

Peter G. Kirchschräger

Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung

Zusammenfassung

Hans Joas versteht die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* als Ergebnis eines Wertegeneralisierungsprozesses. Im folgenden Artikel soll nach einer Reflexion der zentralen Punkte der Gedanken- und Argumentationslinie von Hans Joas die Vorstellung von Menschenrechten als Ergebnis von Wertegeneralisierung zur Diskussion gestellt werden. Im Zuge dessen gilt es insbesondere, die normative Dimension und die Konsequenzen der Gedanken von Hans Joas genauer zu betrachten. Dabei werden die Menschenrechte selbst als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung über die Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen hinweg freigelegt. Dieses Verständnis der Menschenrechte provoziert die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zwischen Menschenrechten und religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Gemeinschaften. Gleichzeitig löst es die Frage nach der moralischen Legitimität der Menschenrechte als kontinuierlicher Quelle von Wertegeneralisierung aus.

Abstract

Hans Joas understands the *Universal Declaration of Human Rights of 1948* as a result of a process of value generalization. In the following article, the main points of Joas' line of argument will be discussed, and the normative dimension of his ideas, and the consequences of embracing human rights as a result of a process of value generalization will be analyzed. Based on this, human rights themselves will be uncovered as continuing source of value generalization across the boundaries of religions, cultures, and worldviews. This understanding of human rights provokes an examination of the relation between human rights and religious, cultural, and worldview-based communities. At the same time, it leads to the question of the moral legitimacy of human rights as a continuing source of value generalization.

1 Wertegeneralisierung: Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* und die Pluralität von Kulturen

In seinem Buch „Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte“ widmet Hans Joas (2011, 251–281) das sechste Kapitel dem Ansatz der Wertegeneralisierung, der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948* und der Pluralität von Kulturen. Dabei führt er die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* als Ergebnis eines Wertegeneralisierungsprozesses ein. Joas greift hierbei auf Talcott Parsons (1977, 279–320) zurück, der Wertegeneralisierung folgendermaßen versteht:

„die Inklusion unter einem einzigen legitimierenden Wertmuster von Komponenten, die nicht nur unterschiedlich und voneinander differenziert sind, sondern von denen viele historisch eine Art ‚absolutistisches‘ Monopol moralischer Legitimität in Anspruch genommen haben“ (ebd., 308).

Dieses Verständnis ist vor dem Hintergrund von sozialem Wandel und der sich dabei ergebenden Frage zu verstehen, welche Rolle Werte bei Veränderungsprozessen spielen bzw. was mit Werten im Zuge von Wandel in Gesellschaften geschieht. Parsons vertritt dabei die Ansicht:

„Je differenzierter ein System ist, desto höher ist das Niveau der Generalisierung, auf dem das Wertmuster ‚formuliert‘ werden muss, wenn es die spezifischeren Werte aller differenzierten Teile des sozialen Systems legitimieren soll“ (ebd., 307).

Der Anspruch an die Generalisierung von Werten ist umso höher, je ausgeprägter sich die Heterogenität von Werten in einer Gesellschaft erweist. Parsons macht deutlich, dass

„wenn nämlich das Netz der sozial strukturierten Situationen komplexer wird, [...] das Wertmuster selbst auf einer höheren Allgemeinheitsstufe fixiert werden [muss], um die soziale Stabilität zu sichern“ (1972, 41).

Dieser Inklusionsprozess, den Parsons als Wertegeneralisierung versteht, verläuft nicht ohne Konflikte, im Gegenteil. Befürworter und Gegner von Wandel auf der Ebene der Werte treffen aufeinander. Dabei ist festzustellen, dass zum einen die Befürworter von Wandel zur weiteren Radikalisierung der Gegner von Wandel beitragen. Zum anderen wird die Wertegeneralisierung gerade durch den Widerstand gegen Wertewandel vorangetrieben. Joas schließt sich in seinem Verständnis von Wertegeneralisierung der Kritik von Jürgen Habermas an Parsons (Habermas 1981, 267–275) an, dass sich Wertegeneralisierung weder automatisch und immer aus gesellschaftlichem Wandel und damit verbundenen Prozessen der Differenzierung ergibt, noch dass Spannungen zwischen Differenzierung und Wertegeneralisierung, zu denen es auch kommen kann, vernachlässigt werden sollten. Gleichzeitig markiert aber Joas auch einen Unterschied zum Verständnis von Habermas: Während soziale Integration bei Habermas über den rationalen Diskurs erreicht wird, sieht Joas in Wertegeneralisierungsprozessen,

„dass Wertetraditionen ein allgemeineres, meist auch abstrakteres Verständnis ihres Gehalts entwickeln können, ohne dabei ihre Verwurzelung in den spezifischen Traditionen und Erfahrungen zu verlieren, aus denen die affektive Bindungskraft für die Handelnden erwächst“ (2011, 263).

Joas hält fest:

„In der Wertegeneralisierung wird eine Wertetradition nicht intellektualisiert. Abgelöst von den affektiven Seiten, bliebe sie wirkungslos. In ihrem Falle aber finden Menschen, die sich an diese Tradition gebunden fühlen, in der Auseinandersetzung mit sozialem Wandel oder den Repräsentanten anderer Traditionen selbst zu einer neuen Artikulation ihrer Tradition. Wenn dies auf beiden Seiten einer Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Wertetraditionen geschieht, kann dies zu einer neuen, authentischen Gemeinsamkeit führen. Wertegeneralisierung ist also weder ein Konsens im Sinne des rational-argumentativen Diskurses noch eine bloße Entscheidung zur friedlichen Koexistenz trotz unüberwindbaren Wertedissenses. Erneut zeigt sich, dass das Resultat einer gelingenden Kommunikation über Werte mehr oder weniger ist als das Resultat eines rationalen Diskurses: zwar kein voller Konsens, aber eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition“ (ebd., 264).

Der Wertegeneralisierungsprozess, der Joas zufolge zur *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948* führt, umfasst

- die Vielfalt von kulturellen Traditionen und Denktraditionen der in den Konzeptions- und Vorbereitungsprozess involvierten Akteurinnen und Akteure;
- den Konsens als Fundament des Konzeptions- und Vorbereitungsprozesses, dass die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* logisch und praxisorientiert sein und nicht ein philosophisches Begründungsmodell der Menschenrechte beinhalten soll. Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* soll hingegen ein Text sein

„not on the basis of common speculative ideas, but on common practical ideas, not on the affirmation of one and the same conception of the world, of man and of knowledge, but upon the affirmation of a single body of beliefs for guidance in action. No doubt, this is little enough, but it is the last resort to intellectual agreement“ (Maritain 1948, II);

- die Dynamik eines Prozesses, der von verschiedenen Ansichten, Interessen, Kontexten, Rechtsansätzen und -verständnissen, Weltanschauungen und Überzeugungen geprägt war (vgl. Voegele 2000, 253).

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* weist die Schwäche auf, dass sie eine rechtlich nicht bindende Erklärung ohne korrespondierende Durchsetzungsmechanismen darstellt. Hans Joas (2011, 280) hält jedoch zu Recht fest, dass der Prozess trotz dieser Schwäche nicht aufzuhalten war, wie dies für Wertegeneralisierungsprozesse typisch ist: Menschenrechte haben die intellektuelle Diskussion, gelebte Praxis und rechtliche und politische Institutionen so stark beeinflusst, dass sie ein „Monument“ (ebd., 280) bilden, das andere Texte und Dokumente überragt. Dieses „Monument“ spielt eine entscheidende Rolle in verschiedenen Dimensionen der gegenwärtigen Gesellschaft und lässt sich nicht mehr beseitigen.

Werden die Menschenrechte als „Monument“ charakterisiert, weist dies gleichzeitig auf das Risiko hin, dass sie

„einen kulturellen Triumphalismus symbolisieren, dem zufolge die Menschenrechte wie ein fest gegründeter Besitz erscheinen, der die Überlegenheit der eigenen Kultur unter Beweis stellt“ (ebd., 146).

Deswegen besteht eine Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen (vgl. Kirchschräger/Kirchschräger 2009) genauer zu betrachten. Denn Menschenrechte schützen indirekt die Vielfalt von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen immer und weltweit über dem einzelnen Individuum zukommende Rechte, sodass die Menschenrechte als „Monument“ zusammen mit der Pluralität von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen und nicht als Bedrohung der Letzteren zu denken sind.

Zwischen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen bestehen Unterschiede hinsichtlich ihres Institutionalisierungsgrads und ihrer strukturellen Beschaffenheit, hinsichtlich ihrer Überlieferungsart von Lehren, Inhalten und Überzeugungen, hinsichtlich der Rolle, der Wirkung, der Relevanz sowie der Verbindlichkeit ihrer Lehren, Inhalte und Überzeugungen inner- und außerhalb ihrer Gemeinschaften und hinsichtlich ihrer Öffentlichkeit.

Bei allen Differenzen zwischen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen können sie in einem gleichgearteten Verhältnis zu den Menschenrechten gesehen werden,

- weil sie alle auf ähnliche Weise indirekt vom menschenrechtlichen Schutz des Individuums im mentalen, religiösen und spirituellen Bereich der menschlichen Existenz profitieren, da allen Menschen die Freiheit zu religiöser, kultureller und weltanschaulicher Theorie und Praxis durch die Menschenrechte garantiert wird;
- da sie sich alle zu den Menschenrechten als „Monument“ auf die eine oder andere Art verhalten;
- weil sie alle nicht monolithisch und einheitlich sind, sondern heterogene Strömungen kennen;
- da sie sich verändern und wandeln (vgl. Onuma 2001; Höffe 1999);
- weil sie alle zur Realisierung der Menschenrechte beitragen bzw. diese einschränken, stören oder verhindern können.

2 Menschenrechte und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen

Als grundlegend für das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen erweist sich *erstens*, dass die Menschenrechte die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit des Individuums und das Recht, am Leben der kulturellen Gemeinschaft teilzunehmen (Artikel 18 und 27 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948*), schützen und daher indirekt über diesen individuellen Rechtsanspruch die kulturelle Vielfalt und religiöse und weltanschauliche Diversität fördern (vgl. Heimbach-Steins 2012; Kirchschräger 2013a). Darüber hinaus stellen Gleichheit, Nichtdiskriminierung und Freiheit von jeglicher Gewalt leitende Prinzipien der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit dar.

Menschenrechte sind demzufolge Individualrechte und vertreten die Perspektive des Individuums, nicht der Gemeinschaft. Menschenrechte schützen deshalb nicht Religionen, Kulturen und Weltanschauungen als solche, sondern die Freiheit des Individuums, einen Glauben, Überzeugungen und Weltanschauungen zu teilen, Teil einer Gemeinschaft zu sein und deren Lebensart zu praktizieren.

Dieser menschenrechtliche Schutz der Freiheit des Individuums wird irrtümlicherweise gelegentlich als eine „individualistische Prägung“ der Menschenrechte kritisiert. Dabei wird die Differenz zwischen „individuell“

(z. B. Menschenrechte als individuelle, d. h. dem Individuum als Individuum zukommende Rechte) und „individualistisch“ (die/der Einzelne hat stets Vorrang vor dem Kollektiv) vernachlässigt. Des Weiteren übersehen dieses Missverständnis den sozialen Charakter von Recht an sich. Denn das Recht regelt immer Beziehungen zwischen mindestens zwei Parteien (zwischen natürlichen oder juristischen Personen) (vgl. Koller 1990). Darüber hinaus handelt es sich um Menschenrechte und nicht um „Peter Kirchschräger-Rechte“, d. h. jeder Mensch teilt diese Rechte mit allen Menschen. Dies bedeutet, dass mit den Menschenrechten auch die Verantwortung korrespondiert, die Menschenrechte aller Menschen zu respektieren, zu achten und zu ihrer Realisierung beizutragen. Schließlich führt auch die Vernachlässigung des Artikels 29 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948* dazu, dass Menschenrechten ungeachtet eine individualistische Prägung nachgesagt wird. Artikel 29 verortet das Individuum innerhalb der Gemeinschaft und betont deren Rolle für die Entwicklung des Individuums und seine Verantwortung innerhalb der bzw. für die Gemeinschaft, auch wenn es sich dabei um ein asymmetrisches Verhältnis zwischen den Menschenrechten und den zu ihnen korrespondierenden Verpflichtungen handelt:

„Die Gewährung von Menschenrechten ist nicht von der Erfüllung von Pflichten abhängig, diese Rechte werden durch Fehlverhalten nicht verwirkt. Der Mensch muss sich nicht als würdig für die Gewährung von Menschenrechten erweisen“ (Wolbert 2003, 176).

Das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen ist *zweitens* davon geprägt, dass die Menschenrechte als die die Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen überschreitende Sprache verstanden werden können. Verletzungen von essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz lösen Protest aus. Dieser Widerstand verwendet weltweit – unabhängig vom religiösen Fundament, vom kulturellen Kontext oder weltanschaulichen Horizont – die Sprache der Menschenrechte. Beispielsweise waren die meisten Forderungen der ersten Tage des sogenannten „Arabischen Frühlings“ in der Sprache der Menschenrechte formuliert.¹ Wenn Protestierende Refor-

1 Nelly Corbel gab diesen Einblick im Rahmen des Workshops „Democracy and participation in the face of global changes. The role of citizenship and human

men verlangen und das Ende eines totalitären Systems fordern, dann beziehen sie sich auf die Menschenrechte, um ihre Ziele auszudrücken und zu legitimieren. Offensichtlich sprechen die Menschenrechte eine Sprache, mit der Dissidentinnen und Dissidenten ihr Leiden und ihre Anliegen zum Ausdruck bringen können, wie Habermas (1998, 221) feststellt. Mit dieser Sprache ist die Hoffnung auf eine friedliche Existenz verbunden – im Interesse aller Menschen:

„Human rights are as fundamental to the poor as to the rich, and their protection is as important for the security and prosperity of the developed world as it is for that of the developing world. It would be a mistake to treat human rights as though there were a trade-off to be made between human rights and such goals as security or development. [...] Strategies based on the protection of human rights are vital for both our moral standing and the practical effectiveness of our actions.“ (Annan 2005, 140)

Religionen, Kulturen und Weltanschauungen tragen *drittens* zum Menschenrechtsdiskurs bei. Denn sie bieten zur Auseinandersetzung mit der Frage, warum Menschen überhaupt Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind und warum Menschen Trägerinnen und Träger dieser spezifischen Menschenrechte sind, Begründungsansätze an. Robert Alexy (2004, 17–21) unterscheidet acht verschiedene Gruppen von Begründungsmodellen, von denen einige auf Religion und auf Kultur basieren: 1. religiös, 2. biologisch, 3. intuitiv, 4. konsensuell, 5. instrumental, 6. kulturell, 7. explikativ, 8. existentiell.

Insbesondere bei der Frage nach der Begründung der Menschenrechte erschließt sich die moralische Dimension der Menschenrechte, in deren Zentrum die Begründungsfrage der Menschenrechte steht. Die moralische Dimension ist Teil der Multidimensionalität der Menschenrechte, die neben der moralischen eine rechtliche, politische und historische Dimension kennen (vgl. Kirchschräger 2013c). In der moralischen Dimension der Menschenrechte erschließen sich auch den Menschenrechten zugrundeliegende Werte wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, sodass sich Anknüpfungspunkte zu anderen Werten bzw. Wertesystemen bieten. Gerade die moralische Dimension

rights education“ des Networking European Citizenship Education vom 28. bis 30. Juni 2012 in Madrid.

der Menschenrechte schließt daher auch aus, dass die Rechtsgestalt der Menschenrechte für die Rezeption von Menschenrechten in Religionen, Kulturen und Weltanschauungen zu einem Hindernis wird. Dieses Risiko besteht jedoch schon deshalb nur in geringem Maße, weil die Menschenrechte – im Rahmen des menschenrechtlichen Schutzes des Individuums – in ihrer Achtung vor, ihrem Respekt und ihrer Schutzfunktion für die religiöse, kulturelle und weltanschauliche Diversität auf Kontextualisierung setzen. Dies bedeutet, dass aus menschenrechtlicher Perspektive primär entscheidend ist, ob die essentiellen Bereiche und Elemente der menschlichen Existenz, die der Mensch braucht, um zu überleben und um als Mensch zu leben (vgl. Kirchschräger 2013b, 194–195), garantiert sind. Die Beschaffenheit des „Wie“ erweist sich als sekundär und kann je nach Kontext und Situation unterschiedlich ausfallen – vorausgesetzt, das „Wie“ achtet und respektiert die Menschenrechte.

Basierend auf den oben eingeführten acht Gruppen von Begründungsmodellen von Robert Alexy muss bezüglich einer religiösen oder kulturellen Begründung der Menschenrechte einerseits eingestanden werden, dass die Reichweite eines solchen Begründungsmodells insofern begrenzt sein kann, als die der Begründung zugrundeliegenden Prämissen für die jeweilige religiöse und kulturelle Gemeinschaft gelten und daher nur eingeschränkt über deren Grenzen reichen können. Andererseits muss anerkannt werden, dass ein religiöses oder kulturelles Begründungsmodell eine besondere Qualität aufweist. Ein legitimierender Zugang zu den Menschenrechten dieser Art besitzt eine außerordentliche Qualität aufgrund der Einbindung in einen größeren Sinnzusammenhang und berührt die Adressatinnen und Adressaten des Begründungsansatzes auf eine andere Weise, als dies von einem rein rationalen Ansatz erreicht werden kann. Ein religiöses Begründungsmodell der Menschenrechte erhöht die Wahrscheinlichkeit, dass konkretes Engagement auf die Erkenntnis und auf die Anerkennung der Menschenrechte und der individuellen Verantwortung für die Realisierung der Menschenrechte folgt. Guido Vergauwen (2009, 855) hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass ein säkularer Staat nicht einfach den Befehl geben kann, dass Religionen den Zugang zu den Menschenrechten garantieren. Aber der säkulare Staat kann den potentiellen Beitrag von Religionen zur Realisierung der Menschenrechte als unverzichtbar anerkennen und somit indirekt dazu ermutigen. Der Staat besitzt in seiner Säkularität ein neues Interesse, sich auf glaubwürdige, universelle Begründungen

der Menschenrechte aus den religiösen und spirituellen Quellen seiner Bürgerinnen und Bürger abzustützen (vgl. ebd.), auch wenn die Universalität solcher Begründungen eben erwähnten Begrenzungen unterliegen kann.

Hinsichtlich der Begründung der Menschenrechte vertritt Peter Saladin den Standpunkt, dass es Aufgabe des Christentums sei – und es scheint, dass dieser Aspekt auf Religionen im Allgemeinen angewendet werden kann –, ein sicheres Fundament für die Menschenrechte zu gewährleisten.

„Die philosophischen Lehren, auf die sich die Schöpfer der großen Menschenrechtserklärungen am Ende des 18. Jahrhunderts beriefen, sind heute brüchig geworden. Es ist eine Art ‚philosophisches Vakuum‘ entstanden mit der Folge, dass sich Unsicherheit breit macht in der Frage, warum man sich überhaupt für Menschenrechte einsetzen soll.“ (Saladin 1986, 7)

In eine ähnliche Richtung geht Habermas (2005, 137):

„Der liberale Staat hat [...] ein Interesse an der Freigabe religiöser Stimmen in der politischen Öffentlichkeit. Er darf die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nicht entmutigen, sich *als solche* auch politisch zu äußern, weil er nicht wissen kann, ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneidet.“

Dieser potentielle Beitrag der Religionen zur Sinnstiftung in einer Gesellschaft basiert auf dem Schutz, den Individuen dank der Menschenrechte u. a. in der mentalen, religiösen und spirituellen Dimension ihrer Existenz genießen, bzw. auf der Notwendigkeit, dass Religionen zur Realisierung der Menschenrechte für ihre Mitglieder – und möglicherweise darüber hinaus – beitragen.

In Verbindung mit diesem bedeutungsvollen Beitrag können Religionen, Kulturen und Weltanschauungen eine „universelle Kultur der Menschenrechte“ (vgl. Kirchschräger 2015) fördern, indem sie Bewusstseinsbildung für Menschenrechte in ihren eigenen Gemeinschaften und der Öffentlichkeit betreiben. Religionen, Kulturen und Weltanschauungen können Anwältinnen der Menschenrechte sein.

Viertens werden die Menschenrechte durch die kulturelle Diversität herausgefordert, insbesondere indem die Universalität der Menschenrechte in Frage gestellt wird (vgl. Lohmann 2008). Diese Herausforderung geschieht größtenteils in der moralischen Dimension der

Menschenrechte. Dabei gilt es, die Universalität der Menschenrechte zu begründen und diese nicht einfach von vornherein als gegeben anzunehmen (vgl. Kirchschräger 2007).

Hinzu kommt noch *fünftens*, dass sich Religionen, Kulturen und Weltanschauungen im Zuge des interkulturellen und interreligiösen Dialogs auf die Menschenrechte als Referenzrahmen für dieses Gespräch verlassen können und die Menschenrechte so diesen Austausch vor Ungerechtigkeit, Diskriminierungen und Willkür bewahren.

Menschenrechte machen *sechstens* nicht vor Religionen, Kulturen und Weltanschauungen halt, sondern beeinflussen diese. Basis dafür ist die bereits oben erwähnte und weiter unten erläuterte Begründung der Menschenrechte. Darüber hinaus findet diese Einflussnahme auch darin ihre Legitimation, dass – wie oben ausgeführt – Religionen, Kulturen und Weltanschauungen indirekt z. B. vom Menschenrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit profitieren, weil dieses Recht dem Individuum die Möglichkeit gibt, seinen Glauben, seine Kultur und seine Weltanschauung authentisch zu praktizieren, und weil Menschenrechte den Grundstein für eine friedliche Koexistenz von unterschiedlichen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen legen. Es stellt eine Errungenschaft der Menschheit dar, dass der religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Vielfalt der notwendige Schutz zukommt. Simone Zurbuchen betont diesbezüglich:

„While I do not deny that human rights establish moral boundaries, it needs also to be seen that these rights enable members of religious communities and of other variants of cultural groups to maintain their distinct identity“ (2009, 285).

Da die Menschenrechte das Fundament für diesen besonderen Schutz von Ideen, Traditionen, Glauben, Überzeugungen und Gedanken bieten, können die Menschenrechte auch von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen erwarten, geachtet und gefördert zu werden (vgl. Höffe 1999).

Religionen, Kulturen und Weltanschauungen sind demzufolge legitimerweise nicht immun gegenüber Menschenrechten. Im Gegenteil stehen sie mit den Menschenrechten in einem reziproken Verhältnis, indem sie indirekt über die menschenrechtlichen Ansprüche des Individuums den Schutz der Menschenrechte genießen, ihre Positionen und Praktiken anhand des Referenzrahmens der Menschenrechte überprüfen und die peripheren Elemente ihrer Überlieferungen vor dem Hintergrund

der Menschenrechte hinterfragen, ohne dabei natürlich den Kern ihrer Überzeugungen und Gehalte aufzugeben. Sie reagieren auf die Pluralität der Strömungen innerhalb ihres eigenen Kollektivs auf der gemeinsamen Grundlage der Menschenrechte und lösen Konflikte zwischen divergierenden Positionen innerhalb ihrer Gemeinschaft mit den Menschenrechten als rahmende Voraussetzungen für die Konsensfindung. Schließlich tragen Religionen und Weltanschauungen – in ihrer Sozialform – und Kulturen in ihrem strukturierten Einfluss auf Individuen als nichtstaatliche Akteurinnen eine Verantwortung für die Menschenrechte. Diese zu den Menschenrechten korrespondierende Verantwortung – die sich daraus ergibt, dass sich begründen lässt (worauf unten eingegangen wird), dass jeder Mensch Trägerin bzw. Träger von Menschenrechten ist – tragen primär die Staaten. Sekundär bzw. in Relation zur Verteilung von Macht und Einfluss im jeweiligen Kontext kommt diese Verantwortung auch nichtstaatlichen Akteurinnen und Akteuren zu, wie z. B. Unternehmen, Religionen, Kulturen und Weltanschauungen sowie Individuen (vgl. Kirchschräger 2014). Daher haben sie die Menschenrechte zu achten und zu respektieren und tragen zu deren Realisierung bei.

Demzufolge lässt sich auf den Überlegungen und Beobachtungen von Hans Joas aufbauend argumentieren und zeigen, dass die Menschenrechte in Form der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948* nicht nur das Ergebnis eines Wertegeneralisierungsprozesses darstellen. Sie sind im Anschluss an die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948* sogar selbst zu einer kontinuierlichen Quelle von Wertegeneralisierung geworden, sowohl innerhalb der jeweiligen Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen als auch darüber hinaus. Dabei hilft das Konzept der Wertegeneralisierung, zu verstehen und zu beschreiben, dass Religionen, Kulturen und Weltanschauungen nicht daran vorbeikommen, sich zu den Menschenrechten zu positionieren bzw. sich auf die Menschenrechte zu beziehen und im Rahmen des interreligiösen und interkulturellen Dialogs Menschenrechte als leitende Prinzipien zu respektieren. Menschenrechte können auch zu einem elementaren Umdenken führen, sich zu einem Maßstab für Religionen entwickeln und eine theologische Aneignung auslösen, wie dies beim christlichen Denken gezeigt werden kann (vgl. Heimbach-Steins 2001, 24–25; Heimbach-Steins/Štica 2014; Hilpert 1991; 2001; 2008). Das „Monument Menschenrechte“ wirkt in diesem Sinne weiter.

Mehrheitlich entsteht dieser Prozess der Wertegeneralisierung aus der kontinuierlichen Quelle der Menschenrechte im Innern einer Religion,

Kultur und Weltanschauung, weil die Menschenrechte eine Realität bilden, die sich zum einen in menschenrechtsbefürwortenden Strömungen jeweils innerhalb von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen manifestiert und mit der sie zum anderen im binnenreligiösen, -kulturellen und -weltanschaulichen Diskurs konfrontiert sind. Dies ergänzt noch die oben erwähnte Angewiesenheit der Religionen, Kulturen und Weltanschauungen auf den indirekten Schutz durch die Menschenrechte, deren Trägerinnen und Träger die Individuen sind.

Der Prozess der Wertegeneralisierung aus der kontinuierlichen Quelle der Menschenrechte kann aber auch von außen auf Religionen, Kulturen und Weltanschauungen wirken, wie oben deutlich wurde. Falls der Prozess von außen kommt, dann besteht eine Notwendigkeit von kultureller Mediation und Anpassung der Durchsetzung der Menschenrechte an den spezifischen religiösen, kulturellen und weltanschaulichen Kontext. Denn nur so ist gewährleistet, dass die religiöse, kulturelle und weltanschauliche Vielfalt, die ebenfalls indirekt den Schutz durch die Menschenrechte genießt, geachtet wird.

An diesem Punkt scheint es klärend und weiterführend zu sein, das Verhältnis zwischen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen und Menschenrechten und den damit verbundenen Prozess der Wertegeneralisierung aus der kontinuierlichen Quelle der Menschenrechte mit dem Konzept der „Adaption“ (vgl. Kirchschräger 2013b, 162–184) der Menschenrechte zu erschließen. Adaption bewahrt im Unterschied zur Interpretation, die eine Veränderung des Inhalts nicht ausschließt,² die Identität der Menschenrechte, übersetzt die Menschenrechte jedoch in eine Sprache und Denkweise der jeweiligen Religion, Kultur und Weltanschauung. Ein als Adaption verstandener Prozess ermöglicht zudem eine Anknüpfung an die Menschenrechte seitens der jeweiligen Religion, Kultur oder Weltanschauung und eröffnet einen Zugang zu den

2 Vgl. z. B. die *Cairo Declaration on Human Rights in Islam of 1990*, die eine Interpretation der Menschenrechte darstellt, weil sie den Inhalt der Menschenrechte verändert, u. a. mit Artikel 24: „All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Sharia.“ Mit Artikel 19: „There shall be no crime or punishment except as provided for in the Sharia.“ Vgl. z. B. auch die *Bangkok Declaration of Human Rights of 1993*, die ebenfalls eine Interpretation der Menschenrechte bildet, da sie Veränderungen am Inhalt der Menschenrechte vornimmt, u. a. mit Artikel 6: „Reiterate that all countries, large and small, have the right to determine their political systems, control and freely utilize their resources, and freely pursue their economic, social and cultural development.“

Menschenrechten aus deren Perspektive. Des Weiteren bettet sie die Menschenrechte in den Wissens- und Verstehenshorizont der jeweiligen Religion, Kultur und Weltanschauung ein. Die Menschenrechte werden mit den spezifischen Inhalten, Überzeugungen und Lehren in Beziehung gebracht bzw. verbunden. Darüber hinaus umfasst Adaption eine begründende Relation zwischen den Menschenrechten auf der einen und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen auf der anderen Seite, wofür die oben erwähnten religiösen und kulturellen Begründungsmodelle Beispiele sind. Im Rahmen dieser begründenden Relation wird aus der Perspektive bzw. auf dem Fundament der jeweiligen Religion, Kultur oder Weltanschauung legitimiert, warum alle Menschen Trägerinnen bzw. Träger von Menschenrechten sind. Außerdem setzt die jeweilige Religion, Kultur oder Weltanschauung Akzente, Schwerpunkte und Gewichtungen. Dabei definieren der Menschenrechtsbegriff und die Menschenrechte selbst die Grenzen für eine Adaption. Schließlich wirken die Menschenrechte im Innern der Religion, Kultur oder Weltanschauung in Form eines sozialetischen Referenzpunktes, der das Engagement seitens der jeweiligen Religion, Kultur oder Weltanschauung für die Menschenrechte gegenüber den Staaten und den nichtstaatlichen Akteurinnen und Akteuren in seiner Glaubwürdigkeit erhält.

Die Adaption der Menschenrechte erweist sich als dialogisch, indem Religionen, Kulturen und Weltanschauungen im Zuge dieses Prozesses Entwicklungen in der Menschenrechtsdiskussion kritisch benennen. So schaltet sich beispielsweise eine Religion aktiv in die Verhältnisbestimmung der einzelnen Menschenrechte im Rahmen des internationalen Menschenrechtsdiskurses ein, wenn eine Kategorie bzw. Generation der Menschenrechte mehr Gewicht als eine andere Kategorie bzw. Generation der Menschenrechte auf internationaler Ebene erhält.

Die Adaption der Menschenrechte nimmt demzufolge Religionen, Kulturen und Weltanschauungen als Akteurinnen der Menschenrechte ernst. Sie erwartet von ihnen einerseits Achtung und Respekt gegenüber den Menschenrechten sowie Beiträge zu deren Realisierung. Gleichzeitig versteht Adaption Religionen, Kulturen und Weltanschauungen auch als Partnerinnen, die aus ihren jeweiligen Perspektiven die Menschenrechte erschließen und von ihrem Standpunkt aus an der Menschenrechtstradition mitwirken. Beides führt im Zuge von Adaption auf Seiten von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen zu einer höheren Identifizierung mit den Menschenrechten, zu einer tieferen Verinnerlichung der Menschenrechte sowie einem stärkeren „Ownership“ für die Menschenrechte.

3 Differenz in der Wirkung der Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung im religiösen und im säkularen Bereich

Menschenrechte stellen einen Minimalstandard dar, der garantiert, dass die essentiellen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die der Mensch braucht, um als Mensch zu leben und um zu überleben, für alle Menschen geschützt sind (vgl. Kirchschräger 2013b, 194 f.). Es handelt sich demzufolge selbst in ihrer moralischen Dimension bei den Menschenrechten um keine hohe Ethik. Es fehlen z. B. ethische Tugenden wie Ehrlichkeit, Tapferkeit, Bescheidenheit im ethischen Referenzrahmen, den die Menschenrechte bilden. Des Weiteren schenken Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension keinen höheren Sinnzusammenhang, wie dies beispielsweise eine Religion vermag. Antworten auf die letzten bzw. großen Fragen der menschlichen Existenz (z. B. nach dem Sinn des Lebens) sucht man vergebens bei den Menschenrechten, kann sie aber in Religionen, Kulturen und Weltanschauungen finden. Daher können Unterschiede hinsichtlich der Bezugnahme auf die Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung zwischen Menschen, die von einem religiösen Selbstverständnis ausgehen, und Menschen, die sich selbst säkular verorten, bestehen. Im säkularen Bereich können Menschenrechte in ihrer moralischen Dimension als neutrales eigenständiges Wertesystem wahrgenommen werden, während die Menschenrechte im religiösen Bereich zu einem höheren Sinnhorizont in Bezug gesetzt werden. Die Menschenrechte als kontinuierliche Quelle der Wertegeneralisierung wirken also im religiösen und im säkularen Bereich jeweils verschieden.

Auch die Reaktion auf die aus der kontinuierlichen Quelle der Menschenrechte hervorgehende Wertegeneralisierung kann im religiösen und im säkularen Bereich jeweils unterschiedlich ausfallen. Religionen beispielsweise mögen in einer ersten Phase eher zu Widerstand und zur sich daran anschließenden Polarisierung neigen.³ Im säkularen Bereich ist dies weniger zu erwarten, auch wenn Profiteure bestehender Machtstrukturen im säkularen Bereich, die sich von den Menschenrechten bedroht fühlen, zu ähnlichen Verhaltensmustern tendieren. Letzteres

3 Vgl. beispielsweise die Entwicklung in der Positionierung der römisch-katholischen Kirche zu den Menschenrechten (vgl. Hilpert 2014).

lässt darauf schließen, dass der Widerstand – sei es im religiösen, sei es im säkularen Bereich – gegen die Menschenrechte als kontinuierliche Quelle der Wertegeneralisierung wohl weniger mit vermeintlichen inhaltlichen Abweichungen von religiösen Überlieferungen bzw. von Weltanschauungen zu tun hat als vielmehr mit der Infragestellung institutioneller Konstellationen und Machtverteilung. Menschenrechte besitzen die kritische Funktion, Strukturen und Konstellationen der Ungerechtigkeit, bereits erfahrenes Unrecht und mögliche Unrechts-erfahrungen beim Namen zu nennen und zu bekämpfen. Diese kritische Funktion üben Menschenrechte aus, solange sie selbst in einem Spannungsverhältnis zur Lebenswirklichkeit stehen. Diese „revolutionäre Kraft“ der Menschenrechte löst nicht aus inhaltlichen Gründen Widerstand aus, sondern aufgrund des Strebens nach Besitzstands-wahrung und Macht- und Entscheidungskrafterhaltung. Weniger die Sorge um inhaltliche Konsistenz resultiert aus einer Betrachtung der abwehrenden Haltung gegenüber den Menschenrechten als vielmehr machtpolitische und institutionelle Überlegungen, die hier im Zentrum zu stehen scheinen.

Ginge es tatsächlich um inhaltliche Bedenken, würde dies zum einen automatisch die Frage nach „guten Gründen“ auslösen, warum Menschen in der jeweiligen religiösen Gemeinschaft bzw. in der jeweiligen säkularen Gesellschaft in den von den Menschenrechten geschützten essentiellen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz verletzt werden sollen, die der Mensch zum Überleben und zum Leben als Mensch braucht (vgl. Kirchschräger 2013b, 194f.). Diese Frage würde am Ende unbeantwortet bleiben, denn „gute Gründe“ lassen sich nicht dafür finden, warum einige Menschen als Trägerinnen und Träger der Menschenrechte nicht in Frage kommen sollten. „Gute Gründe“ meint hier, dass es vorstellbar wäre, dass alle Menschen in einer freien und selbstbestimmten Entscheidung dem Ausschluss bzw. den Gründen für diesen Ausschluss zustimmen könnten (vgl. Kirchschräger 2011). Zum anderen würde dies die Frage provozieren, ob eine solche Exklusion der Menschen von den Menschenrechten in der jeweiligen religiösen Gemeinschaft bzw. in der jeweiligen säkularen Gesellschaft nicht rassistisch wäre. Denn einer solchen Exklusion würde ja die Annahme zugrunde liegen, dass jene Menschen in der jeweiligen religiösen Gemeinschaft bzw. in der jeweiligen säkularen Gesellschaft grundlegend anders als alle anderen Menschen wären, z. B. in der Hinsicht, dass ihnen vermeintlich Folter zugemutet werden könnte.

Schließlich verläuft tendenziell der Diskurs über den je eigenen Beitrag zur Entwicklung der Menschenrechte unterschiedlich. Im religiösen Bereich wird entweder eingesehen, dass es keinen eigenen Beitrag zur Menschenrechtstradition gab oder dass möglicherweise anfangs noch massiver Widerstand vorherrschte (vgl. Hilpert 1991, 156–161; Loretan 2010, 244), der aber schließlich wegen des Drucks für Anpassung bzw. für Adaption Platz gemacht hat. Oder man begegnet der Behauptung, entscheidend zur Entwicklung der Menschenrechte beigetragen zu haben (vgl. Hilpert 2001, 357) – zu Recht oder zu Unrecht. Natürlich kann dies auch im säkularen Bereich vorkommen. Jedoch geschieht es weniger pointiert und seltener, weil im säkularen Bereich weniger Bedarf danach besteht, sich retrospektiv zu den einzelnen Entwicklungsstadien der Menschenrechte zu positionieren und eigene diesbezügliche Verdienste zu finden oder hervorzuheben.

4 Sollen Menschenrechte eine kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung über die Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen sein?

Da sich zeigen lässt, dass die Möglichkeit besteht, die Menschenrechte als eine kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung über die Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen zu verstehen und zu beschreiben, stellt sich schlussendlich auf einer normativen Ebene die Frage, ob die Menschenrechte diese Quelle auch sein sollen. Diese Frage nach der Legitimität muss in der moralischen Dimension der Menschenrechte diskutiert werden, da eine Auseinandersetzung in der rechtlichen, politischen oder historischen Dimension der Menschenrechte – insbesondere angesichts der Universalität der Menschenrechte – zu eingeschränkt in ihrer Geltung wäre (vgl. Kirchschräger 2007). Habermas fordert für diese Behandlung der Frage nach der Legitimität in der moralischen Dimension der Menschenrechte, „das Verständnis der Menschenrechte vom metaphysischen Ballast der Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt“ (Habermas 1999, 399), zu befreien. Die Frage nach der Legitimität der Menschenrechte kann insofern beantwortet werden, als zu zeigen ist, dass jeder Mensch eine Trägerin bzw. ein Träger von Menschenrechten ist und daher dieser individuelle Anspruch auf Schutz der essentiellen Elemente und Bereiche

der menschlichen Existenz auch in Religionen, Kulturen und Weltanschauungen besteht. Die Begründung der Menschenrechte führt dann unmittelbar zur Legitimierung der Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung.

Diese moralische Begründung der Menschenrechte muss den Anforderungen an eine rationale Moral genügen.

„Eine *rationale oder kritische Moral* ist eine, die für ihre Grundsätze den Anspruch *rationaler Begründbarkeit* erhebt. Moralische Grundsätze sind rational begründet, wenn sie *allgemein zustimmungsfähig* sind, d. h. annehmbar für alle betroffenen Personen unter der Voraussetzung ihrer vollkommenen Gleichberechtigung und Selbstbestimmungsfähigkeit.“ (Koller 1990, 75)

Die Begründung der Menschenrechte muss auf „guten Gründen“ basieren, die dieses Kriterium erfüllen.

Ein möglicher Ansatz, Menschenrechte zu begründen, der für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähig ist, stützt sich auf das Prinzip der Verletzbarkeit. Dieser Begründungsansatz, der in der Folge nur in Kürze dargestellt werden kann, beginnt damit, dass sich der Mensch in seiner eigenen Verletzbarkeit wahrnimmt (vgl. Kirchschräger 2013b, 231–267). Diese Selbstwahrnehmung kann eine Verunsicherung beim Menschen auslösen, da der Verlust von Möglichkeiten, besser zu leben, der Mangel an Fähigkeiten, gut zu leben, und im Extremfall das Lebensende (vgl. Hoffmaster 2006, 42) Folgen dieser Verletzbarkeit sein können. Im Zuge der Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit eröffnet sich dem Menschen des Weiteren *ex negativo* die „Erste-Person-Perspektive“ (vgl. Runggaldier 2003). Der Mensch nimmt wahr, dass er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (d. h. als die erste Person Singular) macht und interpretiert, das handelt, entscheidet und leidet – und das als Mensch lebt.

„Denn handelnd und leidend erfährt er sich als das Lebewesen, das nicht einfach lebt wie alle anderen Lebewesen, sondern das nur lebt, indem es sein Leben führt. Sich zu sich zu verhalten, weder naturnotwendig noch beliebig zu handeln, sondern sich an Gründen zu orientieren und frei gewählte Zwecke zu verfolgen, macht die Lebensform aus, die ihn mit allen Menschen als seinesgleichen verbindet. Sie macht ihn zugleich verletzbar, ist doch das zu seiner Lebensform gehörende Selbstverhältnis auf fundamentale Realisierungsbedingungen angewiesen.“ (Honnefelder 2012, 171f.)

Gleichzeitig erkennt er ebenfalls, dass die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ verletzbar sind.

Der Mensch setzt sich in diesem Bewusstwerdungsprozess seiner Verletzbarkeit und seiner „Erste-Person-Perspektive“ in ein Selbstverhältnis und in das Verhältnis zu allen anderen Menschen und nimmt so die eigene Verletzbarkeit *und* die Verletzbarkeit aller anderen wahr.

Wenn sich der Mensch die eigene Verletzbarkeit und die Verletzbarkeit aller anderen Menschen und damit verbunden die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ bewusst macht, nimmt er wahr, dass er nicht nur die Verletzbarkeit mit allen anderen Menschen teilt, sondern auch die je individuelle „Erste-Person-Perspektive“ auf die je eigene Verletzbarkeit und auf die Verletzbarkeit von allen anderen Menschen und das je individuelle „Selbstverhältnis“: Jeder Mensch ist Subjekt seines Lebens. Die „Erste-Person-Perspektive“ verbunden mit dem „Selbstverhältnis“ erkennt der Mensch als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch.

Basierend auf dem Bewusstsein der Verletzbarkeit der eigenen „Erste-Person-Perspektive“ und des eigenen „Selbstverhältnisses“ erschließt sich dem Menschen die Verletzbarkeit der „Erste-Person-Perspektive“ und des „Selbstverhältnisses“ aller anderen Menschen, die ihm in der Verletzbarkeit der „Erste-Person-Perspektive“ und des „Selbstverhältnisses“ gleich sind.

Aufgrund der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen, aufgrund der Bewusstwerdung der eigenen „Erste-Person-Perspektive“ und der „Erste-Person-Perspektive“ aller anderen Menschen, aufgrund des Bewusstseins des eigenen „Selbstverhältnisses“ und des „Selbstverhältnisses“ aller anderen Menschen, aufgrund der Verletzbarkeit der „Erste-Person-Perspektive“ und des „Selbstverhältnisses“ aller Menschen und aufgrund der Bewusstwerdung der „Erste-Person-Perspektive“ verbunden mit dem „Selbstverhältnis“ als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch ist der Mensch bereit, allen Menschen und sich selbst die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ zuzugestehen. Daher stimmt der Mensch zu, sich und alle anderen Menschen aufgrund der Verletzbarkeit aller Menschen, die auch die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ betrifft, mit Menschenrechten zu schützen und so u. a. einen Ausgleich vorzusehen, um in seiner Verletzbarkeit und bei einer allfälligen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen Schutz und aktive Kompensation zu erfahren.

Die Verletzbarkeit an sich besitzt noch keine moralische Qualität. Im Prinzip der Verletzbarkeit als dem mit der Verletzbarkeit, der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ verbundenen moralischen Anspruch steckt das Normative. Es ist dieses Prinzip der Verletzbarkeit, das alle Menschen betrifft und sie von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Die Menschen sprechen sich wegen des Prinzips der Verletzbarkeit gegenseitig Menschenrechte zu, denn sie einigen sich darauf, sich selbst und alle Menschen mit Menschenrechten vor den möglichen Konsequenzen der Verletzbarkeit zu schützen. Es handelt sich dabei um eine Entscheidung der moralischen Gemeinschaft, dass sich die Menschen gegenseitig aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit Menschenrechte zusprechen und so alle Menschen zu Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten zu machen. Dies bildet die *erste* Filterung im Zuge dieses auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basierenden Begründungsansatzes.

Auf diese Anerkennung aller Menschen als Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten folgt die Notwendigkeit der Klärung, von welchen spezifischen Menschenrechten alle Menschen Trägerinnen und Träger sind. Diese Klärung kommt der Entscheidung gleich, welche Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz unter den menschenrechtlichen Schutz gestellt werden. Auch dieser Klärung wird eine moralische Entscheidung aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit zugrunde gelegt. Um dem Prinzip der Verletzbarkeit des Menschen gerecht zu werden und um Verletzungserfahrungen zu vermeiden bzw. zu unterbinden, schützen die Menschenrechte die Menschen in Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz.

Welche sind jedoch diese Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, die von den Menschenrechten geschützt werden? Dabei fokussiert die *zweite* Filterung auf die Kriterien der Auswahl der Bereiche und Elemente der menschlichen Existenz, die von spezifischen Menschenrechten geschützt werden. Sie geht von historischen Leidens- und Unrechtserfahrungen aus, denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Menschen ausgeliefert war, ist bzw. sein könnte. Wegen historisch gravierender Unrechts- und Verletzungserfahrungen und wegen des Bewusstseins des Prinzips der Verletzbarkeit wächst im Menschen die Bereitschaft, etwas für die zukünftige Unterbindung und Verhinderung von Verletzungen zu unternehmen. Ausgehend vom Verständnis der Menschenrechte an sich gilt der Schutz nur denjenigen Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz, welche die folgenden

Charakteristika der Menschenrechte an sich ebenfalls aufweisen: Universalität (alle Menschen sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten – immer, überall und auf jeden Fall), Kategorizität (alle Menschen sind voraussetzungs- und bedingungslos Trägerinnen und Träger von Menschenrechten), Egalität (alle Menschen sind im gleichen Ausmaß Trägerinnen und Träger von Menschenrechten), Individualität (jeder Mensch ist als Individuum Trägerin und Träger von Menschenrechten, nicht als Teil eines Kollektivs), Justizierbarkeit (Menschenrechte müssen rechtlich durchsetzbar sein) und Fundamentalität (Menschenrechte schützen die essentiellen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz, damit der Mensch *überleben* und *als Mensch* leben kann). Diese Kriterien liegen der Auswahl der spezifischen Menschenrechte zugrunde.

Dieser Filterungsschritt beinhaltet auch die Herausforderungen der historischen Kontingenz und der Universalisierung von partikularen Unrechtserfahrungen. Gleichzeitig zeichnet er sich durch seine immanente Offenheit für neue Bedrohungen, Risiken und Unrechtserfahrungen aus, die sich in der Gegenwart noch dem Bewusstsein und der Vorstellungskraft entziehen bzw. noch nicht aufgetreten sind, sowie für Unrechtserfahrungen, die in unterschiedlichen Religionen, Kulturen und Weltanschauungen auftreten bzw. wahrgenommen werden können.

Im Zuge einer *dritten Filterung* werden nun die oben entwickelten Kriterien zur Auswahl der spezifischen Menschenrechte angewandt. Beispielsweise werden dabei für die Entscheidung, eine Unrechts- und Verletzungserfahrung sei universell und daher menschenrechtsrelevant, rationale Gründe angegeben, um so den Übergang von einer *subjektiven* Unrechts- und Verletzungserfahrung zur *universalisierbaren* Unrechts- und Verletzungserfahrung zu ermöglichen.

Da mit dem Prinzip der Verletzbarkeit die Menschenrechte in ihrer Universalität begründet werden konnten, können die Menschenrechte auch als *legitime* kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung über die Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen hinweg verstanden werden.

5 Schlussbemerkungen

Es lässt sich beobachten, dass die Universalität der Menschenrechte dazu führt, dass alle Menschen – unabhängig von ihrer Religion, Kultur oder Weltanschauung – auf die Menschenrechte referieren, um sich

gegen Unrechtserfahrungen und Verletzungen zu wehren und um ihre eigenen Positionen und ihre Praktiken zu hinterfragen. Aufbauend auf einer Auseinandersetzung mit dem sechsten Kapitel des Buches „Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte“ von Hans Joas wird die Idee entwickelt, dass Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung fungieren und so Grenzen von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen überschreiten.

Diese beiden Beobachtungen lösen die Fragen aus, wie das Verhältnis zwischen den Menschenrechten als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung und Religionen, Kulturen und Weltanschauungen zu denken ist und ob sich diese Funktion der Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung moralisch begründen lässt. Die erste Herausforderung findet eine Lösung im dialogischen Konzept der „Adaption“. Die zweite Herausforderung kann gemeistert werden, indem – beispielsweise auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit – begründet wird, dass alle Menschen Trägerinnen und Träger von Menschenrechten sind und somit Menschenrechte legitimer Weise als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung mit ihrem Schutz in Religionen, Kulturen und Weltanschauungen hineinwirken. Aus der Perspektive des Individuums – und dies stellt immer die Perspektive der Menschenrechte dar, weil Menschenrechte individuelle Rechte bilden, ohne, wie oben gesehen, individualistisch zu sein – erhöhen Menschenrechte als kontinuierliche Quelle von Wertegeneralisierung die Wahrscheinlichkeit, dass alle Menschen vor Machtmissbrauch – u. a. auch von bzw. in Religionen, Kulturen und Weltanschauungen – und vor Verletzungen essentieller, für ein Überleben und für ein Leben als Mensch notwendiger Elemente und Bereiche ihrer menschlichen Existenz geschützt werden.

Literatur

- Alexy, Robert (2004): Menschenrechte ohne Metaphysik? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, 15–24.
- Annan, Kofi (2005): In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All. Report of the Secretary-General, UN-Dok. A/59/2005. New York: UN.
- Habermas, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen** (1998): Konzeptionen der Moderne: ein Rückblick auf zwei Traditionen. In: Ders. (Hg.): Die postnationale Konstellation: politische Essays. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 195–231.
- Habermas, Jürgen** (1999): Zur Legitimation durch Menschenrechte. In: Brunkhorst, Hauke; Niesen, Peter (Hg.): Das Recht der Republik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 386–403.
- Habermas, Jürgen** (2005): Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger. In: Ders.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 119–154.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche: Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen. Mainz: Grünewald.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2012): Religionsfreiheit: ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn: Schöningh.
- Heimbach-Steins, Marianne; Štica, Petr** (2014): Vorwort. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55, 9–18.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte: Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf: Patmos.
- Hilpert, Konrad** (2001): Menschenrechte und Theologie: Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (Studien zur Theologischen Ethik, 85). Freiburg i. Br.: Herder.
- Hilpert, Konrad** (2008): Die Menschenrechte in Theologie und Kirche. In: Durst, Michael; Münk, Hans J. (Hg.): Theologie und Menschenrechte (Theologische Berichte, 31). Freiburg/Üe.: Paulus, 68–112.
- Hilpert, Konrad** (2014): Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55, 59–78.
- Höffe, Otfried** (1999): Transzendentaler Tausch: eine Legitimationsfigur für Menschenrechte? In: Gosepath, Stefan; Lohmann, Georg (Hg.): Philosophie der Menschenrechte. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 29–47.
- Hoffmaster, Barry** (2006): What Does Vulnerability Mean? In: Hastings Center Report 36(2), 38–45.
- Honnfelder, Ludger** (2012): Theologische und metaphysische Menschenrechtsbegründungen. In: Pollmann, Arnd; Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte: ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J. B. Metzler, 171–178.
- Joas, Hans** (2011): Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte. Berlin: Suhrkamp.
- Kirchschräger, Peter G.** (2007): Brauchen die Menschenrechte eine (moralische) Begründung? In: Kirchschräger, Peter G.; Kirchschräger, Thomas; Belliger, Andréa; Krieger, David J. (Hg.): Menschenrechte und Kinder. 4. Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRE, 4). Bern: Stämpfli, 55–63.
- Kirchschräger, Peter G.** (2011): Das ethische Charakteristikum der Universalisierung im Zusammenhang des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte. In: Ast, Stephan; Hänni, Julia; Mathis, Klaus; Zabel, Benno (Hg.): Gleichheit und Universalität (ARSP-Beihefte, 128). Stuttgart: Franz Steiner, 301–312.

- Kirchschläger, Peter G.** (2013a): Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 60, 353–374.
- Kirchschläger, Peter G.** (2013b): Wie können die Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (*Religionsrecht im Dialog*, 15). Münster: Lit.
- Kirchschläger, Peter G.** (2013c): Die Multidimensionalität der Menschenrechte – Chance oder Gefahr für den universellen Menschenrechtsschutz? In: *MenschenrechtsMagazin* 18(2), 77–95.
- Kirchschläger, Peter G.** (2014): Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers. In: *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies* 2, 309–321.
- Kirchschläger, Peter G.** (2015): The Concept of a „Universal Culture of Human Rights“. In: *The Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy* (im Druck).
- Kirchschläger, Peter G.; Kirchschläger, Thomas** (Hg.) (2009): *Menschenrechte und Religionen*. 6. Internationales Menschenrechtsforum Luzern (IHRF, 6). Bern: Stämpfli.
- Koller, Peter** (1990): Die Begründung von Rechten. In: Koller, Peter; Varga, Csaba; Weinberger, Ota (Hg.): *Theoretische Grundlagen der Rechtspolitik*. Ungarisch-Österreichisches Symposium der internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 54). Stuttgart: Franz Steiner, 74–84.
- Lohmann, Georg** (2008): Zu einer relativen Begründung der Universalisierung der Menschenrechte. In: Nooke, Günter; Lohmann, Georg; Wahlers, Gerhard (Hg.): *Gelten Menschenrechte universal?: Begründungen und Infragestellungen*. Freiburg i. Br.: Herder, 218–228.
- Loretan, Adrian** (2010): *Religionen im Kontext der Menschenrechte (Religionsrechtliche Studien, 1)*. Zürich: TVZ.
- Maritain, Jacques** (1948): Introduction. In: UNESCO (Hg.): *Human Rights. Comments and interpretations*. UNESCO/PHS/3 (rev.), 25 July 1948, Paris: UNESCO, I–IX.
- Onuma, Yasuaki** (2001): Towards an Intercivilizational Approach to Human Rights: For Universalization of Human Rights through Overcoming of a Westcentric Notion of Human Rights. In: *Asian Yearbook of International Law* 7, 21–81.
- Parsons, Talcott** (1972): *Das System moderner Gesellschaften*. München: Juventa.
- Parsons, Talcott** (1977): *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York: Free Press.
- Runggaldier, Edmund** (2003): Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst. In: Rager, Günter; Qwitterer, Josef; Runggaldier, Edmund (Hg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. Paderborn: Schöningh, 143–221.
- Saladin, Peter** (1986): Vorwort. In: *Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax* (Hg.): *Menschenrechte. Der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung: ein Werkbuch für Kirche und Unterricht*. Bern: Haupt Verlag.

- Vergauwen, Guido** (2009): Homo homini amicus: zur Grundlegung der Menschenrechte. Rektoratsrede am Dies Academicus der Universität Fribourg, 14. November 2009. In: Schweizerische Kirchenzeitung 177, 847–855.
- Voegele, Wolfgang** (2000): Menschenwürde zwischen Recht und Theologie: Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie. Gütersloh: Kaiser.
- Wolbert, Werner** (2003): Menschenwürde, Menschenrechte und Theologie. In: Salzburger Theologische Zeitschrift 7, 161–179.
- Zurbuchen, Simone** (2009): Universal Human Rights and the Claim to Recognition of Cultural Difference. In: Sitter-Liver, Beat (ed.): Universality: From Theory to Practice. An Intercultural and Interdisciplinary Debate about Facts, Possibilities, Lies and Myths, 25th Colloquium of the Swiss Academy of Humanities and Social Sciences. Freiburg/Üe.: Academic Press, 259–289.

Über den Autor

Peter G. Kirchschräger, PD Dr. theol. lic. phil., Privatdozent für Theologische Ethik, Forschungsmitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Visiting Fellow an der Yale University, USA.
E-Mail: peter.kirchschräger@unilu.ch.