

Bernd Irlenborn
Michael Seewald (Hg.)

Relativismus und christlicher Wahrheits- anspruch

Philosophische und
theologische Perspektiven

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Religiöse Wahrheitsansprüche im Menschenrechtszeitalter

Marie-Luisa Frick

1. Einleitung

Über das Verhältnis von Religionen und Menschenrechten ist viel geschrieben worden: dass Erstere Letztere immer schon verbürgten oder umgekehrt verachteten, dass Menschenrechte Religion als stabilisierenden normativen Anker nötig haben oder umgekehrt nur die Überwindung religiöser Weltdeutungen zu ihrem endgültigen Durchbruch führen kann (vgl. dazu insbesondere Witte/Green 2012; Ghannea/Stephens/Walden 2007; Rouner 1988). Haben religiöse Wahrheitsansprüche im Menschenrechtszeitalter überhaupt noch Platz, oder können Religionen nur unter Bedingungen der Relativierung solcher Ansprüche sich in ein harmonisches Verhältnis zum *Zeitgeist* setzen? Sind Menschenrechte auf dem besten Weg, selbst zur Heilslehre zu erwachsen, zur ultimativen »Gegen-Religion« traditioneller Glaubenssysteme?

Es lohnt sich, vor dem Hintergrund nicht selten auch polemisch geführter Debatten über diese Fragen zunächst einen Blick in die Geschichte der Menschenrechte zu werfen, zu welcher inzwischen ein beachtlicher Forschungsstand vorliegt, der noch immer um teils überraschende Einsichten erweitert wird. Nach diesem ersten Schritt, der Erörterung der Frage nach der Bedeutung religiöser Wahrheitsansprüche in der Herausbildung sowohl der *Rights of Man/Droits de l'Homme* des 18. Jahrhunderts als auch der modernen *Human Rights* nach 1948, analysiere ich gegenwärtige Positionen religiöser Akteure zu Menschenrechten und die davon ausgehenden ambivalenten Prozesse von Konfrontation und Akkommmodation in den Bereichen globaler Menschenrechtsdiskurse und internationaler Menschenrechtspolitik. Dabei richte ich besondere Aufmerksamkeit auf religiöse Menschenrechtskritik in Form von Relativismuskritik. Am Beispiel des Rechts auf Gewissens- und Glaubensfreiheit sowie des Rechts auf Meinungsäußerungsfreiheit möchte ich zeigen, dass den

Menschenrechten ein Substrat an relativistischen Prämissen zu kommt, das religiöse Wahrheitsansprüche zwar herausfordert, jedoch gerade durch ihre Relativierung säkular legitimiert.

Dass jedoch der Preis des »relativistischen Stachels« für einen solchen Legitimitätsgewinn religiösen Akteuren mitunter als zu hoch erscheint, zeigen Versuche, Menschenrechte nur unter für sie letztlich zersetzenden Vorbehalten bzw. opportunistischen Selektionen zu bejahen. Die Frage, wann Menschenrechte es im Prozess ihrer Akkommmodation durch Religionen mit »echten« oder aber »falschen« Freunden zu tun haben, ist angesichts globalisierter Menschenrechtsrhetorik dringlich und fordert auch dazu auf, über Möglichkeiten und Grenzen des menschenrechtlichen universalen Geltungsanspruchs nachzudenken. Wie viel Pluralität und »Standardabweichungen« können Menschenrechte zulassen bzw. ertragen?

2. Religiöse Wahrheitsansprüche in der Geschichte der Menschenrechte

Wenn wir von Menschenrechten und ihrer Geschichte sprechen, ist es hilfreich, folgende Unterscheidung vorzunehmen: zwischen Menschenrechten als (Vertrags-/Verfassungs-)Katalogen mit konkreten Ansprüchen, die jedem Menschen zukommen, einerseits und der Idee der Menschenrechte andererseits. Letzterer zufolge gibt es (moralische) Ansprüche, die jedem und jeder zukommen, wobei die konkrete Ausgestaltung dieser Normen – abgesehen von diesem Normbegünstigten-Universalismus sowie Normbegünstigten-Individualismus – sekundär ist, solange es sich um gehaltvolle und verwirklichbare Ansprüche handelt (vgl. Frick 2017a).

Mit dieser Differenzierung ist es nämlich möglich, zwei scheinbar inkompatible Intuitionen bzw. historische Befunde zu versöhnen, nämlich dass Menschenrechte ein sehr junges Konzept sind, darin verkörperte Werte und Normen aber mitunter bis in die Antike zurückreichen. So ist eine rudimentäre Idee der Menschenrechte durchaus präsent etwa im Kosmopolitismus der Stoa oder auch den Edikten Aśokas, das Menschenrechtszeitalter hingegen kann sinnvoll nicht vor dem 17./18. Jahrhundert angesetzt werden. Erst dann haben Umbrüche im polit-philosophischen Denken über Legitimität von Herrschaft zu revolutionären Erklärungen und Verfassungen geführt, die Menschenrechte zum Anker und Maßstab staatlicher Legitimität er-

heben. Diese neuzeitlichen *Rights of Man/Droits de l'Homme* sind freilich noch nicht identisch mit den modernen *Human Rights*, wie sie seit der 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten *Universal Declaration of Human Rights* entwickelt wurden, und zwar aus einer Mehrzahl von Gründen. Neben Spannungen zwischen Exklusivität und Inklusivität, welche in den neuzeitlichen *Menschen- und Bürgerrechten* teilweise deutlich sichtbar sind, oder auch unterschiedlichen Begründungsstrukturen (Naturrechtstheorien/Menschenwürde) ist insbesondere folgender Unterschied im institutionellen Regime bedeutsam: Neuzeitliche Menschenrechte verstehen sich vorrangig als staatliche Bindung bzw. Versprechen gegenüber Bürgern bzw. Menschen in ihrem Einflussbereich und verfügen noch über keine Besicherung in intergouvernementalen Versprechen bzw. multilateralen Verträgen und Kontrollmechanismen.

Bevor nun die Rolle religiöser Wahrheitsansprüche in der Herausbildung der neuzeitlichen sowie der modernen Menschenrechte überblickartig nachgezeichnet wird, möchte ich noch klären, wie in diesem Kontext religiöse Wahrheitsansprüche definiert werden. Unter diese Kategorie fasse ich zweierlei Arten von Ansprüchen auf Wahrheit von Behauptungen:

- (a) solche, die sich auf die *Gotteserkenntnis* im weiten Sinne beziehen (»Das höchste Wesen ist x«, »Götter sind y« etc.) sowie
- (b) solche, die sich auf *Frömmigkeit* im weiten Sinne beziehen (»Gott will, dass wir x«, »Die Götter wollen verehrt werden durch y« etc.).

Dass diese beiden Arten von Wahrheitsansprüchen ungeachtet dieser analytischen Differenz freilich selten unabhängig voneinander wirken, wird im Folgenden deutlich werden.

2.1. Neuzeitliche Menschenrechte

Geboren aus naturrechtlichen Theoriesträngen, die sich keineswegs harmonisch zueinander verhalten, spiegeln die neuzeitlichen Menschenrechte auch ebendiese Vielschichtigkeit in mehr als einer Hinsicht. Der Einfluss religiöser Wahrheitsansprüche auf die natürlichen Rechte des Menschen, wie sie in den *Rights of Man/Droits de*

l'Homme erklärt werden (vgl. Jellinek 1919; Joas 2011), ist durchgängig ambivalent (vgl. Grayling 2007). Nicht nur stehen religiöse Wahrheitsansprüche gegen religiöse Wahrheitsansprüche, wenn es um die Basislegitimation dieser Rechte geht. Auch innerhalb der Rechte-Tradition besteht keine Einmütigkeit in »letzten Fragen«. So können die neuzeitlichen Menschenrechte zwar zurückbezogen werden auf die Sozialkontraktstheorien, wie sie sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts ausgebildet haben; diese Theorien selbst aber weisen sowohl einen (eher) säkularen (und positivistischen) Charakter auf (vgl. Milton; Hobbes; Rousseau; Paine) als auch einen (stark) metaphysisch-religiösen Grundzug (vgl. Locke). So ist die von der revolutionären Französischen Nationalversammlung verkündete *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (Französische Nationalversammlung 1789) zwar nicht frei von Wahrheitsansprüchen – dass das Volk sich selbst bestimmen und Gesetze geben darf, dass es »natürliche, heilige und unveräußerliche« Rechte des Menschen gibt und diese den Zweck des Staates ausmachen –, diese werden aber nicht rückgebunden an theologische Behauptungen. Im Gegenteil atmet diese Erklärung einen betont weltlichen Geist, der sich dem Anspruch des französischen Königs, von Gottes Gnaden und als *Rex Christianissimus* zu herrschen, unmissverständlich entgegenstellt.

Dass hingegen die amerikanische *Declaration of Independence* (Continental Congress 1776) der sich von England loslösenden 13 Kolonien die darin erklärten Grundrechte (»life, liberty, pursuit of happiness«) als dem Menschen von Gott mitgegebene Rechte ausweist (»endowed by their Creator«), ist kein Zufall und auch nicht allein ein strategischer Rückgriff auf die bewährte Wirksamkeit von sakraler Rhetorik. Es handelt sich dabei um einen religiösen Wahrheitsanspruch im Sinne der Gotteserkenntnis, aus dem sich ein Menschenbild und in weiterer Folge eine Ethik ableiten lässt, welcher breit geteilt wurde – sowohl bei reformierten Glaubengemeinschaften wie auch bei Deisten, zu welchen sich zahlreiche Gründerväter der USA zählten: Ein Schöpfergott – christlich oder »philosophisch« vorgestellt – hat die Welt recht geordnet, keine natürlichen Unterschiede zwischen den Menschen gelegt und ihnen Freiheit geschenkt. Die Verletzung dieser menschlichen Gleichfreiheit gerät vor diesem Hintergrund unmittelbar in Verdacht, gegen die rechte Frömmigkeit zu verstossen, welche sich dann gerade auch in Form der Achtung der natürlichen Menschenrechte bestimmen lässt. – Zumindest im Falle eines christlichen Gottesbildes, welches ein fortwährendes und nicht

nur anfängliches Interesse Gottes an seiner Schöpfung unterstellt. Bereits bei Locke (1689) werden die natürlichen Rechte des Menschen als gottgegebene beschrieben, deren Verletzung in Gottes Eigentum eingreift, das Menschen letztlich sind (vgl. Locke 1966; Locke 2012). Wie im Fall der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* ist auch die *Declaration of Independence* selbst wiederum gegen andere religiöse Wahrheitsansprüche gerichtet, konkret gegen das *Divine right of kings*, das Gehorsam gegenüber Monarchen wie George III. als Akt von Frömmigkeit bzw. religiöse Pflicht bestimmt.

Als besonders einflussreich haben sich religiöse Wahrheitsansprüche der reformierten bzw. freikristlichen sowie deistischen Gruppierungen im Zusammenhang mit dem Recht auf Glaubensfreiheit sowie mit der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei erwiesen. Glaubensfreiheit, sich allmählich aus Toleranzdiskursen herausentwickelnd, war für viele der Minderheitenkonfessionen und *dissenters* eine Überlebensfrage – im alten und im neuen England. Selbst verfolgt von den Puritanern in Massachusetts, hat als einer der ersten Roger Williams einen universalen Anspruch jedes Menschen auf Gewissensfreiheit vertreten, auch des heidnischen und sogar anti-christlichen (vgl. Williams 1867). Sein Hauptargument ist ein theologisches: Nicht dem Menschen, sondern allein Gott steht ein Urteil zu, wenn es darum geht, die Gerechten von den Frevlern zu scheiden.¹ Williams, Mitbegründer der ersten baptistischen Kirche in Nordamerika, steht daher nicht nur in seiner Zeit, sondern weit darüber hinaus für eine mit spezifischen religiösen Wahrheitsansprüchen untermauerte Glaubensfreiheit, die dort an konkurrierende religiöse Wahrheitsansprüche prallt, wo Menschen sich konkret ermächtigt oder sogar beauftragt fühlen, andere zum Heil zu zwingen oder Gottes Schöpfung von Verderbnis zu säubern. Wie auch an aktuellen Konflikten um Religionsfreiheit sichtbar wird, kann im Fall missionarischer Glaubenssysteme letztlich nur ein Williams'scher Zugang, der den Anderen »aufgibt« (vgl. Frick 2010) und zudem in die Forderung nach Trennung von Kirche(n) und Staat mündet, ein universales Recht auf Glaubensfreiheit fundamentieren.

¹ Fast ein halbes Jahrhundert später wird John Locke seinen *Letter Concerning Toleration* veröffentlichen, in dem der überzeugte Protestant zwar ebenfalls mit dem nämlichen Argument für eine gewisse Religionsfreiheit eintritt, diese allerdings Katholiken und Atheisten aus politischen Gründen vorenthält (vgl. Locke 1996).

Auch die Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels (in England 1807) sowie der Sklaverei (zwischen Ende des 18. Jahrhunderts in einzelnen US-Bundestaaten, 1833 in England und seinen Kolonien und schließlich durch den 13. Verfassungszusatz in den USA 1865) zeigt den Einfluss religiöser Wahrheitsansprüche – auf beiden Seiten. Mit religiösen Wahrheitsansprüchen unterfütterte abolitionistische Agitation hatte dabei insbesondere gegen die Legitimierung von Sklavenhaltung im Alten Testament und daraus weiterentwickelte neuzeitliche Rechtfertigungsdiskurse anzukämpfen. Für die einen war die Versklavung von Afrikanern eine in von Gott festgelegten Hierarchien und der »Great Chain of Being« verbürgte Praxis und damit moralisch unproblematisch. Für ihre Gegner wiederum stellte sie umgekehrt eine Verkehrung der göttlichen Ordnung und den Inbegriff von Sünde dar. In den Worten der Bostoner Abolitionistin Mary Weston Chapman ist Sklaverei nicht weniger als eine Verletzung von Gottes »sure law of truth and right« (Weston Chapman 1836, 21).

Dass Letztere sich dennoch durchsetzen konnten – allen voran in England, wo es zu einer einzigartigen Massenbewegung kam –, ist dabei zu großen Teilen den Gemeinschaften der Methodisten und der *Religious Society of Friends* (»Quäker«) zu verdanken (vgl. Forst 1980). Vertreter dieser Gruppen waren maßgeblich beteiligt an der Gründung der englischen *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* und hatten Anteil daran, dass etwa in Pennsylvania Sklaverei bereits 1780 abgeschafft wurde. John Wesley, Mitbegründer der Methodistischen Bewegung, war aktiver Gegner der Sklaverei ebenso wie die Quäker John Woolman und Antony Benezet, Gründer der *Society for the Relief of Free Negroes Unlawfully Held in Bondage*. Im Fall der Quäker scheint insbesondere die Vorstellung, dass jedem Menschen das Licht Gottes innewohnt, die Idee der Menschenwürde vorbereitet und den daraus abgeleiteten Humanismus vorstrukturiert zu haben. So schreibt etwa Thomas Clarkson, zentrale Figur der britischen Abolitionismusbewegung, in seiner von Dankbarkeit getragenen Schrift über das Quäkertum:

»They view man, in the first place, as the temple in which the Divinity may reside. This procures him respect« (Clarkson 1806, 368).

Hingegen kam es innerhalb der etablierten christlichen Kirchen, der katholischen und den orthodoxen, aber auch den reformierten, zu

keiner vergleichbaren Positionierung für die Abschaffung der Sklaverei, für die sich – um kein einseitiges Bild zu zeichnen – freilich in Europa wie Nordamerika auch Persönlichkeiten und Staatsmänner engagierten, deren Bekenntnis nicht christlich genannt werden kann und deren etwa deistischer Wahrheitsanspruch hinsichtlich der Eigenschaften Gottes (»Erster Beweiger, der nicht näher an uns Menschen interessiert ist«) nicht zugleich Wahrheitsansprüche rechter Frömmigkeit mit sich führte. Diese Gruppen, ebenso religionsfreie Personen, bezogen ihre Einschätzung hinsichtlich der Verabscheuungswürdigkeit der Sklaverei aus Quellen humanistisch-säkularer (Mitgefühls-)Moral, oft in Verbindung mit politisch-libertärer Abneigung gegen diese Institution.

2.2. Moderne Menschenrechte

Die modernen Menschenrechte sind geboren aus den Trümmern des Zweiten Weltkrieges² und unterscheiden sich von den neuzeitlichen Menschenrechten auch durch die Einführung eines neuen Begründungskonzepts, das der Menschenwürde. Das wichtigste Dokument dieser Epoche im Menschenrechtszeitalter ist die *Universal Declaration of Human Rights* (UNO 1948). Diese ist zwar durchaus inspiriert von den *Rights of Man/Droits de l'Homme*, aber so wie ihre Vorläuferin, die *American Declaration of Rights and Duties of Man* (Organization of American States 1948), möchte sie angesichts der so deutlich zu Bewusstsein getretenen Bedrohung der Menschenrechte durch totalitäre Staaten Menschenrechte mit einer überpositiven Norm absichern, der »dignity of the individual«/»dignity of the human person« (UNO 1948).

Diese Idee der Menschenwürde, wie sie in allen nachfolgenden wichtigen internationalen und auch regionalen Übereinkommen zum Menschenrechtsschutz aufscheint (vgl. auch UNO 1966; Europarat 1950), ist zwar nicht näher bestimmt und damit anschlussfähig an verschiedene weltanschauliche Ausdeutungen. Die Menschenwürde der *Universal Declaration of Human Rights* ist zwar an keinen – im Ausarbeitungsprozess noch in Form eines Hinweises auf »the image and likeness of God« diskutierten (vgl. Morsink 2017, 5 f.) – Gottes-

bezug gekoppelt, zollt aber konkret durch den nachfolgenden Hinweis auf das Gewissen, mit dem alle Menschen begabt seien, Tribut an die Ethik der christlichen/abrahamitischen Tradition. Diese ist im *Drafting Committee* insbesondere präsent durch den Philosophen und libanesischen Christen Charles Malik, den Chilenen Hernán Santa Cruz sowie im weiteren Kreis der Drafter durch Carlos Peña Rómulo von den Philippinen und den katholischen Philosophen Jacques Maritain. Letzterer positionierte sich ausdrücklich gegen nicht-religiöse Fassungen der Menschenwürde, denn:

»The worth of the person, his liberty, his rights arise from the order of naturally sacred things which bear upon them the imprint of the Father of Being [...]« (Maritain 2012, 67).

Mit René Cassin, der für seine Mitarbeit an der Deklaration mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet wurde, ist auch die jüdische Ethik vertreten, auch wenn Cassin nicht im strengen Sinne religiös, sondern eher als »secular Jewish universalist« (Winter/Prost 2013, 318; vgl. auch Morsink 2017, 27 f.) einzuordnen ist.

Ihre Prominenz in diesem spezifischen Kontext verdankt die Menschenwürde, so zeigen es jüngste Untersuchungen der Rechts- und Ideengeschichte, der christlichen (konkret: katholischen) »Entdeckung der Würde der Person als taugliches Instrument in der Konfrontation bzw. Herausforderung durch totalitäre Systeme des Faschismus und Kommunismus auf der einen und der vermeintlich materialistisch-egoistischen freien Welt auf der anderen Seite. Samuel Moyn schreibt dazu:

»It was thus in a moment of discovering two extreme political ideologies that, in its view, left no room for Christianity that the Church discovered its sovereignty over the ›human‹, over which in turn no merely temporal politics can claim full authority« (Moyn 2015, 45).

Es ist dieser Kontext, in welchem die katholische Kirche ihre vorbehaltlos ablehnende Haltung zu den *Rights of Man/Droits de l'Homme* (vgl. insbesondere Isensee 1987) in eine vorbehaltliche Inkorporation ihrer normativen Grundlagen überführt (vgl. Uertz 2005; Bloch 2007). Hatte noch Papst Gregor XVI. etwa die Glaubensfreiheit der neuzeitlichen Menschenrechte als »error pestilentissimus« gegeißelt (vgl. Gregor XVI. 1832), wird diese Freiheit nun im Angesicht der Bedrohung durch »gottlose« Ideologien umso klarer begründet. Nicht

² Inwieweit sie dabei als Reaktion auf die Shoah entwickelt wurden, ist umstritten (vgl. insbesondere Moyn 2015; Morsink 2017).

länger gleichgesetzt mit Indifferentismus und Relativismus, wird das Recht auf Religionsfreiheit als Abwehrrecht der Kirche und ihres Glaubens aufgenommen und nach und nach mit der Idee der Personenwürde als individuellem Recht der Gläubigen theologisch akkommodiert, bis schließlich 1965 mit der Konzilserklärung *Dignitatis humanae* Anspruch auf Verkörperung der Heilswahrheit und Glaubensfreiheit offiziell versöhnt wurden (vgl. Zweites Vatikanisches Konzil 1965). Diese christlich(-katholisch)en Rückgriffe auf naturrechtlich-metaphysische Vorstellungen im Zeitalter der politischen Totalitarismen haben auch die Europäische Menschenrechtskonvention, wie sie unter der Ägide des Europarates erarbeitet wurde, geprägt (vgl. Europarat 1950; dazu Duranti 2017).

Hinsichtlich der erweiterten Verhandlung religiöser Wahrheitsansprüche im Ausarbeitungsprozess der *Universal Declaration of Human Rights* waren letztlich wenige mehrheitsfähig. Trotz langer Debatten und auch Interventionen von christlichen Verbänden (vgl. Morsink 2017, 199–201) wurde beispielsweise das Recht auf Ehe und Familie (vgl. UNO 1948, Art. 16.) nicht so gefasst, dass es Scheidungen ausschloss. Im Gegenteil sind darin die gleichen Rechte der Partner während und bei Auflösung der Ehe klar festgehalten.³ Nicht konsensfähig waren auch Bestrebungen islamischer Staaten, das Recht auf Ehe nur im Rahmen nationaler Rechtsordnungen zu gewähren, was das gleiche Recht auf Ehe für Männer und Frauen durch das Scharia-Verbot für Musliminnen, Nicht-Muslime zu heiraten, unterlaufen hätte. Im Zusammenwirken mit anderen Rückschlägen führte dies letztlich zur Enthaltung Saudi-Arabiens bei der Abstimmung über die *Universal Declaration of Human Rights* in der UN-Generalversammlung (vgl. Frick 2017b).

Subtil sind Spuren, die nicht-abrahamitische Traditionen in der *Universal Declaration of Human Rights* hinterlassen haben, wie etwa mittels des chinesischen Philosophen Peng Chun Chang. So geht, folgt man Morsinks Rekonstruktion, das in Artikel 25 erklärte Recht auf angemessenen Lebensstandard, eingeschlossen Nahrung und Kleidung, auf entsprechende konfuzianische Pflichten des Herrschers zur Daseinsfürsorge zurück (vgl. Morsink 2017, 29 f.). Im Endeffekt ist die *Universal Declaration of Human Rights* ein Kompromiss zwischen verschiedenen religiösen Traditionen sowie zwischen

³ Zum Spannungsverhältnis religiös-patriarchaler Normensysteme und der Menschenrechte der Frau vgl. insbesondere Moller Okin 1999 und Raday 2003.

diesen und materialistisch-sozialistischen und liberalen Positionen, der nicht zuletzt dadurch möglich wurde, dass man diese ideologischen Auffassungsunterschiede immer noch geringer einstuft als die gemeinsame Distanz zum Nationalsozialismus.

3. Zwischen Konfrontation und Akkommmodation: Religiöse Wahrheitsansprüche und Menschenrechte heute

Ihre mit der *Universal Declaration of Human Rights* eingeleitete Globalisierung hat die Menschenrechte mit religiösen Wahrheitsansprüchen weltweit in Gespräche gebracht, deren Tenor bis heute oszilliert zwischen freundlich-neugierig und ablehnend-feindlich. Und selbst dort, wo die ursprünglich als ketzerisch eingestufte Menschenrechtsidee weitgehend akkommadiert worden ist, wie etwa in der katholischen Theologie und Lehre, bereitet die Freiheitsdimension der Menschenrechte und ihr grundsätzlich nicht-konfessioneller Charakter mitunter Unbehagen, welches vertiefende transsystemische ›Übersetzungsleistungen‹ blockiert. Warum das so ist⁴ und welche Konflikte gegenwärtig vom Aufeinandertreffen religiöser Wahrheitsansprüche mit menschenrechtlichen Normen und Werten ihren Ausgang nehmen, soll in den folgenden Abschnitten anhand konkreter Beispiele erörtert werden.

3.1. Der ›relativistische Stachel‹ der Menschenrechte

Mit dem Zeitalter der Menschenrechte bricht eine Epoche an, die herkömmliche Moral ebenso erschüttert wie traditionelle Ordnungskonzepte und Legitimitätstheorien. Menschenrechte stehen eben nicht einfach für Werte, die kulturelle/religiöse Traditionen immer schon gekannt und vertreten hätten, sondern erweisen sich in mehrreli Hinsicht als ungemein anspruchsvoll (vgl. Ignatieff 2017). Zugleich verdanken die neuzeitlichen *Rights of Man/Droits de l'Homme* ihren

⁴ Eine aktuelle empirische Studie legt nahe, dass zwischen der Religiosität von Bevölkerungen und Menschenrechtsdefiziten ihrer Staaten immerhin Korrelationen bestehen, und vermutet darüber hinaus einen Kausalzusammenhang in Form der Spannung zwischen religiösen Binnenuniversalismen und egalitären Rechten (vgl. Cingranelli/Kalmick 2019; dazu auch Frick 2017a).

Durchbruch Revolutionen – 1649 und noch deutlicher 1688 in England, 1775 in den britischen Kolonien in Amerika und 1789 in Frankreich. Diese wurden ideengeschichtlich vorbereitet von Denkern, die ein neues Menschenbild vertraten, das in zentralen Bereichen mit herrschenden christlichen – katholischen wie reformierten – Vorstellungen der natürlichen Ordnung brach. Dass Menschen nicht (bloß) erlösungsbedürftig sind, sondern sich selbst ermächtigen können und ihr Schicksal selbst gestalten, sich erheben aus den Fesseln des ihnen von vermeintlich göttlicher Vorsehung zugewiesenen Standes und Gehorsam nicht als Tugend begreifen, sondern als Gegenleistung: Die (Selbst-)Erhöhung des Subjekts zum entscheidenden Maßstab für die Legitimität von Herrschaft und zum Träger von natürlichen Ansprüchen gegenüber dem Staat und anderen (anstelle von primären Pflichten) – wie es der Sozialkontraktualismus lehrt – war (und ist) für seine Gegner ein durchwegs häretisches Projekt (vgl. Ignatieff 2003; Ceming 2010). Dieses setze, so Kritiker, unkontrollierbares Anspruchsdanken an die Stelle von Demut, menschliche beschränkte Urteilskraft an die Stelle göttlicher Weisheit und Gleichmacherei gegen in der Schöpfung eingeschriebene natürliche Hierarchien (vgl. insbesondere Maistre 1812).

Besonders der letzte Aspekt ist Quelle hartnäckiger Widerstände gegen das Projekt universaler Menschenrechte etwa innerhalb der islamischen und jüdischen Tradition. Eine als von Gott bevorzugt oder auserwählt vorgestellte Glaubens(volk)gemeinschaft kann den Anspruch ausnahmslos aller Menschen – allen voran der ›Ungläubigen‹ und ›Frevler‹ – auf grundsätzlich gleiche Menschenrechte nur unter Neudeutungen ihres Selbstverständnisses akzeptieren. Dies geschieht zwar in unterschiedlichen Theorien und Theologien, riskiert jedoch immer auch Konflikte mit herrschenden ›Orthodoxien‹. Auch im Christentum hat sich zuletzt im Bereich der russisch-orthodoxen Kirche eine insofern ambivalente Positionierung zu Menschenrechten etabliert, als diese zwar grundsätzlich als mit den Grundlagen des christlichen Glaubens vereinbar angesehen werden, allerdings unter bedeutenden Vorbehalten (vgl. Pollis 1993; Stoeckl 2014). In ihrer Verlautbarung *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* (Russisch-Orthodoxe Kirche 2008) erklärt die russisch-orthodoxe Kirche unter anderem, dass zwar alle Menschen von Gott mit Würde ausgestattet sind, diese aber Schaden nehmen kann durch die Entfernung des sündigenden Menschen von Gott. Ähnlich hat bereits etwa zwanzig Jahre zuvor die

Organisation der Islamischen Konferenz in ihrem Gegenentwurf zur *Universal Declaration of Human Rights*, der *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam*, die volle, unbeschädigte Menschenwürde an den »wahren Glauben« geknüpft (vgl. Organisation der Islamischen Konferenz 1990).⁵

Aus diesen Vorbehalten, die zunächst die Gleichheitsdimension der Menschenrechte betreffen, ergeben sich gewichtige Implikationen für die menschenrechtliche Freiheitsdimension, das heißt für die Frage, welche Rechte wozu genau Menschen eigentlich legitimerweise haben sollen. Alles, was religiöse Wahrheitsansprüche in Bezug auf die rechte Frömmigkeit tangiert, wird dann in dem Ausmaß problematisch, in dem solche Wahrheitsansprüche nicht in entscheidender Weise relativiert werden: Erst wenn sie von denen, die sie vertreten, als Ansprüche verstanden werden, die für sie zwar absolut – das heißt: losgelöst von menschlichem Urteilen und Dafürhalten – gültig sind, innerhalb des menschenrechtlichen Paradigmas aber nur *pares inter pares* sein können, lassen sich Menschenrechte und Religionen in ein verträgliches Verhältnis setzen. Dies ist der ›relativistische Stachel‹, den Religionen – und überhaupt jedes von absoluten Wahrheitsansprüchen getragene ideologische System – notwendig verschmerzen müssen, wenn sie das Territorium der Menschenrechte betreten (vgl. Ghanea 2012), und erklärt ihren »quälend lange[n] Lernprozess« (Wittreck 2013, 39) in ebendieser Hinsicht.

Das Recht auf Glaubensfreiheit ist ein anschauliches Beispiel: Es schützt eben jeden Glauben, auch den der ›verrücktesten‹ Konfession und auch den der kleinsten Sekte, und ausdrücklich auch den Nicht-Glauben. Das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit schützt auch ›Irrlehren‹, und das Recht auf Bildung ist kein Recht auf die ›richtigen‹ Inhalte etc. Und auch die Begründung der Menschenrechte mit der menschlichen Ebenbildlichkeit (Christentum/Judentum) oder Stellvertretung Gottes (Islam) ist eben nur eine unter mehreren möglichen, die grundsätzlich religionsferne Anhänger der Menschenrechte nicht davon abhalten kann, den ultimativen Wert des Menschen mit Immanuel Kant in seiner sittlichen Autonomie zu verorten. Um-

⁵ Dass es sich dabei um keine Position handelt, die nur ›radikale‹ islamische Strömungen vertreten, zeigt auch das Beispiel von Seyyed Hossein Nasr, der ebenfalls betont: »To be fully human is to have an awareness of the central reality of who we are. When we do not have full awareness of this, we are only accidentally but not fully human« (Nasr 2006, 301 f.).

gekehrt freilich ermöglicht ein universales Recht auf Glaubensfreiheit religiösen Menschen wie auch zu einem gewissen Grad religiösen Institutionen Schutz und Freiräume. Man kann auch sagen, gerade aus ihrer in den Menschenrechten angelegten Relativierung liegt die Quelle *weltlicher* Legitimität von religiösen Wahrheitsansprüchen, welche auch von Nicht-Religiösen anerkannt werden muss, wenn sie sich den Menschenrechten verpflichtet fühlen.

Religiöse Traditionen bzw. ihre Mitglieder bewältigen den ›relativistischen Stachel‹ der Menschenrechte mit unterschiedlichem Erfolg. Zwar gilt, was die völkerrechtliche Dimension der Menschenrechte betrifft, Peter Petkoffs Einschätzung:

»Religious cultures can no longer ignore the existence of international law as something which could be dismissed as culturally irrelevant and must gradually learn to engage with it and use it« (Petkoff 2015, 229; vgl. auch Kirchschläger 2016).

Jedoch ist der Preis für eine weltliche Legitimierung ihrer Wahrheitsansprüche in Form von deren Relativierung vielen religiösen Akteuren zu hoch – nicht nur deshalb, da diese Legitimierung nicht bedingungslos erfolgt und besonders dort ihre Grenzen findet, wo das Recht auf Glaubensfreiheit mit anderen Menschenrechten in Konflikt gerät wie beispielsweise im Fall der Menschenrechte des Kindes oder der Frau.

Nur eine unter anderen Religionen zu sein, ist für Anhänger und Anhängerinnen allen voran des Islams eine noch nicht einmal in Ansätzen bewältigte Zumutung, wie das Verbot des Glaubenswechsels zeigt. Dieses war bereits in der Vorbereitungsphase der *Universal Declaration of Human Rights* ein Streitfall, als etwa Saudi-Arabien, Ägypten und zunächst auch Pakistan gegen ein umfassendes Recht auf Religionsfreiheit opponierten (vgl. Frick 2017b). Bis heute ist Apostasie nach Lehre aller islamischen Rechtsschulen verboten und ein todeswürdiges Verbrechen (vgl. Saeed/Saeed 2004). In diesem Fall gründet der religiöse Wahrheitsanspruch, wonach Apostaten Verbrecher sind, auf der Prophetentradition, den Hadithen. Dass dieser Wahrheitsanspruch nicht (leicht) mit der erstrangigen Quelle islamischen Rechts, dem Koran, vereinbar ist, eröffnet zumindest ein kleines Fenster zur Revision der Tradition im Lichte menschenrechtlicher Erfordernisse. Dennoch treffen solche Reformansätze (vgl. insbesondere An-Na'im 1996) regelmäßig auf Kritik, sie würden etwas von Gott absolut Gesetztes menschlichen bzw. zeitgeistigen

Bedürfnissen nach unterordnen. Wo religiöse Wahrheitsansprüche zugleich hermeneutische Wahrheitsansprüche sind wie im Falle der Buchreligionen, stehen reformatorische Zugänge rasch im Verdacht, Semantik von privaten Zwecken abhängig zu machen und dadurch in Ungehorsam gegenüber der göttlichen Autorität zu relativieren.

Der ›relativistische Stachel‹, der aus ›orthodoxer‹ Sicht den modernen Menschenrechten zudem in einem diskriminierungslosen Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit innewohnt (Stichwort: Blasphemie), erscheint nicht nur nach wie vor einer Mehrzahl an Muslimen und Musliminnen weltweit als unerträglich. Davon zeugt auch die erwähnte Erklärung der russisch-orthodoxen Kirche. Klassische, das heißt im UN-System breit akzeptierte Menschenrechte wie insbesondere das Recht auf persönliche Freiheit oder das Recht auf Familie und Privatsphäre geraten dort unter Druck, wo ihre Grenzen bei »absolut bösartigen Dingen« gezogen werden, wie konkret »Abtreibung, Suizid, Unzüchtigkeit, Perversion, Zerstörung der Familie, der Verehrung von Grausamkeit und Gewalt« (Russisch-Orthodoxe Kirche 2008, Art. 2.2).⁶ Generell hält diese Erklärung fest: »Menschenrechte können nicht über den Werten der spirituellen Welt stehen« (Russisch-Orthodoxe Kirche 2008, Art. 3.1.). Insbesondere dürften sie Gläubige nicht dazu zwingen, gegen Gottes Gebote zu handeln, und sollten weder Sünde noch gesellschaftliche Unordnung propagieren (vgl. Russisch-Orthodoxe Kirche 2008, Art. 3.3., 4.4.).

Obwohl die russisch-orthodoxe Kirche gegenwärtig – auch politischen Gründen geschuldet – die wohl prägnanteste Menschenrechtskritik artikuliert und in internationalen Foren offensiv vertritt (vgl. Petkoff 2015), sind derartige Vorbehalte auch dem katholischen Christentum nicht fern, das, wie angesprochen, einen bemerkenswerten Wandel von Anfeindung hin zu Aneignung und sogar Verteidigung menschenrechtlicher Normen vollzogen hat. Nicht nur aus der Relativismuskritik Papst Benedikts XVI. (vgl. Frick 2010, 99–107) spricht eine unmissverständliche Gegnerschaft zu einer von christlichen Wahrheitsansprüchen entkoppelten Freiheitsdimension der Menschenrechte sowie zu deren Aktualisierung in offenen demokratischen Prozeduren. Auch sein Nachfolger teilt die Ablehnung von Rechten, die Menschen sich selbst gewähren, ohne zugleich die Heils-

⁶ Sämtliche deutschen Übersetzungen aus der englischen Version der Verlautbarung *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* durch die Autorin.

wahrheiten der Kirche dabei zum Maßstab zu nehmen. In einer Rede vor dem EU-Parlament 2014⁷ kleidet Papst Franziskus diese Ablehnung in mahnende Sorge:

»Man muss aber Acht geben, nicht Missverständnissen zu verfallen, die aus einem falschen Verständnis des Begriffes Menschenrechte und deren widersinnigem Gebrauch hervorgehen. Es gibt nämlich heute die Tendenz zu einer immer weiter reichenden Beanspruchung der individuellen – ich bin versucht zu sagen: individualistischen – Rechte, hinter der sich ein aus jedem sozialen und anthropologischen Zusammenhang herausgelöstes Bild des Menschen verbirgt [...]« (Franziskus 2014a).

Ohne Einbettung in ein System ergänzender Pflichten und ohne Rückbindung an die Idee des Gemeinwohls würden Menschenrechte letztlich disharmonisch und eine Quelle von Konflikten.

Dieser Zugang ähnelt stark der zurückhaltenden Würdigung des Projektes der *Universal Declaration of Human Rights* durch Mohandas Karamchand Gandhi, der für eine Pflichtenethik anstatt Menschenrechten plädierte (vgl. Gandhi 1947). Welche Pflichten Papst Franziskus vor Augen stehen, lässt sich aus seiner Ausdeutung der Menschenwürde ersehen, die er nicht primär nur aus der menschlichen Ebenbildlichkeit Gottes leitet, sondern aus der »Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden« (Franziskus 2014a). Das gebietet, »den Menschen nicht als ein Absolutes zu betrachten, sondern als ein *relationales Wesen*« (Franziskus 2014a).

3.2. Religionen entgegenkommen? Von Kompromissen mit echten und falschen Freunden

Angesichts der skizzierten Konflikte zwischen den in modernen Menschenrechten eingegossenen gleichen Freiheiten und religiösen Wahrheitsansprüchen hinsichtlich der rechten Frömmigkeit stellt

⁷ Seine Ansprache vor dem Europarat im Zuge derselben Reise widmet sich ebenfalls Menschenrechten, fällt aber merklich zurückhaltender aus und stellt das Lob für die Verdienste der Europäischen Menschenrechtskonvention in den Vordergrund (vgl. Franziskus 2014b). Warum Papst Franziskus vor dem EU-Parlament so betont kritisch auftritt, könnte damit erklärt werden, dass er wie seine Vorgänger in der Volkssouveränität einen »demokratischen Relativismus« (Papst Benedikt XVI.) bzw. den Wegbereiter zu einem »substanzuellen Totalitarismus« (Papst Johannes Paul II.) erblickt (vgl. Frick 2010, 99–107).

sich die Frage, inwieweit ein Ausgleich oder Kompromiss zwischen beiden Paradigmen möglich ist. Anders formuliert: Was müssen Menschenrechte von Religionen, die als ihre Unterstützer bekannt sein wollen, in jedem Fall verlangen und wo besteht Spielraum für flexible Interpretationen und Implementierungen?

Man könnte bereits gegen diese Frage als solche einwenden, dass Menschenrechte universal sind und derartige Aushandlungen oder gar Verkürzungen ihrem Wesen nach nicht gestatten. Mit Blick jedoch auf die Ebene des internationalen Menschenrechtsrechts ist dieser Idealanspruch schwer einzulösen. Nicht nur der Vatikan als Völkerrechtssubjekt *sui generis*, auch andere mehr oder weniger explizit konfessionell gefasste Staaten betreiben Menschenrechtsdiplomatie, lobbyieren ihre Positionen neben einer Heerschar von (trans-)konfessionellen Nichtregierungsorganisationen. Dialog mit Religionen bleibt Menschenrechten hier jedenfalls nicht erspart, wie nicht nur die Ausarbeitung der *Universal Declaration of Human Rights*, sondern aller folgenden internationalen Menschenrechtsverträge zeigt.

Es gibt aber auch weitere Gründe, diesen Dialog nicht nur als Belastung anzusehen, die man sich in einer idealen Welt, wo »Verunft« über »Aberglauben« längst gesiegt hat, ersparen könnte. Die Idee der Menschenrechte selbst, indem sie keinen wie auch immer gearteten prinzipiellen Vorrang der einen Menschen vor anderen zulässt, legt als solche nahe, religiöse Personen und Gruppen nicht vorab von der Mitautorschaft an den Menschenrechten auszuschließen – noch bevor ein Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit zusätzlich den Spielraum legitimer weltanschaulicher Differenz öffnet. Menschenrechte repräsentieren gerade keine übermenschlichen Wahrheiten, sondern soziale Konstruktionen (vgl. etwa Gregg 2012; Frick 2013). Nur eine solche Selbst-Relativierung bewahrt sie davor, selbst zu einer (Ersatz-)Religion zu werden. Zum anderen darf man nicht zuletzt mit Blick auf die Geschichte hoffen, dass sich Religionen in der Begegnung und Auseinandersetzung mit der »Kultur der Menschenrechte« an die für sie zunächst mitunter befremdlichen bis schwer verdaulichen normativen Logiken, die Menschenrechten eigen sind, selbstkritisch heranwagen und angewöhnen und in davon ausgehenden Prozessen Transformationen eingeleitet werden, die der Stärkung der Menschenrechte langfristig dienen (vgl. insbesondere Amesbury/Newlands 2008; Wittreck 2013).

Um die Risiken religiöser Vereinnahmung und Instrumentalisierung zu mindern, benötigen Menschenrechte jedenfalls klare

konzeptionelle Konturen. Erst unter dieser Bedingung und mit entsprechender Wachsamkeit nämlich lässt sich entscheiden, wann Menschenrechte genuin in religiöse Überzeugungssysteme übersetzt werden und wann sich falsche Freunde lediglich ihres wohlklingenden Namens bemächtigen. Ein Beispiel dafür ist die Propagierung des Konzepts der »Diffamierung (*defamation*) von Religion« in globalen Menschenrechtsdiskursen, wie sie konkret von der Organisation für Islamische Zusammenarbeit (bis 2011: Organisation der Islamischen Konferenz) seit Jahren intensiv betrieben wird (vgl. Langer 2013; Petkoff 2015).

In ihrer eigenen *Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam* gelten für das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit Grenzen, die mit religiösen Wahrheitsansprüchen gezogen werden: Diese Freiheit wird gewährt, um das Gute zu loben und das Schlechte zu kritisieren (vgl. Organisation der Islamischen Konferenz 1990, Art. 22), und der alleinige Maßstab für die Beurteilung ist dabei das islamische Recht (vgl. Organisation der Islamischen Konferenz 1990, Art. 22, 24). Da nun aber im klassischen Menschenrechtsrecht die Frage nach der wahren Religion ausdrücklich ausgeklammert wird und auf diese Weise Meinungen grundsätzlich unabhängig davon Schutz genießen, ob sie von Musliminnen oder Atheisten getätigt werden, kurz: eine solche »islamische Meinungsfreiheit« schlicht inakzeptabel ist, lassen sich Proponenten einer solchen zunehmend auf menschenrechtliche Rechtfertigungslogiken ein. Das geschieht dadurch, dass das in der Abwägung von konfliktierenden menschenrechtlichen Ansprüchen bedeutsame liberale Schadensprinzip aufgegriffen und für die eigenen Zwecke – Immunisierung der eigenen Weltanschauung gegen Kritik – angewendet wird: Meinungsfreiheit muss dort enden, wo sie Rechte anderer verletzt. Dabei wird Schutz vor Diffamierung nicht nur für den Islam, sondern – gemäß der geschützten Minderheitsposition der vorislamischen Offenbarungsreligionen – für alle »heiligen Religionen«, also auch Judentum und Christentum, eingefordert. Damit generiert man nicht nur Allianzen, sondern verkleidet den hier maßgeblichen religiösen Wahrheitsanspruch – »Islam is the religion of true unspoiled nature« (Organisation der Islamischen Konferenz 1990, Art. 10) – mit humanistischer Toleranz und Schutz von vulnerablen Gruppen.

Doch wie können falsche von echten Freunden der Menschenrechte überhaupt unterschieden werden? Ich habe an anderer Stelle für einen »relativen Universalismus« plädiert, der aus der Idee der

Menschenrechte selbst »rote Linien« ableitet, die den Kern der Menschenrechte erfassen (vgl. Frick 2019). Dieser wäre grundsätzlich unverhandelbar, während ringsum davon ein weites Feld theoretischer Deliberation und politischer Auseinandersetzungen liegt, welches allen, nicht nur Höchstrichtern und Expertinnen, offenstehen sollte. In aller Kürze: Die Gleichheitsdimension der Menschenrechte entspricht einem prinzipiellen Normbegünstigten-Universalismus. Jeder Mensch hat ein Recht auf prinzipiell gleiche Rechte. Ideologien, die mit Vorrechten argumentieren, die nicht im nachvollziehbaren (unterstellten) Schutzinteresse der betreffenden exkludierten Personen (Stichwort: Kinderrechte) gegründet sind, können auf dem Boden der Menschenrechte nicht Fuß fassen. Die Freiheitsdimension der Menschenrechte macht ein doppelter Individualismus aus: ein Normbegünstigten-Individualismus und ein emanzipativer Individualismus. Ersterer schließt ein Verständnis von Menschenrechten als Gruppenrechten – nicht aber kollektiven Rechten – aus. Anschauungen, die Menschenrechte als Gruppenrechte verstehen, verfehlen somit den Menschenrechtsgedanken. Daran schließt der emanzipative menschenrechtliche Individualismus an: Als Ansprüche von Individuen geraten Menschenrechte leicht in Konflikt mit kollektiven Interessen, gegen die sie zwar grundsätzlich auch gewogen werden können, aber nur wenn diese kollektiven Ziele sich selbst menschenrechtlich aufschlüsseln lassen. In diesem Bereich gibt es den größten Spielraum für unterschiedliche Sichtweisen, aber auch einen entscheidenden »Lackmustest«: Weltanschauungen, die *keinerlei* Ansprüche kennen oder gelten lassen, die nicht-menschenrechtlich gefasste kollektive Interessen kompromittieren, können die Idee der Menschenrechte nicht im Ansatz akkommodieren.

Um auf das angeführte Beispiel islamischer Meinungsfreiheit und den Versuch, sie über das Konzept religiöser Diffamierung zu etablieren, zurückzukommen: Man kann über die Grenzen von Rechten durch die Rechte anderer lange diskutieren, nicht aber darüber, dass Individuen und nicht Gruppen – und somit auch keine Religionen – Träger von Menschenrechten sind. Auch nicht wirklich darüber, dass ein Recht *aller* Menschen, ihre Weltanschauung nicht geschmäht zu sehen, schlicht undurchsetzbar wäre. »Diffamierungen« einer Religion(sgemeinschaft) können folglich nicht in menschenrechtliche Abwägungsdeliberationen einfließen.

Doch es gibt eine Vielzahl von Fällen, wo ein relativer menschenrechtlicher Relativismus religiöse Wahrheitsansprüche berück-

sichtigen kann bzw. nicht von vornherein ausschließen muss. Dazu gehören nicht minder kontroverse Thematiken, wie etwa die Frage der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen, die vor dem Hintergrund eines Rechts auf Leben tatsächlich auch aus menschenrechtlichen Gesichtspunkten aufrichtiger und sorgfältiger Auseinandersetzungen bedarf. Über ähnliche Deliberationsspielräume verfügen auch die Fragen, ob ein Recht auf Familie auch nicht-heterosexuelle Konstellationen umfassen soll oder inwieweit Diskriminierung innerhalb religiöser Gemeinschaften oder auch aus Gewissensgründen unter Privaten (Stichwort: Vertragsfreiheit) erlaubt sein darf.

Und es gibt Fragen, wo erst intensivere Debatten Aufschluss darüber geben könnten, ob Menschenrechte von echten oder falschen Freunden umarmt werden. Konkret, wenn religiöse Akteure Pflichten zur Ergänzung von Menschenrechten einmahnen. Denken sie an Pflichten, die Menschenrechten ja immer schon in ihrer universalen Reziprozität innewohnen? Wollen sie diese spiegelbildlichen Menschenpflichten lediglich aus dem Schatten holen, oder ist es ihnen darum zu tun, ebendiese Rechte mit einer Pflichtenethik zu beschneiden, die letztlich jenen religiösen Wahrheitsansprüchen entspricht, die in säkularen Öffentlichkeiten ohne ummantelnde menschenrechtliche Rhetorik kaum Beachtung fänden?

4. Zusammenfassung

Religiöse Wahrheitsansprüche haben die Geschichte der Menschenrechte von Anfang an geprägt: einerseits als stabilisierende Faktoren des alten Regimes (religiöse Intoleranz, religiöse Rechtfertigung monarchischer Herrschaft, religiöse Rechtfertigungen der Sklaverei etc.) und damit als Antagonisten der *Rights of Man/Droits de l'Homme*; andererseits entwickelten insbesondere emergente, marginale Konfessionen theologische Fundierungen der gleichen Freiheit aller Menschen im Allgemeinen und der Glaubensfreiheit und der Kritik des transatlantischen Sklavenhandels im Besonderen. In diesem Sinne sind die neuzeitlichen Menschenrechte nicht einfach *gegen* die Religion erkämpft worden, sondern auch *mit* ihr. Als pauschale These freilich taugt sie wenig, denn es sind allen voran die randständigen unter den christlichen reformierten Gemeinschaften, die zur Verbreitung der Idee der Menschenrechte und ihrer politischen Konsolidierung beigetragen haben.

Auch im Fall der modernen Menschenrechte, die keine bloße Wiederbelebung oder Fortschreibung der neuzeitlichen *Rights of Man/Droits de l'Homme* sind, sondern mit ihrer expliziten Verankerung in der Idee der Würde des Menschen und mit ihrer globalen Orientierung eine normative Innovation darstellen, ist der Einfluss religiöser Wahrheitsansprüche sichtbar. Es ist diese Idee der Menschenwürde – obgleich angeschlussfähig an verschiedene religiöse wie nicht-religiöse Verständnisse –, die im Zuge ihrer (katholischen) Theologisierung im Abwehrkampf gegen totalitäre Systeme zur axiologischen Prämisse der Menschenrechte schlechthin aufsteigt und die ihre Gleichheitsdimension zementiert.

Unabhängig von diesen historischen Verbindungen enthält das menschenrechtliche Paradigma einen irreduziblen ›relativistischen Stachel‹. Er besteht zwar nicht im Erfordernis, religiöse Wahrheitsansprüche am Eingangstor der Menschenrechte gleichsam abzulegen, sehr wohl aber in der Akzeptanz, dass innerhalb ihres Geltungsbereiches religiöse Wahrheitsansprüche kein Vorrecht reklamieren können. Sie sind Wahrheitsansprüche unter anderen und werden auf diese Weise *in foro externo* relativiert. Dies führt wenig überraschend dort zu Konflikten, wo Religionen sich Menschenrechten ohne die prinzipielle Leidensbereitschaft annähern, die diese Selbstverkleinerung verlangt.

Besonders die Freiheitsdimension der Menschenrechte erweist sich bis heute als Quelle von Rivalität zwischen religiösen Wahrheitsansprüchen und den menschenrechtlichen Normen. Individuelle Rechte, die sich fallweise auch gegen Gruppeninteressen – konkret an der Etablierung bzw. Absicherung einer öffentlichen Moral sowie an der Geschlossenheit und Integrität der Glaubensgemeinschaft – richten, sind für viele Gläubige offenbar nur sehr bedingt akzeptabel und sollen daher regelmäßig durch *extern* gewonnene Pflichten eingefasst werden. Inwieweit paradigmatische Spannungen zwischen dem grundsätzlich säkularen, in liberaler politischer Theorie verankerten Projekt universaler Menschenrechte und religiösen Glaubens- und Normensystemen aufgelöst werden können, hängt auch davon ab, ob Menschenrechte selbst ›sakralisiert‹, das heißt dogmatisch als unabwendbare Standards einer einzig wahren Moral betrachtet und vertreten werden. Unter Anerkennung ihrer geschichtlichen Ge wordenheit und in Bejahung einer subjektiven, ja relativen Wertethik hingegen eröffnet sich ein Feld der Deliberation, das grundsätzlich allen Menschen – als Adressaten und Autoren der Menschenrechte –

offenstehen sollte. Ihre Wahrheitsansprüche – ob religiös oder nicht, ob absolut gefasst oder relativ an jeweilige Bezugssysteme rückgebunden – können letztlich nur im Dialog und manchmal auch Streit verhandelt werden. Vieles ist hier möglich, doch ein solcher relativer Universalismus hat auch Grenzen, die in der Idee der Menschenrechte selbst liegen. Wo religiöse Wahrheitsansprüche diese Grenzen berühren, wäre das ehrlich zu benennen. Denn so sehr Menschenrechte angewiesen sind auf Fürsprecher in möglichst allen Traditionen der Menschheit und Regionen der Welt, bei der Wahl ihrer Freunde können sie nicht vorsichtig genug sein.

Literaturverzeichnis

- Amesbury, Richard/Newlands, George M. 2008: *Faith and Human Rights. Christianity and the Global Struggle for Human Dignity*, Minneapolis.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed 1996: *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York.
- Bloch, Tamara 2007: Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983, Frankfurt a.M.
- Ceming, Katharina 2010: Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken, München.
- Cingranelli, David L./Kalmick, Carl 2019: Is Religion the Enemy of Human Rights? In: *Human Rights Quarterly* 41, 725–752.
- Clarkson, Thomas 1806: *A portraiture of Quakerism*, Volume 1, New York.
- Continental Congress 1776: Declaration of Independence. Unter: <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript> (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Duranti, Marco 2017: *The Conservative Human Rights Revolution. European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention*, Oxford.
- Europarat 1950: Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Europäische Menschenrechtskonvention). Unter: https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_DEU.pdf (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Forst, William J. (Hg.) 1980: *The Quaker Origins of Antislavery*, Norwood.
- Franziskus 2014a: Ansprache des Heiligen Vaters an das Europaparlament (25.11.2014). Unter: http://m.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Franziskus 2014b: Ansprache an den Europarat (25.11.2014). Unter: http://m.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-consiglio-europa.html (Abrufdatum: 12.10.2019).

Religiöse Wahrheitsansprüche im Menschenrechtszeitalter

- Französische Nationalversammlung 1789: *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789*. Unter: <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789> (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Frick, Marie-Luisa 2010: *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster.
- Frick, Marie-Luisa 2013: Relativismus und Menschenrechte. In: *Erwählen – Wissen – Ethik* 24, 159–172.
- Frick, Marie-Luisa 2017a: Menschenrechte und Menschenwerte. Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation, Weilerswist.
- Frick, Marie-Luisa 2017b: Zwischen Verstehen und Nicht-Verstehen. Die Aushandlungen der UN-Menschenrechtserklärung 1948. In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 17, 139–155.
- Frick, Marie-Luisa 2019: *Human Rights and Relative Universalism*, Basingstoke.
- Gandhi, Mohandas Karamchand 1949: A Letter Adressed to the Director-General of UNESCO. In: UNESCO (Hg.), *Human Rights. Comments and Interpretations*, New York, 18.
- Ghanea, Nazila 2012: Religion, Equality, and Non-Discrimination. In: John Witte/M. Christian Green (Hg.): *Religion and Human Rights. An Introduction*, Oxford/New York, 204–217.
- Ghanea, Nazila/Stephens, Alan/Walden, Raphael (Hg.) 2007: *Does God Believe in Human Rights? Essays on Religion and Human Rights*, Leiden.
- Grayling, Anthony C. 2007: *Towards the Light. The Story of the Struggles for Liberty and Rights that Made the Modern West*, London.
- Gregg, Benjamin 2012: *Human Rights as Social Constructions*, Cambridge.
- Gregor XVI. 1832: Enzyklika *Mirari vos* über die Äußerungen zu den Verwirrungen in Kirche und Staat (15.08.1832). In: *Lettres Apostoliques de Pie IX.*, Grégoire XVI., Pie VII., Paris, 200–221.
- Ignatieff, Michael 2003: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton.
- Ignatieff, Michael 2017: Human Rights, Global Ethics, and the Ordinary Virtues. In: *Journal of International Law and International Relations* 13, 1–9.
- Isensee, Josef 1987: Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart, 138–174.
- Jellinek, Georg 1919: *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, München/Leipzig.
- Joas, Hans 2011: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.

- Kirchschläger, Peter G. 2016: Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten, Paderborn.
- Langer, Lorenz 2013: Religious Considerations in International Legal Discourse – The Example of Religious Defamation. In: Marie-Luisa Frick/Andreas T. Müller (Hg.): Islam and International Law. Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives, Leiden, 269–289.
- Locke, John 1966: Ein Brief über Toleranz. Englisch-deutsch, Hamburg.
- Locke, John 2012: Two Treatises of Government, Cambridge.
- Maistre, Joseph de 1812: *Essai sur le principe génératrice des constitutions politiques*, Paris.
- Maritain, Jacques 2012: Christianity and Democracy/The Rights of Man and the Natural Law, San Francisco.
- Moller Okin, Susan 1999: Is Multiculturalism Bad for Women?, Princeton.
- Morsink, Johannes 2017: The Universal Declaration of Human Rights and the Challenge of Religion, Columbia.
- Moyn, Samuel 2015: Christian Human Rights, Philadelphia.
- Nasr, Seyyed Hossein 2006: Standing Before God. Human Responsibilities and Human Rights. In: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.): Humanity Before God. Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics, Minneapolis, 299–320.
- Organisation der Islamischen Konferenz 1990: The Cairo Declaration on Human Rights in Islam. Unter: https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Organization of American States 1948: American Declaration of the Rights and Duties of Man (Adopted by the Ninth International Conference of American States, Bogotá, Colombia, 1948). Unter: https://www.oas.org/dil/access_to_information_human_right_American_Declaration_of_the_Rights_and_Duties_of_Man.pdf (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Petkoff, Peter 2015: Religious Exceptionalism, Religious Rights, and Public International Law. In: Malcolm D. Evans/Peter Petkoff/Julian Rivers (Hg.): The Changing Nature of Religious Rights under International Law, Oxford, 211–234.
- Pollis, Adamantia 1993: Eastern Orthodoxy and Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* 15, 339–356.
- Raday, Frances 2003: Culture, Religion and Gender. In: *International Journal of Constitutional Law* 1, 663–715.
- Rouner, Leroy S. (Hg.) 1988: Human Rights and the World's Religions, Notre Dame.
- Russisch-Orthodoxe Kirche 2008: The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights. Unter: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights> (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Saeed, Abdullah/Saeed, Hassan 2004: Freedom of Religion, Apostasy, and Islam, Burlington.
- Stoeckl, Kristina 2014: The Russian Orthodox Church and Human Rights, London/New York.

- Uertz, Rudolf 2005: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn.
- UNO 1948: Universal Declaration of Human Rights. Unter: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/eng.pdf (Abrufdatum: 12.10.2019).
- UNO 1966: International Covenant on Civil and Political Rights. Unter: <https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/ccpr.pdf> (Abrufdatum: 12.10.2019).
- Weston Chapman, Maria 1836: Songs of the Free and Hymns of Christian Freedom, Boston.
- Williams, Roger 1867: The Bloody Tenant of Persecution. In: Publications of the Narragansett Club, Volume III, hg. von Samuel L. Caldwell, Providence.
- Winter, Jay/Prost, Antoine 2013: René Cassin and Human Rights. From the Great War to the Universal Declaration, Cambridge.
- Witte, John/Green, M. Christian (Hg.) 2012: Religion and Human Rights. An Introduction, Oxford/New York.
- Wittreck, Fabian 2013: Christentum und Menschenrechte. Schöpfungs- oder Lernprozeß?, Tübingen.
- Zweites Vatikanisches Konzil 1965: Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit (07.12.1965). Unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_ge.html (Abrufdatum: 12.10.2019).