

DOMINIKUS KRASCHL

**DIE MODERNE DEMOKRATIE UND DIE FRAGE
IHRER LEGITIMATION**

Zu einem Vorschlag von Jürgen Habermas

Dr. phil. Dr. theol. P. Dominikus Kraschl OFM; Studium der Theologie, Philosophie und Religionspädagogik in Salzburg; 2007 ebendort Promotion im Fach Fundamentaltheologie; 2008–2011 Religionslehrer am Franziskanergymnasium Hall in Tirol; 2010 Promotion im Fach Metaphysik am Institut für Christliche Philosophie in Innsbruck; derzeit Habilitationsprojekt im Schnittfeld Religionsphilosophie/Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck.

Publikationen: (A) Bücher: *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie Peter Knauers*. Regensburg: Friedrich Pustet, 2009 [= „ratio fidei“ Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, hrsg. von Klaus Müller und Thomas Pröpper, Bd. 39, 451 S.]; *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie*. Würzburg: Echter, 2012 [= „Religion in der Moderne“, hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann, Thomas Schmidt und Michael Sievernich].

(B) Aufsätze (Auswahl): *Tugend und Ontologie. Anmerkungen zu einer Ethik der Geschöpflichkeit*. In: *Wissenschaft und Weisheit* Nr. 73 (2/2010), 268–298. *Gibt es ein Leib-Seele-Problem?* (gem. mit Christian Kanzian). In: *e-Journal für Psychologie der Philosophie* Nr. 14 (2010), 1–12. *Das Leib-Seele-Problem als Ausdruck menschlicher Geschöpflichkeit*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53 (2011), 399–417. *Der Auftrag der Intellektuellen in Gesellschaft und Kirche*. In: *Ethica* 21 (2011) 4, 327–344. *Artefakte, Substanzen und Transsubstantiation. Ein Klärungsversuch*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 87 (2012), im Erscheinen.

Die Überlegungen dieses Beitrags schlagen eine Brücke zwischen zwei Disziplinen, die für gewöhnlich getrennt voneinander behandelt werden: politischer Philosophie und philosophischer Ethik. Die Klammer, die diese beiden Diskursbereiche im Rahmen dieses Beitrags miteinander verbindet, ist die Frage nach der Legitimation des modernen demokratischen Rechtsstaates in ihrer rechtlichen *und* moralischen Dimension.

Auf der Suche nach einer brauchbaren Antwort auf die Legitimationsfrage werde ich an einen prominenten Vorschlag von JÜRGEN HABERMAS anknüp-

¹ Vgl. z. B. J. HABERMAS: *Faktizität und Geltung* (1992), Kap. 3; ders.: *Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie* (1995).

² Die Rechtfertigung politischer Herrschaft geschieht seit Hobbes und Locke durch einen *Vertrag*. Dieser wird erst bei Rousseau zum „*Gesellschafts*“-*Vertrag*, welcher Gesellschaft überhaupt erst konstituiert. Vgl. D. von der PFORDTEN: *Politisches Handeln* (2001).

³ Vgl. J. HABERMAS: *Zur Legitimation durch Menschenrechte* (1998), S. 171.

⁴ Vgl. ebd., S. 172.

⁵ Vgl. ebd., S. 173.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., S. 173f.

⁸ Ebd., S. 174.

⁹ Vgl. z. B. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* VIII 12, 1160b-1161a. Wie nebenbei bemerkt sei, gibt es auch noch für *Kant* nur die Wahl zwischen einer republikanischen oder einer despotischen Verfassung. Unter letztere Möglichkeit fällt für ihn auch die Demokratie: „Unter den

fen und diesen in wesentlichen Zügen vorstellen.¹ Um die Legitimationsfrage zu beantworten, rekurriert HABERMAS auf die Idee der Menschenrechte. Er begreift diese nicht nur als juridische Normierungen, sondern, sofern sie in nicht hintergehbaren Diskursvoraussetzungen gründen, auch als moralische Normen. Im Anschluss an die Darstellung der Habermaschen Argumentation behandle ich verschiedene Varianten der Kritik an den Menschenrechten in ihrer verfassungsbegründenden Funktion. Diesbezüglich wird zuzusehen sein, ob und wie HABERMAS seinen Vorschlag zu verteidigen vermag. Ausblicke auf ein mit Habermas' Konzeption zusammenhängendes Konfliktfeld, das sich zwischen der weltanschaulichen Neutralität des Staates in Fragen des öffentlichen Lebens und dem Recht auf freier Religionsausübung auftut, runden den Beitrag ab.

1. Legitimation des demokratischen Rechtsstaates

Moderne demokratische Rechtsstaaten zeichnen sich im Unterschied zu anderen Herrschaftsverhältnissen wie etwa Stammesgesellschaften dadurch aus, dass in ihnen *politische Macht* durch positives und zwingendes *Recht* begründet wird.² Recht aber verlangt nicht nur faktische Anerkennung. Es beansprucht darüber hinaus auch, Anerkennung zu verdienen. Damit ist die Frage nach der Legitimation der Rechtsordnung gestellt:

„Zur Legitimation einer rechtsförmig konstituierten staatlichen Ordnung gehören deshalb alle öffentlichen Begründungen und Konstruktionen, die diesen Anspruch auf Anerkennungswürdigkeit einlösen sollen.“³

HABERMAS nähert sich der gestellten Frage nach der Legitimation der demokratischen Rechtsordnung, indem er zunächst *Struktur und Geltungsweise* des modernen Rechts kennzeichnet (1.1). In einem weiteren Schritt rekonstruiert er die beiden konkurrierenden *Antworten der politischen Theorie* auf das Legitimationsproblem (1.2). Ihre Vermittlung sieht Habermas schließlich der *Idee einer verfassungsgebenden Praxis* gegeben (1.3).

1.1 Struktur und Geltungsmodus des modernen Rechts

Moderne Rechtsordnungen bauen auf den Rechten des einzelnen Individuums und damit auf *subjektiven Rechten* auf. In den Grenzen des rechtlich Erlaubten ist infolgedessen niemand zu einer öffentlichen Rechtfertigung seines Tuns verpflichtet. Es gilt das Hobbessche Prinzip, demzufolge alles erlaubt ist, was

drey Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freyheit ist.“ I. KANT: Zum ewigen Frieden (1795), S. 25f.

¹⁰ Vgl. J. HABERMAS, Legitimation, S. 174.

¹¹ Ebd., S. 175.

¹² J. HABERMAS: Was heißt Diskursethik? (1991), S. 11–14 (in Klammern Gesetztes: D. K.).

¹³ Bereits Kant hält das formale Prinzip der *Publizität* für das entscheidende Kriterium bezüglich der inhaltlichen Beurteilung einer Rechtsnorm hinsichtlich ihrer Legitimität: „Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt mir noch die Form der Publizität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Ge-

nicht ausdrücklich verboten ist.

Damit kommt es notwendig zu einem Auseinandertreten von Recht und Moral. Während die *Moral* uns vorrangig sagt, wozu wir verpflichtet sind (auch moralische Rechte leiten sich aus wechselseitigen moralischen Pflichten her), legt das *Recht* vorrangig fest, wozu wir berechtigt sind. *Rechtspflichten* sind aus gesetzlichen Einschränkungen subjektiver Freiheiten abgeleitet. Auch der *Geltungsbereich* von Recht und Moral ist verschieden. Während sich der Geltungsbereich der Moral auf alle natürlichen Personen erstreckt, schützt der Geltungsbereich des Rechtes nur die Angehörigen einer lokalen Rechtsgemeinschaft als Träger von subjektiven Rechten. Die *grundrechtliche Privilegierung von Rechten* gegenüber Pflichten im modernen Rechtsstaat erklärt sich aus den modernen Konzepten der Rechtsperson und der Rechtsgemeinschaft.

Von Bedeutung für das moderne Recht ist weiters der Begriff der *Rechtsgültigkeit*. Er besagt, dass Rechtsnormen so beschaffen sein müssen, dass sie gleichzeitig als Zwangsgesetze und als Freiheitsgesetze betrachtet werden können. Es muss wenigstens möglich sein, Rechtsnormen zu befolgen, nicht weil sie zwingen, sondern weil sie begründet sind. Die Gültigkeit einer Rechtsnorm besagt also, dass die staatliche Gewalt gleichzeitig legitime Rechtsdurchsetzung und faktische Rechtsdurchsetzung garantiert.⁴

Bei der Frage nach der *Legitimität* der Rechtsordnung moderner Demokratien kommt ein weiteres Strukturmerkmal des modernen Rechts zum Tragen: nämlich, dass es sich um *positives und gesatztes Recht* handelt. An diesem Punkt tut sich hinsichtlich der Legitimationsfrage ein sehr grundsätzliches Problem auf: Wie soll denn die Legitimität von Regeln begründet werden, die vom politischen Gesetzgeber jederzeit geändert werden können?⁵

Ein Ansatz, dieses Problem zu lösen, besteht darin, auf ein religiös oder metaphysisch begründetes Naturrecht zurückzugreifen. Ein derartiger Rückgriff würde es ermöglichen, das zeitbedingte positive Recht dem zeitlos gültigen moralischen Recht – im Sinn einer Legeshierarchie – unterzuordnen und es damit der Temporalität und Relativität zu entreißen. Dieser Weg ist nach HABERMAS allerdings nicht gangbar, da „in unseren pluralistischen Gesellschaften ... solche integrativen Weltbilder und kollektiv verbindlichen Ethiken zerfallen [sind]“⁶.

Die *politische Theorie* hat mit dem Prinzip der Volkssouveränität und der Berufung auf die Menschenrechte eine doppelte Antwort auf die Legitimitätsfrage gegeben. Das *Prinzip der Volkssouveränität* legt ein Verfahren fest, das

rechtigkeit (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr erteilt wird, geben würde.“ I. KANT, Zum ewigen Frieden, S. 91f.

¹⁴ J. HABERMAS, Legitimation, S. 175.

¹⁵ Ebd., S. 176.

¹⁶ Ebd., S. 176f.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 177.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 182f.

¹⁹ Mit Karl-Otto Apel ließe sich der angesprochene Sachverhalt folgendermaßen formulieren: Insofern die Menschenrechte unbedingte und universale moralische Geltung besitzen, drängen sie auf die Aufhebung einer bloß begrenzten und bedingten Anerkennung und Institutionalisierung. In den faktisch institutionalisierten Menschenrechten wird ihre unbegrenzte Anerkennung und Verwirklichung nämlich antizipiert. Gemäß Apels Transzendentalpragmatik steht die Idee einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, welche in der realen Kommunikationsgemeinschaft mitgesetzt ist, in einer Spannung zur realen, faktischen Kommunikationsgemeinschaft.

aufgrund seiner demokratischen Eigenschaften die Vermutung begründet, gerechte und insofern gerechtfertigte Ergebnisse bzw. Entscheidungen hervorzubringen. Es begründet Kommunikations- und Teilnahmerechte, welche die öffentliche Autonomie der Staatsbürger gewährleisten sollen. Die *klassischen Menschenrechte* dagegen gewährleisten den Bürgern Handlungsspielräume für die Verfolgung ihrer persönlichen Präferenzen und Lebenspläne und begründen eine von sich aus legitime Herrschaft der Gesetze.⁷

„Unter diesen beiden normativen Gesichtspunkten soll sich das gesatzte, also änderbare Recht legitimieren als ein Mittel zur gleichmäßigen Sicherung der privaten und staatsbürgerlichen Autonomie des Einzelnen.“⁸

Recht ist demzufolge dann legitimes oder begründetes Recht, wenn es ein geeignetes Mittel darstellt, um den Zweck der egalitären Sicherung privater und öffentlicher Autonomie zu verwirklichen.

1.2 Die Rivalität der Prinzipien der Volkssouveränität und der Menschenrechte

Die politische Theorie hat die Spannung zwischen den beiden skizzierten normativen Prinzipien nicht zur Versöhnung bringen können. Während der bis auf ARISTOTELES zurückreichende *Republikanismus* stets den Vorrang der öffentlichen Selbstbestimmung der Staatsbürger vor den unpolitischen Freiheiten der Privatleute betonte⁹, hat der auf zurückgehende *Liberalismus* die Gefahr tyrannischer Mehrheiten beschworen und einen Vorrang der Menschenrechte vor dem Volkswillen postuliert. Verdanken die Menschenrechte in der Sicht des Republikanismus ihre Legitimität dem Ergebnis der ethischen Selbstverständigung und souveränen Selbstbestimmung eines politischen Gemeinwesens, so bilden sie in der Sicht des Liberalismus eine notwendige Schranke, die den Übergriff des souveränen Volkswillens auf die unantastbare subjektive Freiheitssphäre des Einzelnen verhindert.¹⁰

Wie aber, so ist zu fragen, verhalten sich diese beiden Legitimationsprinzipien zueinander? Sind sie miteinander vereinbar, oder anders gefragt, gibt es einen inneren Zusammenhang dieser beiden Prinzipien? HABERMAS sieht die Antwort auf diese Frage in der Idee einer verfassungsgebenden Praxis gegeben. Es kommt dabei, wie noch deutlich werden wird, zu einer Anwendung der Diskursethik auf eine Problemstellung der politischen Philosophie.

Die *Aufhebung* dieser Spannung kann man nach Apel nur von der geschichtlichen Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft *in der realen* erwarten; ja man muss diese geschichtliche Auflösung des Widerspruchs *moralisch postulieren*. Vgl. K.-O. APEL: Transformation der Philosophie (1976), Bd. II, S. 430.

²⁰ Vgl. den Art. 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen: „1. Alle Menschen haben das Recht, sich friedlich zu versammeln und zu Vereinigungen zusammenzuschließen. 2. Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.“

²¹ I. KANT: Zum ewigen Frieden, S. 19f.

²² J. HABERMAS: Legitimation, S. 180. So setzt jeder Diskurs etwa symmetrische Beziehungen zwischen den Diskursteilnehmern voraus. Darüber hinaus impliziert er die Bereitschaft zur Perspektivenübernahme sowie die Bereitschaft, voneinander zu lernen etc. Der Menschenrechtsdiskurs geht daher keineswegs in ideologischen Funktionen gleich welcher Art auf, sondern setzt vielmehr ein *ideologiekritisches* Potenzial frei.

²³ Ebd., S. 180.

1.3 *Verfassungsgebende Praxis als Verbindung von Volkssouveränität und Menschenrechten*

Ausgangspunkt ist für Habermas die Situation, dass freie und gleiche Bürger ihr Zusammenleben mit den Mitteln des positiven Rechts legitim regeln wollen. Er nimmt nun an, dass die Beteiligten – soll das Vorhaben gelingen – einander grundlegenden Rechte einräumen müssen. In diesem Fall aber verbindet „die Idee einer verfassungsgebenden Praxis die Ausübung der Volkssouveränität mit der Schaffung eines Systems von Rechten“¹¹.

HABERMAS geht im Zusammenhang der von ihm entwickelten Diskursethik davon aus, dass „nur diejenigen Normen Geltung (bzw. Legitimität) beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller (möglicherweise) Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen (und rationalen) Diskurses finden können“¹². Und wenn öffentliche Diskurse der angemessene Ort sind, an dem sich ein vernünftiger politischer Wille bilden kann¹³, dann ist es nur vernünftig, die *kommunikativen Grundvoraussetzungen*, die für das Gelingen dieser Willensbildung unbedingt notwendig sind, *rechtlich zu institutionalisieren*. Der gesuchte Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität besteht also darin, „dass die Menschenrechte die Kommunikationsbedingungen für eine vernünftige politische Willensbildung institutionalisieren. Rechte, welche die Ausübung der Volkssouveränität *ermöglichen*, können dieser Praxis nicht wie Beschränkungen von außen auferlegt sein.“¹⁴

Wie HABERMAS weiter ausführt, leuchten diese Überlegungen jedoch unmittelbar nur für die politischen Bürgerrechte, nicht aber für die klassischen Freiheitsrechte ein, da diesen ein intrinsischer Wert zuzukommen scheint. Sie gehen nicht einfach „in ihrem instrumentellen Wert für die demokratische Willensbildung auf“¹⁵. Und doch bilden die klassischen Freiheitsrechte, die jedem eine chancengleiche Verfolgung privater Lebensziele und umfassenden individuellen Rechtsschutz garantieren sollen, zugleich eine notwendige vorgängige Bedingung für die Möglichkeit der Einrichtung und Ausübung der politischen Bürgerrechte:

„Der interne Zusammenhang zwischen Demokratie und Rechtsstaat besteht darin, dass einerseits die Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie nur dann einen angemessenen Gebrauch machen können, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig gesicherten privaten Autonomie hinreichend unabhängig sind, dass sie aber auch nur dann gleichmäßig in den Genuss der privaten Autonomie gelangen können, wenn sie als Staatsbürger von ihrer politischen Autonomie einen angemessenen Gebrauch machen.“¹⁶

¹¹ Ebd., S. 181.

¹² Ebd., S. 181 (Hervorhebungen: D.K.).

¹³ Vgl. z. B. Y. GHAI: *Human Rights and Governance* (1994), S. 1–19.

¹⁴ J. HABERMAS, *Legitimation*, S. 185. Im Rahmen eines globalisierten Wirtschaftsverkehrs können auch asiatische Gesellschaften nicht auf das positive Recht als Steuerungsmedium verzichten: „Rechtssicherheit ist z.B. eine notwendige Bedingung für einen auf Berechenbarkeit, Zurechenbarkeit und Vertrauensschutz angewiesenen Verkehr.“ Ebd., S. 185.

¹⁵ Ebd., S. 185.

¹⁶ Als Beispiele sind u.a. Singapur, Malaysia, Taiwan und China zu nennen.

¹⁷ Vgl. J. HABERMAS, *Legitimation*, S. 186. Zuerst komme sozusagen „das Fressen und dann die Moral“. Liberale Freiheits- und politische Bürgerrechte wären nach dieser Argumentation bereits luxuriösere Bedürfnisse, die erst auf der Grundlage gesicherter Grundbedürfnisse rechtlich verbindlich werden können. Würde diese Behauptung stimmen, müsste es ethisch erlaubt sein, Individualrechte (gegen den Willen der Betroffenen) zu beschneiden, wenn damit das größere

Es handelt sich demnach um ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis: Private und öffentliche Autonomie setzen sich wechselseitig voraus. Liberale und politische Grundrechte sind auf einander verwiesen, sie sind unteilbar. Deshalb ist für den westlichen Legitimationstypus in der Sicht Habermas' die *Gleichursprünglichkeit* von Freiheits- und Bürgerrechten wesentlich.¹⁷ Als Implikationen des Modells einer verfassungsstiftenden Praxis sind also zu nennen:

- (1) Der Ausgangspunkt besteht darin, dass freie und gleiche Bürger ihr *Zusammenleben* durch legales und positives Recht *regeln wollen*.
- (2) Die Einführung des Staatsapparates als *Staatsgewalt* erfolgt nur sekundär; sie ist lediglich funktional erforderlich und besitzt Macht nur innerhalb der vorgegebenen Grenzen und Zwecke.
- (3) Die Gründung einer *Rechtsgemeinschaft* ist nicht normativ begründungsbedürftig. Es genügt eine *funktionale Begründung*: In komplexen Gesellschaften gibt es für die Integrationsleistungen des positiven Rechts kein funktionales Äquivalent.
- (4) Menschenrechte werden nicht als moralische Gegebenheiten vorgefunden. Sie sind *Konstrukte*, die nicht wie moralische Rechte einen politisch unverbindlichen Status behalten dürfen. *Als subjektive Rechte* sind sie *juridischer Natur und auf Positivierung* durch gesetzgebende Körperschaften angelegt.¹⁸

2. Das Janusgesicht der Menschenrechte

In der Sicht HABERMAS' können die Menschenrechte deshalb beanspruchen, als legitimes Recht anerkannt zu werden, weil sie in nicht hintergehbaren und zugleich ethisch relevanten Diskursvoraussetzungen gründen. Auf diese Weise besitzen sie moralischen Inhalt und auf diese Weise beziehen sie sich auf alle möglichen Teilnehmer eines uneingeschränkten Diskurses, d.h. auf alle Menschen. Als positives Recht haben sie jedoch ebenso die Form juristischer Rechte, d.h. sie schützen als juristische Normen einzelne Personen nur insoweit als diese einer bestimmten Rechtsgemeinschaft angehören.

Aus dieser doppelten Intentionalität ergibt sich eine eigenartige Spannung zwischen dem universalen Sinn der Menschenrechte und ihrer de facto immer nur partikularen Verwirklichung. Aus dem Umstand, dass die Menschenrechte unbedingte und universale moralische Geltung beanspruchen können, folgt, dass sie auch tatsächlich unbeschränkte Geltung erlangen sollen. Wie aber

Wohl (der größere Nutzen) aller verbunden ist.

³¹ Ebd., S. 186.

³² Ebd., S. 187.

³³ D. BONHOEFFER: *Gemeinsames Leben* (2001), S. 24.

³⁴ J. HABERMAS, *Legitimation*, S. 187.

³⁵ Ebd., S. 187. Es ist darum nach Habermas nicht notwendig (und sinnvoll), bei der Begründung der Menschenrechte auf die metaphysische „Annahme eines vor aller Vergesellschaftung gegebenen Individuums, das mit angeborenen Rechten gleichsam auf die Welt kommt“, zu rekurrieren. Ebd., S. 187f.

³⁶ Vgl. ebd., S. 188.

³⁷ Ebd., S. 188. Vielmehr hilft gegen die Opression von Regierungen, auch wenn sie unter dem Deckmantel des Versprechens von Wohlstand für alle auftritt, nur eine konsequente *Verrechtlichung der Politik*.

³⁸ Vgl. ebd., S. 189.

lässt sich diese Spannung universaler moralischer Geltung und partikularer Umsetzung überwinden?¹⁹

HABERMAS nennt zwei denkbare Möglichkeiten, die unter den gegenwärtigen Bedingungen allerdings als utopisch angesehen werden müssen:

- (a) Die Möglichkeit, dass alle bestehenden Staaten in demokratische Rechtsstaaten umgewandelt werden, während jedem Einzelnen zugleich das Recht auf freie Wahl der Nationalität zusteht.
- (b) Die Alternative wäre die Errichtung einer globalen Ordnung, in der die Rechte und Freiheiten der Menschenrechtserklärung der UNO vollständig realisiert werden,²⁰ bzw. die Errichtung eines *Weltbürgerrechts*, durch welches alle Menschen zu Rechtssubjekten würden, die den Schutz der Menschenrechte genießen. Obwohl die Gründung der Europäischen Union einen bedeutenden Schritt in diese Richtung bedeutet, scheint die Institutionalisierung eines Weltbürgerrechts, für dessen Notwendigkeit schon KANT in seiner Schrift „Über den ewigen Frieden“ plädiert hat, noch in weiter Ferne zu liegen:

„Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören. Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen, 1) die nach dem *S t a a t s b ü r g e r r e c h t* der Menschen in einem Volke (*ius ciuitatis*), 2) nach dem *V ö l k e r r e c h t* der Staaten in Verhältnis gegen einander (*ius gentium*), 3) die nach dem *W e l t b ü r g e r r e c h t*, so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältnis stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*ius cosmopoliticum*). Diese Eintheilung ist nicht willkürlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden seyn, von dem befreiet zu werden hier eben die Absicht ist.“²¹

3. Kritik am Konzept einer auf Menschenrechten aufbauenden Rechtsordnung

Zwar haben inzwischen fast alle Staaten die (weiterentwickelte) Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen unterschrieben, dennoch sind Geltung, Inhalt und Rangordnung der Menschenrechte nach wie vor umstritten. Bei der Behandlung der Kritik an der westlichen Konzeption der Menschenrechte und ihrer Funktion für die politische Legitimation, geht HABERMAS sowohl auf in-

³⁹ Ebd., S. 190.

⁴⁰ Ebd., S. 191.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 191.

⁴² II. VATICANUM, *Dignitatis humanae* (Erklärung über die Religionsfreiheit), Nr. 3 und 4.

⁴³ P. KNAUER: *Handlungsnetze* (2002), S. 127.

terne als auch auf externe Kritik im Menschenrechtsdiskurs ein. *Interne Kritik* bezeichnet in diesem Zusammenhang Selbstkritik durch westliche Intellektuelle, wobei HABERMAS eine vernunft- und eine machtkritische Variante derartiger Kritik unterscheidet. *Externe Kritik* ereignet sich im Diskurs der anderen (Kulturen) mit uns. Die zentrale Frage lautet hier, ob es diskussionswürdige Alternativen zur westlichen Form politischer Legitimation gibt.

3.1 Die vernunftkritische Interpretation der Menschenrechte

Dieser Stoßrichtung der Kritik zufolge ist die Idee der Menschenrechte Ausdruck eines historisch und geistesgeschichtlich gesehen kontingenten Vernunftverständnisses, das sich im Abendland durchgesetzt hat. Westliche Denker begehen, so lautet die Kritik, einen abstraktiven Fehlschluss, wenn sie die Schranken ihres Entstehungskontexts ignorieren und schlechthin universale und absolute Geltung für die Idee der Menschenrechte beanspruchen. In Wahrheit seien allen Traditionen und Kulturen *je eigene inkommensurable Maßstäbe* für Wahres und Falsches eingeschrieben.

Nach HABERMAS entgeht dieser Kritik am westlichen Menschenrechtsverständnis das *kritische Selbstverhältnis* der Diskurse der Aufklärung und damit auch des Menschenrechtsdiskurses. Letzterer ist, wie jeder andere Diskurs auch, darauf angelegt, *allen* Stimmen Gehör zu verschaffen. Der Diskurs der Menschenrechte, so lässt sich argumentieren, enthält selbst die Regeln, mithilfe derer sich mehr oder weniger offenkundige Verstöße gegen den universellen und egalitären Anspruch dieses Diskurses aufdecken lassen. Diese Regeln sind gewissermaßen Grundlage und Prüfstein, mit dessen Hilfe einseitige Interpretationen und verdeckte Instrumentalisierungen der Menschenrechte aufgedeckt werden können.²²

3.2 Die machtkritische Interpretation der Menschenrechte

Auch diese Variante der Kritik dementiert den Anspruch der Menschenrechte auf universale Geltung. Sie hegt den Verdacht, dass sich in der normativen Sprache des Rechts in erster Linie die faktischen Machtansprüche politischer Selbstbehauptung widerspiegeln. Hinter Rechtsansprüchen verbirgt sich, so lautet die Kritik, der partikuläre Durchsetzungswille eines bestimmten Kollektivs. Der egalitäre Anspruch auf allgemeine Geltung und Einbeziehung hätte in vielen Fällen nur dazu gedient, die faktische Ungleichbehandlung der stillschweigend Ausgeschlossenen zu verschleiern.

HABERMAS räumt die Möglichkeit und Wirklichkeit eines derartigen Missbrauchs ein. Es sei wohl zuzugeben, dass die Menschenrechte mitunter *auch* eine ideologische Funktion gehabt haben. Aber sie gehen keineswegs darin auf. HABERMAS weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass im 18. Jahrhundert verschiedene Nationen gelernt hätten, „wie die schiere Macht durch legitimes Recht domestiziert werden kann“²³.

3.3 *Der Diskurs der anderen Kulturen mit uns*

HABERMAS legt Wert auf eine Unterscheidung zwischen einem *inner-* und einem *interkulturellen* Menschenrechtsdiskurs. Für das bessere Verständnis seiner Argumentation ist es darum hilfreich, vor Augen zu haben, dass Habermas die „apologetische Rolle eines westlichen Teilnehmers am interkulturellen Menschenrechtsdiskurs“²⁴ einzunehmen beabsichtigt. Er stellt in diesem Zusammenhang folgende *Hypothese* auf: Die Menschenrechte verdanken sich

„weniger dem besonderen kulturellen Hintergrund der abendländischen Zivilisation als dem *Versuch* [...], auf spezifische *Herausforderungen* einer inzwischen global ausgebreiteten gesellschaftlichen *Moderne zu antworten*. [...] Im Streit um die angemessene Interpretation der Menschenrechte geht es *nicht* um die Wünschbarkeit der ‚modern condition‘, sondern um eine Interpretation der Menschenrechte, die der modernen Welt *auch aus der Sicht anderer Kulturen* gerecht wird. Die Kontroverse dreht sich vor allem um den Individualismus und den säkularen Charakter von Menschenrechten, die im Begriff der Autonomie zentriert sind.“²⁵

Die Einwände richten sich primär gegen den individuellen Zuschnitt der Menschenrechte. Dabei geht die geäußerte Kritik in drei Richtungen: die Infragestellung des prinzipiellen Vorrangs von Rechten gegenüber Pflichten (3.3.1); die Favorisierung einer kommunitaristischen Rangordnung der Menschenrechte (3.3.2); die Kritik an den negativen Auswirkungen einer individualistischen Rechtsordnung auf den sozialen Zusammenhalt des Gemeinwesens (3.3.3).

3.3.1 *Infragestellung des Vorranges von Rechten gegenüber (moralischen) Pflichten*

Grundlage der Infragestellung eines Vorrangs von Rechten gegenüber Pflichten ist die These, dass die alten Kulturen Asiens (ebenso wie die Stammeskulturen Afrikas) der Gemeinschaft Vorrang vor dem Individuum einräumen. Außerdem kennen sie eine strikte Trennung zwischen Recht und Ethik, wie sie sich in modernen Rechtsordnungen entwickelt hat, nicht. Es gibt in diesen

Gesellschaften keine subjektiven Rechte im strengen Sinn. Die Rechte des Einzelnen sind diesem sozusagen von der Gemeinschaft verliehen, sie können somit nicht mit dem in der Tradition verankerten gemeinschaftsbezogenen Ethos in Konflikt geraten. Sie sind ganz auf dieses bezogen und diesem untergeordnet. Deshalb sei dieses Ethos unvereinbar mit dem individualistischen Rechtsverständnis des Westens.²⁶

Die Habermassche Replik auf diese Kritik verfolgt eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen wendet er sich gegen die Behauptung, subjektive Rechte würden einseitig einer von moralischen Rücksichten freigesetzten Orientierung an je eigenen Präferenzen Vorschub leisten. Das stimme schon insofern nicht, als subjektive Rechte, die den Zweck haben, die selbstbestimmte, private Lebensführung zu schützen, eine gewissenhafte Orientierung eines ethischen Lebensentwurfs nicht weniger schützen bzw. ermöglichen als eine Orientierung am bloßen Eigeninteresse. Die *subjektiven Rechte* des Individuums sind in gewisser Weise (*ethisch*) *neutral*. Man kann sie nicht von vornherein mit einem individualistischen Gesellschaftskonzept gleichsetzen, welches gemeinschaftliche Werte dem Eigennutzen unterordnet.

Der entscheidende Grund für die Unverzichtbarkeit der Menschenrechte für eine moderne Rechtsordnung liegt für HABERMAS allerdings nicht in der Präferenz einer bestimmten kulturellen Tradition, sondern auf sozioökonomischer und damit, wenn man so will, auf funktionaler Ebene: Nach seiner Meinung können sich die (asiatischen) Gesellschaften „nicht auf eine kapitalistische Modernisierung einlassen, ohne die Leistungen einer individualistischen Rechtsordnung in Anspruch zu nehmen“²⁷.

„Aus Sicht der asiatischen Länder ist die Frage nicht, ob die Menschenrechte als Teil einer individualistischen Rechtsordnung mit eigenen kulturellen Überlieferungen vereinbar sind, sondern ob die überlieferten Formen der politischen und gesellschaftlichen Integration an die schwer abweisbaren Imperative einer insgesamt bejahten wirtschaftlichen Modernisierung angepasst werden müssen oder gegen sie behauptet werden können.“²⁸

3.3.2 Vorrang sozialer und kultureller Grundrechte vor Rechten des Einzelnen?

Verschiedene Regierungen pflegen ihre (von westlicher Seite verurteilten) Verstöße gegen Justizgrundrechte und politische Bürgerrechte mit einem „Vorrang“ sozialer und kultureller Grundrechte zu rechtfertigen.²⁹ Das kollektive Recht auf (wirtschaftliche) Entwicklung berechtige dazu, die Verwirklichung

liberaler Freiheits- und politischer Bürgerrechte solange hintanzustellen, bis das Land ein ökonomisches Entwicklungsniveau erreicht hat, das es erlaubt, die materiellen Grundbedürfnisse der Bevölkerung gleichmäßig zu stillen. Rechtsgleichheit und Meinungsfreiheit seien für eine arme Bevölkerung eben nicht so relevant wie die Aussicht auf bessere Lebensumstände.³⁰

HABERMAS brandmarkt eine derartige Argumentation als strategisch. Hier werden nicht Individualrechte verteidigt, „sondern eine paternalistische Fürsorge, die ihnen erlauben soll, die im Westen als klassisch betrachteten Rechte auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf umfassenden individuellen Rechtsschutz und Gleichbehandlung, auf Glaubens-, Assoziations- und Redefreiheit einzuschänken“³¹. Zudem handelt es sich um einen Fehlschluss. Zwar kann die langfristige Durchsetzung der Menschenrechte ohne ein Mindestmaß an ökonomischen Bedingungen nicht garantiert werden, das aber berechtigt nicht dazu, die Menschenrechte zu verletzen, um jenen Zustand zu erreichen. Ein funktionales Argument kann nicht unbesehen in ein normatives umgemünzt werden. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel. Vielmehr ist „normativ betrachtet eine ‚vorrangige‘ Berücksichtigung sozialer und kultureller Grundrechte schon deshalb unsinnig, weil diese nur dazu dienen, den ‚fairen Wert‘ (Rawls), d.h. die tatsächlichen Voraussetzungen für eine chancengleiche Nutzung jener liberalen und politischen Grundrechte, zu sichern.“³²

Auch wenn die Bedeutung des Gemeinwesens für das Gemeinwohl also so hoch wie möglich veranschlagt wird, darf dies nicht zur Verkehrung des unmittelbar plausiblen Prinzips führen, demgemäß der Einzelne nicht um des Staates willen da ist, sondern der Staat für den bzw. die Einzelnen. Der Zweck kollektiver Rechte kann und darf letztendlich nur das größtmögliche Wohl aller konkreten *Individuen* sein. Es gibt demnach, trotz aller gegenseitigen Verwiesenheit, eine Priorität des Einzelnen vor dem Kollektiv. In diesem Zusammenhang sei an ein Wort DIETRICH BONHOEFFERS erinnert, das den beschriebenen Sachverhalt trefflich zum Ausdruck bringt: „Wer die Gemeinschaft liebt, zerstört die Gemeinschaft; wer die Brüder liebt, baut die Gemeinschaft auf.“³³

3.3.3 Negative Konsequenzen für den natürlichen Zusammenhalt?

Mit den beiden erstgenannten Bedenken gegen das in der westlichen Welt etablierte Verständnis der Menschenrechte verbindet sich ein drittes; nämlich die Vermutung, dass eine individualistische Rechtsordnung zersetzende Auswirkungen für die Integrität der gewachsenen Lebensordnungen von Familie, Nachbarschaft und Politik habe. „Eine Rechtsordnung, die die Individuen mit

einklagbaren subjektiven Rechten ausstattet, sei auf Konflikt angelegt und widerstreite daher der Konsensorientierung der einheimischen Kultur³⁴, so lautet der Vorwurf.

HABERMAS zufolge ist es hinsichtlich dieses Punktes geboten, zu differenzieren: Berechtigt ist die Kritik an einem in der Lockeschen Tradition verwurzelten Verständnis subjektiver Rechte (wie es im heutigen Neoliberalismus nach wie vor einflussreich ist). Diese Auffassung verkenne nämlich, dass „einklagbare individuelle Rechtsansprüche nur aus *vorgängig*, und zwar *intersubjektiv* anerkannten Normen einer Rechtsgemeinschaft *abgeleitet* werden können“³⁵. Akzeptiert man das Habermassche Konzept, entfällt überhaupt die Entweder-Oder-Alternative zwischen „Individualismus“ und „Kollektivismus“. Die *Einheit* von Individuierungs- und Vergesellschaftungsprozessen in die Grundbegriffe des Rechts ist gegenläufig.³⁶ Darüber hinaus sei der obige Einwand auch in politischer Hinsicht nicht stichhaltig: „Die Prozesse einer [...] ökonomischen und gesellschaftlichen Modernisierung dürfen nicht mit den rechtlichen Formen verwechselt werden, in denen sich Entwurzelung, Ausbeutung und Missbrauch administrativer Gewalt vollziehen.“³⁷

3.4 Die Kritik an der säkularen Grundlage moderner Rechtsstaaten

Die in diesem Zusammenhang vorgebrachte Kritik richtet sich nicht nur gegen den individuellen Zuschnitt der Menschenrechte. Sie wendet sich ebenso gegen die auf den Menschenrechten aufbauende säkulare Politik. Die politische Autonomie der Bürger inspiriert nämlich das Verfahren einer demokratischen Willensbildung, mit dem politische Herrschaft auf eine weltanschaulich neutrale Grundlage der Legitimation gestellt werden kann. Dies macht eine religiöse oder metaphysische Begründung von Menschenrechten überflüssig. Die Kehrseite der politischen Selbstbestimmung der Bürger ist darum notwendig eine Säkularisierung der Politik.³⁸

So wurde von religiösen Denkern und intellektuellen Gläubigen die weltanschauliche Neutralität des Staates immer wieder in Frage gestellt. Für sie ist ein politisches Zusammenleben nur auf der Basis religiöser Grundsätze denkbar. Der erklärten politischen Neutralität aber wird vor allem deswegen große Skepsis entgegengebracht, weil sie die Religion in ihrer öffentlichen Bedeutung, wie es scheint, neutralisiert. Auf diesen Einwand entgegnet HABERMAS:

„In solchen Überlegungen verquickt sich freilich die *normative* Frage, wie eine gemeinsame Grundlage für das Zusammenleben gefunden werden kann, mit einer *empirischen* Frage. Die Ausdifferenzierung einer vom Staat getrennten religiö-

sen Sphäre mag den Einfluss privatisierter Glaubensmächte schwächen; aber das Toleranzprinzip selbst richtet sich nicht gegen die Authentizität und den Wahrheitsanspruch religiöser Bekenntnisse und Lebensformen, es soll allein deren gleichberechtigte Koexistenz innerhalb desselben politischen Gemeinwesens ermöglichen.³⁹

So geht es in der Sicht HABERMAS im Kern der Kontroverse nicht um den Streit, welche Bedeutung einzelne Kulturen der Religion beimessen. Es verhält sich ähnlich wie bei der Frage nach dem Verhältnis individueller und kollektiver Rechte, bei der es nicht um die Bewertung verschiedener kultureller Traditionen geht. Die entscheidende Frage lautet so gesehen, ob es eine Alternative zur Konzeption der Menschenrechte als Antwort auf den Prozess einer fortschreitenden Weltvergesellschaftung gibt, in der die verschiedenen Kulturen mit ihren religiösen Traditionen sich „wohl oder übel auf Normen des Zusammenlebens einigen müssen“⁴⁰. Dieser Prozess ist unaufhaltsam. Dementsprechend wächst nach HABERMAS in allen Gesellschaften das Bewusstsein, dass religiöse Überzeugungen (a) mit profanem Wissen in Übereinstimmung gebracht und (b) gegen konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche innerhalb einer Diskursgemeinschaft verteidigt werden müssen. Das aber ist nur möglich, wenn die Diskursregeln von den Partnern ernsthaft respektiert werden.⁴¹

4. Abrundende Bemerkungen

Eine genauere Bestimmung des Verhältnisses der staatlichen Neutralität in weltanschaulichen Belangen und der Reichweite des Rechts auf freie Religionsausübung war seit jeher konfliktträchtig und wird es wohl auch in Zukunft bleiben. Die jüngeren und jüngsten Auseinandersetzungen in Bezug auf den „Gottesbezug“ in der EU-Verfassung, den sogenannten „Kruzifix-“ und „Kopftuchstreit“, oder auch die Frage des staatlich subventionierten Religionsunterrichts machen dies einmal mehr deutlich. Es ist nämlich nicht von vornherein ausgemacht, welchen Stellenwert religiöse Bedürfnisse, Überzeugungen und Praktiken samt ihrer öffentlichen Artikulation in einer säkularen Gesellschaftsordnung haben können oder sollen – besonders wenn diese religiösen Bedürfnisse, wenigstens regional, von großen Bevölkerungsmehrheiten geteilt werden. So fragt sich beispielsweise, inwieweit große religiöse Mehrheiten der prinzipiellen weltanschaulichen Neutralität des Staates Rechnung tragen müssen, etwa wenn es um Fragen der Erziehung und Bildung geht. Umgekehrt fragt sich, ob und inwieweit einzelne Personen oder Gruppen ein Recht auf freie Religionsausübung anerkennen müssen, das nicht nur das

private, sondern auch wesentliche Bereiche des öffentlichen Lebens betrifft. In diesem Zusammenhang wäre auch zu klären, welche Rolle religiöse oder areligiöse Mehrheiten für die konkrete Gesetzgebung spielen.

Grundsätzlich gesprochen stellt sich hier die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit. Im Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils wird die Religionsfreiheit „innerhalb der gebührenden Grenzen“ anerkannt, nicht aber wird die Reichweite dieser Grenzen genauer bestimmt. Es wird als solche Grenze nur „die gerechte öffentliche Ordnung“⁴² genannt, ohne zu erläutern, worin diese bestehe. Nach PETER KNAUER könne diese Grenze nur darin bestehen, „dass niemandem eine Religionsfreiheit zuerkannt werden kann, mit deren Ausübung er die anderer zu unterdrücken versuchen oder sonstige Rechte anderer verletzen würde“. Dem Staat komme nicht die Kompetenz zu, zwischen wahrer und falscher Religion zu unterscheiden, „sondern nur, sicherzustellen, dass die Freiheit anderer nicht verletzt wird“⁴³. An diesem Grundprinzip wird man sich zu orientieren haben, ohne dass damit freilich schon alle Einzelfälle und die mit ihnen verbundenen Interessenskonflikte gelöst wären.

In Bezug auf HABERMAS' Modell einer Legitimierung des modernen demokratischen Verfassungsstaates lässt sich resümierend festhalten: HABERMAS beansprucht mit seinem Verständnis des Zusammenhangs von Demokratie und Menschenrechten nicht, die einzig mögliche Antwort auf das Legitimationsproblem gegeben zu haben. Gleichwohl spricht für seinen Vorschlag, dass dieser auf Herausforderungen Antwort zu geben vermag, vor die nicht nur westliche Gesellschaften gestellt sind. Gemäß HABERMAS' Diskursverständnis birgt nicht zuletzt die gegenwärtige Debatte die Chance in sich, Einseitigkeiten des westlichen Modells aufzudecken und es auf diese Weise einer Vertiefung zuzuführen. Mir scheint seine Argumentation insgesamt schlüssig und – im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft – auch alternativlos zu sein.

L i t e r a t u r

DIE ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE. UNO-Resolution 217 A (III) vom 10. Dezember 1948. Quelle: UN Department for General Assembly and Conference Management German Translation Service, NY.

APEL, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, hrsg. und übers. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²2008.

BONHOEFFER, Dietrich: Gemeinsames Leben. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, ²⁶2001.

- GHAI, Yash: Human Rights and Governance: The Asia Debate, in: Center for Asian Pacific Affairs, Nov. 1994.
- HABERMAS, Jürgen: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Faktizität und Geltung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995, S. 203–305.
- Was heißt Diskursethik? In: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: Ders.: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998, S. 170–192.
- KANT, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant. Königsberg, 1795 (buchstabengetreuer Text der Erstausgabe), zitiert nach: <http://www.philosophiebuch.de/ewfried.htm>.
- KNAUER, Peter: Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik. Frankfurt a.M.: Selbstverlag, 2002.
- PFFORDTEN, Dietmar von der: Politisches Handeln, in: PE Preprints, Philosophische Vorveröffentlichungsreihe an der Universität Erfurt, hrsg. v. Dietmar v. d. Pfordten u. Gerhard Schurz, Jg. 2001, Nr. 6.
- RAHNER, Karl/VORGRIMLER, Herbert (Hg.): Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br.: Herder, ²⁹2002.

Prof. Dr. Dr. P. Dominikus Kraschl OFM, Angerzellgasse 5, A-6020 Innsbruck
dominicusofm@yahoo.de

