen Moral bezeichnet werden und ist ein genuin theologisches Argument, d.h. eine christentumsinterne Aufforderung zur Beschränkung der geltungslogischen Reichweite religiöser Menschenrechtsbegründungen. Die Kernidee des Ansatzes der autonomen Moral, der unter anderem von Alfons Auer, Franz-Josef Böckle und vielen weiteren Theolog\*innen entwickelt wurde, besagt, dass die Rechtfertigung moralischer Normen autonom geschehen sollte. Autonome Rechtfertigung bedeutet, ganz im wörtlichen Sinne der ‚Selbst-Gesetzgebung‘, dass moralische Normen ausschließlich mit vernünftig einsehbaren Argumenten adäquat begründet werden können. Weder eine Rückführung des moralisch Guten auf den Willen Gottes oder die Autorität bestimmter Traditionen, noch naturrechtliche Deduktionen sind in der Lage, eine moderne und für eine plurale Gesellschaft anschlussfähige Form der Ethik zu formulieren. Für die Erkenntnis, Begründung und Rechtfertigung morali-

Schöningh 2018, 17–37, hier 28; vgl. zu diesem Argument auch die Überlegungen in FORST, Rainer: *Ordnungen der Rechtfertigung. Zum Verhältnis von Philosophie, Gesellschaftstheorie und Kritik*, in: DERS.: *Normativität und Macht*. Berlin: Suhrkamp 2015, 9–33.

<sup>6</sup> FORST: *Ordnungen der Rechtfertigung*, 16.

<sup>7</sup> Vgl. BIELEFELDT: *Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung*, 26: „Aufgrund ihres besonderen Stellenwerts als unveräußerliche Rechte kommt den Menschenrechten eine Autorität zu, die es möglich macht, auch Grenzen legitimer Religionspraxis zu setzen, die der Staat – als Garant der Menschenrechte aller – wenn nötig auch gegen die Religionsgemeinschaften effektiv durchsetzen muss. [...] Aus dem Anspruch, religiös-weltanschauliche Vielfalt nach Maßgabe freiheitsrechtlicher Prinzipien aktiv zu gestalten, resultiert ein spezifischer Geltungsvorrang, auf den die Menschenrechte auch gegenüber etwaig kollidierenden religiösen Normvorstellungen insistieren müssen.“

scher Normen ist der Gottesgedanke nicht relevant, da diese Aufgaben ausschließlich in den Bereich einer selbstgesetzgebenden praktischen Vernunft fallen.<sup>8</sup> Es ist daher vielmehr die Pflicht aufgeklärter Personen, unter Rückgriff auf ihr Vernunftvermögen und ihre Autonomie moralische Normen zu rechtfertigen, zu modifizieren oder zurückzuweisen.<sup>9</sup>

Die autonome Moral im christlichen Kontext legt sich zumeist auf eine kantisch inspirierte Moralbegründung fest: Gerechtfertigte moralische Normen sind unbedingt verpflichtend, da sie von jedem vernunftbegabten Wesen anerkannt werden können. Zugleich sind moralische Normen genau dann gerechtfertigt, wenn sie universalisiert werden können, d.h. wenn sie mit vernünftig einsehbaren und allgemein akzeptablen Gründen gerechtfertigt werden können. Die Vernunftbegabtheit des Menschen führt folglich sowohl dazu, einen Universalisierungsgrundsatz als Prinzip der Rechtfertigung moralischer Normen einzuführen, als auch den kategorischen bzw. unbedingten Verpflichtungsgrad moralischer Normen zu begründen. Dementsprechend hat ein Verweis auf eine Notwendigkeit der Anerkennung einer göttlichen Wirklichkeit in der Begründung moralischer Normen keinen Platz. Exemplarisch hält Saskia Wendel in diesem Sinne fest:

„Gott ist nicht Grund der Moral – moralisches Handeln ist [...] autonom, d.h. ohne Bezug auf Gott oder religiöse Überzeugungen zu begründen – und so muss es auch begründet werden, denn andernfalls wäre ja nur derjenige wirklich zu moralischem Handeln fähig, der an Gott glaubt bzw. religiöse Überzeugungen besitzt. Ethische Überzeugungen, die religiös begründet werden, sind nicht wirklich universal gültig [...].“<sup>10</sup>

Der Ansatz einer ‚Autonomen Moral im christlichen Kontext‘ kann als **Mainstream** in der Moraltheologie und Christlichen Sozialethik der Gegen-

<sup>8</sup> Vgl. zu diesem Kerngedanken paradigmatisch AUER, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf: Patmos 1971; BÖCKLE, Franz: *Fundamental-moral*. 4. Auflage. München: Kösel 1985; GOERTZ, Stephan: *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokation für die Theologische Ethik*. Münster: LIT-Verlag 1999; PRÖPPER, Thomas: *Plädoyer für einen autonomen Ansatz der Ethik*, in: DERS.: *Theologische Anthropologie*. Freiburg i.Br.: Herder 2011, 720–786; HÖHN, Hans-Joachim: *Das Leben in Form bringen. Konturen einer neuen Tugendethik*. Freiburg i.Br.: Herder 2014; WENDEL, Saskia: *Das freie Subjekt als Prinzip Theologischer Ethik*, in: GOERTZ, Stephan/HEIN, Rudolf/KLÖCKER, Katharina (Hgg.): *Fluchtpunkt Fundamentalismus. Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*. Freiburg i.Br.: Herder 2013, 159–173; SCHMIDT, Benedikt: *Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels*. Würzburg: Echter 2017.

<sup>9</sup> Vgl. exemplarisch KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. B766f.: „Da ist nun nichts so wichtig, [...] nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsichtung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sondern deren Anspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist.“

<sup>10</sup> WENDEL: *Das freie Subjekt*, 170.

wart betrachtet werden. Es ist dabei wichtig zu sehen, dass damit nicht die Irrelevanz der Religion für Fragen der Moral behauptet wird: Vielmehr ist sie notwendig für die Herstellung von Entdeckungszusammenhängen, für motivationale Fragen, für einen größeren Sinnhorizont moralischer Praxis oder auch für moraltranszendente Fragen wie die der Rettung der Opfer der Geschichte.<sup>11</sup> Eine direkte Indienstnahme des Menschen durch Gott über göttliche Befehle, Verweise auf übernatürliche Begründungen von Normen oder auch durch ein göttlich aufgeladenes Naturrecht widersprechen sowohl dem christlichen Gottesbild, welches Gott als liebendes Beziehungsgeschehen denkt; als auch dem christlichen Menschenbild, welches Menschen als personale Wesen, d.h. als freie und vernunftbegabte Wesen versteht. Daher ist die Festlegung auf die Autonomie der Begründung moralischer Normen in einem christlichen Sinnhorizont eine zutiefst christliche Position. Für den Menschenrechtsdiskurs bedeutet dies, dass Menschenrechte auch aus einer christentumsinternen Perspektive im Kern autonom, d.h. unabhängig von religiösen Annahmen, gerechtfertigt werden sollten.

Es kann daher festgehalten werden, dass mindestens drei Argumente für die Position des Begründungsuniversalismus sprechen. Das Argument der Kontingenz besagt, dass die universale Geltung der Menschenrechte nicht hinreichend gesichert ist, wenn ihre Begründung nur im kontingenten Konvergieren einzelner partikularer Begründungen besteht. Das Argument der Möglichkeit von Kritik besagt, dass Menschenrechte nur dann ein Instrument der radikalen Kritik an ungerechten Gesellschaftsstrukturen sind, wenn die Maßstäbe ihrer Begründung nicht an partikuläre Kontexte gebunden sind. Das Argument der Autonomie der Moral verweist schließlich auf die theologischen Entwicklungen zu einem begründungslogischen Verzicht auf die Inanspruchnahme Gottes in Fragen der Rechtfertigung allgemeinverbindlicher Normen.

## 2. ZWEI ARGUMENTE FÜR EINEN BEGRÜNDUNGSPARTIKULARISMUS

Angesichts dieser überzeugenden Argumente scheint zunächst die Position des Begründungsuniversalismus gerechtfertigt. In einem nächsten Schritt werde ich jedoch zeigen, dass auch der Begründungspartikularismus starke Argumente auf seiner Seite hat. Ich rekonstruiere im Fol-

<sup>11</sup> Vgl. exemplarisch Thomas Pröppers Plädoyer für einen autonomen Ansatz in der Ethik, welchen er jedoch mit den Sinnvorgaben des Glaubens koppeln möchte. Der religiöse Glaube könne eine existenzielle Grunddimension einer moralischen Daseinsform bieten und dieser somit eine konkrete praktische Relevanz verleihen (vgl. PRÖPPER: *Theologische Anthropologie*, bes. 768–786). Die Vereinbarkeit von autonomer Moral und religiöser Motivation zu moralischem Handeln belegt BREUL, Martin: *Ist eine autonome Moralbegründung auf die Autonomie der Motivation zu moralischem Handeln festgelegt?*, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 303–319.

genden erneut zwei ideale Argumenttypen, die in den ausufernden Debatten auf je verschiedene Weise formuliert werden, die jedoch auf je eine Grundstruktur zurückgeführt werden können. Für den Begründungspartikularismus spricht das (1) Argument des Paternalismus und (2) das Argument der wechselseitigen Lerngeschichte.

(1) Das Argument des Paternalismus besagt, dass es moralisch fragwürdig und politisch unklug ist, einer gewachsenen Tradition bestimmte Rechtsansprüche von außen überzustülpen, ohne dieser Tradition die Chance zu geben, sich traditionsimmanent zu den Ansprüchen zu verhalten. Eine globale Implementierung der Menschenrechte ist nicht möglich auf Basis einer singulären autonomen Begründung, die keine materialen ethischen Gehalte und keine Verbindungen zu den ethisch reichhaltigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hat – eine solche Begründung befindet sich quasi im luftleeren Raum und wird häufig als feindlicher und paternalistischer Eingriff von außen in die gewachsenen Formen traditioneller Sittlichkeit aufgefasst werden.<sup>12</sup>

Als Illustration dieses Arguments kann die Geschichte der katholischen Rezeption der Idee allgemeiner Menschenrechte herangezogen werden, die sich über lange Zeit nur als massive Konfliktgeschichte beschreiben lässt.<sup>13</sup> Eine positive Rezeption der Idee allgemeiner Menschenrechte gelang der katholischen Kirche erst, als sie durch interne theologische Aufbrüche zu einer affirmativen Einstellung gegenüber diesen Rechten fand – jeder vorherige Versuch der Überstülpung der Menschenrechte von außen wurde in einem dezidierten Anti-Modernismus schroff abgewehrt. Beispielfhaft kann hier, als ein Höhepunkt des ekklesialen Antimodernismus, der *Syllabus Errorum*, d.h. das ‚Verzeichnis der Irrtümer‘ aus dem Jahre 1864 unter Papst Pius IX. genannt werden. Dieses Verzeichnis enthält 80 Thesen, die als falsch verurteilt werden. Hier nur zwei Beispiele:

These 15: Es steht jedem Menschen frei, jene Religion anzunehmen und zu bekennen, welche er, durch das Licht der Vernunft geführt, für wahr hält.

These 79: Es ist falsch, dass die staatliche Freiheit für jeden Kult und die allen gewährte Befugnis, frei und öffentlich ihre Meinungen und Gedanken kundzu-

<sup>12</sup> Dieser Vorwurf bildet die Basis der vielfältigen Vorwürfe, die Menschenrechte wären letztlich ein kulturimperialistisches und neokoloniales Instrument zur Sicherstellung westlicher Hegemonialansprüche. Vgl. dazu exemplarisch JOAS, Hans: *Sind die Menschenrechte westlich?*. München: Kösel 2015.

<sup>13</sup> Diese Konfliktgeschichte ist sowohl kirchengeschichtlich als auch sozialetisch gut erforscht und aufgearbeitet; ich verweise lediglich exemplarisch auf HEIMBACH-STEINS, Marianne: *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche*. Mainz: Grünwald 2001; SPIEGEL, Christian: *Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne*. Paderborn: Schöningh 2016, bes. 43–98; MENOZZI, Daniele: *Katholische Kirche und Menschenrechte. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, in: BAUMEISTER, Martin et al. (Hgg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche*. Paderborn: Schöningh 2018, 89–101.

geben, dazu führt, Geist und Sitte der Völker zu verderben und zur Verbreitung der Seuche des Indifferentismus führen.<sup>14</sup>

Der Grundtenor des kirchlichen Antimodernismus ist eindeutig: Die Kirche, als Besitzerin und Hüterin der exklusiv heilsrelevanten Wahrheit, muss diese Wahrheit gegen alle schädlichen Einflüsse von außen verteidigen und kann in jeder Veränderung nur eine Gefährdung erkennen. Das zugrundeliegende Kirchenbild einer selbstgenügsamen *societas perfecta*, die zur Verwirklichung ihres Ziels alles bereits in sich trägt und keinerlei Kontakt zur außerkirchlichen Welt bedarf, steht in einem fundamental konfliktiven Verhältnis zum Anspruch der Menschenrechte, unveräußerliche Rechte von Einzelpersonen zu formulieren.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts folgte jedoch eine entscheidende und für kirchliche Verhältnisse spektakuläre Veränderung der Vorzeichen, da nicht nur dieses Kirchenbild im Zweiten Vatikanischen Konzil, sondern auch die Denkfigur eines Primats des Rechts der Wahrheit zugunsten eines Rechts der Person aufgegeben wurde.<sup>15</sup> Diese „große normative Transformation“<sup>16</sup> der katholischen Kirche, die sich an der Menschenrechts-Enzyklika *Pacem in Terris* (1963) und vor allem den Erneuerungen im Zweiten Vatikanischen Konzil festmachen lässt, ist dabei nicht bloß eine zähneknirschende Erfüllung einer lästigen Aufforderung zur Modernisierung. Vielmehr lässt sie sich als theologisch begründete Einsicht in die Notwendigkeit der Selbstmodernisierung der Kirche verstehen: Durch theologisch-anthropologische Überlegungen, die den Menschen als mit Vernunft und Freiheit begabtes Wesen auszeichnen, wird dem Recht der Person, in Freiheit die Wahrheit zu suchen, ein Vorrang gegenüber dem Recht der Wahrheit eingeräumt. Damit anerkennt die katholische Kirche nicht nur ein modernes Freiheitsverständnis, welches die Autonomie und Würde eines personalen Individuums in den Mittelpunkt rückt, sondern personalisiert auch den Wahrheitsanspruch: Wahrheit wird nicht mehr als überzeitliches Absolutes verstanden, welches von der Kirche bereits realisiert ist und möglichst unbeschadet durch die Geschichte getragen werden muss, sondern vielmehr als eine durch konkrete vergesellschaftete Subjekte kommunikativ zu antizipierende Größe. Anders formuliert: Auch die Kirche ist nicht im Besitz der Wahrheit, sondern als wanderndes Volk Gottes auf dem Weg zur vollkommenen Wahrheit, die nur Gott sein

<sup>14</sup> DH 2915 und DH 2979.

<sup>15</sup> Dass dieser Streit innerkatholisch nach wie vor nicht endgültig ausgefochten ist, belegt der jüngste Streit um den Stellenwert des Autonomieprinzips innerhalb der katholischen Kirche; vgl. nur beispielhaft MENKE, Karl-Heinz: *Macht die Freiheit wahr oder die Wahrheit frei? Eine Streitschrift*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2017; sowie die direkte Replik von STRIET, Magnus: *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*. Freiburg i.Br.: Herder 2018.

<sup>16</sup> SPIEB: *Zwischen Gewalt und Menschenrechten*, 63.

kann.<sup>17</sup> Diese Depotenzierung des Wahrheitsbegriffs hin zu einer geschichtlichen und sozial kontextualisierten Wahrheit ermöglicht es, das Menschenrecht der Religionsfreiheit, verstanden als Recht jeder Person, als Rahmen religiöser Wahrheitssuche zu verstehen und an ihrer Begründung und Implementierung auch aus einer partikularen Religionsgemeinschaft heraus mitzuwirken.

Diese Illustration des Arguments des Paternalismus am Beispiel der katholischen Rezeption der Menschenrechte zeigt, dass es moralisch problematisch und politisch nicht zielführend ist, Menschenrechte quasi ‚hinter dem Rücken‘ der betroffenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften realisieren zu wollen. Dies kommt einer paternalistischen Bevormundung gleich und kann leicht zu übertriebenen Gegenreaktionen führen – es wäre fatal, wenn von Religionen verlangt wäre, sich „nur noch gleichsam als Subkonfession des alles überwölbenden Menschenrechtsbekenntnisses“<sup>18</sup> zu verstehen. Daher ist es notwendig, die partikularen Begründungsformen jeder einzelnen Religionsgemeinschaft positiv anzuerkennen und sich für die Rezeptionsprobleme, die sich im jeweiligen Kontext ergeben, zu öffnen – nur auf diesem Wege ist die Hoffnung realistisch, Menschenrechte dauerhaft im jeweiligen Selbstverständnis einer Religionsgemeinschaft zu verankern.<sup>19</sup>

(2) Das Argument der wechselseitigen Lerngeschichte besagt, dass eine begründungsuniversalistisch enggeführte Position nicht auf die kritisch-affirmativen Weiterentwicklungen des Menschenrechtsdiskurses innerhalb von Religionsgemeinschaften eingehen kann und damit eine fatale Ausdünnung der in der Debatte um Menschenrechte ‚zulässigen‘ Argumentationsformen vornimmt. Eine wechselseitige Lerngeschichte, in der der autonome Menschenrechtsdiskurs beispielsweise von den Akzentsetzungen der katholischen Rezeption – eine stärkere Betonung der sozialen Teilha-

<sup>17</sup> Vgl. dazu auch WENDEL, Saskia: *Diskurse und Praktiken von Menschenwürde in spät-kapitalistischen Zeiten*, in: BAUMEISTER, Martin et al. (Hgg.): *Menschenrechte in der katholischen Kirche*. Paderborn: Schöningh 2018, 141–152.

<sup>18</sup> BIELEFELDT: *Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung*, 28.

<sup>19</sup> Zu einem ähnlichen Resultat kommt Mahmoud Bassiouni für den islamischen Kontext. Er führt zwei Bedingungen ein, die gegeben sein müssen, um die Universalität der Menschenrechte von islamischer Seite anzuerkennen: Es bestehe die „doppelte Anforderung der Selbstständigkeit und Generalisierbarkeit“ (vgl. BASSIOUNI, Mahmoud: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*. Berlin: Suhrkamp 2014, 137), d.h. einerseits die Notwendigkeit einer selbstständigen Aneignung und Verankerung der Menschenrechte in islamischen Traditionen, andererseits aber eine über islamische Kontexte hinaus generalisierbare, von religiösen Vorannahmen unabhängige Begründung – Menschenrechte müssen „einerseits islamisch legitim, das heißt im islamischen Rechts- und Gedankengebäude verankert sein, während sie gleichzeitig auch universal konsensfähig, das heißt unabhängig vom islamischen Glauben begründbar sein müssen.“ (Ebd., 353). Bassiounis Entwurf, welcher politische Theorie und islamische Theologie äußerst geschickt verknüpft, stellt ein beeindruckendes Beispiel für eine islamische Menschenrechtsrezeption dar, die implizit ebenfalls auf einen schwachen Universalismus festgelegt ist.

berechte, eine engere Verknüpfung von Rechten und Pflichten – profitieren kann, scheint nicht denkbar, wenn bereits *apriori* feststeht, dass religiöse Positionen begründungslogisch irrelevant sind. Ein einseitig vertretener Begründungsuniversalismus würde daher ein Gespräch zur Weiterentwicklung der Menschenrechtscharta, welches auch Religionen einschließt, unmöglich machen.<sup>20</sup> Dabei ist wichtig zu sehen, dass der Kommunikationsfluss nicht einseitig konzipiert ist, d.h. dass es nicht nur um die Integration der Menschenrechte in eine religiöse Lehre geht, sondern dass die Kirche den Anspruch erhebt, auch umgekehrt im Menschenrechtsdiskurs sinnvolle Dinge beizutragen und Begründungsleistungen zu vollbringen. Mit der Sozialethikerin Marianne Heimbach-Steins gesprochen:

Es wird nicht übertrieben sein zu behaupten, dass sich ein christliches Bild vom Menschen unter den Bedingungen der Moderne und ihrer Gesellschaftsformationen nicht mehr verständlich machen kann, ohne die Idee der Menschenrechte in sich aufzunehmen. Andererseits hat sich gezeigt, dass die Begegnung der modernen Menschenrechte mit dem christlichen Personendenken auch die Menschenrechte selbst noch einmal neu verstehen lässt und aus gewissen Engführungen ihrer Interpretation herauszuführen vermag.<sup>21</sup>

Dies lässt sich – wiederum exemplarisch im katholischen Kontext – durch eine Relektüre der Enzyklika *Pacem in Terris* belegen, die als katholisches Äquivalent einer Menschenrechtscharta gelten kann, da die Benennung der einzelnen Rechte in dieser Enzyklika sehr stark an die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 angelehnt ist.<sup>22</sup> Der grundlegende anthropologische Ausgangspunkt von *Pacem in Terris* erinnert jedoch an den christlichen Entdeckungszusammenhang der Menschenrechte und setzt einen eigenen begründungstheoretischen Akzent. So hält die Enzyklika fest:

Ferner ist in jedem menschlichen Zusammenleben, von dem wir wollen, dass es gut verfasst und vorteilhaft sei, das Prinzip zugrunde zu legen, dass jedem Menschen die Eigenart der Person zukommt, das heißt, dass er eine mit Verstand und Willensfreiheit begabte Natur ist und dass er insofern durch sich selbst Rechte und Pflichten hat, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner eigenen Natur hervorgehen. Diese können deswegen, da sie allgemein und unverletzlich sind, auf keine Weise veräußert werden.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Vgl. dazu auch BIELEFELDT, Heiner: *Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft*. Bielefeld: Transcript 2007, 43–56, der von einer „unabgeschlossenen Lerngeschichte“ (Ebd., 48) der Menschenrechte angesichts der Pluralität von kulturellen und religiösen Kontexten ihrer Implementierung spricht.

<sup>21</sup> HEIMBACH-STEINS: *Menschenrechte*, 25.

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden auch ausführlich HEIMBACH-STEINS: *Menschenrechte*, bes. 11–52; sowie SPIEB: *Zwischen Gewalt und Menschenrechten*, 63–78.

<sup>23</sup> DH 3957.

Menschenrechte werden hier als Rechte einer Person verstanden, die aufgrund ihres Verstandes und ihrer Willensfreiheit unveräußerlich sind. Aus der personalen Würde und Freiheit des Menschen werden die einzelnen Rechte allererst entfaltet, und auf diesem anthropologischen Fundament gelingt es auch, gewisse individualistische Engführungen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu überwinden, da ein stärkerer Fokus auf soziale und kulturelle Rechte gelegt werden kann. Exemplarisch kann dies an folgendem Vergleich verdeutlicht werden: Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* hält in Artikel 3 fest: „Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person“. Die Enzyklika *Pacem in Terris* beginnt ihre Aufzählung der Rechte mit der Aussage,

„dass der Mensch das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit des Leibes und auf Mittel hat, die eines ehrenhaften Lebensunterhaltes angemessen sind, dazu gehören vor allem Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Versorgung und schließlich die vom Staat für die einzelnen zu leistenden notwendigen Dienste.“<sup>24</sup>

Durch die Verbindung des grundlegenden Rechts auf Leben, Freiheit und Sicherheit einer jeden Person mit dem Recht auf Lebensunterhalt wird, stärker als in der *AEMR*, die Verknüpfung von individueller Freiheit und sozialen Bedingungen zur Verwirklichung dieser Freiheiten betont. Zwar nennt auch die *AEMR* in den Artikeln 22 und 25 ähnliche Grundgüter der sozialen Sicherung, jedoch ist durch die textimmanente Trennung dieser sozialen Rechte von individuellen Freiheitsrechten der begründungslogische Zusammenhang zwischen beiden weniger transparent. Die päpstliche Enzyklika stellt also nicht einfach eine Integration der Menschenrechte in katholische Lehrauffassungen dar, sondern liefert eigene kritische Akzentsetzungen und damit auch in umgekehrter Richtung wichtige Beiträge zur Begründung, Ergänzung oder Fortschreibung der Menschenrechte. Dies wird ebenfalls in einer weiteren bemerkenswerten Akzentsetzung der Enzyklika deutlich: Sie benennt eindeutig den Staat als Subjekt der Verpflichtung – dieser Aspekt fehlt in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und unterstreicht erneut den strukturellen Zusammenhang individueller Freiheitsrechte und sozialer Teilhaberechte.<sup>25</sup> Schließlich ergänzt die Enzyklika die Liste dieser grundlegenden Rechte in einem anschließenden Teil mit einer Liste korrespondierender Pflichten, z.B. die Pflicht zur Achtung und Anerkennung der Rechte aller anderen Personen oder die Pflicht zum Einsatz für das Gemeinwohl<sup>26</sup>. Auch hier ist die Akzentsetzung eine etwas andere als in der *AEMR*: *Pacem in Terris* verknüpft individuelle

<sup>24</sup> DH 3958.

<sup>25</sup> Vgl. DH 3980-3982.

<sup>26</sup> Vgl. DH 3970-3974.

*Ansprüche* stärker mit der damit einhergehenden *Verantwortung* von Individuen, um die Reziprozität der Freiheits- und Sozialrechte zu sichern.

Die katholische Menschenrechtsrezeption zeichnet sich also durch eine eigene Akzentsetzung aus, die sich an drei Aspekten festmachen lässt: Erstens, eine anthropologische Begründung der Menschenrechte aufgrund der Vernunftbegabtheit des Menschen, zweitens eine Benennung konkreter Umsetzungsformen, sowie drittens die Nennung korrespondierender Pflichten. Christliche Begründungsmuster scheinen sich also in den Debatten um Inhalt und Reichweite der Menschenrechte sinnvoll einbringen zu können. Diese partikulare Begründungsleistung geht dabei über die bloße Diagnose des Entdeckungszusammenhangs der Menschenrechte im christlichen Kontext hinaus.<sup>27</sup> Auch wenn unbestreitbar ist, dass z.B. die dogmatischen Entwicklungen im 5. und 6. Jahrhundert essenziell für die Entdeckung der Subjektivität und Personalität des Menschen waren, obwohl sie ursprünglich christologische und trinitätstheologische Fragen verhandelten, erschöpft sich der Beitrag der christlichen Kirchen zur Begründung und Durchsetzung von Menschenrechten nicht darin, bloß geistesgeschichtlicher Stichwortgeber gewesen zu sein.<sup>28</sup> Vielmehr kann durch eigene Akzentsetzungen zur weiteren Fortentwicklung der Menschenrechte beigetragen werden.

Es kann hier nicht darum gehen, zu beurteilen, ob diese Akzentsetzungen inhaltlich sinnvolle Verschiebungen sind – für das Argument der wechselseitigen Lerngeschichte ist lediglich die Einsicht essenziell, dass eine partikulare, in diesem Fall christlich-katholische, Weiterentwicklung der Menschenrechte für den Fortgang der globalen Diskussion von Relevanz ist. Ein Begründungsuniversalismus, der blind für diese Wortmeldungen aus partikularen Kontexten ist, würde sich zentraler Stimmen berauben, die den unabgeschlossenen Diskurs über die Menschenrechte bereichern und eine wechselseitige Lerngeschichte allererst ermöglichen.

<sup>27</sup> Es würde das Erkenntnisziel dieses Aufsatzes weit überschreiten, eine genaue Untersuchung des Verhältnisses von Genese und Geltung im Menschenrechtsdiskurs vorzunehmen. Es dürfte jedoch klar sein, dass die Geschichte der Menschenrechtsidee untrennbar mit Geltungsfragen verknüpft ist, da Menschenrechte erst in konkreten historischen Situationen und Kontexten relevant wurden und werden. Vgl. zu einem solchen Vermittlungsverhältnis von Geschichte und Geltung exemplarisch JOAS, Hans: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp 2011; sowie BOGNER, Daniel: *Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte*. Bielefeld: Transcript 2014.

<sup>28</sup> Darüber hinaus wäre es historisch schlicht falsch, die Menschenrechte als singular im Christentum entstandene oder verwurzelte Idee zu begreifen – vgl. dazu ausführlich BIELEFELDT, Heiner: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, bes. 115–149.

### 3. FÜR EINE VERSCHACHTELUNG UNIVERSALER UND PARTIKULARER ARGUMENTATIONSFORMEN

Angesichts dieser Argumente für einen Begründungspartikularismus ergibt sich eine antinomische Argumentationssituation, da sowohl der Begründungsuniversalismus als auch der Begründungspartikularismus als für sich genommen gut rechtfertigbar gelten müssen. Einerseits gilt, dass eine echte Universalität der Menschenrechte nicht denkbar ist, wenn man auf eine kontexttranszendente autonome Begründung der Menschenrechte verzichtet und lediglich einen Schnittmengenkonsens als Begründung ansetzt. Eine bloße Konvergenz im Ergebnis stellt einen kontingenten und jederzeit reversiblen Zusammenschluss verschiedener partikularer Gruppen dar, nicht aber eine bindende Begründung von Normen oder Rechten. Wenn die Begründung der Menschenrechte vom zufälligen Übereinstimmen verschiedener Religionsgemeinschaften abhängig ist, sind sie legitimatorisch nicht hinreichend abgesichert. Andererseits gilt jedoch, dass Menschenrechte zu einem latent paternalistischen und semantisch ausgezehrten Instrument der Gängelung werden, wenn sie nicht auch in partikularen Argumentationsformen reformuliert und in konkreten Kontexten und Traditionen angeeignet werden können. Zudem wäre es eine Einführung des Menschenrechtsdiskurses, wenn jegliche kontextgebundene Fortentwicklung a priori vom Diskurs über die Weiterentwicklung der Menschenrechte aufgrund ihrer partikularen Verortung ausgeschlossen würde. Welche Alternativen für die Frage nach einer angemessenen Begründung der Menschenrechte gibt es angesichts dieses argumentativen Unentschiedens?

Eine mögliche Lösung dieser Antinomie kann in meinen Augen in einer *Verschachtelung universalser und partikularer Argumentationsformen* bestehen, die am Postulat der Universalität der Begründung als regulativem Ideal festhält, und dabei eine hohe Sensibilität für die Partikularität der konkreten Kontexte von Menschenrechten bewahrt, d.h. offen ist für die kritischen Invektiven aus einzelnen religiösen oder weltanschaulichen Gemeinschaften. Diese Position, die man als *schwachen Universalismus* bezeichnen kann, behauptet daher die Notwendigkeit eines *wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses*: Auf der einen Seite müssen Religionsgemeinschaften anerkennen, dass es jenseits der partikularen Vorstellungen des guten Lebens innerhalb ihrer Tradition autonom rechtfertigbare moralische Pflichten gibt, die ein externer Maßstab ihres Handelns und Verkündigens sind – dies ist das *schwach universale* Moment des Ansatzes. Umgekehrt können moderne liberale Staaten nur dann eine Anerkennung dieses externen Instruments der Kritik erwarten, wenn diese Religionsgemeinschaften als öffentliche Akteure anerkennen, die sich die Idee der Menschenrechte intern zu eigen machen können und zugleich wichtige Beiträge für die Fortentwicklung des Menschenrechtsdiskurses liefern –

dies ist das *schwach* universale Moment des Ansatzes. Menschenrechte haben erst dann eine Chance auf eine globale Verwirklichung, wenn sie nicht von außen an Religionsgemeinschaften und Kulturen herangetragen und ihnen quasi übergestülpt werden, sondern wenn diese als mit der je eigenen Tradition zumindest nicht im Widerspruch, am besten aber in Einklang stehende Rechtsnormen wahrgenommen werden.<sup>29</sup> Dazu bedarf es aber des Eintauchens in partikulare Sprachspiele, um genau für diese Kontinuität zu werben. Die – begrifflich ohnehin schwierige – strikte Trennung zwischen universalen und partikularen Argumentationsmustern ist dabei aufzuheben, da nicht zu sehen ist, warum ein religiös gebundenes Argument – z.B. aus christlicher oder muslimischer Warte – nicht auch im universalen Begründungsdiskurs eine Rolle spielen kann, da sein Verständnis nicht davon abhängt, Angehöriger dieser Tradition zu sein. Auch für Nicht-Christen ist beispielsweise das Einfordern einer stärkeren Verankerung von sozialen Teilhaberechten innerhalb der Menschenrechtscharta nachvollziehbar und vor allen Dingen rational evaluierbar.

Es gibt in diesem Ansatz daher nicht zwei Ebenen der Argumentation – eine universale Ebene, die die ganze argumentative Rechtfertigung der Menschenrechte im Alleingang erledigt und damit streng genommen schon ausreicht, sowie eine partikulare Ebene, die begründungslogisch nicht notwendige Leistungen vollbringt und daher genauso gut wegfallen könnte – sondern vielmehr eine einzige Begründungsebene, auf der universale und partikulare Begründungsmuster verschachtelt werden müssen. Nur auf diesem Wege kann der latente Paternalismus des Begründungsuniversalismus vermieden und eine hinreichende Sensibilität für Kontexte gewahrt bleiben, und nur auf diesem Wege kann man ernsthaft einen bidirektionalen Weg der Kritik bahnen, der Beiträge und kritische Rückfragen aus partikularen Religionsgemeinschaften in den Menschenrechtsdiskurs einspeist. Zugleich geraten Religionsgemeinschaften unter Modernisierungsdruck – von ihnen ist die Entwicklung eines „Bewusstseins, dass die jeweils eigenen religiösen ‚Wahrheiten‘ mit öffentlich anerkanntem profanem Wissen in Übereinstimmung gebracht und gegen andere religiöse Wahrheitsansprüche innerhalb desselben Diskursuniversums verteidigt

<sup>29</sup> In die gleiche Stoßrichtung zielen auch die Überlegungen des Luzerner Moralthologen und Sozialethikers Peter G. Kirchschräger. Er insistiert auf der Notwendigkeit einer universalen Begründung der Menschenrechte, da jede religiöse Begründung „auf Glaubensinhalten aufbaut, deren Nachvollzug für Nichtgläubige eine Schwierigkeit darstellen kann.“ (KIRCHSCHLÄGER, Peter G.: *Wie können Menschenrechte begründet werden?*. Münster: LIT-Verlag 2013, 148). Zugleich ist aber festzuhalten, dass „ohne eine zusätzliche religiöse Begründung der Schluss naheliegen [würde], dass die Menschenrechte als etwas rein Säkulares in dem Sinne verstanden werden, dass sie keine Relevanz für Religionen bzw. religiöse Menschen aufweisen.“ (Ebd., 150). Vgl. dazu auch seine ausführliche Diskussion dieser Frage in KIRCHSCHLÄGER, Peter G.: *Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten*. Paderborn: Schöningh 2016, 19–122.

werden müssen“<sup>30</sup> abverlangt, da sie keine diskursiven Sonderregeln für ihren partikularen Kontext beanspruchen können.

Ein solcher schwacher Universalismus kann sich dabei jedoch nicht einer großen Beweislast entledigen, die jeder Begründungsuniversalismus schultern muss: Er ist auf die Annahme eines formalen Vernunftvermögens festgelegt, welches kulturunabhängig und zugleich nicht-essenzialistisch zu verstehen ist. Seyla Benhabib fasst diese Annahme und die mit ihr einhergehenden Beweislasten präzise zusammen: Begründungsuniversalisten sei

„die Überzeugung gemeinsam, dass es einen normativen Gehalt der menschlichen Vernunft gibt, das heißt, dass es gültige Verfahren der Untersuchung, des Beweises, des Fragens gibt, die seit der Aufklärung zum kognitiven Erbe der westlichen Philosophie gehören. Minimalbestandteile dieses normativen Gehalts der Vernunft sind Unparteilichkeit, intersubjektive Verifikation von Ergebnissen, Argumenten und Daten, Konsistenz von Überzeugungen und Selbstreflexivität. [...] Der Begründungsuniversalismus seinerseits setzt keine vollständig ausgearbeitete Theorie der menschlichen Natur oder eine umfassende moralische, religiöse oder wissenschaftliche Weltanschauung voraus: Er kommt mit einer Beschreibung menschlichen Handelns in den Begriffen eines ‚verallgemeinerten‘ und ‚konkreten‘ Anderen aus.“<sup>31</sup>

Der argumentationslogische Knackpunkt besteht aus theologischer Perspektive in der Anerkennung der Autonomie der Vernunft, die als *prima facie* allen Menschen zukommendes formales Vermögen zur diskursiven Prüfung von Geltungsansprüchen verstanden wird. Ein solches Vernunftvermögen ist zwar immer in pluralen und partikularen Kontexten instantiiert, aber zugleich ist es in der Lage, diese Kontexte zu transzendieren und Begründungen so zu universalisieren, dass kategorisch verbindliche und unbedingt verpflichtende Normen (und damit in einem zweiten Schritt politisch einforderbare [Menschen-] Rechte) gerechtfertigt werden können.<sup>32</sup> Auch wenn ich der Auffassung bin, dass es sowohl gute philoso-

<sup>30</sup> HABERMAS, Jürgen: *Zur Legitimation durch Menschenrechte*, in: DERS.: *Politische Theorie* (= Philosophische Texte 4). Frankfurt: Suhrkamp 2009, 298–312, hier 310.

<sup>31</sup> BENHABIB, Seyla: *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*. Berlin: Suhrkamp 2017, 56f.

<sup>32</sup> Der Fähigkeitenansatz Martha Nussbaums, der ebenfalls explizit mit einem Universalitätsanspruch auftritt, stellt weniger die Formalität des universalen Vernunftvermögens als vielmehr die Universalität menschlicher Grundbedürfnisse in den Mittelpunkt. Dabei verpflichtet sie sich jedoch auf einen überaus problematischen Aristotelismus, da sie darauf festgelegt ist, eine Schnittmenge aus verschiedenen Auffassungen über das Gute zu finden, um bestimmte Menschenrechte zu begründen. Diese starken metaphysischen Vorannahmen wie der Bezug auf die menschliche Natur verunmöglichen in meinen Augen eine freistehende und universale Begründung der Menschenrechte – diese kann, wenn überhaupt, jenseits metaphysischer Grundsatzfragen erfolgen, da diese so kontrovers sind, dass sie ohnehin nicht konsensfähig sind. Vgl. NUSSBAUM, Martha: *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge: Harvard University Press 2011; sowie die exzellente Studie von

phische als auch gute theologische Gründe gibt, ein solches Vermögen zu postulieren, würde es diesen Beitrag sprengen, diese Begründung erschöpfend zu leisten, weshalb ich mich auf die Markierung der Beweislast beschränke.

Abschließend lässt sich festhalten, dass der schwache Universalismus von zwei fundamentalen Annahmen geprägt wird: Es ist zum einen sinnvoll, christliche oder überhaupt religiöse Begründungs- und Legitimationsstrategien anzuwenden, um Menschenrechte zu begründen oder zu legitimieren. Je größer die Konvergenz verschiedener Begründungen der Menschenrechte aus unterschiedlichen Kulturen und Weltanschauungen ist, desto aussichtsreicher ist ihre globale Implementierung, und desto reichhaltiger wird der Diskurs über die Fortentwicklung der Menschenrechte. Zum anderen ist eine exklusiv religiöse Begründung der Menschenrechte jedoch nicht hinreichend, um ihren Anspruch auf Universalität zu sichern – im Kern bedarf es einer autonomen, d.h. für alle vernunftbegabten Wesen gleichermaßen prinzipiell einsehbaren Begründung. Wenn die Begründung von Menschenrechten ausschließlich aus einer zufälligen Überlapung von partikularen Begründungen verschiedener Kulturen und Weltanschauungen bestünde, dann würde dies ihren universalen und unbedingt verpflichtenden Charakter gefährden.

#### 4. FAZIT

In diesem Beitrag habe ich zunächst die antinomische Argumentationslage zwischen der Position des Begründungsuniversalismus und des Begründungspartikularismus herausgearbeitet. Während beide darüber einig sind, dass Menschenrechte universal gelten sollen, argumentieren die Begründungsuniversalisten dafür, dass dieses Ziel nur dann erreichbar sei, wenn auch eine allgemein einsichtige Begründung, d.h. ein Konsens in der Frage der Legitimation der Menschenrechte, herstellbar ist. Die Begründungspartikularisten weisen diese Forderung als überhöht zurück und beharren auf der Relevanz der jeweiligen Kontexte und Traditionen, innerhalb derer Menschenrechte überhaupt verwirklicht werden können – ihnen zufolge ist eine Konvergenz verschiedener partikularer Begründungsfiguren, die im Resultat übereinstimmen, hinreichend für eine universale Geltung.

Beide Seiten können plausible und stichhaltige Argumente vorbringen, die ihre jeweilige Auffassung stützen. Begründungsuniversalisten können insbesondere auf das Argument der Kontingenz der universalen Geltung, auf das Argument der Möglichkeit radikaler Kritik an ‚eingelebten‘ sittlichen Lebensformen und auf das Argument der autonomen Moral ver-

weisen; Begründungspartikularisten auf das Argument des Paternalismus und das Argument der wechselseitigen Lerngeschichte.

Angesichts dieser argumentativen Pattsituation habe ich vorgeschlagen, einen Mittelweg der Verschachtelung beider Begründungsmuster zu suchen, den man als integrierten oder schwachen Universalismus bezeichnen könnte. Der schwache Universalismus hält am regulativen Ideal der Universalität der Begründung der Menschenrechte fest, ohne eine solche Begründung partikularen Begründungsmustern vorzuordnen. Im Gegenteil ist es sowohl für die Implementierung der Menschenrechte innerhalb von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als auch für die kritische Fortschreibung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* essenziell, sich auf die jeweiligen partikularen religiösen Kontexte einzulassen, ohne bestimmte Argumente im Vorhinein als ‚bloß partikular‘ abzuqualifizieren.

In einer Zeit, in der Menschenrechte zunehmend unter Beschuss geraten und ihre normative Angemessenheit in der politischen Praxis faktisch dementiert wird, wäre es fatal, religiöse Bündnispartner durch überzogene Forderungen einer strikten Begründungsuniversalität zu verschrecken. Genauso wenig dürfen aber Religionsgemeinschaften aus der Pflicht und der Verantwortung entlassen werden, ein reflexives und prinzipiell affirmatives Verhältnis zu den Menschenrechten suchen zu müssen. Da die universale Geltung der Menschenrechte zunehmend in Frage steht, könnte es nicht zuletzt strategisch sinnvoll sein, den Streit zwischen einer begründungsuniversalen Konsenskonzeption und einer begründungspartikularen Konvergenzkonzeption zugunsten einer integrierten Position *ad acta* zu legen und unbeschadet dieser theoretischen Differenzen gemeinsam für die universale Geltung der Menschenrechte zu streiten.

### *Zusammenfassung*

*In der gegenwärtigen Debatte um eine angemessene Begründung allgemeiner Menschenrechte lassen sich vereinfacht die Lager der Begründungsuniversalisten und der Begründungspartikularisten unterscheiden. Begründungsuniversalisten gehen davon aus, dass eine erfolgreiche Verteidigung der universalen Geltung der Menschenrechte zwingend auf eine universale, d.h. allgemein einsichtige Begründung der Menschenrechte angewiesen ist, weshalb religiöse Begründungen nicht hinreichend sind. Begründungspartikularisten hingegen halten eine Überlappung von Begründungen aus verschiedenen Religionen und Weltanschauungen für hinreichend. Der vorliegende Beitrag rekonstruiert zunächst eine argumentative Pattsituation, da beide Seiten überzeugende Argumente für ihre Sicht vorbringen können. Als Ausweg aus dieser Pattsituation entwickelt der Text eine Theorie des schwachen Universalismus. Dieser nimmt die berechtigten Anliegen beider Seiten auf und bahnt einen Mittelweg zwischen der Notwendigkeit einer universalen Begründung einerseits und der Notwendigkeit einer Sensibilität für partikulare Umsetzungskontexte andererseits.*

### *Abstract*

*In the contemporary debates on the appropriate justification of human rights, it is possible to distinguish between universalistic and particularistic approaches. Universalistic approaches assume that a successful defense of the universal validity of human rights must imply a universal, i.e. generally acceptable justification of them. Thus, religious justifications fall short of being sufficient justifications of human rights. Particularist approaches, on the other hand, regard an overlapping consensus of diverse religious justifications as sufficient legitimation of human rights. This article first reconstructs an argumentative deadlock between both sides, as both can allege convincing reasons for their respective view. In order to overcome this deadlock, the article develops an approach of weak universalism in a second step. Weak universalism integrates the legitimate insights of both approaches and steers a middle course between the necessity of a universal justification of human rights on the one hand and the necessity of a certain sensibility for the particular modes of implementation on the other hand.*