

---

# **Diskursive Verpflichtungen und ethisch-religiöse Überzeugungen**

## **Zur moralischen und politischen Geltung der Menschenrechte<sup>1</sup>**

**Thomas M. Schmidt**

Im Zentrum der folgenden Überlegungen steht die Frage nach der Leistungsfähigkeit einer diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte. Dabei wird von der Beobachtung ausgegangen, dass kritische Einwände gegen die Diskurstheorie und andere prozedurale Begründungen der Menschenrechte häufig auf Religion Bezug nehmen. Religion wird in solchen Einwänden häufig die Bedeutung eines unverzichtbaren Fundaments der Begründung der Menschenrechte und der unersetzbaren gesellschaftlichen Ressource ihrer verbindlichen Achtung zugesprochen. Am Problem des Verhältnisses von Religion und Menschenrechten verdichten sich offensichtlich prinzipielle Probleme einer philosophischen Begründung der Menschenrechte, etwa Fragen nach dem Verhältnis von universaler Moral und konkreter Rechtsordnung, von kultureller Verwurzung und überzeitlicher Geltung, generell nach dem Verhältnis von Universalität und Partikularität der Begründung der Menschenrechte. Im Lichte dieser „religionstheoretischen“ Anfragen soll im Folgenden erörtert werden, inwieweit die Diskurstheorie diese prinzipiellen Aufgaben einer philosophischen Begründung der Menschenrechte lösen kann. Dabei werden im letzten Schritt auch kritische Einwände gegen die Diskurstheorie der Menschenrechte diskutiert,

welche deren Bindung an eine ausdrücklich säkulare Begründungsbasis ausdrücklich teilen. Zunächst aber soll der diskurstheoretische Ansatz im Kontext der unterschiedlichen Formen einer philosophischen Begründung der Menschenrechte verortet werden.

### *1. Formen philosophischer Begründung der Menschenrechte*

Menschenrechte sind einer Definition von Georg Lohmann zufolge „universelle, egalitäre, individuelle und kategorische Rechte“.<sup>2</sup> Sie besitzen eine moralische, rechtliche und politische Dimension der Geltung. Als *moralische* Rechte gelten sie 1. unbedingt, also kategorisch; 2. universell, also für alle Menschen qua Menschsein unabhängig von weiteren Eigenschaften und Kontext. Aufgrund dieser Allgemeinheit und Abstraktheit gelten die Menschenrechte 3. für alle Menschen in gleicher Weise (egalitär); diese Rechte kommen 4. und schließlich allen Menschen als Individuen zu, unabhängig von bestimmten Zugehörigkeiten, Mitgliedschaften oder anderen Eigenschaften.

Als *juridische* Rechte werden die Menschenrechte in Form von subjektiven Rechten innerhalb eines positiven Rechtssystems institutionalisiert. Dies erfolgt in der Regel in Gestalt verfassungsmäßig garantierter Grundrechte, wobei je nach Rechtstradition und Verfassungsordnung zwischen unterschiedlichen Graden und Formen der Institutionalisierung der unterschiedlichen „Generationen“ der Menschenrechte differenziert werden kann. Daneben gibt es Ansätze einer international verbindlichen Institutionalisierung der Menschenrechte als subjektive Rechte (UN-Menschenrechtskonvention, Europäische Konvention, Internationaler Gerichtshof). In der *politischen* Dimension wird über diese Formen der Konkretion und Wirksamkeit

der Menschenrechte entschieden. Hier vollzieht sich die Transformation der allgemeinen, moralisch begründeten Menschenrechte in positives, geltendes, einklagbares und erzwingbares Recht.

Aufgrund dieser moralischen, rechtlichen und politischen Mehrdimensionalität der Menschenrechte muss ihre Begründung einerseits kategorisch und universal, andererseits historisch und politisch konkret sein, offen für politische Umsetzung, rechtliche Institutionalisierung und sensibel für den kulturellen Kontext. Im Lichte dieser Anforderungen lassen sich unterschiedliche Typen der Begründung von Menschenrechten unterscheiden und bewerten, nämlich absolute, relative und relationale Begründungen der Menschenrechte.<sup>3</sup> Zu den absoluten Begründungen gehören die Tradition des Naturrechts, des Vernunftrechts im Sinne Kants, aber auch Positionen, welche das Prinzip der Menschenwürde als absoluten Wert setzen, oder „transzendentale Argumentationen, die den Menschenrechten eine nichtrelative, objektive Bedeutung geben“<sup>4</sup>. Zu den relativen Begründungen zählen stark kulturrelative Positionen, welche die Menschenrechte nur in Bezug auf das Wertesystem einer bestimmten Kultur gelten lassen oder sie bestenfalls durch transkulturelle Gemeinsamkeiten begründet sehen, die sich aber nur empirisch feststellen lassen können. Davon unterschieden sind schwach relative Positionen, welche „den egalitären Universalismus der Menschenrechte als relativ auf bestimmte Moralvorstellungen (Tugendhat) oder politische Positionen (Rawls)“<sup>5</sup> verstehen und den Gedanken der universalen Geltung der Menschenrechte dadurch einschränken. Solche Begründungsformen, die von einer Korrelation zwischen universaler Geltung und eingeschränkter politisch-kultureller Basis ihrer Gültigkeit ausgehen, finden sich ausdrücklich in relationalen Begründungen, die versuchen, „den Objektivitäts- und Universalitätsanspruch von Men-

schenrechten durch Korrespondenz zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität einzulösen“<sup>6</sup>. Zu solchen relationalen Begründungen gehört auch die Diskurstheorie der Demokratie und des Rechts.<sup>7</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Typologie lassen sich Begründungsformen kritisieren, die *zu niedrig* ansetzen. Dabei handelt es sich um solche Argumentationsfiguren, welche die Geltung der Menschenrechte in Gewohnheiten einer bestimmten Kultur, in konkreten historischen Erfahrungen, in den politischen Institutionen eines bestimmten Typs staatlicher Ordnung situieren. Der Anspruch der Menschenrechte auf unbedingte Geltung kann aber nicht auf etwas Partikularem und Kontingentem aufruhen. Eine universelle, egalitäre und kategorische Geltung kann nur in einem universellen, egalitären und kategorischen Prinzip gründen. Universelle, egalitäre und kategorische Geltung ist vernünftige Geltung. Worin aber gründet dieser universelle, egalitäre und kategorische Charakter der Vernunft?

Hier gilt es nun, Formen von Begründung zurückzuweisen, die gewissermaßen *zu hoch* ansetzen und die vernünftige Geltung der Menschenrechte noch einmal in einem übervernünftigen Prinzip situieren. Dazu gehören in besonderer Weise Traditionen des Naturrechts. Die vernünftige Geltung der Menschenrechte gründet dann in einem höheren, aber ebenfalls universellen Prinzip wie der allgemeinen Natur des Menschen. Gegen solche Begründungsfiguren richtet sich der Einwand, dass es sich dabei um eine metaphysische Voraussetzung handelt. Solche metaphysischen Voraussetzungen könnten aber unter den modernen Bedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus, der religiöse und philosophische Überzeugungen einschließt, keine universelle Geltung mehr beanspruchen. Die Fundierung unbedingter vernünftiger Geltung in einem naturrechtlichen Prinzip untergräbt daher gerade den Universalismus der Vernunft.

Gerade die juridische und politische Institutionalisierung der Menschenrechte beruht daher auf einem „Menschenrechtskonsens“, der nach Stefan Gosepath im Sinne des Rawlsschen „overlapping consensus“ verstanden werden muss.<sup>8</sup> In einem solchen übergreifenden Konsens stimmen Anhänger verschiedener „umfassender Lehren“, wie Rawls religiöse und substantiell-ethische Anschauungen nennt, einer für alle verbindlichen normativen Idee des Rechts und der Gerechtigkeit zu. Die Anhänger der umfassenden Lehren treffen sich aber bloß in diesem gemeinsamen Bezugspunkt, sie akzeptieren ihn aber aus unterschiedlichen Gründen, aus der jeweiligen Binnenperspektive ihrer religiösen oder ethischen Überzeugung. Gosepath zufolge ist auch der Gedanke der „Menschenwürde“ und der „Gott-ebenbildlichkeit“ Ausdruck einer solchen nicht verallgemeinerbaren „umfassenden Lehre“. Das Prinzip der Menschenrechte kann im Licht solcher Ideen interpretiert und angeeignet, nicht aber universell begründet werden.

Die vernünftige Geltung der Menschenrechte kann daher nur auf die Vernunft selbst zurückgeführt werden. Die universale Geltung der Menschenrechte kann nur in Prinzipien gründen, die für alle begründet werden können, also von allen, allein aus vernünftiger Einsicht, als Gründe akzeptiert werden können. Eine Begründung der moralischen Dimension der Menschenrechte muss also kategorisch und universal sein. Aufgrund der juridischen und politischen Dimension muss sie zugleich historisch und politisch konkret sein, rechtlich institutionalisierbar und sensibel für den kulturellen Kontext. Die Menschenrechtsbegründung der Diskurstheorie beansprucht nun, diesen anspruchsvollen Anforderungen gerecht zu werden. Sie behauptet, eine Gleichherrsprünglichkeit der moralischen, rechtlichen und politischen Bedeutung der Menschenrechte aufweisen zu können, indem sie von einer wechselseitigen Begründung und Stabilisierung von De-

mokratie und Rechtsstaatlichkeit, von Souveränität und Grundrechten ausgeht.

## *2. Diskurstheorie des Rechts und der Menschenrechte*

Jede philosophische Begründung der Menschenrechte steht vor der Aufgabe, deren eigentümliche Zwischenstellung zwischen Moral und Recht zu erläutern und zu begründen. Menschenrechte sind Rechte. Sie haben auch den juristischen Sinn von Ansprüchen, die durch Gesetze anerkannt und geschützt werden. Dabei handelt es sich aber nicht primär um Rechte, die einzelne Bürger gegenüber anderen Mitbürgern haben, sondern um Rechte, die gegenüber der politischen Ordnung als solcher geltend gemacht werden, um Rechte also, die das Handeln des Staates gegenüber den Einzelnen normieren. In diesem Sinn handelt es sich um normative Ansprüche, die das politische Handeln des Staates bewerten, gerade dann, wenn dieser solche Ansprüche nicht erfüllt. Menschenrechte sind in diesem Sinn Normen, an denen staatliches Handeln kritisch gemessen wird. In diesem Sinn gelten Menscherechte universal, das heißt unabhängig von der faktischen Anerkennung und Ausgestaltung durch eine bestimmte politische Ordnung. Sie sind aber von moralischen Ansprüchen und Pflichten dadurch unterschieden, dass sie sich stets auf die politische Ordnung und ihre – faktische oder eingeforderte – Gestalt beziehen.

Die Diskurstheorie unterbreitet nun ein Angebot, den gemeinsamen Grund der Normativität von Recht und Moral zu erläutern und zugleich die spezifische Differenz moralischer, juristischer und menschenrechtlicher Normen zu erklären. Die gemeinsame Wurzel moralischer und politischer Rechte besteht danach in einem kommunikativ-handlungstheoretisch rekonstruierbaren Sinn von Freiheit

als vernünftiger Selbstbestimmung. In jeder konkreten kommunikativen Handlung werden Geltungsansprüche erhoben, die den jeweiligen Kontext überschreiten. Schon das Verstehen einer sprachlichen Äußerung verweist auf eine implizite Kenntnis der Verfahrensbedingungen, unter denen ihre Gültigkeit eingelöst werden könnte. Wahrheit und Rationalität von Aussagen bemessen sich allein an einem Verfahren, das die potentielle Zustimmung aller verbürgt. Da die Bedingungen, unter denen Geltungsansprüche überprüft und eingelöst werden können, durch die Regeln eines diskursiven Verfahrens bestimmt werden, kann darauf verzichtet werden, bestimmte mögliche Inhalte von Geltungsansprüchen *a priori* auszuzeichnen. Die diskursive Verfahrens rationalität kann gegenüber Inhalten neutral bleiben und somit der Pluralität von Überzeugungen und lebensweltlichen Kontexten Rechnung tragen. Dennoch können aus dem Diskurs inhaltliche Bestimmungen normativer Relevanz wie Öffentlichkeit, Abwesenheit von Zwang, Berücksichtigung der Folgen und Einnahme der Perspektiven der Betroffenen abgeleitet werden. Die gemeinsame Wurzel moralischer, rechtlicher und politischer Normativität besteht also in einem diskurstheoretisch rekonstruierten Sinn von Autonomie.

Die Diskurstheorie versucht nun, den speziellen Charakter der Menschenrechte zu begründen, in dem sie deren Geltungsgrund auf die spezifisch *politische* Dimension von Autonomie zurückführt, die von moralischer Autonomie zu unterscheiden ist. Hier liegt ein gestuftes Verfahren vor: Die allgemeine Diskurstheorie erläutert den generellen Sinn von vernünftiger kommunikativer Freiheit, die Diskursethik als spezielle Diskurstheorie den moralischen Sinn von vernünftiger Autonomie als gleicher Achtung, die Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie erläutert schließlich den politisch-juridischen Sinn von Autonomie als legitime Selbstgesetzgebung. Die unterschiedlichen Ar-

ten von Autonomie werden also als Ausdruck spezifischer Differenzen innerhalb einer allgemeinen Gattung von Vernunft als kommunikativer Freiheit und Selbstbestimmung verstanden. Menschenrechte sind in diesem Kontext als politische Normen zu verstehen, denn sie verpflichten das kollektive politische Subjekt, nicht einzelne moralische Subjekte. Es wäre allerdings ein falsches Bild, wenn man die politische Selbstbestimmung als kollektives Geschehen, die moralische Deliberation dagegen als einsame Überlegung eines Individuums verstünde. Moralischer und politischer Diskurs bezeichnen öffentlich und gemeinsam vollzogene Beratungen. Sie beziehen sich jedoch auf unterschiedliche Autoren und Adressaten. Im Fall der diskurstheoretischen Begründung der Menschenrechte geht es um die Bedingungen der politischen Autonomie eines Kollektivs im Sinne von Selbstregierung.

Habermas' diskurstheoretische Strategie hält somit an der Differenz zwischen moralischer und rechtlicher Geltung fest. Zugleich kann diese Differenzierung aber entdramatisiert und „aufgehoben“ werden, weil auch die grundlegendere Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in einem allgemeinen und komprehensiven Konzept von Vernunft als argumentativer Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen aufgehoben wird. Vernünftig sein heißt, die Gültigkeit von Ansprüchen ausschließlich an die Bewährung ihrer argumentativen Kraft in diskursiven Verfahren zu binden. Diese Argumentationsregel gilt sowohl für theoretische wie für praktische Geltungsansprüche. Das Spezifikum *praktischer* Geltungsansprüche besteht darin, dass sie einen wahrheitsanalogen Anspruch auf Geltung im Sinne normativer Richtigkeit stellen. Dieser Sinn von Normativität wird je nach Kontext als moralische und rechtliche Normativität ausdifferenziert. Entscheidend ist, dass es sich in einem mehrdimensionalen Konzept kommunikativer Vernunft um verschie-

dene Formen einer Vernunft handelt, die auf das gemeinsame Prinzip der diskursiven Einlösbarkeit von Geltungsansprüchen zurückgeführt werden können.

Auf analoge Weise fasst die Diskurstheorie die häufig als Gegensatz verstandene Spannung zwischen Demokratieprinzip und Menschenrechten im Sinne einer logischen Binnendifferenzierung. Die Diskurstheorie bietet ein Modell, diese Spannung im Sinne einer „Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität“<sup>9</sup> aufzulösen. Diese beiden normativen Grundprinzipien, die liberale Idee unveräußerlicher subjektiver Rechte und der republikanische Gedanke der Volkssouveränität, konkurrieren Habermas zufolge in der modernen Theorie des Rechts. Aber beiden Prinzipien liegt die Idee der Selbstgesetzgebung als zentrales normatives Prinzip der modernen Rechts- und Demokratietheorie zugrunde. Liberalismus und Republikanismus repräsentieren allerdings unterschiedliche Lesarten des Prinzips der Autonomie. Die liberale Auffassung, die Autonomie primär im Sinne von Selbstbestimmung versteht, wählt subjektive „vorpolitische“ Interessen als normative Ausgangsbedingung ihrer demokratietheoretischen Überlegungen. Subjektive Rechte schützen und legitimieren diese Interessen, der Staat ist dem Schutz und der Gewährleistung dieser Rechte verpflichtet. Die republikanische Auffassung von Demokratie sieht dagegen im kollektiven Willen, der Volkssouveränität, die Quelle der Legitimität. Ein Volk gibt sich autonom die Regeln und Gesetze, denen es folgen will. Dahinter steht ein ethisches Verständnis von Autonomie als Selbstverwirklichung, das den Prozess demokratischer Selbstgesetzgebung als ein gemeinsames Projekt kollektiver Selbstverwirklichung interpretiert.

Die Diskurstheorie des Rechts und der Demokratie will zwischen beiden Prinzipien vermitteln. Der gemeinsame normative Kern beider Prinzipien, des liberalen Prinzips

der subjektiven Rechte und des demokratischen Prinzips der Selbstgesetzgebung, werden danach am besten begründet durch eine Analyse der Implikationen kommunikativer Vernunft im oben erläuterten Sinn. In diesem Sinn ist Volkssouveränität, der Prozess der Selbstgesetzgebung, als ein diskursives Verfahren zu betrachten. Dieser Prozess ist aber nur dann diskursiv, wenn er die Bedingungen von Diskursen erfüllt, also geprägt ist durch Herrschaftsfreiheit, Gleichheit und Inklusion aller Betroffenen und die Abwesenheit von Zwang. Die Erfüllung dieser Bedingungen, die Einhaltung der Diskursregeln, wird im politischen Raum nun gerade durch die Grundrechte garantiert. Die Grundrechte spezifizieren somit die Bedingungen des Funktionierens von Volkssouveränität. Die Menschen- und Grundrechte besitzen also die Funktion, die diskursive Meinungs- und Willensbildung eines souveränen Volkes zu sichern und zu gewährleisten. Nur wenn die kollektive Meinungs- und Willensbildung so erfolgt, dass die Grundrechte, also die konstitutiven Regeln des Diskurses, nicht verletzt werden, ist gewährleistet, dass die Volkssouveränität nicht nur Legalität, sondern auch Legitimität produziert. Die Legalität in Form von Grundrechten wird so zum Garanten von Legitimität in Form demokratischer Selbstbestimmung.

### *3. Religion als Fundament und Ressource der Menschenrechte: Kritische Anfragen an die Diskurstheorie*

An die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte wird häufig die Anfrage gestellt, ob Konzepte dieser Art nicht doch auf eine tiefere begriffliche Fundierung angewiesen seien. Einwände dieser Art stützen sich in der Regel auf die Vorstellung einer mehrfach gestuften vorpolitischen Werteordnung. Der Demokratie sind die Menschenrechte als normatives Fundament vorgeordnet, die

Menschenrechte sind wiederum Ausdruck des Prinzips der Menschenwürde. In dieser Perspektive erscheint Menschenwürde als ein ethisches Grundprinzip, das zeitlose Gültigkeit besitzt und als Maßstab über jeder historischen Gesellschaftsform steht.

Diese Idee der Menschenwürde ist nun nach einer häufig vertretenen Lesart religiös begründet im Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Der Sinn und der absolut verpflichtende Charakter der Menschenrechte lassen sich nach dieser Auffassung letztlich nur religiös erklären. Ein demokratischer Rechtsstaat, der den in den Menschenrechten artikulierten normativen Prinzipien verpflichtet ist, erscheint auf Religion als eine vorpolitische Quelle und Stütze seiner Rechtsprinzipien angewiesen. Positionen, die in diesem Sinn von einer unverzichtbaren vorpolitischen Rolle der Religion ausgehen, argumentieren häufig mit dem Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Menschenwürde. Historische Erfahrungen des Totalitarismus, aber auch zeitdiagnostische Einschätzungen einer scheinbaren säkularen Verflachung und Aushöhlung der liberalen Demokratie, zeigen solchen Auffassungen zufolge, dass die sicherste und zuverlässigste Begründung der Menschenrechte durch das Prinzip der Menschenwürde garantiert werde. Da der Gedanke der Menschenwürde in seiner historischen Genese und systematischen Begründung religiös sei, erweise sich die Religion als unverzichtbare vorpolitische Quelle der Menschenrechte.

Die Diskurstheorie vertritt dagegen eine offene, prozeduralistische Interpretation der Menschenrechte. Danach speist sich die normative Substanz der Menschenrechte nicht aus vorpolitischen ethischen bzw. religiösen Quellen, sondern wird in einem selbstreferentiellen politischen Prozess individueller wie kollektiver Selbstbestimmung erzeugt. So ist auch der Würdebegriff der Verfassung offen und wird vom Grundgesetz nicht eigens definiert.

Eine solche festlegende Definition würde die Weiterentwicklung und aktualisierende Neuinterpretation der Idee der Menschenrechte durch einen ethischen normativen Rahmen mit Ewigkeitsgeltung begrenzen und behindern. Zudem ist offensichtlich, dass die Frage, worin die konkrete inhaltliche Ausgestaltung der Menschenwürde besteht, je nach *Weltanschauung* unterschiedlich beantwortet wird, etwa bei den besonders umstrittenen Fragen nach der Definition des Lebensbeginns und des Lebensendes. Angesichts dieser divergierenden Interpretationen des Konzepts der Menschenwürde in konkreten Streitfällen stellt sich die Frage, ob der Würdebegriff angesichts des Faktums des Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen mit dem Gebot der weltanschaulichen Neutralität des staatlichen Rechts überhaupt vereinbar ist.

Religion wird aber häufig nicht nur die Aufgabe einer theoretischen Ressource der *Begründung* der Menschenrechte zugesprochen, sondern auch der Fundierung gesellschaftlicher *Solidarität* im demokratischen Verfassungsstaat und der persönlichen *Motivation* der Bürger zu Verfassungstreue und Rechtsgehorsam zugeschrieben. Religion hat danach die Aufgabe, eine Wertebasis für eine funktionierende, den Menschenrechten verpflichtete Demokratie zu schaffen. Aber auch aus diskurstheoretischer Perspektive kann anerkannt werden, dass Staatsbürgerstatus und korrespondierende demokratische Tugenden in eine Zivilgesellschaft eingebettet sind, die aus spontanen „vorpolitischen“ Quellen lebt. Daraus folgt aber nicht, dass der liberale Staat unfähig wäre, „seine motivationalen Voraussetzungen aus eigenen Beständen zu reproduzieren. Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen, aber wir dürfen nicht übersehen, dass demokratische Praktiken auch eine eigene politische Dynamik entfal-

ten“.<sup>10</sup> Diese Dynamik besteht vor allem in der Beteiligung der Bürger am Prozess der politischen Willensbildung. Diese Beteiligung wird durch das geltende Recht im demokratischen Verfassungsstaat garantiert. Gleichzeitig sorgt die uneingeschränkte Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger am politischen Diskurs dafür, dass dieses geltende Recht stets neu interpretiert, kritisiert und modifiziert werden kann. In dem Maße, in dem sich die Bürgerinnen und Bürger an diesem Prozess der kollektiven Willensbildung, der ständigen Interpretation und Gestaltung der Verfassung beteiligt wissen, bildet sich auch ihre Loyalität zu dieser verfassungsmäßigen Ordnung aus. Ein prozeduralistisches, diskurstheoretisches Verständnis von Demokratie kann also durchaus erklären, wie im demokratischen Verfahren selbst die notwendige Legitimität und rationale Akzeptanz durch Inklusion aller Betroffenen und vernünftige Erwägung aller Perspektiven und Argumente erzeugt wird.

Habermas betont daher, dass aus dem säkularen Charakter des demokratischen Verfassungsstaates nicht folgt, dass diese Art von politischer Ordnung als solche eine interne und notwendige Schwäche besitzt, „die in kognitiver oder motivationaler Hinsicht eine Selbststabilisierung [des politischen Systems] gefährdet“<sup>11</sup>. Wenn man nämlich das demokratische Verfahren nicht positivistisch missversteht, sondern als „eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität begreift“<sup>12</sup>, dann ist es nicht nötig, anzunehmen, dass die Geltungsgrundlagen einer vollständig positivierten Verfassungsordnung nur durch den Bezug auf Religion kognitiv abgesichert werden könnten. Die Diskurstheorie erkennt also durchaus die Verwiesenheit prozeduraler Demokratie auf „substantielle Quellen“ an, auf dichte ethische Beschreibungen, auf Rechtfertigungsnarrative des Rechts, wie sie die Religionen anbieten. Sie leugnet nicht die Bedeutung substantieller ethischer oder religiöser Vorstellungen für die Stabilität und Reproduktion demokratischer Gesell-

schaften.<sup>13</sup> Sie unterscheidet aber, stärker als ethische oder metaphysische Ansätze, Fragen der Begründung des normativen Kerns der Demokratie von Fragen der moralischen Motivation der Bürger und der gelingenden Selbstreproduktion rechtsstaatlicher Institutionen. Die Diskurstheorie verweist darauf, dass die narrativen, in lebensweltliche Kontexte eingelassenen Rechtfertigungen des Rechts stets aus einer partikularen Perspektive erfolgen. Solche Narrative rechtfertigen aus der Binnenperspektive einer bestimmten „umfassenden Lehre“<sup>14</sup> genau jenen normativen Rahmen, in dem ein wechselseitiger Lernprozess zwischen säkularen Bürgern und Anhängern unterschiedlicher Religionen überhaupt erst dauerhaft und gewaltfrei stattfinden kann. Die diskurstheoretische Begründung der Menschenrechte erscheint somit als geeignete Grundlage für eine angemessene normative Verhältnisbestimmung von Religion und Politik unter pluralistischen Bedingungen.

#### *4. Postsäkulare Kritik der Diskurstheorie*

Das Modell der diskurstheoretischen Begründung von Menschenrechten ist nun aber auch wiederholt aus der Perspektive philosophischer Positionen kritisiert worden, welche die grundlegenden säkularen und prozeduralistischen Intuitionen der Diskurstheorie ausdrücklich teilen. Mit Habermas akzeptieren sie ausdrücklich die kulturelle Voraussetzung des Pluralismus und die begriffliche Voraussetzung der Säkularität der normativen Begründungsbasis der Menschenrechte. Allerdings halten sie der Diskurstheorie der Menschenrechte Probleme bei der Verhältnisbestimmung von Moral, Recht und Politik vor. So hat etwa Georg Lohmann auf eine „Unklarheit in der Gewichtung von Recht und Moral“<sup>15</sup> bei Habermas hingewiesen und eine stärker moralphilosophische Begründung der

Menschenrechte gefordert. Habermas müsse, „um den normativen Gehalt der Menschenrechte in seine Konzeption aufnehmen zu können, der moralischen Deutung der Menschenrechte doch ein stärkeres Gewicht gegenüber einem rein legalistischen Verständnis einräumen“.<sup>16</sup> Auch Rainer Forst hat im Anschluss an Habermas dessen Trennung zwischen einer moralischen und politischen Rechtfertigung der Menschenrechte als Abstraktion kritisiert.<sup>17</sup> Habermas' These von der Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten und Volkssouveränität sei so zu rekonstruieren, dass moralische und rechtliche Normativität auf die eine gemeinsame „Wurzel“<sup>18</sup> des „praktischen Vernunftprinzips rezipro-k-allgemeiner Rechtfertigung“<sup>19</sup> zurückgeführt werden müssten. Forst betont stärker als Habermas den Eigensinn praktischer Urteile und ihrer Begründung. Im Anschluss an Kant besteht er auf einer stärkeren Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft. Das theoretisch-vernünftige Vermögen der Argumentation und die Anerkennung der allgemeinen epistemischen Verpflichtung, Gründe für Überzeugungen geben zu können, reichen demnach nicht aus, schon den spezifisch praktischen Sinn moralischer Verpflichtungen zu verstehen. Daher werde auch der Abstand zwischen moralischer und rechtlicher Begründung nicht schon allein dadurch geschlossen, dass es sich in beiden Fällen um vernünftige Formen der Argumentation handelt. Die allgemeine und gemeinsame Grundlage vernünftiger Argumentation reiche nicht aus, die spezifische Differenz zwischen Recht und Moral zu überbrücken. Im Blick auf die Geltung der Menschenrechte klaffe daher eine spezifische „begründungstheoretische Lücke“.

Das einigende Band zwischen moralischer und rechtlicher Begründung muss Forst zufolge im Bereich der rein praktischen Vernunft gesucht werden. Die gemeinsame Wurzel von moralischer und politischer Begründung besteht im genannten praktischen Vernunftprinzip „rezi-

prok-allgemeiner Rechtfertigung<sup>20</sup> und geht nicht schon aus einer allgemeinem Bestimmung von Vernunft als Anerkennung von generellen Argumentationspflichten hervor. Menke und Pollmann argumentieren in eine ähnliche Richtung, indem sie einwenden, dass nicht zu sehen sei, wie die theoretische Einsicht in einen allgemeinen Sachverhalt, nämlich dass alle Menschen mit dem Vermögen vernünftiger Argumentation ausgestattet seien, bereits die praktische Verpflichtung begründe, alle diese gleich ausgestatteten Individuen auch auf gleiche Weise zu achten und zu respektieren.<sup>21</sup> Denn Vernunft könnte so immer noch ausschließlich als ein allen Menschen in gleicher Weise zur Verfügung stehendes Instrument zur Durchsetzung ihrer jeweiligen partikularen Interessen verstanden werden. Es scheint also eine Kluft zwischen vernünftiger Universalisierung und moralischer Achtung zu bestehen.

Das praktische Vernunftprinzip reziprok-allgemeiner Rechtfertigung geht daher nicht unmittelbar aus dem „Wesen der Vernunft“ überhaupt hervor, sondern aus dem speziellen Charakter der *praktischen* Vernunft, die in der Bereitschaft zur Anerkennung jedes Menschen als moralischer Person besteht. Diese Anerkennung ruht nicht noch einmal auf einem tieferen Grund auf, auch nicht auf einem allgemeinen Begriff von Vernunft überhaupt, wie er in der Diskurstheorie handlungstheoretisch expliziert wird. Die für eine solche unbedingte Anerkennung konstitutive Erfahrung wird phänomenologisch häufig als der harte Grund beschrieben, an dem sich der Spaten unserer diskursiven Begründungspraktiken biegt. Im Moment der moralischen Einsicht fallen danach die kognitive Erkenntnis einer Rechtfertigungsverpflichtung und die ethische Anerkennung des anderen als Person untrennbar zusammen.

Der Einwand gegen die Menschenrechtsbegründung der Diskurstheorie, der zu solchen anerkennungstheoretischen Weiterungen Anlass gegeben hat, besagt, dass aus dem all-

gemeinen Charakter der Vernunft, verstanden als allgemeine Pflicht, Gründe für Geltungsansprüche zu geben, noch nicht zwingend folge, dass alle Wesen, die über dieses Vermögen verfügen, in gleicher Weise zu achten seien. Aus dem Grundzug der Vernunft, ein Prinzip der Verallgemeinerung zu sein, folge noch nicht bruchlos das Prinzip der moralischen und politischen Universalisierung, also der allen Personen im gleichen Maß geschuldete Respekt und die allen Bürgern geschuldete Inklusion als Rechtsperson. Hierzu bedürfe es der spezifischen Anerkennung des anderen als eines Wesens, dem unbedingte Achtung zukommt. Bei solchen Ansätzen einer Grundlegung der Menschenrechte durch Theorien der Anerkennung handelt es sich argumentationsstrategisch betrachtet um Lösungen für die „Paradoxie der Autonomie“. Wenn Autonomie nämlich im vernünftigen Befolgen vernünftiger Regeln besteht, vernünftig sein aber bedeutet, einer Regel zu folgen, so entsteht das Problem der Iteration des Regelfolgens. Es bedarf letztlich eines „inhaltlichen“ Moments, der diesen Regress stoppt und den Grund der hier und jetzt unbedingt gelgenden Verpflichtung angibt. Die „Paradoxie der Autonomie“ besteht darin, dass vernünftige Selbstbestimmung die Bindung an selbst gegebene Normen bedeutet. „Selbst gegeben“ kann dabei nicht bedeuten, dass diese Normen vom Handlungssubjekt im Moment der moralischen Einsicht erzeugt werden. Allerdings besitzen diese Normen unabhängig vom Akt der vernünftigen Einsicht und Selbstbindung des Subjekts weder Geltung noch handlungsmotivierende Kraft. Dies kann als die „Dialektik der moralischen Einsicht“ oder der modernen Autonomie bezeichnet werden. Der rational Handelnde sieht ein, dass es Gründe gibt, die unabhängig von seinen Bedürfnissen, Neigungen und Motivationen gelten. Dies ist die *externalistische* Bedingung der Geltung von Normen. Ohne die vernünftige Einsicht des Subjekts sind diese Gründe jedoch nicht bindend.

Darin besteht die *internalistische* Anforderung an praktische Gründe. Überzeugungen, welche die Handlungsgründe eines Subjekts artikulieren, dürfen nicht nur externe, von den Wünschen und Bedürfnissen dieses Subjekts getrennte Gründe sein. Sie müssen wirklich motivierende Gründe für dieses Subjekt darstellen.

Was Gründen ihre rechtfertigende und gleichzeitig motivierende Kraft verleiht, ist ihr semantischer Gehalt, der weder rein internalistisch noch externalistisch erklärbar ist, also weder ausschließlich im Sinne Humes in subjektiven psychischen Zuständen situiert werden kann noch im Sinne Kants in Gestalt formaler Prinzipien der vernünftigen Universalisierbarkeit.<sup>22</sup> Der Inhalt von Normen ist weder mit mentalen Zuständen noch mit formalen Prinzipien der argumentativen Verallgemeinerung identisch. Der Gehalt von Normen wird vielmehr konstituiert durch als verpflichtend akzeptierte soziale Institutionen und Praktiken. Sie geben wirklichen Subjekten zu einer bestimmten Zeit in einer wirklichen Gemeinschaft einen effektiven Grund, etwas als legitim zu erachten und es deshalb zu tun oder zu unterlassen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass praktische Gründe mit historisch gewachsenen Institutionen identisch wären. Es ist damit nicht gesagt, dass sich das Individuum allen faktisch gewordenen Institutionen und etablierten Praktiken unterwerfen muss. Normen verpflichten nur durch die Akzeptanz durch den Aktor, insofern sich das Handlungssubjekt selbst an diese Normen bindet und sich gewissermaßen ihrer Autorität unterstellt. Aber auch wenn die Normen erst bindend werden durch die reflexive Zustimmung des Handlungssubjekts, so bedeutet dies nicht, dass die als bindend akzeptierten Normen in jeder Situation individueller Deliberation einer reflexiven Totalrevision offen stehen. Dies widerspricht der Tatsache, dass ihr Gehalt über längeren Zeitraum durch kollektive Praktiken und Erfahrungen institutionalisiert wurde und wird.

Dies bedeutet aber umgekehrt, dass sich diese Institutionen nur reproduzieren können, wenn sie auf Dauer die Reproduktion einer vernünftigen Identität der Handlungssubjekte nicht systematisch behindern, sondern fördern.

Wenn praktische Handlungsgründe einen intersubjektiv konstituierten Gehalt besitzen, dann bedeutet dies, dass sie den Inhalt vernünftiger Selbstbestimmung immer schon im Blick auf bestimmte Kontexte spezifizieren. Daher besteht auch, recht verstanden, zwischen epistemischer und praktischer Rechtfertigung genauso wenig eine Lücke wie zwischen moralischer und politisch-rechtlicher Rechtfertigung. Es handelt sich dabei vielmehr um ein Gefälle der Konkretion von Autonomie. In der Diskurstheorie wird diese Funktion der inhaltlichen Konkretion von Autonomie durch die Angabe jener Regeln erfüllt, die für die konkreten praktischen Kontexte konstitutiv sind. Es ist der jeweils spezifische Inhalt, der die Sphäre der *politischen* Autonomie von Autonomie überhaupt und von anderen spezifischen Kontexten der Autonomie unterscheidet. Dieser inhaltliche Bereich wird in seinen Grenzbestimmungen artikuliert durch die für diesen Bereich konstitutiven Regeln.

Im Fall des Kontextes politischer Autonomie artikulieren die Prinzipien Demokratie und Menschenrechte jene konstitutive Regeln, die den Raum des Politischen als eine bestimmte Sphäre vernünftiger Freiheit von reinem Recht und reiner Moral abgrenzen. Die Diskurstheorie der Menschenrechte konkretisiert daher die spezifischen Autonomiebedingungen des Politischen in Gestalt der Grundrechte. Diese Konkretion stellt begrifflich eine Spezifikation der allgemeinen Bedingungen vernünftiger Selbstbestimmung dar. Diese methodische Differenz besitzt aber nicht die Form einer grundbegrifflichen Lücke. Rechtfertigungsprinzipien sind nämlich immer schon inhaltlich bestimmt, weil sich sonst das Problem der Itera-

tion des vernünftigen Regelfolgens ergäbe. Rechtfertigungsprinzipien gelten immer bezogen auf einen bestimmten Bereich, der durch die relevanten Inhalte konstituiert wird. Nur durch diese inhaltliche Bereichsbestimmung macht es überhaupt Sinn, in einem bestimmten Kontext von allgemeiner Rechtfertigung und Begründung zu reden.

Der Gedanke einer universalen normativen Rechtfertigung setzt das Gegebensein einer inhaltlich bestimmten, normativ relevanten Überzeugung zu einem gegebenen Zeitpunkt voraus. Die inhaltliche Spezifikation durch konkrete Vorstellungen und Überzeugungen ist unverzichtbar, nicht nur im Sinne einer praktisch notwendigen Applikation allgemeiner Normen, sondern auch in begründungstheoretischer Hinsicht. Moralische Urteile, die Gegenstand von Verfahren allgemeiner Rechtfertigung werden sollen, könnten sonst überhaupt nicht identifiziert werden. Das spezifische Merkmal für moralische Urteile muss nämlich so beschaffen sein, dass Urteile, die als moralisch gelten, sich nicht auf Handlungen oder Wesen beziehen können, die nicht Gegenstand moralischer Urteile sind. Daher sind die meisten der üblichen Ansätze, das Proprium moralischer Urteile zu bestimmen, etwa moralische Urteile als Ausdruck von Gefühlen oder als Projektionen innerer Zustände auf äußere Objekte inadäquat. Keine dieser Konzeptionen kann nämlich sicherstellen, dass moralische Urteile nur von solchen Handlungen und Wesen handeln, die Gegenstände moralischer Urteile sind. Der Gegenstandsbezug ist daher unverzichtbar, um das konstitutive und spezifische Merkmal moralischer Urteile zu bestimmen. Moralische Urteile können von nichtmoralischen nicht unterschieden werden ohne den Gegenstand moralischer Urteile zu bestimmen.<sup>23</sup>

Dieses Verhältnis gilt für die Begründung von Normen insgesamt, also auch für rechtliche und politische Normen wie die Menschenrechte. Dies bedeutet, dass universale

Normen immer schon an konkrete Inhalte gebunden sind. Besondere Bindungskraft und allgemeine Geltung sind im Fall normativ gehaltvoller Überzeugungen nur analytisch, nicht faktisch zu trennen. Genau aus diesem Grund verfährt eine Analyse, die allgemeine kontexttranszendierende Geltungspräsuppositionen eruiert, rekonstruktiv; sie setzt die Verwobenheit konkreter Inhalte mit allgemeinen Geltungsbedingungen voraus. Genau dies wird von Habermas ausdrücklich betont, wenn er den Einwand zurückweist, er setze moralische Begründung mit grundsätzlichen und allgemeinen Argumentationspflichten gleich. Seiner Auffassung zufolge kann sich moralische Verbindlichkeit nämlich „aus der gleichsam transzendentalen Nötigung unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen alleine nicht ergeben; sie haftet vielmehr den speziellen Gegenständen des praktischen Diskurses an – den in ihn eingeführten Normen, auf die sich die in der Beratung mobilisierten Gründe beziehen“<sup>24</sup>.

Die diskurstheoretische Bestimmung von allgemeiner Geltung ist daher als ein negatives rekonstruktives Verfahren zu verstehen. Die Qualifizierung als *negative* Rekonstruktion soll darauf aufmerksam machen, dass sich diese Art der Rekonstruktion von einer bloßen Richtungsumkehrung konstruktivistischer Verfahren der Normenbegründung unterscheidet. Auch das vielzitierte Reziprozitätskriterium Scanlons<sup>25</sup> kann nicht ohne weiteres umgedreht und als ein positives Begründungsprinzip verstanden werden. Das Kriterium leistet keine positive Begründung einer bestimmten Norm, sondern ratifiziert die Sanktionierung einer bestimmten Handlung durch solche schon in Kraft befindlichen Normensysteme. Insofern diese Systeme nicht mit vernünftigen Gründen abgelehnt werden können, erweist sich eine von ihnen ausgesprochene Sanktion als gültig, das heißt, eine entsprechende Handlung als verboten. Das Prinzip generiert also weder einzelne Normen noch

Normensysteme, sondern überprüft – via doppelter Negation – die Legitimität bereits in Geltung befindlicher Sanktionierung bestimmter Handlungen.

Der Geltungsgrund der Menschenrechte besteht also weder in einer bestimmten ethischen Verpflichtung noch in einer leeren Formalisierungsregel, sondern wird durch jene Bedingungen festgelegt, die den Bereich des Politischen als einen bestimmten Raum der Autonomie konstituieren und begrenzen. Die Diskurstheorie, verstanden als eine gestufte Theorie bereichsspezifischer Autonomie, kann daher die universale Geltung der Menschenrechte im Raum des Politischen rechtfertigen. Als Rekonstruktion der vernünftigen Struktur kommunikativer Freiheit kann die Diskurstheorie zeigen, inwiefern die Menschenrechte jene Begründungspflichten artikulieren, denen jede politische Ordnung unterworfen ist, die gegenüber den betroffenen Individuen den Anspruch auf Legitimität und Geltung erhebt.

### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags bei der Fachtagung: „Universalität der Menschenrechte“ der Konrad-Adenauer-Stiftung, Berlin, 18. Januar 2008. Die Abschnitte 2. und 3. greifen Überlegungen und Formulierungen einer früheren Veröffentlichung auf. Vgl. Schmidt, Thomas M.: „Vernunftrecht und göttliche Gebote. Religion als vorpolitischer Quelle der Menschenrechte?“, in: Kadelbach, Stefan / Parhis, Parinas (Hg.): Die Freiheit der Religion im europäischen Verfassungsrecht, Baden-Baden 2007, S. 15–27.

<sup>2</sup> Lohmann, Georg: „Menschenrechte zwischen Moral und Recht“, in: ders. / Gosepath, Stefan (Hg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a. M. 1998. S. 62–95.

<sup>3</sup> Lohmann, Georg / Gosepath, Stefan: „Einleitung“, in: Philosophie der Menschenrechte, S. 12.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., S. 13.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a. M. 1992; Alexy, Robert: Recht, Vernunft, Diskurs. Studien zur Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1995.

<sup>8</sup> Gosepath, Stefan: „Sinn der Menschenrechte“, in: Lohmann, Georg / Gosepath, Stefan / Pollmann, Arnd u. a. (Hg.): Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?, Potsdam 2005, 25 f.

<sup>9</sup> Forst, Rainer: „Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls Politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion“, in: Brunkhorst, Hauke / Niesen, Peter (Hg.): Das Recht der Republik, Frankfurt a. M. 1999, S. 138.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Vernunft und Religion. Hg. u. Vorw. von Florian Schuler, 4. Aufl., Freiburg 2006, S. 26.

<sup>12</sup> Ebd., S. 20.

<sup>13</sup> Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, S. 143.

<sup>14</sup> Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, S. 13.

<sup>15</sup> Lohmann, Georg: „Menschenrechte zwischen Moral und Recht“, S. 73.

<sup>16</sup> Ebd., S. 75.

<sup>17</sup> Vgl. Forst, Rainer: „Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Zu einer konstruktivistischen Konzeption von Menschenrechten“, in: Köhler, Wolfgang R. / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt a. M. 1999, S. 66–105. Wieder abgedruckt in Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung, a. a. O., S. 291–327.

<sup>18</sup> Forst, Rainer: „Der Grund der Gerechtigkeit“, in: ders.: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2007, S. 17.

<sup>19</sup> Forst, Rainer: „Praktische Vernunft und rechtfertigende Gründe. Zur Begründung der Moral“, in: Gosepath, Stefan (Hg.): Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität, 1999, S. 168–205, 179. Wieder abgedruckt in Forst, Rainer: Das Recht auf Rechtfertigung, a. a. O., S. 23–73, 39.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Menke, Christoph / Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2007, 58 f.

<sup>22</sup> Vgl. Pippin, Robert: „Hegels praktischer Realismus. Rationales Handeln als Sittlichkeit“, in: Halbig, Christoph / Quante, Michael / Siep, Ludwig (Hg.): Hegels Erbe, Frankfurt a. M. 2004, S. 295–323.

<sup>23</sup> Vgl. Gert, Bernard: Morality. Its Nature and Justification. New York 1998.

<sup>24</sup> Habermas, Jürgen: „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in: ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M. 1996, S. 11–64, 63.

<sup>25</sup> „An act is wrong if its performance under the circumstances would be disallowed by any system of rules for the general regulation of behaviour which no one could reasonably reject as a basis for informed, unforced general agreement“. Scanlon, Thomas M.: „Contractualism and Utilitarianism“, in: Sen, Amartya / Williams, Bernard (ed.): Utilitarianism and Beyond, Cambridge 1982, S. 103–128, 110.