

Welche Geltungsansprüche, welche Gründe? Bedeutung, Formen und Grenzen moralischen Begründens

Bernhard Laux

Hans Joas' Werk *Die Sakralität der Person* ist aus mehreren Fäden gewoben. In diesem Beitrag wird nur an einem gezogen – an den Reflexionen zur Ethik. Beim normativ hoch aufgeladenen Thema Menschenrechte ist es alles andere als verwunderlich, dass dieser Faden eine wichtige und durchhaltende Rolle spielt. Hinzu kommt, dass er für die Entstehungsgeschichte des Buches wichtig war, wie Joas im Vorwort erläutert: Die in früheren Werken „vorgelegte Theorie von der Entstehung der Wertbindungen aller Art wollte ich an einem spezifischen Wertsystem erproben“ (9; mit Bezug auf Joas 1997). Die Menschenrechte und ihre Geschichte scheinen ihm dafür besonders geeignet. Damit legt er eine hohe Messlatte für seine werttheoretisch ansetzende Ethik an, denn die Vermutung, dass die „weichen“ Werte nicht so einfach zu den „harten“ Menschenrechten kommen und dass gerade dieses Thema die Wertetheorie an die Grenzen führt, ist nicht ganz abwegig.

Wenn dies als Ausgangsthese genommen wird, so wird damit nicht die Tauglichkeit einer ethischen Wertkonzeption in Frage gestellt. Gerade Joas' Werttheorie ist von hoher Relevanz und theoretischer Qualität. Die Debatte dreht sich aber um die Reichweite: Trägt sie, um es in seiner Diktion zu sagen, nicht nur für den Bereich des Guten, sondern auch für den Bereich des Rechten, nicht nur – mit Habermas gesprochen – für ethische, sondern auch für moralische Fragen? Man kann die Fragestellung in eine gewisse Umkehrung bringen: Wenn man mit Joas' Konzeption auf die Menschenrechte zugeht, kann man dann die ihnen entsprechende Verpflichtung angemessen erfassen und ihre universale Gültigkeit begründet behaupten?

Die theologische Sozialethik, aus der dieser Beitrag kommt, steht ganz zentral vor der Herausforderung, vom Glauben her Impulse und Reflexionen zur Gestaltung einer Gesellschaft zu machen, in der Christen mit Muslimen, Atheisten und Menschen vieler anderer religiöser und weltanschaulicher Orientierungen zusammenleben. Es ist nicht mehr einfach die Gesellschaft der Christen in der Weise, dass in binnenchristlicher Reflexion zu bestimmen wäre, wie diese Gesellschaft beschaffen sein müsste. Es bleibt natürlich dennoch ihre Gesellschaft in dem Sinne, dass sie in ihr leben und für sie zusammen mit allen Bürgerinnen und Bürgern – und mit allen Menschen in ihren Grenzen – Verantwortung übernehmen. Das Problem, das sich dabei stellt, ist, dass Regelungsvorschläge, die alle Mitglieder der Gesellschaft zwingend binden würden, auch vor allen gerechtfertigt werden müssen. Zugleich sollen diese Vorstellungen mit dem christlichen Glauben bzw. mit christlichen Werten verbunden sein. Es scheint ein Dilemma zu entstehen: wenn rational begründbar, dann nicht spezifisch christlich, wenn spezifisch christlich, dann nicht gegenüber allen rational rechtfertigungsfähig. Aus diesem Dilemma kann man entkommen: erforderlich ist dazu das Festhalten an einer rationalen, universalistisch orientierten Begründungserfordernis gegenüber allen von einem bestimmten Regelungsvorschlag potentiell Betroffenen. Dabei ist zugleich zu zeigen, dass diese universalistische Perspektive – das Recht der Anderen, gerade der Andersdenkenden und Anderslebenden unbedingt zu achten – christlich umfassen ist und von den spezifischen Werten, Impulsen und Bindungen des Glaubens getragen und unterstützt wird und von seinen Potentialen profitieren kann.¹ Unaufgebbar ist, dass normative Forderungen, die alle betreffen, sich der Prüfinstanz des Rechten aussetzen. Zugleich aber ist auch ihre Einbettung in eine christliche Perspektive des umfassend Guten essentiell.

¹ Vgl. zu dieser Problematik und der Lösungsstruktur, die das Christentum in eine „exzentrische“ Denkbewegung zwingt und eine „Option für die Anderen“ bedingt, ausführlicher Laux (2007).

Theologische Sozialethik hat auf der Seite des Rechten überzeugende Theorieangebote zur Verfügung, aber einen Mangel an sozialphilosophischen Konzeptionen des Guten. Dabei ist Voraussetzung, dass diese die Beziehung des Rechten zum Guten und umgekehrt angemessen fassen. Das Werk von Hans Joas ist in seiner Konzeption der Werte überzeugend. Aber gelingt auch eine überzeugende Verbindung des Rechten und des Guten?

Auf den ersten Blick erwecken Passagen in Joas' Werk den Eindruck, dass ihnen von einer Position aus, die am kognitiven Anspruch moralischer Pflichten und an der Möglichkeit rationaler Begründung festhalten will, zu widersprechen ist. In seiner Einleitung, im Kapitel 4 über „affirmative Genealogie“ sowie im Kapitel 6 über Wertegeneralisierung artikuliert Joas deutliche Kritik an einer formalen oder prozeduralen universalistischen Konzeption von Moral in der Denklinie von Kant und Habermas. Er äußert seine Skepsis gegenüber der rationalen Begründung universalistischer Moral: „Ich glaube nicht an die Möglichkeit einer rein rationalen Begründung letzter Werte“ (13) und spricht vom „Abschied von der rationalen Letztbegründung²“ (14). Bei der ethikorientierten Lektüre seines Buches fällt weiterhin auf, dass Joas dort, wo er die Menschenrechte in der Perspektive der Ethik betrachtet, vorwiegend die Kategorie der Werte heranzieht (beispielsweise 13–15; 251ff.). Es entsteht die Frage, ob er den Menschenrechten und ihrem normativen Anspruch gerecht wird, wenn er sie im Werteparadigma erfasst und deswegen in der „Begründung“ oder eher vielleicht in der Vermittlung der Menschenrechte auf narrative Konzepte setzt (vgl. 14f. und 255–260).

Der zweite Blick auf Joas' Werk führt zur Irritation und zum Eindruck, sich getäuscht zu haben. Was man gegen Joas vorbrin-

² Ob rationale Letztbegründung und rationale Begründung als identisch zu sehen sind, erschließt sich aus dem Text nicht ganz, da Joas die Begriffe wechselnd verwendet, was auf Identität schließen lässt. Die Frage ist nicht ganz unbedeutend, da etwa Habermas trotz seines Anspruchs rationaler Begründung nicht „Letztbegründung“ anstrebt.

gen möchte, hat er selber schon gesagt: Er teilt zweifellos die Unterscheidung des Rechten und des Guten und hält an der universalistischen Begründung des Rechten fest (vgl. 157–159). Ein dritter Blick, als der sich dieser Beitrag versteht, ist deshalb nötig. Zwei Vorklärungen scheinen noch erforderlich:

- a) Ein Widerspruch wäre unnötig, wenn Joas überhaupt keinen moralphilosophischen Anspruch erhebe und sich auf eine historische Soziologie beschränkte. Auch Soziologie kann zwar zwischen Werten und Normen unterscheiden, die bei der Orientierung des Handelns als „Konzeptionen des Erstrebenswerten“ (Clyde Kluckhohn) einerseits und als verpflichtende Handlungsregeln andererseits einen sehr unterschiedlichen Stellenwert haben. Die Unterscheidung der unterschiedlichen Geltungsansprüche, -bedingungen und -reichweiten ethischer und moralischer Perspektiven würde aber deren Horizont überschreiten. In der Einleitung kommt aber sehr deutlich zum Ausdruck, dass Joas' Anspruch sehr wohl sozialphilosophischer Natur ist, zu dessen Einlösung er allerdings immer wieder auf die historische Soziologie zurückgreift. (13)
- b) Schließlich muss man gerade in der „Ethik“, der eine allgemein anerkannte, einheitliche Terminologie fehlt, darauf achten, Missverständnisse aufgrund unterschiedlicher Begriffsverwendung zu vermeiden. In der Begrifflichkeit kann man gut an Joas' Unterscheidung des Rechten und des Guten (vgl. Joas 1997, 252ff.) ansetzen, die der Differenzierung des Moralischen und des Ethischen in der Begrifflichkeit von Habermas (1991a) entspricht. Die Unterscheidung von Normen und Werten sowie von universellen und partikularen Geltungsansprüchen ist in diese Unterscheidung hineingenommen, fällt mit ihr aber nicht einfach zusammen.

Die inhaltliche Debatte dieser Fragen bewegt sich auch auf ausgetretenen „Schul“wegen und den Grenzen alter Schulstreitigkeiten. Das ist in einer gewissen Weise unvermeidlich, soll jedoch nicht zum Exzess getrieben werden, weil zum einen diese Debatten an anderen Orten auf hohem Niveau schon geführt wur-

den³ und nicht verdoppelt werden müssen und zum anderen eine gewisse „Ökumene“ unterschiedlicher Grundansätze durchaus positiv zu werten ist. Mit ihrer Vielfalt kann man „pragmatisch“ umgehen. In vielen praktischen Fragen können sie einen sich wechselseitig ergänzenden, verstärkenden und erweiternden Charakter haben. Dennoch soll die grundlegende Geltungsfrage nicht quietistisch entschärft werden, auch weil sie in manchen wichtigen Handlungsfragen einen entscheidenden Unterschied ausmacht.

Die Reflexion bezieht sich auf drei miteinander verbundene Fragestellungen: das Verhältnis des Rechten und des Guten, den Stellenwert des Begründens und Erzählens und den Charakter der Menschenrechte. Die wechselseitige Verflochtenheit dieser Fragen macht es nicht ganz einfach, sie für die Darlegung in eine lineare Ordnung zu bringen.

1. Das Gute und das Rechte: oder die Unterscheidung des ethischen und des moralischen Sollens

Offensichtlich ist, dass genauer bestimmt werden muss, welche unterschiedlichen normativen Ansprüche erhoben werden, was begründen – bezogen auf Sollensansprüche im sozialen Raum – heißt und welche Bedeutung dem Begründen zukommt. Dazu wird im Anschluss an Jürgen Habermas (vgl. Habermas 1991a, 100–118) ein dreifacher Sinn des Sollens, ein dreifacher Gebrauch der praktischen Vernunft unterschieden und untersucht, wie Joas mit dieser Unterscheidung des Guten und des Rechten umgeht.

In einer ersten Hinsicht richtet sich die Frage „Was soll ich tun?“ auf Auswahl und Einsatz erfolgversprechender Mittel, Techniken und Handlungsweisen zur Realisierung eines Zieles. Diese Dimension wird nachfolgend nicht weiter verfolgt. Zweitens kann

³ Besonders relevant sind die Debatten zwischen Habermas (1991b, 176–185) und Taylor (1986), Habermas (2002) und Putnam (2002) sowie zwischen Wingert (2012) und Joas (2012).

sich die Sollensfrage auf das ethische Problem zuspitzen, wie man – als Individuum wie als Gemeinschaft – leben soll, was ein gutes und nicht verfehltes Leben ausmacht, wer man letztlich sein will. Es geht um das Gute. Drittens stellt sich das moralische Problem der unparteilichen Lösung von Handlungskonflikten auf der Grundlage verallgemeinerbarer Handlungsregeln. Es geht um das Rechte bzw. Gerechte.

1.1 Das gute Leben und die Werte

Ethische Fragen berühren „das Selbstverständnis einer Person, die Art der Lebensführung, den Charakter; sie sind mit der je eigenen Identität verwoben“ (Habermas 1991a, 103 unter Bezugnahme auf Taylor 1985). Identität greift im Prozess der Selbstbeschreibung in der Gegenwart mit dem Entwurf auch auf Zukunft hin aus und eignet sich rückblickend und rückbindend die eigene Lebensgeschichte an. Damit verbunden ist die Bezugnahme auf die Traditionen und Lebensformen, die den eigenen Bildungsprozess bestimmt haben. Es geht um einen hermeneutischen Prozess.

Die ethische Frage, wie zu leben gut ist und was für eine Art von Person bzw. Gemeinschaft man sein will, ist also eingebunden in den Horizont einer Lebensgeschichte und einer kulturellen Lebenswelt, wird nur innerhalb dieses Kontextes fraglich und gewinnt die Ressourcen zu ihrer Beantwortung aus diesem Kontext. Zugleich verschmelzen in einer Antwort Aspekte der Normativität und der Motivation. Es ist nicht nur richtig, ein Leben so zu führen, sondern es ist auch erstrebenswert. Es ist, um mit Joas zu sprechen, attraktiv.

Wenn man mit Clyde Kluckhohn Werte in Kürzestdefinition als „Konzeptionen des Erstrebenswerten“ ansieht, dann wird die Antwort auf die Frage des guten Lebens wesentlich in Form von Werten gegeben, die etwas als gut markieren. Es geht um „starke Wertungen“ (Taylor 1992), die Lebensentwürfen von Einzelnen und Gemeinschaften zugrunde liegen. Umgekehrt: Werte haben ihren Ort und ihre Bedeutung genau hier im Blick auf diese Frage nach dem Guten im Horizont einer geteilten Kultur.

Begründen in diesem Kontext geschieht im Horizont eines kulturellen Vorverständnisens, wobei mit diesen hermeneutischen Reflexionsprozessen natürlich auch kulturelle Entwicklungsprozesse in Gang gesetzt werden. Der Geltungsanspruch bleibt aber an die gemeinsame kulturelle Grundlage gebunden.

Das schließt nicht aus, dass auch über die Grenzen einer kulturellen Einheit hinaus Kommunikation und Argumentation möglich ist, die darauf zielt, Fremden diesen eigenen Entwurf verständlich zu machen. Das Begründen ist mehr ein Erhellen und Verdeutlichen der leitenden Unterscheidungen, setzt auf expressive und narrative Darstellung, die verständlich machen kann, warum etwas gut, erstrebenswert, attraktiv ist. „Das Ziel kann also nur Plausibilität heißen, nicht Konsens. Dies mag als bescheidenes Ziel erscheinen; wenn wir aber bedenken, daß wir in einem solchen Gespräch tiefsitzende Gefühle und Erfahrungen zum Thema machen, dann wird auch deutlich, daß eine solche Kommunikation anspruchsvoller und reicher als die rationale Argumentation sein kann“ (Joas 257).

Auch Charles Taylor geht davon aus, dass die angemessene Artikulationsweise in diesen grundlegenden individuellen und gemeinschaftlichen ethischen Selbstverständigungsprozessen die „Sprache der Dichter oder Romanciers“ (Taylor 1999, 885) ist und auch die Philosophie hier keine andere Qualität gewinnen kann, also letztlich zu Literatur wird. Es gibt nur die Sprache der persönlichen Resonanz. „Entweder bedienen wir uns zur Erkundung dieses Bereichs einer solchen Sprache, oder wir unterlassen die Erkundung ganz“ (Taylor 1999, 885).

Habermas bemerkt zu einer solchen Sprachform ethischer Reflexion: „Die ‚Vision des Guten‘ kann durch eine sprachmächtige Artikulation freilich nur erfahrbar gemacht, streng genommen nicht begründet werden“ (Habermas 1991b, 181). Diese Bemerkung ist nicht grundsätzlich als Kritik zu verstehen. Auch Habermas bestreitet nicht, dass solche Sprachformen sinnvoll sind, und würde wohl auch zustimmen, dass sie den hier thematisierten Fragen durchaus angemessen sind. Wenn es um Werte geht, werden wir uns in diesem Sprachspiel bewegen müssen.

Doch es gibt eine andere Sollensfrage moralischer Art, die eine andere Form der Reflexion und Argumentation verlangt. In diesem anderen Kontext sind auch die Menschenrechte zu verorten; sie sind mit dem Werteparadigma nicht angemessen zu bedenken.

1.2 Was Menschen sich unbedingt schulden – die moralische Perspektive

Moralische Fragen entstehen, wenn Handlungen einer Person die Interessen anderer berühren, es dabei zu Konflikten kommt und für diese eine Regelung gesucht wird, die nicht an der maximalen Durchsetzung der eigenen Interessen mit strategischen Mitteln ausgerichtet ist, sondern unparteilich sein soll. Es wird nach einer Handlungsregel gesucht, die geeignet ist, das Zusammenleben so zu bestimmen, dass alle wollen können, dass jedermann nach dieser Maxime verfährt. Sie soll also im gleichmäßigen Interesse aller von ihr Betroffenen liegen. „Moralische Gebote sind kategorische oder unbedingte Imperative, die gültige Normen ausdrücken oder auf sie implizit Bezug nehmen. Erst der imperativistische Sinn dieser Gebote läßt sich als ein Sollen verstehen, das weder von subjektiven Zwecken und Präferenzen, noch von dem für mich absoluten Ziel eines guten, gelungenen oder nicht-verfehlten Lebens abhängig ist. Was man tun ‚soll‘ oder tun ‚muß‘ hat hier vielmehr den Sinn, daß es gerecht und daher Pflicht ist, so zu handeln“ (Habermas 1991a, 108).

Diese Unterscheidung ist freiheitssichernd und für die Konstitution unseres Gemeinwesens unabdingbar, weil sie es ermöglicht, in kultureller Unterschiedlichkeit unter übergreifend rechtfertigungsfähigen Prinzipien zusammenzuleben. So ist es möglich, Verschiedenheit der Lebensweisen und Lebensziele und Gleichheit der Würde und der Rechte zusammenzuhalten, die unbedingte Anerkennung derer zu erreichen, die füreinander bleibend Fremde und sogar wechselseitig Befremdete bleiben dürfen.

Menschenrechte – um schon voranzugreifen – sind als moralische, universalisierbare Pflichten zu verstehen, denen entsprechende Rechte auf Beachtung korrespondieren. Ihre Rechtfertigung

tigung ist auf rationale, argumentative Diskurse verwiesen, in denen verdeutlicht werden kann, dass die strenge Verpflichtung auf sie im allgemeinen, unparteilichen Interesse liegt und ihre Missachtung Unrecht ist und bewirkt.

1.3 Zum Verhältnis des Guten und des Rechten

In der Verhältnisbestimmung des Rechten und des Guten liegt der Schlüssel zum Verständnis von Dissens und Konsens im Blick auf Joas' Konzeption. Hier muss wohl auch das eingangs geschilderte Spannungsverhältnis aufgelöst werden: einerseits die Überzeugung zu haben, Joas hinsichtlich seiner kritischen Bewertung des Stellenwerts einer formalen oder prozeduralen universalistischen Konzeption von Moral in der Denklinie von Kant und Habermas und des Stellenwerts rationaler Begründung widersprechen zu müssen, und andererseits den Eindruck zu haben, dass man das, was man vorbringen möchte, genauso gut mit ihm, statt gegen ihn sagen könnte. Joas bejaht, wie bereits einleitend bemerkt, die Unterscheidung des Rechten und des Guten und die universale Gültigkeit und Begründbarkeit formaler moralischer Maßstäbe sehr wohl. „Es ist überhaupt nicht zu bestreiten, dass der Formcharakter moralischen Sollens selbst die Formulierung moralischer Normen erlaubt“ (157).

Da das Verhältnis des Rechten und des Guten im Band über die Menschenrechte allerdings weniger tiefgreifend reflektiert wird, erscheint es sinnvoll, auf die ausführlicheren Passagen in „Die Entstehung der Werte“ (Joas 1997) Bezug zu nehmen, die Joas teilweise übernimmt. Ein längeres Zitat kann für die Klärung hilfreich sein:

„Das Rechte *muß* in diesem Verständnis auftreten, weil es die anthropologisch-universalen Koordinationsanforderungen des sozialen Handelns repräsentiert und diese angesichts der unvermeidlichen Einbettung des Handelns in soziale Kontexte unvermeidlich sind. Alles Handeln ist unvermeidlich sozial eingebettet, weil schon die Handlungsfähigkeit selbst sozial konstituiert ist und unser Zusammenhandeln keineswegs nur auf individuell zurechenbare, sondern auch auf irreduzibel soziale Güter zielt. In der ganzen Vielfalt unserer Orientierungen ist dieser Gesichts-

punkt des Rechten immer vorhanden; die situative Revision unserer Zielsetzungen entartet nicht in Willkür, weil sie durch ein potentiell universelles ‚Normenraster‘ hindurch muß.

Das Rechte *kann* in diesem Verständnis nur als ein Gesichtspunkt unter mehreren in der Situation des Handelnden auftreten, weil dieses potentiell universelle ‚Normenraster‘ gar nichts zu prüfen hätte, wenn der Handelnde nicht auf verschiedene Vorstellungen vom Guten hin orientiert wäre, bei denen er nicht sicher sein kann, ob sie unter dem Gesichtspunkt des Rechten akzeptabel sind. [...] Eine Pointe der Betonung der Kreativität des Handelns ist eben die Einsicht, dass aus dem Universalisierungsgesichtspunkt selbst sich die Handlungen nicht ableiten lassen, sondern nur geprüft werden kann, ob eine mögliche Handlung unter diesem Gesichtspunkt akzeptabel ist“ (269f.).

Hier ist fast allem zuzustimmen; insbesondere ist die Bedeutung zu unterstreichen, die von Konzepten des guten Lebens getragenen Lebensformen im Blick auf Kreativität, Attraktion und Motivation für das Handeln zukommt. Ebenso unstrittig ist, dass die formale Universalisierungsregel nicht eine „Lebensform“ hervorbringt, sondern sich diese „geben“ lassen muss und nur prüfen kann, ob sie unter dem Gesichtspunkt des Rechten akzeptabel ist. Ohne diese Vorgaben hätte die Mühle der Gerechtigkeit „nichts zu mahlen“ (Ricœur 1996, 318).

Festzuhalten wäre dabei, dass diese Gesichtspunkte, die von Habermas seit 1983 (vgl. Habermas 1983; Laux 2007, 62–80) in ähnlicher Weise vielfach vorgetragen wurden, weder einen diskursethischen Ansatz noch den Primat des Rechten in Frage stellen.

Bei letzterem scheint mir allerdings Dissens zu bestehen: Joas bestreitet den Primat des Rechten vor dem Guten. Er soll nachfolgend verteidigt, aber auch präziser bestimmt werden. Primat des Rechten heißt ja nicht einfach: das Rechte ist wichtiger als das Gute. In erster Annäherung könnte man sagen: Ein negatives „Prüfergebnis“ für eine Handlungsweise unter der Perspektive des Rechten hat prohibitive Wirkung, selbst wenn aus ethischer Perspektive positive Wertungen getroffen werden mögen.

An zwei Beispielen soll das verdeutlicht werden: Die Verehrung des wahren Gottes in richtiger Weise ist ein Gut für den Glauben-

den, aber aus der Perspektive des Glaubenden auch für alle Menschen.⁴ Es ist aus seiner Perspektive ein universalisierbares Gutes. Wenn Augustinus – in aller Vereinfachung – diese Position vertritt, ist dann die Handlungskonsequenz recht, Häretiker und Schismatiker in ihrem ureigenen Interesse zum Eintreten in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen zu zwingen: „*compelle intrare*“? Zwang sei nicht verwerflich, wenn er zum Guten diene, da „es nicht darauf ankommt, ob jemand überhaupt gezwungen wird, sondern wozu er gezwungen wird“⁵. Unter der Perspektive des Rechten ist ein gewaltsames Vorgehen aber moralisch zu verwerfen.

Ein aktuelleres Beispiel kann das Gut „Ehe“ sein: Ehe kann verstanden werden als eine Lebensform, die der Beziehungsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen in Verbindung mit seiner Geschlechtlichkeit in besonderem Maße entspricht, einen unbefristeten Raum der gegenseitigen Liebe, Unterstützung und Ko-evolution eröffnet, und durch weitere Werte wie Treue oder gegenseitige Unterstützung und bestimmte Handlungsregeln wie Verbot des Ehebruchs oder wechselseitige Teilhabe an den ökonomischen Ressourcen präzisiert wird und institutionelle Gestalt gewinnt. Ein Ehebruch kann dann als Verstoß gegen das Eheversprechen verstanden werden, als Missachtung einer moralischen

⁴ Der scharfe Vorwurf Joas' an Habermas, dass er behaupte, dass „alle Ethiken immer nur das Glück der Mitglieder der eigenen Kultur oder Glaubensgemeinschaft im Auge hätten“ (Joas 2002, 274) ist unzutreffend und kann allenfalls in missverständlichen Formulierungen Anhalt finden. Auch Habermas bestreitet nicht, dass sie das „für sie“ Gute in aller Regel nur deswegen als das für sie Gute ansehen, weil es ihnen als *das* Gute erscheint – gut für alle. Es ist nur nicht der universalisierenden Prüfung unter der Fremdperspektive aller anderen ausgesetzt, nicht zuletzt, weil Vorstellungen des Guten selbst einer solchen Prüfung wegen ihrer Verbindung mit weltanschaulichen Voraussetzungen nicht ausgesetzt werden können, sondern nur in der Form, dass sich ergebende Handlungskonsequenzen und -regeln unter der Perspektive des Rechten zu prüfen sind und sich als universalisierbar erweisen können bzw. müssen. Die strittige Frage der Universalisierbarkeit des Guten bzw. der Werte ist mit Joas' Kritik insofern nicht schon geklärt.

⁵ Augustinus, Aurelius: Brief an Vincentius (Nr. 93), 16.

Pflicht und Verstoß gegen das Rechte, mithin als Unrecht am Ehegatten.

Es kann aber sein, dass manche Ehepaare ihre Ehe „offener“ verstehen, oder es kann überhaupt Menschen geben, denen die Ehe als restriktive Einrichtung erscheint, die menschliche Beziehungs- und Lustfähigkeit einschränkt und Teil der Einfügung des Menschen in restriktive Strukturen politischer und ökonomischer Art ist.

Was kann man nun in moralischer Hinsicht zu solchen vage skizzierten möglichen Positionierungen sagen: Offensichtlich kann man aus der Perspektive des Rechten Aussagen dieser Art nicht im Ganzen bewerten; es kann unter diesem Gesichtspunkt nicht darum gehen, den Wert der Ehe nochmals zu diskutieren und zu bestätigen bzw. zu verwerfen. Intuitiv und nur als fiktive Spekulation über den Ausgang eines real durchzuführenden Prüfverfahrens ließen sich etwa folgende moralische Aussagen vermuten: Ehebruch ist – unter bestimmten Voraussetzungen – die Verletzung einer moralischen Pflicht und deshalb nicht recht. Der Staat darf Ehebruch nicht verbieten. Jedes (verschiedengeschlechtliche?) Paar hat ein Recht auf Eheschließung, sofern dem nicht äußerst eng zu fassende Ehehindernisse entgegenstehen. Der Staat darf die Eheschließung für das sexuelle Zusammenleben nicht vorschreiben. Eine Abschaffung des Ehegattensplittings wäre moralisch nicht richtig.

Gegenüber den konzentrierten Erwägungen zur ethischen Qualität der Ehe sind das sehr heterogene Sätze, die ersichtlich eine andere Stoßrichtung haben.

Anhand der Beispiele will ich folgende Gesichtspunkte im Verhältnis des Rechten und des Guten aufzeigen:

- a) Im Blick auf die Frage des Primats des Rechten und unter Bezugnahme auf das erste Beispiel erscheint mir der Primat des Rechten sehr eindeutig: so wertvoll der rechte Glaube für mich und andere ist, so sehr hat die Aussage, dass Zwang zum Glauben Unrecht ist, doch absolute Priorität. In dieser Hinsicht finde ich die Aussage von Joas, „daß in der Handlungssituation selbst der einschränkende Gesichtspunkt des Rechten unver-

meidlich auftreten muß, aber auch nicht anders denn als ein Gesichtspunkt *neben* [Hervorhebung B. L.] der Orientierung des Guten auftreten kann“ (Joas 1997, 269), missverständlich. Er steht im Kontext einer deutlichen Zurückweisung des Primats des Rechten, dem nicht „der Vorrang vor allen anderen Erwägungen gegeben werden *muß*“ (ebd., 271). Es wäre außerordentlich problematisch, wenn damit gedanklich auch nur die Möglichkeit eröffnet würde, eine Handlungsregel, die unter dem Gesichtspunkt des Rechten zurückzuweisen ist, insofern sie Unrecht ist, dennoch unter irgendeinem anderen Gesichtspunkt für legitimierbar zu halten. Um bei Augustinus zu bleiben: auch Häretiker und Schismatiker dürfen nicht gezwungen werden.

- b) Man kann dieses Beispiel auch anders rekonstruieren: nicht als Konfliktkonstellation zwischen dem Rechten und dem Guten, sondern als Wertekonflikt: auf der einen Seite die Religion, auf der anderen die Freiheit. Dieser Konflikt – so ein möglicher Einwand – könne innerhalb des Reflexionsraumes des Guten einer Lösung zugeführt werden.

Dieser Gedanke rührt allerdings an ein Grundproblem wertethischer Ansätze. Joas, der nicht bei der klassischen Wertphilosophie ansetzt, umgeht eines ihrer beiden Grundprobleme: das des ontologischen Status der Werte. Das andere Problem jedoch scheint mir innerhalb einer Werteethik unlösbar: Der Überschuss an Werten in einer konkreten Handlungssituation bzw. für eine konkrete Handlungsentscheidung. Eine wertbasierte Ethik kommt ohne eine Gewichtung der Werte und letztlich ohne deren hierarchische Ordnung, die durchaus auch situations- bzw. sphärenspezifisch sein kann,⁶ nicht aus.

Selbst wenn also Werte universalisierbar sein sollten, was an dieser Stelle offen bleiben kann, aber zweifelhaft erscheint, ist die Universalisierung von spezifischen Situationsgewichtungen

⁶ In sozialen Handlungsregeln und Regelkomplexen einer Gesellschaft sind solche Wertgewichtungen eingebaut. Der Wert des Gehorsams wird – hoffentlich – beim Militär ein anderer sein als in der Kirche und wiederum ein anderer in der Ehe.

der Werte noch viel weniger plausibel. Die Rechtfertigung einer Handlungsregel angesichts einer ernsthaften Unrechtsbehauptung wird kaum über solche Wert- und Wertgewichtungsdebatten in einer verallgemeinerbaren Weise möglich sein. Vielmehr bedarf die Regel der Prüfung, ob sie innerhalb des Kreises der von ihr Betroffenen verallgemeinerbar ist.

Mag also sein, dass eine Reflexion der Güter Religion und Freiheit zu dem Ergebnis führt, dass die Anwendung von Zwang nicht akzeptabel und dem Wesen des religiösen Aktes nicht angemessen ist; es kann aber auch sein, dass sie, wie bei Augustinus, der ja die Freiheitsperspektive ebenfalls bedenkt und hochhält, zum gegenteiligen Ergebnis führt. Der universalisierende Perspektivenwechsel unter dem Gesichtspunkt des Rechten macht hingegen den Unrechtscharakter des Zwangs eindeutig klar – und beansprucht zurecht den Primat.

- c) Eine Formulierung von Joas erweckt den Eindruck – allerdings textlich nicht eindeutig –, dass er dem Guten die Werte und dem Rechten die Normen zuordnet (vgl. Joas 1997, 272). Mir schiene das nicht plausibel. Das Gut Ehe existiert nicht nur als eine Idee, sondern als eine Institution, die hier annäherungsweise als ein Gefüge von Normen verstanden werden soll, das von einer als wertvoll vorgestellten Lebensweise seine Ausrichtung erfährt. Diese Normen stehen bei der Institution Ehe mit einer bestimmten Konzeption des guten Lebens, die in Bezug auf das Geschlechterverhältnis ausgedeutet wird, in einem Zusammenhang. Die Normen gehören zunächst in den Zusammenhang einer Konzeption des Guten und erheben Anspruch nur für die Menschen, die sich für die Ehe entschieden haben. Sie lassen zu, dass man zölibatär lebt oder in wechselnden, eher kurzfristigen Beziehungen. Nicht alle Normen beanspruchen Geltung, die über den Horizont einer geteilten Konzeption des guten Lebens hinausreichen. Sie sind insofern mit dem Guten verwoben und ihm zuzuordnen. Allerdings können nur die Normen und nicht die Werte selbst Gegenstand einer Prüfung unter dem Gesichtspunkt des Rechten werden. Insofern ist das Rechte auf Normen bezogen.

d) Dem Guten ordnet Joas das Attribut des Attraktiven und dem Rechten das des Obligatorischen zu, was angemessen erscheint. Weniger glücklich ist aber, dass er das Obligatorische wiederum mit dem Restriktiven gleichzusetzen scheint, weil er häufig auch die Entgegensetzung „attraktiv – restriktiv“ gebraucht (vgl. Joas 1997, 271; Joas 2005, 14). Sei die Unterscheidung nun auf Normen und Werte oder auf das Rechte und das Gute bezogen, jedenfalls sind die Normen bzw. das Rechte nicht eigentlich restriktiv. Das trifft im Wechselverhältnis von Pflichten und Rechten allenfalls (und letztlich doch nicht einmal dort) die Pflichtenseite, während ganz eindeutig auf der Seite der Rechte die entschränkende, den Handlungs- und Freiheitsraum erweiternde Bedeutung sichtbar wird. Diese Freiheitsdimension kommt, da Rechte und Pflichten wechselseitig sind, letztlich beiden Seiten zugute. Die Verpflichtung etwa, in religiösen Angelegenheiten niemanden zu zwingen, erscheint in Gestalt der Freiheit: als Religionsfreiheit.

e) Politische Dimension

Am Ehebeispiel wird sichtbar, dass die Frage des Rechten einen besonderen Bezug zum Politischen und Rechtlichen aufweist. Im Kern geht es um die Frage, inwiefern das mir bzw. uns (nicht nur für uns, sondern aus meiner/unserer Sicht für alle) gut Erscheinende zur Grundlage politisch-rechtlicher Ordnung gemacht werden darf. Diese Frage stellt sich insbesondere, wenn nicht alle Bürger dieser Konzeption des guten Lebens zustimmen können und die in der Konsequenz liegenden verpflichtenden Handlungsregeln teilen, sondern sie als Einschränkung legitimer Freiheit wahrnehmen. Sie würden also eine entsprechende Verpflichtung – etwa ein strafbewehrtes Verbot des Ehebruchs oder gleichgeschlechtlicher Beziehungen – als illegitim zurückweisen.

2. Zum Charakter der Menschenrechte

„Die Menschenrechte sind ein komplexes Phänomen, das unterschiedliche Aspekte umfasst. Sie haben eine moralische Seite, da sie fundamentale menschliche Ansprüche darstellen, die an keinem Ort der Welt verletzt oder ignoriert werden dürfen; sie haben eine rechtliche Seite, insofern sie Bestandteil staatlicher Verfassungen sind, wo sie Grundrechte markieren, und daneben sind sie in internationalen Erklärungen, Abkommen und Verträgen festgeschrieben; schließlich haben sie eine politische Seite und werden als grundlegende Standards politischer Legitimität angesehen“ (Forst 2010, 63f.).

Diese unterschiedlichen Aspekte werden nachfolgend knapp skizziert. Dabei wird gegenüber dem Werteparadigma die rechtlich-politische Dimension der Menschenrechte stark gemacht.

2.1 Menschenrechte – die Deutung als Werte

Mit einer Verankerung der Menschenrechte im Wertekontext befindet sich Joas in respektabler Gesellschaft. Wegen der expliziten Konzentration auf eine ethische Deutung der Menschenrechte ist vielleicht der Ansatz von James Griffin (2008) in der Menschenrechtsfrage der elaborierteste. Dass eine ethische Erhellung außerordentlich hilfreich sein kann und dass sie dennoch, gerade dort, wo es um eine politisch-normative Frage geht, nicht zureichend ist, soll an dieser Stelle nach den Reflexionen zum Verhältnis des Rechts und des Guten nicht nochmals aufgegriffen werden.⁷

2.2 Menschenrechte als moralische Pflichten und Rechte

In der Regel werden Menschenrechte zunächst als moralische Verpflichtungen verstanden und eingeführt. Im moralischen Verhältnis ist die wechselseitige Anerkennung als Gleiche grundlegend –

⁷ Zur Auseinandersetzung mit dem spezifischen Ansatz von Griffin sei auf Först (2010, 72–78) verwiesen.

mit Ricoeur (2005, 236): die Perspektive des Selbst als Jedermann. Universalistische Moral ist Moral gleicher Achtung (vgl. Menke/Pollmann 2007, 27f.). „Diesem Sollen, dieser moralischen ‚Pflicht‘ entspricht das moralische ‚Recht‘ eines jeden Menschen, von jedem anderen als Gleicher geachtet zu werden. Die moralische Pflicht zu gleicher Achtung eines jeden und das moralische Recht auf gleiche Achtung durch jeden sind nur zwei Seiten desselben moralischen Anerkennungsverhältnisses“ (Menke/Pollmann 2007, 28). Dieses zunächst noch weite Rechteverständnis lediglich als Komplementärbegriff zu den Pflichten muss allerdings noch zugespitzt werden. Dabei kann die Beobachtung helfen, dass zwar Menschenrechten moralische Pflichten korrespondieren, die Verletzung dieser Pflichten aber häufig nicht als Menschenrechtsverstöße attribuiert werden. Nehmen wir das Recht auf körperliche Unversehrtheit als Beispiel⁸: Wenn bei einer Wirthausschlägerei ein Zechkumpan dem anderen einen Bierkrug auf den Schädel schlägt, ist das ein moralisches Unrecht und auch ein rechtliches Vergehen, aber es wird in der Regel nicht als Menschenrechtsverstoß bezeichnet. Ähnliches gilt, wenn ein Lehrer einmal einen Schüler schlägt; wenn dagegen im Schulsystem regelmäßig geschlagen würde oder Moral- und Rechtsverstöße dieser Art durch Schulleitung und Justizbehörden nicht verfolgt würden, würde man wohl sagen, dass im Schulsystem die Menschenrechte der Schülerinnen und Schüler gefährdet sind und missachtet werden.

Der Rechtsanspruch aus den Menschenrechten scheint sich gar nicht gegen jeden einzelnen zu richten. Nicht der einzelne unmittelbar, sondern der Staat wird in die Pflicht genommen.

2.3 Das politische und rechtliche Verständnis der Menschenrechte

Dieses Verhältnis von moralischen und rechtlichen Verpflichtungen ist komplex und bedarf genauerer Betrachtung. Lohmann fasst es folgendermaßen:

⁸ Das Beispiel ist inspiriert von Menke/Pollmann (2007, 29).

„Adressaten der korrespondierenden Menschenrechtsverpflichtungen sind rechtlich gesehen der Staat und darüber hinaus die Staatengemeinschaft. Moralisch gesehen wenden sich Pflichten an Personen, und so sind, in moralischer Hinsicht, zunächst alle einzeln, und, wenn diese als Einzelne sinnvollerweise oder durch das besondere Menschenrecht bedingt diesen Verpflichtungen nicht nachkommen können, alle gemeinsam verpflichtet, indem sie spezielle Gemeinschaften bilden (z. B. Organisationen, insbesondere Staaten)“ (Lohmann 2010, 37).

Die Menschenrechte unter der Perspektive *moralischer* Pflichten und Rechte zu sehen, vermag überhaupt erst zu begründen, „*warum überhaupt* jeder Mensch gleichermaßen zu achten und rechtlich zu berücksichtigen ist“ (Menke/Pollmann 2007, 69), warum dies für jeden und von jedem Menschen zu fordern ist, und deshalb auch und gerade dann, wenn er politische Verantwortung trägt. Auch kann nur der moraltheoretische Zugang den vorstaatlichen bzw. über nationale Rechtsordnungen hinausweisenden Geltungssinn der Menschenrechte plausibel machen, so dass der menschenrechtliche Anspruch auch dort besteht, wo er im staatlichen Recht nicht abgebildet ist. (vgl. ebd.)

Jedoch sprechen starke Gründe für ein weitergehendes politisches Verständnis der Menschenrechte, das zum moralischen nicht nur nicht in Widerspruch steht, sondern es in sinnvoller und notwendiger Weise weiterführt. „Erstens ist der Inhalt der Menschenrechte eine öffentliche Ordnung, in der alle Menschen als Gleiche berücksichtigt werden. Die Menschenrechte fordern nicht primär, wie dies moralische (und auch juristische) Rechte tun, einzelne Handlungen oder Unterlassungen. Die Menschenrechte fordern vielmehr die Herstellung bestimmter Verhältnisse: solcher Verhältnisse, in denen alle, die unter ihnen leben, gleichberechtigt berücksichtigt werden. Zweitens sind die Adressaten der menschenrechtlichen Verpflichtungen die für eine öffentliche Ordnung politisch verantwortlichen Akteure: Den Menschenrechten entsprechen Verpflichtungen, denen Akteure nicht als Einzelne unterliegen, wie dies im Fall moralischer Rechte gilt, sondern sofern sie politische Akteure, d. h. Mitgestalter einer öffentlichen Ord-

nung sind. Und dem entspricht schließlich, drittens, die Bestimmung der Autoren der Menschenrechte: Während die verbindliche Kraft moralischer Rechte aus der Selbstverpflichtung jedes einzelnen Menschen stammt, werden die Menschenrechte durch die Selbstverpflichtung politischer Kollektive hervorgebracht. Menschenrechte haben ihren Ort in der Selbstregierung politischer Gemeinwesen – nicht in dem moralischen Anerkennungsverhältnis, das jeden Menschen mit jedem anderen Menschen verbindet“ (Menke/Pollmann 2007, 68f.).

Menschenrechte haben also eine moralisch fundierte politische Sinnspitze. Diese ist am politischen Ursprung der Menschenrechte, in der Virginia Declaration of Rights, der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika, der Amerikanischen Bill of Rights sowie in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der französischen Nationalversammlung mit ihrer reflektierten Differenzierung und In-Beziehung-Setzung von *homme* und *citoyen* deutlich erkennbar.

Die verschiedenen Menschenrechtserklärungen zielen auf die Neukonstitution des politischen Gemeinwesens in einer revolutionären Umbruchssituation.⁹ Sie konstatieren die Gleichheit und Freiheit aller Menschen. Aus der Freiheit und Gleichheit erwachsen moralische Ansprüche, die Personen, die sich als Freie und Gleiche achten, sich wechselseitig nicht mit guten Gründen verweigern können, und zugleich Anforderungen an das politische Gemeinwesen, die dort als positive Rechte – Grundrechte – *politisch-rechtlich* zu verankern sind. Sie sichern den Status als anerkannte, unabhängige und sozial handlungsfähige Person. Zu dieser Handlungsfähigkeit gehören ganz wesentlich die Mitgestaltung der Strukturen und die Mitbeteiligung an den Entscheidungen des Gemeinwesens. (vgl. Forst 2010, 88) So darf die wesentliche gesell-

⁹ Die amerikanischen Erklärungen haben dabei die doppelte Pointe, dass sie Unabhängigkeits- und Menschenrechtserklärung in einem sind und damit für komplizierte Fragen nach dem Verhältnis von äußerer Staatssouveränität, innerer Volkssouveränität und persönlicher Autonomie Anlass geben, die hier nicht verfolgt werden sollen.

schaftspolitische Botschaft der Menschenrechte nicht übersehen werden: der „Anspruch, nicht nur ein vollständig integriertes Mitglied der Gesellschaft zu sein, sondern ein soziales oder politisches Subjekt, das – negativ gesprochen – von gesellschaftlicher oder politischer Willkürherrschaft frei ist und das – positiv formuliert – jemand ist, der oder die ‚zählt‘, also als Person mit ‚Würde‘ angesehen wird – als jemand mit einem effektiven Recht auf Rechtfertigung. Dieses Recht besagt, dass es keine legitime soziale oder politische Ordnung geben kann, die ihren Subjekten gegenüber nicht angemessen gerechtfertigt werden kann, und so ist der ursprüngliche Sinn der Menschenrechte eher ein *republikanischer* als ein klassisch *liberaler*. Menschenrechte sind Rechte darauf, nicht gezwungen werden zu können, in einer gesellschaftlichen Ordnung zu leben, die den Einzelnen gegenüber nicht zu rechtfertigen ist“ (Forst 2010, 69).

Deswegen sind Menschenrechte nicht nur, aber doch in besonderem Maße darauf ausgerichtet, den Raum politischer Partizipation, Reflexion und Kommunikation zu sichern und offenzuhalten. Sie zielen gerade auf die Eröffnung eines Raumes offener und freier politischer Kommunikation über die Fragen der Gestaltung und Entwicklung des Gemeinwesens. Dieser öffentliche Raum, der dort zur politischen Öffentlichkeit wird, wo er sich auf die Konstitution von Recht bezieht und damit auf verbindliche und zwingende Entscheidungen, ist ein Raum, der nach Gründen verlangt. (Zu Grundrechten, Öffentlichkeit und Demokratie vgl. insbesondere Habermas 1992, 435ff.) Bürger, die nicht nur rechtsunterworfen, sondern im demokratischen Staat auch Recht schreibende Bürger sind, schulden sich wechselseitig Rechtfertigung über das, was sie anderen zwingend auferlegen wollen. Sofern ein politisches Gemeinwesen in der Frage des Guten geeint ist, ist die Frage, ob moralisch oder ethisch argumentiert wird, zunächst belanglos. Wenn aber unterschiedliche Konzeptionen des Guten, unterschiedliche Vorstellungen von Mensch, Welt und Geschichte und d.h. eben auch unterschiedliche Vorstellungen davon, was ein gutes Leben ausmacht, innerhalb eines politischen Gemeinwesens vertreten sind, werden Entscheidungsfragen we-

sentlich auf der Grundlage moralischer Artikulation zu klären sein. Es können gerade unter Menschenrechtsgesichtspunkten nicht besondere Konzeptionen des Guten oder auch nur aus ihnen abgeleitete bestimmte Regeln für alle verbindlich gemacht werden. Gültige Normen müssen sich als universalisierbar auch und gerade vor den Anderen rechtfertigen lassen und in Argumentationen vorgetragen werden, die ihnen zugänglich sind.

In der Konsequenz bedeutet das: Die Frage nach dem Verhältnis des Rechten und Guten stellt sich m.E. nicht nur *in der Begründung* der Menschenrechte, die als Konzeptionen des Rechten und nicht des Guten zu begründen sind, sondern auch *nach der Begründung* und Institutionalisierung der Menschenrechte. Die Menschenrechte fordern gerade, die Unterscheidung des Rechten und des Guten zu beachten und zwingende politische Entscheidungen dem moralischen und nicht nur dem ethischen Begründungserfordernis zu unterwerfen.

„Reflexiv gesprochen, und dies ist meine zentrale Idee, liegt die Pointe der Menschenrechte darin, dass Personen das basale Recht haben, in einer Gesellschaft zu leben, in der sie selbst die sozialen und politischen Akteure sind, die bestimmen, welche Rechte sie beanspruchen können und zu gewähren haben. Dies ist die autonome Handlungsfähigkeit, auf die Menschenrechte abzielen, und die sie ausdrücken, heute wie auch zu früheren Zeiten. Um den doppelten, reflexiven Charakter der Menschenrechte noch einmal anders auszudrücken: Sie sind Rechte, die vor einer Reihe von sozialen Beschädigungen schützen, deren Zufügung niemand rechtfertigen kann, und damit setzen sie das Recht auf Rechtfertigung voraus – darüber hinaus schützen sie besonders vor dem gesellschaftlichen Übel, an der politischen Bestimmung dessen, was als Beschädigung gilt, nicht beteiligt zu sein“ (Forst 2010, 90).

3. Ansatzpunkte einer Synthese: Die „kulturelle Besonderung“ (Lohmann) der Menschenrechte und ihr Bezug zum Guten

Wenn nun in der Betonung der moralischen Qualität der Menschenrechte, ihrer Zuordnung zum Rechten und in der Hervorhebung der Notwendigkeit des Begründens gegenüber dem Erzählen eine gewisse Gegenposition zu Joas bezogen ist, so wären sicherlich auch verschiedene Verbindungslinien der Menschenrechte mit dem Guten darzulegen, wie sie anfangs in der Verwiesenheit des Rechten auf das Gute allgemein angesprochen wurden. Sie können im Blick auf die Menschenrechte nur mehr angedeutet werden:

Menschenrechte haben einen geschichtlichen Charakter, der wesentlich mit der Verpflichtung, den Anderen nicht festzulegen und zu fixieren, zu tun hat. „Die Anerkennung jedes Einzelnen ist nicht so zu verstehen, dass darin jeder Einzelne durch einen feststehenden Begriff der Person oder des Menschen bestimmt wird. Die Anerkennung jedes Einzelnen meint vielmehr die Anerkennung jedes Einzelnen *als eines anderen* – von dem wir noch nicht wissen, wer oder was (genau) er oder sie ist“ (Menke/Pollmann 2007, 86f.). Die (Selbst-)Erschließung des Anderen als anderer ist wesentlich auf das Erzählen angewiesen, das auch im Begründen seinen Platz hat, aber doch nicht selber das Begründen ist bzw. dieses ersetzen kann.

Universelle Regeln kommen in konkreten Kontexten zur Geltung. Eine solche Inkulturation ist mit hermeneutischen Prozessen der Auslegung verbunden, bedarf der Kreativität und führt zu einer Weiterentwicklung der Menschenrechte. Diese muss und darf dem Universalismus der Menschenrechte nicht widersprechen. (Vgl. Lohmann 2010, 44) Der Begriff der „Anwendung“ neigt dazu, diesen Prozess verkürzt zu erfassen.

Die Ausgestaltungsbedürftigkeit und die Spielräume dafür sind auch von den Grundrechten abhängig, auf die sie sich beziehen. Wo Menschenrechte negative Pflichten konstituieren (z. B. nicht zu foltern), ist die Möglichkeit und Notwendigkeit kulturspezifischer Ausgestaltung enger (aber was psychische Folter darstellt,

hat wahrscheinlich auch kulturspezifische Aspekte) als bei positiven Pflichten, die bestimmte Leistungen verlangen. (Vgl. ebd. 45)

Menschenrechte schützen nicht zuletzt die Existenz unterschiedlicher Konzeptionen des Guten und ermöglichen kulturelle Vielfalt. Sie wollen gerade die in Sozialität gründende Autonomie für einzelne Menschen und ganze Gemeinschaften sichern und ihnen ermöglichen, das gute Leben zu verfolgen; sie sollen nach ihrer „Façon“ selig werden können. Menschenrechte haben dabei aber auch eine kritische Funktion als prüfende Instanz, ob eine kulturelle, von einer Konzeption des Guten inspirierte Lebensweise mit dem Universalismus des Rechten vereinbar ist.

Literatur

- Forst, Rainer (2010): Die Rechtfertigung der Menschenrechte und das grundlegende Recht auf Rechtfertigung. Eine reflexive Argumentation. In: Ernst, Gerhard; Sellmaier, Stephan; Eckert, Julia (Hg.): *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral (Ethik im Diskurs, 5)*. 1. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 63–96.
- Habermas, Jürgen (1983): Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: Ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 53–125.
- Habermas, Jürgen (1991a): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, 100–118.
- Habermas, Jürgen (1991b): *Erläuterungen zur Diskursethik*. In: Ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 119–226.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2002): Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischem Pragmatismus. In: Raters, Marie-Luise; Willaschek, Marcus (Hg.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 280–305.
- Habermas, Jürgen (2005): Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren. In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 192–236.
- Joas, Hans (1997): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Joas, Hans (2002): Werte versus Normen. Das Problem der moralischen Objektivität bei Putnam, Habermas und den klassischen Pragmatisten. In: Raters, Marie-Luise; Willaschek, Marcus (Hg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 263–279.
- Joas, Hans (2010): Die kulturellen Werte Europas. Eine Einleitung. In: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas, 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–39.
- Joas, Hans (2012): Antwort auf Lutz Wingert. In: Schäfer, Heinrich Wilhelm (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt. Frankfurt a. M.: Campus, 113–117.
- Laux, Bernhard (2007): Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion und Sozialkultur 13). Münster: Lit.
- Lohmann, Georg (2009): Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten. Eine Skizze. In: Gander, Hans-Helmuth (Hg.): Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen. Freiburg i. Br.: Alber, 35–58.
- Lohmann, Georg (2010): Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte. In: Ernst, Gerhard; Sellmaier, Stephan; Eckert, Julia (Hg.): Universelle Menschenrechte und partikulare Moral. Stuttgart: Kohlhammer, 33–47.
- Menke, Christoph; Pollmann, Arnd (2007): Philosophie der Menschenrechte zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Putnam, Hilary (2002): Antwort auf Jürgen Habermas. In: Raters, Marie-Luise; Willaschek, Marcus (Hg.): Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 306–321.
- Ricœur, Paul (2005): Das Selbst als ein Anderer. 2. Aufl. München: Fink.
- Taylor, Charles (1985): The Concept of a Person. In: Ders.: Human Agency and Language. Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 97–114.
- Taylor, Charles (1986): Die Motive einer Verfahrensethik, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 101–135.
- Taylor, Charles (1992): Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, 9–51.
- Taylor, Charles (1999): Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. 5. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wingert, Lutz (2012): Wertbindung ohne Relativismusfalle. In: Heinrich Wilhelm Schäfer (Hg.): Hans Joas in der Diskussion. Kreativität – Selbsttranszendenz – Gewalt. Frankfurt a. M.: Campus, 89–112.

HEILIGKEIT UND MENSCHENWÜRDE

Hans Joas' neue Genealogie der
Menschenrechte im theologischen
Gespräch

Herausgegeben von
Bernhard Laux

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhalt

Einleitung. Zum theologischen Interesse an Hans Joas' Werk . . . 7
Bernhard Laux

Der Mensch muss uns heilig sein 14
Hans Joas

Historische Entwicklungen – das Christentum und die Verwirklichung von Menschenwürde und Menschenrechten

Welches Menschen Rechte? – oder: Die Erfindung des
 Menschen und seiner Würde im Renaissance-Humanismus . . . 25
Ulrich G. Leinsle

Gnade und entschiedenes Christentum.
 Innerkatholische Konflikte des 18. Jahrhunderts als lange
 verkannte Wurzel des Menschenrechediskurses 42
Klaus Unterburger

Heiligkeit

Heiligkeit – Einzigkeit – Alterität 71
Erwin Dirscherl / Christoph Dohmen

Heiligkeit: inklusiv oder exklusiv?
 Biblisch-liturgische Perspektiven 91
Harald Buchinger

Person

Person – theologisch und soziologisch 105
Hermann Stinglhammer

Personalität als Relationalität:
 Ein Blick auf Romano Guardini (1885–1968) 112
Alfons Knoll

Normative Maßstäbe

Ethische Anmerkungen zur konstitutiven Bedeutung
 von Genese 127
Peter Fonk

Welche Geltungsansprüche, welche Gründe?
 Bedeutung, Formen und Grenzen moralischen Begründens . . 144
Bernhard Laux

Kommunikationsweisen

Wertegeneralisierung:
 (k)eine Perspektive für religiöse Bildung? 171
Burkard Porzelt

Erzählen: erinnern und entwerfen. Ein nachmetaphysischer
 Diskurs über Gott und die Menschen 181
Heinz-Günther Schöttler / Johannes Först

Replik 209
Hans Joas

Autorenverzeichnis 223