

Hans-Richard Reuter

Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus? Eine Antikritik

Kaum ein Grundprinzip politischer Ethik hat in den letzten Jahrzehnten derart an Relevanz gewonnen wie die Idee der Menschenrechte: der aufregende Gedanke also, jeder Einzelperson stünden moralisch begründete Rechte zu, Rechte, die allen Menschen unabhängig von ihren biologischen, sozialen und individuellen Unterschieden zuzuerkennen sind und deshalb von jeder legitimen Rechtsordnung gewährleistet werden müssen. In der zweiten Hälfte des zur Neige gehenden 20. Jahrhunderts ist dieser Gedanke nicht einfach erbauliche politische Literatur geblieben. Er hat in internationalen, völkerrechtlichen Dokumenten einen eindrucksvollen Siegeszug angetreten. Handelte es sich bei der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 noch um eine Empfehlung ohne rechtsverbindliche Kraft, so folgten doch als völkerrechtlich bindende Verträge auf internationaler Ebene der Pakt über bürgerliche und politische Rechte sowie derjenige über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte. Beide wurden 1966 einstimmig verabschiedet, traten 1976 in Kraft und bilden mit der Allgemeinen Erklärung zusammen so etwas wie das Korpus einer International Bill of Rights.¹ Als normative Grundlagen der Politik erheben die Menschenrechte Anspruch auf Universalität; sie wollen – wie es die Präambel der Allgemeinen Erklärung ausdrückt – „das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal“ verkörpern.

Obschon sich heute kaum ein Staat dem Druck entziehen kann, den Menschenrechten zumindest verbal seine Reverenz zu erweisen, so verstärken sich doch seit geraumer Zeit Differenzen in ihrem Verständnis, die durch die reichlich kurze Decke rhetorischer Übereinstimmung nicht zu kaschieren sind. Hinter der Fassade des allgemeinen Bekenntnisses zur Menschenrechtsidee verbergen sich nach wie vor uneinheitliche und kontroverse Menschenrechtskonzeptionen. Trotz formaler Allgemeingeltung

¹ Vgl. K. Dicke, Die der Person innewohnende Würde und die Frage der Universalität der Menschenrechte, in: H. Bielefeldt/W. Brugger/K. Dicke (Hg.), Würde und Recht des Menschen (FS Schwartländer z. 70. Geb.), Würzburg 1992, 161–183 (165).

der kodifizierten Menschenrechtskataloge ist ihre inhaltliche Interpretation und Umsetzung auf der Bühne internationaler Politik umstritten. Die Ratifizierung der Pakte von 1966 durch einen Teil der Staaten steht nach wie vor aus. Aber nicht nur das: Ob und inwiefern dem Menschenrechtskonzept universale Gültigkeit zukommt – dies ist nicht nur eine praktisch-politische und juristische Frage, sondern eine politisch-theoretische, moralische und rechtsethische Herausforderung ersten Ranges. Von ihr soll im folgenden die Rede sein. Unleugbar sind ja die Menschenrechte ein Produkt der okzidentalischen Geschichte; ihr Universalitätsanspruch erscheint zunächst als der eines regional entwickelten Rechtsinstituts. Dies führt derzeit – im Reflex auf das erhöhte weltpolitische Gewicht der nicht-europäisch geprägten Völker – verstärkt zu einer auch theoretisch formulierten und im Westen selbst artikulierten Relativierung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Ihr wendet sich der folgende Beitrag zu und verfolgt dabei zwei Ziele: zum einen die Evaluation und Kritik einiger gegenwärtig wirkungsvoller Versionen des relativistischen Menschenrechtsdiskurses (I.); zum anderen soll ein Argumentationsrahmen skizziert werden, der es erlaubt, am Allgemeinheitsanspruch der Menschenrechte festzuhalten ohne berechnete Einwände der relativistischen Kritik zu ignorieren (II.).

I.

Der Begriff *Relativismus* bezeichnet *im allgemeinen* Positionen, die davon ausgehen, daß alles, was existiert und gilt, abhängig ist von der Auffassung desjenigen, der es als existent oder gültig erlebt und beurteilt.² Für die Menschenrechtsproblematik interessiert natürlich im besonderen der moralische Relativismus. Unter *ethisch-moralischem Relativismus* seien hier Ansichten verstanden, denen zufolge praktische Standards (Werte, Normen) keine (allgemeine) Geltung *an sich* besitzen, sondern immer nur (partikuläre) Geltung *für jemanden*, weil deren Allgemeinverbindlichkeit nicht begründbar und/oder nicht realisierbar sei.³ Ich will in diesem Zusammenhang drei Typen bzw. Ebenen der relativistischen Kritik am Menschenrechtsuniversalismus unterscheiden, nämlich die Einwände des

² Vgl. H. Schnädelbach, Art. Relativismus, in: J. Speck (Hg.), Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe 3, 1980, 556–560; G. König, Art. Relativismus, HistWPh 8, 613–622.

³ Der hier verwendete Begriff des moralischen Relativismus, der auf die Unmöglichkeit einer allgemeinverbindlichen *Begründung und Realisierbarkeit* praktischer Standards abstellt, ist *weiter* als dasjenige Verständnis des Begriffs, das sich lediglich auf die (objektive oder intersubjektive) *Begründung* bezieht. In diesem *engeren* Sinn wird der Begriff verwendet von P. Koller, Über Sinnfälligkeit und Grenzen des moralischen Relativismus, ARSP Beih. 29 (1987), 55–71.

ethischen Partikularismus (1.), des politischen Realismus (2.) und des kulturellen Kontextualismus (3.).

1. *Ethischer Partikularismus* soll eine Position heißen, die angesichts der endlichen und begrenzten Handlungsmöglichkeiten des Menschen dafür plädiert, daß wir unsere moralischen Kräfte und Ressourcen nicht auf das Abstraktum der ganzen Menschheit richten, sondern daß wir sie vorrangig im Nahbereich derjenigen konkreten Gemeinschaften einsetzen sollten, in denen wir durch Herkunft leben und denen gegenüber wir deshalb besondere Loyalitätspflichten haben.

Unter dem Eindruck verbreiteter Ohnmacht und Ratlosigkeit gegenüber den Greueln ethno-nationalistischer Kriegführung hat vor einiger Zeit Hans Magnus Enzensberger den „ethischen Universalismus“ der Menschenrechtsidee als Produkt „moralischer Allmachtsphantasien“ bezeichnet. Von ihnen gelte es sich zu verabschieden – und zwar gerade angesichts neuer Formen entgrenzter Bürgerkriege, die weltweit die nationalstaatlich errichteten Dämme gegen den Naturzustand zu unterspülen drohen. Unter der Überschrift „Wundertüten, Schuldgefühle“ notiert Enzensberger: „Spezifisch für den Westen ist [...] die Rhetorik des Universalismus. Die Postulate, die damit aufgestellt worden sind, sollen ausnahmslos und ohne Unterschied für alle gelten. Der Universalismus kennt keine Differenz von Nähe und Ferne; er ist unbedingt und abstrakt. Die Idee der Menschenrechte erlegt jedermann eine Verpflichtung auf, die prinzipiell grenzenlos ist. Darin zeigt sich ihr theologischer Kern, der alle Säkularisierungen überstanden hat. Jeder soll für alle verantwortlich sein. In diesem Verlangen ist die Pflicht enthalten, Gott ähnlich zu werden; denn es setzt Allgegenwart, ja Allmacht voraus. Da aber alle unsere Handlungsmöglichkeiten endlich sind, öffnet sich die Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit immer weiter. Bald ist die Grenze zur objektiven Heuchelei überschritten, dann erweist sich der Universalismus als moralische Falle.“⁴

Enzensberger interpretiert die Menschenrechtsidee frei nach Gehlen⁵ als Ausdruck einer Hypermoral, die nicht nur die Kräfte der Einzelsubjekte sondern ebenso die der politischen Kollektive übersteigt. Das durch die modernen Massenkommunikationsmittel besorgte Faktum, daß – mit Kant gesprochen – „die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird“⁶, bedeute für die Einzelnen eine „psychische und kognitive Überforderung“⁷; das Menschenrechtsethos erzeuge unter den Angehörigen der reichen Industrienationen lediglich ein schlechtes Gewissen,

⁴ H.M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a.M. 1993, 73f.

⁵ Vgl. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 2.Aufl. Frankfurt a.M./Bonn 1970.

⁶ I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), BA 46.

⁷ H.M. Enzensberger, a.a.O. (Anm. 4), 79.

das zur Verleugnung jeder moralischen Verantwortung und zur Lähmung jeden politischen Engagements führe, weil der Umfang der Herausforderung in keinem Verhältnis zu unseren individuellen Handlungsmöglichkeiten steht. Der anthropologischen Überforderung entspreche aufseiten der staatlichen Akteure das – an einer fragwürdigen militärischen Interventionspolitik ablesbare – strukturelle Unvermögen, sich als legitimes und funktionsfähiges Subjekt internationaler Verantwortung zur globalen Menschenrechtswahrung zu konstituieren. „Auf die Dauer kommt niemand darum herum, kein Gemeinwesen und auch kein Einzelner, die Abstufung seiner Verantwortung zu prüfen und Prioritäten zu setzen. [...] Jede solche Unterscheidung ist schwierig und unangenehm. Sie widerspricht starken ideologischen Traditionen. Wer von der Endlichkeit und Relativität unserer Handlungsmöglichkeiten spricht, sieht sich sofort als Relativist an den Pranger gestellt. Doch insgeheim weiß jeder, daß er sich zuallererst um seine Kinder, seine Nachbarn, seine unmittelbare Umgebung kümmern muß. Selbst das Christentum hat immer vom Nächsten und nicht vom Fernsten gesprochen.“⁸

Enzensbergers essayistisch-suggestiv vorgetragene Mischung von berechtigten Vorbehalten und pauschaler Polemik enthält hauptsächlich zwei kategoriale Fehler:⁹

Zunächst mißversteht er die christlich-theologischen Motive, die er mit der Menschenrechtsidee verbindet. Der biblische, von einer frühen christlichen Tradition aufgenommene Gedanke der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen (Gen 1,27, vgl. 2 Kor 4,4) begründet nämlich keineswegs die grenzenlose Verantwortung eines jeden für alle, sondern zunächst „nur“ die gleiche Würde (*dignitas*) menschlicher Wesen in ihrer Differenz gegenüber dem göttlichen Schöpfer einerseits und der übrigen Schöpfung andererseits. Und soweit in ihr die Grundlage dafür gesehen wurde, daß allen Menschen auch die gleichen unveräußerlichen Rechte zukommen, begründete die Gottebenbildlichkeit primär das Subjekt des menschenrechtlichen Anspruchs, nicht das Subjekt der Verpflichtung bzw. Verantwortung. Das Gebot der (Nächsten-)*Liebe* wiederum ist zwar an das menschliche Subjekt der Verantwortung adressiert; es appelliert aber weder an ein abstraktes Menschheitsethos, noch läuft es – gewissermaßen als Konzession an die menschliche Natur – auf eine ethische Privilegierung des sozialen Nahbereichs hinaus. Vielmehr zielt das (die Feindesliebe einschließende)

⁸ A.a.O., 87.

⁹ Zur Kritik vgl. auch W. Huber, Menschenwürde und Menschenrechte als Grundelemente einer zukünftigen internationalen Ordnung, *Leviathan* 22 (1994), 47–59 (51f.); A. Honneth, Universalismus als moralische Falle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte, in: M. Lutz-Bachmann/J. Bohman (Hg.) *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung* (stw 1269), Frankfurt a.M. 1996, 272–299.

Liebesgebot (Mt 5,34f par; vgl. Lev 19,18) darauf ab, den Erwartungshorizont jedes partikularen Kontexts so zu öffnen, daß der Andere (jeder Andere, auch der Fernste, sogar der Feind) zum Nächsten *wird* und die konventionell gegebenen Grenzen zwischen Nahen und Fernen eine Durchbrechung erfahren.¹⁰ Bei der von Enzensberger apostrophierten Idee eines *allmächtigen* Subjekts der Verantwortung dürfte es sich im übrigen gerade nicht um ein theologisches Relikt handeln, das „alle Säkularisierungen überstanden hat“. Der Gedanke der Allmacht des moralischen Subjekts ist eher Resultat als Relikt des Säkularisierungsprozesses. Er dürfte zutreffender zu deuten sein als Ergebnis der humanen Selbstbehauptung gegen den Absolutismus eines leid- und leidenschaftslosen, apathischen Gottes und als Folge der neuzeitlichen Umwidmung der hypostasierten göttlichen Allmacht in eine Eigenschaft des Menschen.¹¹ In den neutestamentlichen Schriften jedoch begegnet Gott gerade in seiner leidenschaftlichen Solidarität, ja Identifikation mit der menschlichen Verletzlichkeit und Schwäche. Im Eigensinn der jüdisch-christlichen Überlieferung und ihrer Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf wird der Mensch illusionslos als das gegenüber seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit fehlbare Wesen erkannt. Aus der Sicht christlicher Theologie ist es immer auch das den Menschen charakterisierende Zugleich von Verletzlichkeit und Fehlbarkeit, das zur Achtung und zur Sicherung der Menschenrechte Anlaß geben muß.

Enzensbergers Kritik liegt jedoch noch ein weiteres folgenschweres Mißverständnis zugrunde, und zwar die Verwechslung von sittlichem und rechtlichem Universalismus. Die Pointe des Menschenrechtsgedankens liegt nämlich keineswegs darin, ein Prinzip universeller sittlicher Verpflichtung in dem Sinn zu sein, daß jeder einzelne direkt für jeden anderen Menschen verantwortlich wäre. Eine solche unmittelbare, nicht institutionell vermittelte Verantwortung würde in der Tat die Begrenztheit unserer individuellen Handlungsmöglichkeiten sprengen. Die Menschenrechte sind aber nicht Korrelate sittlich-humanitärer Pflichten, sondern Konkretionen eines universellen Rechtsprinzips. Die Polemik gegen den Menschenrechtuniversalismus, die ihm eine sittliche Überforderung des Einzelnen vorhält, geht an der Sache vorbei, weil sie die Unterscheidung von Ethos und Recht unterbestimmt. Umso schwerer wiegt der zweite Einwand, der des politischen Realismus.

2. Unter *politischem Realismus* sei hier eine Position verstanden, die den internationalen Verkehr durch das machtförmige Selbsterhaltungsinteresse

¹⁰ Vgl. z.B. H.-R. Reuter, Liebet eure Feinde! Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt, ZEE 26 (1982), 159–187.

¹¹ Vgl. H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M. 1966, 75ff.

der Staaten bestimmt sieht. In dieser Optik erblickt der Politiktheoretiker Panajotis Kondylis¹² die „politischen Schattenseiten der Menschenrechte“ darin, daß sich beim „Zusammenwirken des Ethischen und des Politischen“ das Ethische der Logik des Politischen“ zu „unterwerfen“ pflege. Das Bekenntnis zum „Nominalwert“ der Menschenrechte drohe diese eher zum „Schlachtfeld“ konkurrierender Interpretationen denn – wie von Menschenrechts-Enthusiasten unterstellt – zur „Grundlage weltweiter ethischer Verständigung“ avancieren zu lassen. In den wechselnden Konfliktkonstellationen der entstehenden Weltgesellschaft stellten die menschenrechtlichen Grundsätze eine „Waffe“ dar, deren sich nacheinander „die Sieger des Zweiten Weltkriegs gegen den Faschismus“, „der Westen gegen den Kommunismus“, „die armen Länder des Südens und Ostens“ gegen den westlichen Kapitalismus und dieser gegen jene bedienten. Würden alle geschichtlich bedingten Trennungen zwischen den Menschen zugunsten des normativ aufgeladenen Universalen „Mensch“ aufgehoben, so sei „nicht ausgeschlossen, daß die Reduktion des Menschen auf sein bloßes Menschsein eine Epoche einleiten und begleiten wird, in der die Menschen gegeneinander werden um Güter kämpfen müssen, die für das nackte Überleben der Tierart ‘Mensch’ absolut notwendig sind – im schlimmsten Fall um Luft und Wasser“.¹³ Zwar begründet Kondylis seine These, der menschenrechtliche Universalismus laufe auf eine konfliktintensivierende Instrumentalisierung des „Ethischen“ für das „Politische“ hinaus, nicht – wie Carl Schmitt – explizit aus dem Wesen des Politischen, sondern sieht darin eher einen historisch und anthropologisch gesättigten Erfahrungswert von geschichtsphilosophischer Relevanz. Die Konsequenz jedoch ist unverhohlenermaßen hier wie dort dieselbe: „Wer Menschheit sagt, will betrügen.“¹⁴ Politisch gesehen ist die Weltgesellschaft kein Universalis, sondern ein Pluriversum. In ihrer gegenwärtigen Verfassung könne darum „von Menschenrechten stricto sensu keine Rede sein“: „Menschenrechte, d.h. Rechte, die die Menschen in ihrer bloßen Eigenschaft als Menschen besitzen, können nur dann realen Sinn und Bestand haben, wenn alle Menschen, kraft ihres nackten Menschseins und unabhängig von ihrer Herkunft oder anderen Voraussetzungen, sie überall auf der Erde, und zwar am Ort ihrer freien Wahl, ohne Einschränkung genießen dürfen. Solange dies nicht geschieht, d.h. solange der Chinese nicht über dieselben Rechte in den Vereinigten Staaten wie der Amerikaner und der Albaner nicht über dieselben Rechte in Italien wie der Italiener verfügt, darf man, wenn man Begriffe nicht strapazieren will, nur von

¹² P. Kondylis, *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Berlin 1992, 112ff.

¹³ A.a.O., 119f.

¹⁴ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963, 55.

Bürgerrechten, nicht aber von Menschenrechten sprechen. Das, was heute euphemistisch Menschenrechte heißt, gewährt stets eine staatlich organisierte politische Einheit ihren eigenen Staatsangehörigen, und seine Geltung kann nur innerhalb des jeweiligen Staatsgebietes garantiert werden. [...] Menschenrechte als Menschenrechte könnte die Menschheit als konstituiertes und einheitliches politisches Subjekt gewähren. Erst das Ende der Staatlichkeit in jeder heute bekannten Form würde das Zeitalter der realen Menschenrechte einleiten.“¹⁵

Im Unterschied zu Enzensberger besteht Kondylis auf dem *juridischen* Sinn des Menschenrechtsbegriffs. Er wirft den Menschenrechten nicht vor, die Verantwortungsfähigkeit der Individuen ethisch zu überfordern; sein Vorhalt lautet, ihr moralischer Überschuß verführe die politischen Kollektive zur Permanenz existentiell aufgeladener Ausgrenzungen und Feinderklärungen. Indessen verfehlt diese „machtrealistische“ Fundamentalkritik den normativen Sinn moralisch begründeter universalistischer Rechtsprinzipien ebenso wie die moderne Entwicklung des positiven Rechts: Sie ignoriert nämlich zum einen allzu souverän den kontrafaktischen Sinn des moralischen Universalismus, indem sie der Sache nach unterstellt, daß von der Menschheit als einer regulativen praktischen Vernunftidee ein konstitutiver Gebrauch gemacht wird. Dabei funktioniert aber die Kritik an der Instrumentalisierung des „Nominalwerts“ der praktischen Idee selber nur unter der Prämisse, daß eben diese Instrumentalisierung als Mißbrauch erkannt wird: Als Kritik des Mißbrauchs der Moral setzt gerade die vermeintliche Moralkritik die Möglichkeit einer moralischen Kritik voraus, die sich der Rangverkehrung von Moralischem und Politischem *nicht* fügt. Zum andern ist die Behauptung, jeder souveräne Staat gewähre die Menschenrechte nur seinen eigenen Staatsangehörigen, *de iure* weit überzogen. Denn die Grundrechte moderner Verfassungsstaaten enthalten sowohl Rechte, die für all jene Menschen gelten, die sich innerhalb seines Territoriums aufhalten, wie auch solche Rechte, die nur den eigenen Staatsangehörigen zugesprochen werden – vor allem, soweit sie die politische Mitwirkung betreffen.

Richtig ist allerdings: Kein Staat kann garantieren, daß elementare Rechte wie diejenigen auf körperliche Unversehrtheit oder auf Redefreiheit auch außerhalb seiner Grenzen genossen werden können. Und zweifellos widerstreitet es dem Selbsterhaltungsinteresse partikularer Staaten, wenn sie ausnahmslos allen Menschen beispielsweise Niederlassungsrecht und Wahlrecht einräumen, die traditionell als Staatsbürgerrechte gelten. Deshalb ist auch richtig: Sofern Menschenrechte *de iure* nach wie vor nur im Rahmen partikularer Staatlichkeit verbindlich zu verankern sind, kann ihr Gewährleistungsanspruch jederzeit mit einzelstaatlichen Souveräni-

¹⁵ P. Kondylis, a.a.O. (Anm. 12), 114f.

tätsansprüchen kollidieren, ja sie sogar provozieren. Politisch und völkerrechtlich besteht der Konflikt zwischen individueller Autonomie und kollektiver Souveränität bis heute; nicht zufällig beginnt die 'Allgemeine Erklärung der Menschenrechte' von 1948 mit den individuellen Freiheitsrechten, während die rechtlich bindenden Pakte über bürgerliche und soziale Rechte unvermittelt mit dem kollektiven Selbstbestimmungsrecht der Völker einsetzen. Nimmt man den juristischen Charakter des Menschenrechtsbegriffs ernst, so enthält die Gleichzeitigkeit von Menschenrechten und souveräner Staatlichkeit eine nicht zu leugnende Spannung: „Ohne die Existenz des staatlichen Monopols legitimer Gewaltsamkeit müßten *Menschenrechte* nicht gedacht werden. Ohne die Präsenz souveräner Staatlichkeit wären *Rechte* nicht zu garantieren und ließe sich ihre Verletzung nicht sanktionieren.“¹⁶

Im Licht dieses Widerstreits läßt sich jedoch der politisch-realistischen Perspektive auch eine Pointe abgewinnen, die den moralischen Gesichtspunkt nicht einfach verabschiedet, sondern als kontextbezogenes rechtsethisches Minimum zur Geltung bringt. Diese Variante hat – freilich vor dem Hintergrund eines kategorial anderen Begriffs des Politischen und der politischen Macht – die „Antiphilosophin“ Hannah Arendt vorgetragen.¹⁷ Auch sie stellt sich auf den Boden des „konservativen“ Vorbehalts, der schon Edmund Burke bewog, die überkommenen „Rechte des Engländers“ den revolutionär proklamierten „Menschenrechten“ vorzuziehen.¹⁸ Sowohl der amerikanischen Fassung des Menschenrechtsbegriffs, die letztlich auf die Universalisierung der rechtsstaatlichen Garantie subjektiver Abwehrrechte abstellte, wie erst recht seiner französischen Version, die sich als Konstitutionsprinzip des souveränen Volkswillens verstanden habe, bescheinigt Arendt eine tiefe Aporie: „Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem 'Menschen überhaupt' rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft leben, ja daß dieses recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da wir ja 'Menschen' nur in der Form von Männern und Frauen kennen, also der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß.“ Der wahre Sinn der Rede

¹⁶ G. Frankenberg, Menschenrecht im Nationalstaat – Schutz vor politischer Verfolgung, ARSP Beih. 33 (1988), 81–96 (82).

¹⁷ H. Arendt, Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung IV, Heidelberg 1949, 754–770; *dies.*, Elemente und Ursprünge totalitäre Herrschaft (engl. 1951), München 1986, 426ff.; *dies.* Über die Revolution (engl. 1963), 3. Aufl. München 1986, 183ff. Vgl. J. Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: *ders.*, Philosophisch-politische Profile, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 1981, 228–248; H. Bielefeldt, Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken, Würzburg 1993.

¹⁸ Zit.n. H. Arendt, Herrschaft (Anm. 17), 466.

von einem eingeborenen, überpositiven Menschenrecht stellte sich deshalb erst heraus, „als immer mehr Menschen und immer mehr Volksgruppen erschienen, deren elementare Rechte als Menschen wie als Völker im Herzen Europas so wenig gesichert waren, als hätte sie ein widriges Schicksal plötzlich in die Wildnis des afrikanischen Erdteils verschlagen.“¹⁹ Mit Blick auf die Millionen von Staatenlosen bzw. „*displaced persons*“ der beiden Zwischenkriegszeiten des 20. Jahrhunderts proklamierte Hannah Arendt als das einzige vorpolitische Menschenrecht, überhaupt als Rechtsperson in Erscheinung treten zu können: „Daß es so etwas gibt, wie ein *Recht, Rechte zu haben* (und das heißt: in einem Beziehungssystem zu leben, wo man nach seinen Handlungen und Meinungen beurteilt wird), oder ein Recht, einer politisch organisierten Gemeinschaft zuzugehören – das wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen auftauchten, die solche Rechte verloren hatten und sie zufolge der neuen globalen politischen Situation nicht wiedergewinnen konnten. [...] Der Verlust des ‘Rechts auf Rechte’ zieht den Verlust der Relevanz und damit der Realität der Sprache nach sich [...], und diesem Verlust reiht sich der Verlust aller menschlichen Beziehungen an [...] – mit anderen Worten: hier treten Verluste ein, die einige der wesentlichsten Eigenschaften menschlichen Lebens betreffen. Das Unheil, das eine stets wachsende Anzahl von Menschen hier befällt, ist also nicht das Verlieren spezifischer Rechte, sondern der Verlust der Gemeinschaft, die gewillt ist und fähig ist, überhaupt Rechte – welcher Art auch immer – zu garantieren. Es stellte sich heraus, daß der Mensch alle sogenannten Menschenrechte einbüßen kann, ohne seine wesentliche menschliche Qualität, seine Menschenwürde zu verlieren. Einzig der *Verlust der politischen Gemeinschaft* ist es, der den Menschen aus der Menschheit herausschleudern kann.“²⁰

In einer Situation, in der „*die Menschheit*, die den Menschen des 18. Jahrhunderts nicht mehr als ein Begriff und ein Ideal war, für uns zu einer harten und unausweichlichen Tatsache geworden ist“, im Kontext „gegenwärtiger Erfahrungen und Umstände“ also, wird für Arendt der Begriff der Menschenrechte „auf neue sinnvoll“²¹ – freilich in einer gegenüber den klassischen Begründungsfiguren anderen Form: Die Rede vom Recht, Rechte zu haben, als dem „einzigsten Menschenrecht“ ist Ausdruck des Versuchs, den Essentialismus der naturrechtlichen Begründungen „unveräußerlicher“ Menschenrechte zu verabschieden, ohne in die aprioristischen Abstraktionen eines Vernunftrechts nach dem Vorbild Kants zu verfallen: Letzterer hatte ja die „Freiheit, (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem

¹⁹ H. Arendt, *Herrschaft* (Anm. 17), 454f.

²⁰ H. Arendt, *Menschenrecht* (Anm. 17), 158f.

²¹ A.a.O., 164f., 163.

allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann“ als das „einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“²² ausgezeichnet; dabei war der aller empirischen Bestimmungen entkleidete Repräsentant der „Menschheit“ durch sich selbst (nämlich in der prekären Einheit von Verpflichtendem und Verpflichtetem) als Rechtssubjekt gedacht. Dagegen hängen Hannah Arendt zufolge alle Rechte von einem impliziten wechselseitigen Versprechen, einer „stillschweigenden Garantie“ ab, die die Mitglieder eines Gemeinwesens *einander* geben. Deshalb kann das indisponible Basisrecht, das den historisch variablen Menschenrechten im Plural zugrundeliegt, nur das Recht auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen sein, weil es die reale Bedingung der Möglichkeit dafür abgibt, überhaupt auf Rechte Anspruch erheben zu können.

Obwohl Hannah Arendt den seit der Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgten Fortschritt in der internationalen Verrechtlichung menschenrechtlicher Postulate noch nicht vor Augen haben konnte, hat ihre Sicht weder diagnostisch noch menschenrechtstheoretisch an Schärfe und Relevanz verloren: Ihre Diagnose wird durch das weltweite Flüchtlingselend und den korrespondierenden schwachen internationalrechtlichen Standard des subjektiven Rechts auf Asyl nachdrücklich beglaubigt.²³ Und ihre systematische These des „einzigen“ vorstaatlichen Rechts auf Rechte bleibt von Interesse, weil sie die Menschenrechtsbegründung im realen politisch-historischen Kontext ansetzt und aus der Phänomenologie einer elementaren Unrechtserfahrung heraus entwickelt. Es handelt sich um eine Unrechtserfahrung, die für die Betroffenen gleichbedeutend ist mit dem Entzug von Rechtssubjektivität überhaupt und der Restitution des Naturzustandes inmitten einer rechtlich organisierten Welt: „[...] denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität in das Gemeinsame hinein zu übersetzen und in ihm auszudrücken.“²⁴ Als legitimatorisches Minimum jeder partikularen Rechtsordnung hat das unbedingte Recht auf Rechte die negative Funktion, jedermann das Recht zur Ausgrenzung bestimmter Personen aus der Menschheit zu bestreiten und eben damit zur Herausbildung der Menschheit als Totalität aller konkret lebenden Menschen beizutragen. Damit könnte eine Begründung in den Blick kommen, die sich interkulturell konsensfähiger Rechtsgrundlagen der

²² I. Kant, *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre* (1797), AB 45. Vgl. AB 46ff.

²³ Vgl. H.-R. Reuter, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion* (ÖT 8), Gütersloh 1996, Kap. 7 und 8.

²⁴ H. Arendt, *Herrschaft* (Anm. 17), 469f.

Menschenrechte vergewissert. Gegen deren Möglichkeit wendet sich allerdings – noch grundsätzlicher – ein dritter Typus der relativistischen Kritik, derjenige des kulturellen Kontextualismus.

3. Die Einwände des *kulturellen Relativismus bzw. Kontextualismus* entstammen ursprünglich der kulturanthropologischen Schule der amerikanischen Ethnologie, für die so prominente Namen wie Franz Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead stehen. Das Argument stützt sich auf die angeblich empirisch belegte Annahme, jede Kultur stelle ein in sich geschlossenes Ganzes dar. Kultur wird verstanden als die Gesamtheit derjenigen Erscheinungen und Vorgänge, die die Daseinsgestaltung der Menschen unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zu ethnischen Einheiten charakterisieren.²⁵ Der dabei leitende Begriff der Kultur betont die unbewusste Übernahme (*enculturation*) von Werten, Verhaltensmustern und Zielsetzungen. Jede Kultur werde durch ein eigengeartetes Zentralthema – einen *genius of the people* (Boas), ein überindividuelles *cultural pattern* (Benedict) – und damit ein für sie spezifisches Ethos bestimmt und zusammengehalten. Die zwischen den regionalen Gemeinschaften waltende Vielfalt der Kulturmuster sei letztlich nicht ineinander übersetzbar, sie alle könnten jeweils nur aus sich heraus verstanden werden. Die Annahmen der Historizität jeder Kultur, ihrer (unbewußt wirkenden) Prägekraft, ihrer integrierten Ganzheit und pluralen Verschiedenheit sind Gemeingut des kulturellen Kontextualismus. Diese Annahmen haben zunächst einen *deskriptiven* Status; angesichts der faktischen Inkommensurabilität aller Kulturen sieht man sich außerstande, Standards transkultureller Gültigkeit zu formulieren, die nicht ihrerseits eingelebten Verbindlichkeiten entstammen.²⁶ Mit dieser Bestreitung der Möglichkeit kulturexterner Bewertungen einer Kultur ist aber nicht notwendigerweise die Behauptung eines *normativen*, ethischen Relativismus verknüpft; vielmehr rechnet Ruth Benedict mit einer Schnittmenge moralischer Überzeugungen, deren universelle Verbreitung durch den wissenschaftlichen Kulturvergleich freizulegen sind.²⁷

²⁵ Vgl. K.P. Rippe, *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen, seine Geltung*, Paderborn 1993; ferner E. Hutch, *Culture and Morality. The Relativity of Values in Anthropology*, New York 1983; W. Rudolph, Art. *Kultureller Relativismus*, *HistWPh* 4, 1332f.; *ders.*, *Der kulturelle Relativismus*, Berlin 1968

²⁶ „[Cultures] differ still more because they are orientated as whole in different directions. They are travelling along different roads in persuit of different ends, and these ends and these means of the one society cannot be judged in terms of those if another society, because essentially they are incommensurable.“ (R. Benedict, *Patterns of Culture*, New York 1932, 206).

²⁷ „It is as it is in ethics: all our local conventions of moral behavior and of immoral are without absolute validity, and yet it is quite possible that a modicum of what is considered right and what wrong could be disentangled that ist shared by the whole human race.“ R. Benedict, a.a.O. (Anm. 26), 193f.

Melville Herskovits allerdings hat die Hoffnung auf komparatistische wissenschaftliche Maßstäbe aufgegeben und aus der kulturrelativistischen Position die Konsequenz eines normativen Relativismus gezogen. Die Ethosformen seien in ihrer Pluralität inkommensurabel, eine interkulturelle Verständigung infolgedessen unmöglich. Jede Kultur sei mit jeder anderen gleichrangig; keiner dürfe abgestritten werden, ein prinzipiell gleichberechtigtes Experiment menschlichen Lebens darzustellen.²⁸ Auf dieser Grundlage beschworen Herskovits und andere Vertreter der sich selbst als „relativistisch“ bezeichnenden ethnologischen Schule im Vorfeld der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte die Gefahr eines euroamerikanischen Kulturimperialismus, der sich anschickt, die Eigenart des Fremden zu unterdrücken.²⁹ Infolge der unhintergehbaren Prägung des Einzelnen durch die Herkunftskultur seiner Gruppe impliziere der dem Individuum geschuldete Respekt die Achtung der kulturellen Differenzen. Die Freiheit der Einzelnen sei nur realisierbar als „freedom of full participation in the only right and proper way of life that can be known to them, the institutions, sanctions and goals that make up the culture of their particular society“. Deshalb gelte: „World-wide standards of freedom and justice, based on the principle that man is free only when he lives as his society defines freedom, that his rights are those he recognizes as a member of his society, must be basic.“³⁰ Die Inkommensurabilitätsthese scheint zunächst ein sympathisches Toleranzprinzip zu enthalten, aber dies bleibt äußerst ambivalent: Die kulturellen Identitäten bedürfen der Abgrenzung gegeneinander, deshalb droht die zunächst indifferente Toleranz in militante Abwehr umzuschlagen, wenn die Unterscheidung des Eigenen vom Fremden nicht mehr ausreichend kontrolliert werden kann. Nicht schon die gleichrangige Existenz differenter Lebensformen führt zum Gebot der Toleranz, sondern erst die Einsicht, daß der Geltungsanspruch jeder Lebensform durch den gleichberechtigten Anspruch jeder anderen begrenzt ist.

Spätestens dann, wenn aus der faktischen Pluralität der Ethosformen auf deren normative Gleichrangigkeit und gleiche Gültigkeit geschlossen wird, widerlegt sich die Position des prinzipiellen Relativismus selbst: Wenn wirklich kein Standpunkt in höherem Maße gerechtfertigt ist als irgendein anderer, dann kann man nur bei Strafe des Selbstwiderspruchs behaupten, der Standpunkt des Relativismus sei der einzig gültige. Der neopragmatische Philosoph Richard Rorty hat deshalb dem relativistischen Argument eine Fassung gegeben, die den logischen Selbstwiderspruch vermeidet.³¹

²⁸ M. Herskovits, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York 1951, 60

²⁹ Statement on Human Rights, in: *American Anthropologist* 49 (1947), 539–547.

³⁰ A.a.O., 543.

³¹ R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988; *ders.*,

Rorty begeht nicht den Fehler, zu sagen, jedes kulturell geprägte Ethos sei genauso viel wert wie jedes andere. Er vertritt lediglich die negative These, daß es keinen ahistorischen, kontextfreien, absoluten, quasigöttlichen Standpunkt gibt, von dem aus wir objektiv über die Wahrheit oder Richtigkeit der Geltungsansprüche unterschiedlicher Kulturen entscheiden und urteilen können. Rorty bestreitet, daß es einen Sinn macht, auf der ehrwürdigen philosophischen Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung, zwischen „wahr“ und „für wahr halten“ zu bestehen. Jede gegebene Sprache ist – ebenso wie jede Konzeption des Selbst oder der politischen Gemeinschaft – kontingent; deshalb ist „wahr“ (und damit auch moralisch „richtig“) nur ein anderer Ausdruck für das, was wir nach *unserer* derzeitigen Überzeugung und im Rahmen *unseres* Sprachspiels anderen meinen empfehlen zu sollen. Aus der Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer universellen Rationalität folgt laut Rorty nicht die Gleichrangigkeit aller Überzeugungen und Lebensformen; es folgt daraus vielmehr die Einsicht, daß wir diejenigen ethischen Überzeugungen, die nach *unserer* Ansicht vorzugswürdig sind, eben *nur* mit dem Argument verteidigen können, daß sie *für uns*, für unsere kulturelle Gruppe akzeptabel sind. Da ein kulturexterner Standpunkt schlechterdings unerschwinglich ist, scheidet die Behauptung der gleichen Gültigkeit aller Kulturen ebenso aus, wie der umgekehrte Dogmatismus, der sich auf die grundsätzliche Überlegenheit des eigenen Kontexts versteift. Zwischen den Extremen einer „unmögliche[n] Toleranz für jede andere Gruppe“³² und einer prinzipiellen Privilegierung unserer eigenen Gemeinschaft plädiert Rorty für einen gemäßigten Ethnozentrismus: Die pragmatische Bevorzugung der eigenen Lebensform verzichtet auf eine externe theoretische Begründung; sie braucht keinen anderen Rückhalt als den, daß sich – in der Binnenperspektive geurteilt – unsere kulturellen Praktiken bewährt haben.

Rorty charakterisiert seinen im Anschluß an John Dewey (nicht an Charles S. Peirce!) entworfenen Pragmatismus als Streben nach „Solidarität“ im Unterschied zum metaphysischen oder essentialistischen Anspruch auf „Objektivität“. Mit der Verabschiedung des Objektivitätsideals werde auch „das Bild einer gemeinsamen menschlichen Natur“ hinfällig, der gewisse „Rechte“ inhärieren.³³ Zwar soll für das Streben nach „Solidarität“ durchaus „der Wunsch nach möglichst weitgehender intersubjektiver Übereinstimmung“ ausschlaggebend sein³⁴, dazu bedürfe es aber keiner

Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1989; *ders.* Menschenrechte, Rationalität und Gefühl, in: *St. Shute/S. Hurley* (Hg.), *Die Idee der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 1996, 144–170. Vgl. *Chr. Menke-Eggers*, Relativismus und Partikularisierung – Zu einigen Überlegungen bei R. Rorty, PhR 36 (1989).

³² R. Rorty, Solidarität oder Objektivität (Anm. 31), 26.

³³ A.a.O., 28.

³⁴ A.a.O., 15.

abstrakten, kontextfreien Rationalität. Hinreichend ist zum einen eine „holistische Erklärung kultureller Normen“; sie geht davon aus, daß Kulturen keine axiomatischen Strukturen besitzen, sondern auf Gewohnheiten und Überzeugungen beruhen, so daß es möglich ist, sie im Fall der Nichtübereinstimmung pragmatisch „derart neu zu weben, daß sie sowohl mit dem Faktum der Meinungsverschiedenheit als auch mit unseren sonstigen Überzeugungen im Einklang stehen“.³⁵ Zum ändern möchte Rorty an die Stelle des moralischen Kognitivismus einen Intuitionismus setzen, der die moralische Bedeutung von (Mit-)Gefühl und Empathie ernstnimmt. Die Ausweitung von Solidarität werde nicht durch philosophische Begründungsreklame auf Vernunft und Rationalität als Wesensmerkmale des Menschen vorangebracht, sondern durch „die Kultivierung oder Erziehung der Gefühle“ im Medium von Literatur, Dichtung, ethnographischem Bericht und Reportage: „Wir Pragmatisten stützen uns in unserer Argumentation auf die Tatsache, daß die Entstehung der Menschenrechtskultur offenbar nichts dem wachsenden sittlichen Wissen verdankt, dafür aber alles den traurigen und aufwühlenden Geschichten, die man hört [...]“.³⁶ Unklar bleibt, wie weit die Dezentrierung des einst „metaphysisch“ begriffenen Humanum gehen soll. Einerseits liegt es in der Konsequenz der dekonstruktivistischen, ironischen Kritik, den Begriff des Menschen in die Klasse aller schmerzempfindlichen Lebewesen einzubeziehen: die moralisch entscheidende, nicht-sprachliche Fähigkeit, Schmerz zu empfinden ist etwas, was Menschen mit sprachlosen Tieren verbindet.³⁷ Andererseits scheint Rorty an einer *differentia specifica* festhalten zu wollen, die doch wieder einen besonderen Status des Menschen begründet: diese Differenz wird einmal markiert durch das Gefühl der *Demütigung* als einer spezifischen Art von Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen³⁸, ein andermal durch den größeren Umfang, in dem Menschen fähig sind, *füreinander* zu fühlen³⁹.

Jedenfalls soll das Ziel einer solchen Gefühlserziehung durch die genaue, dichte Beschreibung von Schmerz, Grausamkeit und Demütigung darin bestehen, „die Bedeutung von Ausdrücken wie ‘Leute unserer Art’ oder ‘Menschen wie wir’ zu erweitern“.⁴⁰ Die Kraft dieses Rorty’schen „Wir“ lebt allerdings von einem prekären Kontrast. Es appelliert nämlich nicht an „uns Menschen“ („im Gegensatz zu Tieren, Gemüse oder Maschinen“), sondern „wir“ bildet einen Kontrast zu ‘ihnen’, die ebenfalls Menschen sind – aber Menschen von der falschen Sorte“. Weil jede konkrete Wir-

³⁵ A.a.O., 21.

³⁶ R. Rorty, Menschenrechte (Anm. 31), 151.

³⁷ R. Rorty, Kontingenz (Anm. 31), 151, 160.

³⁸ A.a.O., 156.

³⁹ R. Rorty, Menschenrechte (Anm. 31), 154.

⁴⁰ A.a.O., 155.

Gruppe, der man zufällig angehört, stärkere Bindekräfte und Loyalitäten zu entwickeln vermag als die „Menschheit“, sei es aussichtsreicher, die Solidaritätsgrenzen von innen auszuweiten, indem man daran appelliert, daß die Unterdrückten und Entrechteten „zu uns“ gehören, weil sie „unsere amerikanischen Mitbürger“ sind.⁴¹ Auch diesem pragmatisch-moderaten Ethnozentrismus folgen heißt: „das Menschengeschlecht einteilen in diejenigen, vor denen man seine Überzeugungen rechtfertigen muß, und die übrigen. Die erste Gruppe – der *ethnos* – umfaßt diejenigen, mit deren Meinungen man genügend übereinstimmt, um ein fruchtbares Gespräch möglich zu machen.“⁴² Da Rorty die Fähigkeit der Subjekte bestreitet, sich selbstkritisch und öffentlichkeitsrelevant von ihrer Sprachspielgebundenheit zu distanzieren, kann er die Ausweitung der Menschenrechtsidee nicht ernsthaft von einem Dialog der Kulturen erwarten, jedenfalls nicht von einem Dialog, der am idealisierenden Bezugspunkt *möglicher* Verständigung orientiert ist. „Der von Rorty eingeräumte behutsame Ethnozentrismus muß, weil er den Verstehensvorgang als eine assimilierende Einordnung des Fremden in unseren (erweiterten) Interpretationshorizont beschreibt, die Symmetrie der Ansprüche und der Perspektiven *aller* an einem Dialog Beteiligten verfehlen.“⁴³ Vielmehr setzt er darauf, daß alle so werden wie wir, die Angehörigen desjenigen Kreises von Personen, die „seit zweihundert Jahren ihre wechselseitigen Gefühle kultivieren“, und die Rorty mit den Eigenschaften seiner amerikanischen Studenten charakterisiert: nett, tolerant, gutsituiert und sicher.⁴⁴ Die Gerichtetheit des Dialogs auf eine Erweiterung des Interpretationshorizontes hin, an der offenbar auch Rorty festhalten möchte, ist aber gar nicht denkbar ohne die Unterstellung einer *in* aller Pluralität der Sprachspiele intendierten gemeinsamen Welt; er ist auch nicht denkbar ohne die reziproke Fähigkeit zu einem *in* aller Vielfalt der Perspektiven möglichen Perspektivenwechsel.

Rortys Eintreten für den „Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“⁴⁵ ist nur von begrenzter Reichweite. Es verdankt sich der internen Selbstbeschreibung eines Gemeinwesens liberaler Demokraten, dessen Gewohnheiten so bewährt und gefestigt sind, daß die Stützen verzichtbar erscheinen, deren es bei seinem Aufbau bedurfte. Der Verzicht auf eine argumentative Rechtfertigung von Geltungsansprüchen ist aber in all den

⁴¹ R. Rorty, Kontingenz (Anm. 31), 307f.

⁴² R. Rorty, Solidarität oder Objektivität (Anm. 31), 27f.

⁴³ J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: *ders.*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 153–186 (177f). Die Benutzung kontrafaktischer Konditionalsätze, die darauf abzielen zu fragen, ob alle Betroffenen zustimmen *würden*, lehnt Rorty ab; vgl. H. Putnam, Materialismus und Relativismus, in: *ders.*, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1998, 82–105 (92).

⁴⁴ R. Rorty, Menschenrechte (Anm. 31), 157, 159.

⁴⁵ R. Rorty, Solidarität oder Objektivität (Anm. 31), 82ff.

Fällen gar nicht durchzuhalten, in denen die Legitimation einer politischen Ordnung in Frage steht: sei es daß wir uns als Mitglieder eines totalitären Staates denken⁴⁶ – oder eben als Mitglieder einer nicht-eurozentrischen Weltgesellschaft, die sich der Prinzipien eines gerechten Völkerrechts allererst vergewissern wollen.

II.

Es bleibt die Frage: Wie ist der Menschenrechtsuniversalismus nicht nur gegen einen uneingeschränkten Relativismus zu verteidigen, sondern in welcher Form kann und muß an ihm festgehalten werden? Wie ist der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechtsidee unter Berücksichtigung mancher von der relativistischen Kritik ins Feld geführter Teilwahrheiten genauer zu verstehen und zu präzisieren? In Korrespondenz zum kritischen Diskussionsgang des I. Teils konzentriere ich mich hier ebenfalls auf drei Punkte: (1.) auf den *juridischen Charakter* der Menschenrechte und ihr *moralisches Geltungskriterium*; (2.) auf die *Basis menschenrechtlicher Forderungen in exemplarischen Unrechtserfahrungen* und den *Kerngehalt fundamentaler Rechtsansprüche*; (3.) auf die *Begründung der Menschenrechte in der Menschenwürde* und deren Offenheit für eine *religiöse Letztbegründung*.

1. Die Menschenrechte sind universale Rechtsprinzipien, keine sittlichen Gebote oder Werte. Gegenüber dem ethischen Partikularismus war festzuhalten, daß Menschenrechten interkulturelle Gültigkeit nur unter der Bedingung zukommen kann, daß die Differenz von Recht und Ethos strikt beachtet wird. Der Begriff der Menschenrechte ist ein *juridischer Begriff*; es handelt sich um „eine spezifische Ausprägung des modernen Begriffs subjektiver Rechte“.⁴⁷ Ein *subjektives Recht* ist seiner Struktur nach der berechnete Anspruch einer Person (Träger des Rechts) auf etwas (Gegenstand des Rechts) gegenüber einer anderen Person (Adressat des Rechts). Mit der Charakterisierung des Menschenrechtsbegriffs als *juridischer* – nicht einfach juristischer – Begriff soll sein moralisch-juristischer Doppel-

⁴⁶ Der Begrenztheit von Rorty's Konzeption wird man schnell gewahr, wenn man an ihn mit Karl-Otto Apel die Frage richtet, ob die Abstinenzklärung gegenüber den Begründungsfragen von Demokratie und Menschenrechten durch seinen Hinweis „It's just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one“ auch mit den Worten „I am just a German. It's just common sense“ denkbar wäre. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt a.M. 1988, 409.

⁴⁷ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996, 222.

status bezeichnet sein: Menschenrechte sind *legale* Rechte, sofern sie als Teil einer positiven Rechtsordnung ordnungsgemäß gesetzt sind und eine soziale Durchsetzungschance besitzen. Menschenrechte sind aber zugleich *moralische* Rechte, sie verkörpern universalistische Moral- und Gerechtigkeitsprinzipien, weil sie ihrem Begriff nach subjektive Ansprüche enthalten, die allen Menschen nur kraft ihres Menschseins, als Mitgliedern der Menschengemeinschaft zustehen, und die darum von jeder legitimen Rechtsordnung gewährleistet werden müssen. Deshalb hängt ihre (von der faktischen Geltung zu unterscheidende) normative Gültigkeit davon ab, daß sie moralisch begründbar sind. Moralische Begründung der Menschenrechte heißt nicht: sittliche Begründung. Denn als *Sittlichkeit* bezeichne ich das eingelebte Ethos partikularer Lebensformen mit den darin enthaltenen Konzeptionen des jeweils *für uns Guten*. Unter *Moralität* hingegen verstehe ich im Horizont des modernen Moralbegriffs: Rechtfertigung normativer Ansprüche unter dem Gesichtspunkt der Unparteilichkeit, d.h. nach neutralen Prinzipien des *für alle Gerechten*.⁴⁸ Menschenrechte beantworten nicht, was für uns, für unsere Gruppe, *gut* ist, sie sind an der Frage orientiert, was für alle Betroffenen, also alle Menschen *gerecht* ist. Hinter diese Differenzierung zwischen „Sittlichkeit“ bzw. Ethos und „Moralität“, hinter die Unterscheidung zwischen umfassenden Vorstellungen des guten Lebens und formalen Prinzipien des Gerechten fallen die Einwände des ethischen Partikularismus ebenso zurück wie diejenigen des kulturellen Kontextualismus:

Der ethische Partikularismus bestreitet nicht ohne Grund, daß jeder Mensch direkt für jeden anderen eine Universalverantwortung tragen könne, aber er verwechselt dabei die Menschenrechte mit sittlichen Geboten. Im Unterschied zu sittlichen Geboten regelt das Recht nur die Vereinbarkeit der äußeren Handlungsfreiheiten, es normiert nicht deren innere Bestimmungsgründe. Während sittliche Gebote in einer innerlichen Verpflichtung begründet sind, resultieren Rechtspflichten erst sekundär aus der Notwendigkeit, die äußeren Handlungsfreiheiten nach dem Maß ihrer sozialen Kompatibilität gesetzlich zu begrenzen. In diesem Sinn versteht Kant das Recht „als Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen bestehen kann“.⁴⁹ Im Rechtszustand als einem Zustand unter öffentlichen Gesetzen begrenzen und verpflichten die Menschenrechte darum als Adressaten vor allem die staatliche Gewalt und fordern politische Vorkehrungen zu ihrer Anerkennung und Durchsetzung. Den Rechtssubjekten selbst hingegen stellen sie als legale Rechte die Befolgung

⁴⁸ Zu dieser Terminologie vgl. J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. 1991.

⁴⁹ I. Kant, Metaphysik der Sitten. Rechtslehre, AB 33.

von substantiellen sittlichen Geboten gerade frei; sie garantieren im Medium des Rechts die Nichtidentität von Recht und Sittlichkeit und sind eben darin *moralisch* begründet. Zwar sind die Menschenrechte ein zuerst in Europa und Nordamerika entdecktes Mittel zur Macht- und Herrschaftsbegrenzung; doch der Verweis auf ihre partikulare historische Genese sagt noch nichts über die Möglichkeit ihrer universalen Geltung bzw. Gültigkeit. Der moralische Universalismus der Menschenrechte schließt die sittliche Selbstbestimmung von Einzelnen und Gruppen keineswegs aus, vielmehr ermöglichen sie als Rechte die äußere Koexistenz unterschiedlicher kultureller Lebensformen gerade dadurch, daß sie nicht von vornherein eine von ihnen privilegieren. Das Recht ist die „Schutzhülle“ sittlicher Identität.⁵⁰ Der menschenrechtliche Allgemeinheitsanspruch verlangt darum nicht Uniformität, er ist mit der Verabsolutierung unserer westlichen sittlichen Werte oder unseres kulturell geprägten Menschenbilds so wenig vereinbar, wie er anderen Kulturen die Aufgabe der Unterscheidung von Ethos und Recht erspart.

Auch der kulturelle Kontextualismus schlägt – noch in der ermäßigten Rorty'schen Version – die Menschenrechte stillschweigend der Sittlichkeit zu. Zwar verwechselt er die Menschenrechte nicht umstandslos mit sittlichen Geboten, aber er leugnet die Möglichkeit einer neutralen Rechtfertigung menschenrechtlicher Normen, die nicht immer schon einer historisch kontingenten kollektiven Lebensform entspringt und an sie gebunden bleibt. Die Menschenrechte erscheinen so als Ausdruck einer kontextgebundenen Wertegemeinschaft, die wir nur als deren Angehörige empfehlen und zu denen wir nur deshalb raten können, weil sie „für uns“ wertvoll sind. Die Grenzen dessen, was für uns gilt, können nur gefühlspädagogisch erweitert, aber nicht argumentativ auf das hin überschritten werden, was für alle gelten soll. Damit fällt die kategoriale Unterscheidung zwischen dem für uns Guten und dem für alle Gerechten – in der hier gebrauchten Terminologie: zwischen Sittlichkeit und Moral – dahin. Rorty kann diese beiden verschiedenen Modi normativer Begründung aber nur deshalb ignorieren, weil er die in jede Sprache eingebaute Differenzierungsmöglichkeit zwischen subjektiver Meinung und intersubjektivem Geltungsanspruch – und d.h. performativ: zwischen „überreden“ und „überzeugen“ – für irrelevant erklärt.

Was bedeutet es für die Gültigkeit der Menschenrechte, wenn man demgegenüber darauf besteht, daß zwischen Gründen, die auf einem gegebenen sittlichen Selbstverständnis beruhen, und solchen, die sich auf die moralische Rechtfertigung gegenüber anderen stützen, unterschieden werden kann? Es bedeutet, daß Menschenrechte allgemein und reziprok rechtferti-

⁵⁰ R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M. 1994, 351.

gungsfähig sein müssen: Sie sind dann moralisch gültig, wenn sie mit Gründen verteidigt werden können, die weder allgemein (von allen Angehörigen der Menschengemeinschaft) noch reziprok (von jedem Einzelnen) zurückgewiesen werden können. Das Kriterium allgemeiner und reziproker Rechtfertigung stellt einen formalen Rahmen bereit, präjudiziert aber nicht dessen konkrete Ausfüllung im einzelnen. Es läßt sich als prozedurale Lesart des kategorischen Imperativs verstehen, in der gegenwärtig unterschiedliche Moraltheorien kantianischer Provenienz konvergieren, ohne dabei die von Kant angenommenen Prämissen apriorischer Letztbegründung zu teilen.⁵¹ Das Verfahrensprinzip der Gerechtigkeit privilegiert keine der Quellen menschenrechtlicher Ansprüche, sondern formuliert lediglich die Bedingungen, ohne die eine gleiche und wechselseitige Erhebung solcher Ansprüche gar nicht möglich wäre. Der Gesichtspunkt der allgemeinen und reziproken Rechtfertigung setzt keinen „idealistischen“, abstrakt-externen Ausgangspunkt voraus; er verlangt nicht die Vernachlässigung aller empirischen Bestimmungen (Motive, Interessen, Präferenzen, Gefühle etc.), sondern nur die Berücksichtigung der Grundnorm, die in jeder Interaktion zwischen verantwortungsfähigen Personen impliziert ist. Das kriteriale Gerechtigkeitsprinzip steht nicht schlechthin *über* den partikularen sittlichen Kontexten, es ist *in* ihnen verankert, sofern jeder noch so partikuläre Kontext von Personen gebildet wird, die füreinander zugleich Mitglieder des gemeinsamen Kontexts der Menschheit sind.

2. Vom moralischen Geltungskriterium der Menschenrechte zu unterscheiden ist die *Basis menschenrechtlicher Forderungen*: Welche materialen Rechtsansprüche müssen immer und ohne Rücksicht auf kulturelle, politische oder ökonomische Umstände gewährleistet werden? Ist ein kulturübergreifender Kerngehalt menschenrechtlicher Interessen rekonstruierbar, an den sich konkrete Menschenrechte mit einer gewissen Variabilität ihrer Ausgestaltung anschließen lassen? Damit komme ich auf die oben (I. 2.) angesprochene Frage nach interkulturell konsensfähigen *materiellen* Grundlagen der Menschenrechte zurück. In diesem Zusammenhang hatte sich bereits bei Hannah Arendt ein Weg abgezeichnet, der sich der Alternative von Essentialismus und „Metaphysik“, Naturrecht und Vernunftrecht entzieht: Ihr fundamentales „Recht auf Rechte“ reagierte auf das Schicksal der Flüchtlinge bzw. Staatenlosen und die darin manifeste Erfahrung des Ausschlusses aus der menschlichen Gemeinschaft. Damit ist

⁵¹ Vgl. z.B. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983; O. Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt a.M. 1996; J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1979, *E. Tugendhat*, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M. 1993. Zu der oben verwendeten zusammenfassenden Formel vgl. R. Forst, a.a.O. (Anm. 49), 377.

ein Hinweis auf die Basis menschenrechtlicher Ansprüche gegeben: Menschenrechtsforderungen sind als geschichtliche Antworten auf *exemplarische Unrechtserfahrungen* zu verstehen.

Der Begriff der exemplarischen Unrechtserfahrung bedarf zunächst der Präzisierung in dreifacher Hinsicht: *Erstens* ist nicht jede Form von Leid oder Verletzung eine Erfahrung von *Unrecht*. Als Unrecht kommen Leiderfahrungen in Betracht, die auf das Verhalten anderer Menschen zurückgehen, für die eine Verantwortungszuschreibung möglich ist. Ein „Unrecht“ ist etwas anderes als ein „Unglück“. Handelt es sich bei einem „Unglück“ um ein Übel, einen Schaden oder eine Verletzung, der oder dem kein absichtliches menschliches Handeln zugrundeliegt, so setzt ein Unrecht bzw. eine Ungerechtigkeit zurechenbares menschliches Handeln voraus.⁵² Die Qualifizierung einer Läsionserfahrung als Unrecht setzt außerdem – dies wird man als *zweites* Merkmal festhalten müssen – das begleitende Bewußtsein der Betroffenen voraus, in ihrem Subjektstatus, d.h. in einem zentralen Aspekt ihres Selbstverhältnisses, ihrer Beziehung zu sich selbst verletzt zu sein. Von *exemplarischen* Unrechtserfahrungen schließlich können wir sprechen, wenn es *drittens* um Ereignisse geht, „deren Durchleben durch die Betroffenen oder deren Kenntnisnahme durch Dritte zu einem elementaren und gleichsinnigen Urteil als ‘ungerecht’ führt, selbst wenn die Betroffenen und die Dritten unterschiedlichen Gruppen und Kulturen angehören“⁵³. Dabei bleibt allerdings immer noch die Frage offen, auf Grund welcher leitender Hintergrundannahmen ein solches Ereignis als „exemplarisch“, d.h. als Repräsentativ für etwas Allgemeines qualifiziert werden kann.

In diesem Zusammenhang verfiert seitens gegenwärtiger kontextualistischer Moralkonzeptionen Michael Walzer eine hermeneutisch-induktive Methode.⁵⁴ Walzer lehnt zwar den – wie er meint: notwendig antipluralistischen und imperialistischen – „Universalismus des allgemeinen Gesetzes“ (*covering-law universalism*) ab, plädiert aber für eine andere Variante: Sein „wiederholender Universalismus“ (*reiterativ universalism*) geht davon aus, daß das Allgemeine durch Erfahrung gelernt wird und daß es „Familienähnlichkeiten“⁵⁵ sich wiederholender menschlicher Erfahrungen

⁵² Dabei kann unrechtsrelevantes Handeln Unterlassungen durchaus einschließen: Nicht nur die aktive Verursachung menschlichen Leids, sondern ebenso seine passive Hinnahme *kann* eine Ungerechtigkeit zur Folge haben, nämlich dann, *wenn* es Personen oder Instanzen gibt, die über die Macht zu seiner Verhinderung verfügen. Vgl. die Analyse „passiver Ungerechtigkeit“ bei J.N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin 1992, 69ff.

⁵³ W. Brugger, *Stufen der Begründung von Menschenrechten*, *Der Staat* 31 (1992), 19–38 (21).

⁵⁴ M. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996.

⁵⁵ A.a.O. 159, 161.

gibt: „Obgleich unsere jeweilige Geschichte anders aussieht, haben wir gemeinsame Erfahrungen und manchmal gemeinsame Reaktionen und aus ihnen bilden wir das moralische Minimum, wenn wir seiner bedürfen.“⁵⁶ Walzer rechnet mit kulturübergreifenden Erfahrungen von Unterdrückung, Mißhandlungen und Ungerechtigkeit, aus denen die gleichen minimalmoralischen Ansprüche resultieren. In diesem Sinn unterscheidet er die in partikularen Kontexten praktizierte („dicke“) Maximalmoral – in der von mir verwendeten Terminologie: die Sittlichkeit – von einem kontextübergreifenden („dünnen“) moralischen Minimalcode, der sich hermeneutisch-interpretativ aus den verschiedenen lokalen Maximalmoralen ermitteln lasse, in die er eingebaut ist. Allerdings unterscheidet Walzer nicht deutlich genug zwischen Erfahrungen von Ungerechtigkeit als *Basis* menschenrechtlicher Ansprüche und der allgemeinen, wechselseitigen Nichtbestreitbarkeit als ihrem *Geltungskriterium*.⁵⁷ Sein Begriff der Minimalmoral umfaßt nämlich sowohl (wenn auch eher am Rande und nur andeutungsweise) das Kriterium der gleichen und reziproken Rechtfertigungsfähigkeit⁵⁸, als auch (und vor allem) grundlegende ethische Forderungen. Letztere wiederum werden von Walzer im Begriff der „Selbstbestimmung“ zusammengefaßt. „Selbstbestimmung“ bezeichnet einen in jeder lokalen Erfahrung und Sprache auf andere Weise wiederholbaren „Grundsatz“, der in erster Linie als kollektiver Wert zu verstehen und nicht auf die „Sprache von Rechtsansprüchen“ festgelegt sei.⁵⁹ Damit jedoch unterbietet Walzer die spezifisch (mensen-)rechtliche Dimension fundamentaler Ansprüche; sein reiterativer Universalismus bleibt an den Prozeß der Selbsterschaffung kollektiver Lebensformen gebunden.

Soll der Begriff der exemplarischen Unrechtserfahrung die Negativbasis menschenrechtlicher Forderungen abgeben, so muß er – anders als Walzers Selbstbestimmungsgrundsatz – bei den Bedingungen der *Integrität menschlicher Personen* ansetzen. Fundamentale Rechte schützen die Selbstentfaltung und in diesem Sinn den Subjektstatus von Personen. Fundamentale menschenrechtliche Ansprüche sind solche, ohne deren Gewährleistung niemand seiner selbst als Person gewahr werden kann. Wenn es zutrifft, daß sich die Selbstbeziehung von Personen über reziproke Anerkennungsverhältnisse vermittelt, wenn darüberhinaus – der Intuition der Goldenen Regel folgend – unterstellt werden darf, daß es sich bei der Anerkennungsgegenseitigkeit um eine universelle, nicht auf partikuläre Kontexte beschränkte Struktur handelt, dann erscheint es aussichtsreich, fundamentale Rechtsansprüche im Rahmen einer Theorie intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse zu entwickeln. Im Anschluß an den

⁵⁶ A.a.O., 34.

⁵⁷ Vgl. auch R. Forst, a.a.O. (Anm. 50), 262.

⁵⁸ Z.B. M. Walzer, a.a.O. (Anm. 54), 173, 193.

⁵⁹ A.a.O., 91, 150.

frühen Hegel und an Georg Herbert Mead hat Axel Honneth⁶⁰ zwischen „Liebe“, „Recht“ und „Solidarität“ als drei verschiedenen Stufen bzw. Mustern reziproker Anerkennung unterschieden. Der Vorteil des von Honneth entwickelten *formalen Konzepts der Sittlichkeit* ist, daß es ohne Rekurs auf breite empirisch-anthropologische Annahmen auskommt und lediglich die universellen Bedingungen umschreibt, die eine unversehrte Entfaltung menschlichen Lebens ermöglichen. Die Integrität menschlicher Personen läßt sich demnach verstehen als Inbegriff von drei Modi praktischer Selbstbeziehung, die in lebensgeschichtlichen Prozessen intersubjektiver Anerkennung erworben werden und denen ebensoviele Grundformen verweigerter Anerkennung entsprechen; an sie schließe ich als positive Äquivalente drei korrespondierende fundamentale menschenrechtliche Ansprüche an:

(1) Die lebensgeschichtlich frühe Anerkennungsform der emotionalen Zuwendung („Liebe“), die an der Leiberfahrung haftet, begründet Selbstvertrauen. Dem entspricht negativ die Unrechtserfahrung der Mißhandlung und Vergewaltigung als Verletzung der leiblichen Integrität; ihr korrespondiert positiv der *Anspruch auf Leben und körperliche Unversehrtheit*.

(2) Anerkennungsverhältnisse vom Typus des modernen „Rechts“ setzen die kognitive Unterstellung der gleichen Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit und damit gegenseitiger Achtung bzw. reziproken Respekt voraus. Der so ermöglichten Selbstachtung entspricht negativ die Unrechtserfahrung der Mißachtung und Entrechtung, nämlich die Verweigerung des Status einer Rechtsperson als solcher, d.h. der strukturelle Entzug der Möglichkeit, legitime Ansprüche überhaupt erheben zu können. Dem korrespondiert positiv der Anspruch auf *Rechtssubjektivität und eine verlässliche politische Ordnung*.

(3) In Anerkennungsverhältnissen vom Typus „Solidarität“ erfahren wir durch die soziale Unterstützung unserer je besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften Selbstwert und Selbstschätzung. Der Anerkennungsform der sozialen Wertschätzung entspricht negativ die Unrechtserfahrung der Diskriminierung bzw. Herabwürdigung von wertorientierten Lebensformen und kollektiv bedeutsamen kulturellen Selbstverständnissen. Dieser Form der Entwertung korrespondiert positiv der Anspruch auf eine *eigenständige und sinnhafte Lebensform*.

⁶⁰ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992, bes. 148ff.; *ders.*, *Anerkennung und moralische Verpflichtung*, ZphF 51 (1997), 25–41.

<i>Anerkennungsverhältnis</i>	<i>Aspekte personaler Integrität</i>	<i>Unrechtserfahrung</i>	<i>Fundamentaler Rechtsanspruch</i>
Liebe	Selbstvertrauen	Mißhandlung, Vergewaltigung	Leben, körperliche Unversehrtheit
Recht	Selbstachtung	Mißachtung, Entrechtung	Rechtssubjektivität, verlässliche politische Ordnung
Solidarität	Selbstwert, Selbstschätzung	Diskriminierung, Entwertung	eigenständige Lebensform

In anerkenntnistheoretischer Perspektive ergeben sich somit aus den intersubjektiven Bedingungen personaler Integrität drei *fundamentale* Rechtsansprüche, um die herum sich weitere *derivative* Rechte ausdifferenzieren: So im Anschluß an das fundamentale Recht auf Leben weitere Rechte, die den Achtungsanspruch der leibhaften Person schützen – und zwar einschließlich ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung. So etwa im Anschluß an das fundamentale Recht auf Rechtssubjektivität der gesamte Bereich der sich an die menschliche Verantwortungsfähigkeit anschließenden Autonomierechte, die mit Religions-, Gewissens- und Redefreiheit beginnen und die verschiedenen Formen der Handlungsfreiheit einschließen. So schließlich im Fall des fundamentalen Rechts auf eine eigenständige Lebensform bestimmte soziale und kulturelle Rechte.

Ich unterscheide also zwischen fundamentalen Rechtsansprüchen, die unbedingte Anerkennung verlangen, weil sich ohne sie gar kein Anerkennungsverhältnis entfalten kann, und derivativen Rechten, die in ihrer Ausgestaltung mehr oder weniger kontextabhängig sein können und deren Liste im Prinzip unabschließbar ist, weil sich aufgrund historisch neuer Unrechtserfahrungen auch neue Kämpfe um Anerkennung konstellieren, die neue Menschenrechtsforderungen hervorbringen. Mit dieser Unterscheidung zwischen fundamentalen und derivativen Rechten dürften Kriterien für eine Menschenrechtspolitik in der Spannung zwischen universaler moralischer Gültigkeit und relativer sozialer Geltung bereitgestellt sein: prinzipienfest, aber nicht-imperialistisch. Zum Beispiel: Die Klitorisbeschneidung an Mädchen verstößt ebenso wie Folter und Todesstrafe immer und überall gegen das fundamentale Recht auf körperliche Unversehrtheit. Aber unter Bedingungen eines afrikanischen Sippenethos könnte es als menschenrechtswidrig betrachtet werden, alte Eltern sich selbst zu überlassen, oder sogar die Abschaffung des Instituts der Poly-

gamie zu oktroyieren, sofern und solange die daraus folgende Ehelosigkeit von den betroffenen Frauen als soziale Entwertung wahrgenommen wird.

3. Ich habe vorgeschlagen, im Interesse an der kulturübergreifenden Geltung und Akzeptabilität der Menschenrechtsidee zwei Unterscheidungen zu beachten: erstens, was ihr moralisches Geltungskriterium angeht, die Differenz zwischen dem Prinzip allgemeiner und reziproker Rechtfertigung menschenrechtlicher Ansprüche einerseits sowie den Normen und Werten eingelebter Sittlichkeit andererseits; zweitens, was die Materie von Menschenrechtsforderungen betrifft, die Unterscheidung zwischen fundamentalen und derivativen Rechten.

Werden beide Unterscheidungen beachtet, so ist die Menschenrechtsidee weder an eine bestimmte Kultur, noch an eine besondere sittlich-religiöse Tradition, auch nicht an das Christentum gebunden. Dies wird schon daraus ersichtlich, daß das Christentum und Motive der christlichen Theologie zwar unbestreitbar zu den kulturellen Wurzeln der neuzeitlichen Menschenrechte gehören, daß diese aber gegen den anhaltenden Widerstand der großen christlichen Kirchen durchgesetzt werden mußten und keineswegs als notwendige oder gar exklusive Folge des Christentums vereinnahmt werden können. Historisch verstand sich auch im christlichen Kontext die Unterscheidung von Recht, Sittlichkeit und Religion nicht von selbst: Im Hochmittelalter band das kanonische Recht den Erwerb der Rechtssubjektivität des Menschen *post lapsum* an den sakramentalen Akt der Taufe, die ihn jedoch der Hierarchie der sichtbaren *ecclesia universalis* unterwarf. Die Reformation betonte zwar die allein im Glauben konstituierte gleiche geistliche Freiheit, knüpfte aber die Freiheit des Gewissens an die befreiende Wahrheit des Evangeliums und stellte die ständische Rechts- und Sozialordnung nicht in Frage. Erst der Schrecken der konfessionellen Bürgerkriege und die Toleranzforderung christlicher Minderheiten führten zur Religionsfreiheit als Rechtsprinzip, und erst die (sich teils christlich, teils laizistisch verstehende) Epoche der Aufklärung und der beiden großen Revolutionen brachte die modernen Menschenrechte hervor. Von den christlichen Großkirchen wurden sie zunächst als individualistisch und rationalistisch abgelehnt und erst seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts im Zuge des Zweiten Vaticanum und der Ökumenischen Bewegung rezipiert und im Kontext der eigenen Tradition interpretiert.⁶¹ Insofern ist auch das Christentum eine (und womöglich der exemplarische Fall einer) Religion, der sich ihre eigenen menschenrechtsfreundlichen und -fördernden Motive erst im Zuge eines historischen Lernprozesses und einer

⁶¹ Vgl. u.a. W. Huber/H.E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt* (1977), 3. Aufl. München 1988; J. Schwartländer (Hg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschen-*

sukzessiven Reinterpretation ihrer normativen Überlieferung erschlossen haben.

Unter Bedingungen der (Aus-)Differenzierung von Recht, Sittlichkeit und Religion, wie sie zur Voraussetzung der modernen Menschenrechtskultur gehört, sind Menschenrechte keiner *unmittelbaren* religiösen Begründung bedürftig. Menschenrechte sind von Gott so wenig wie von der Natur gegeben, sie gehen aus Anerkennungskämpfen hervor und gründen in wechselseitiger Zuerkennung. Eine durch die Aufklärung hindurchgegangene religiöse Begründung kann sich systematisch gesehen nicht direkt auf die Ebene der *Rechte* beziehen, wohl aber auf den Gesichtspunkt der personalen *Würde*, die allen Rechten zugrundeliegt.⁶² In seiner Fassung als Menschen- bzw. Personwürde hebt der Würdebegriff⁶³ nicht auf die konkrete soziale Stellung der Person in einer Gesellschaft ab, sondern auf das, was sie als Glied der Menschheit von allem, was sonst in der Welt ist, unterscheidet. Wie gezeigt griffe es allerdings zu kurz, in der Tradition Kants allein Autonomie und Moralfähigkeit als Bedingung des Selbstzweckcharakters der Person und somit als Merkmal menschlicher Würde anzusehen. Ich war vielmehr davon ausgegangen, daß außer der moralischen Autonomie auch die leibliche Unversehrtheit und eine eigenständige, sinnhafte Lebensform zu den Bedingungen personaler Integrität und Selbstentfaltung gehören. Will man in dieser Perspektive das Charakteristische des Phänomens personaler Würde auf einen Begriff bringen, so dürfte das am ehesten durch eine negative Bestimmung möglich sein: Was menschliche Personen gegenüber der belebten und unbelebten Natur zu einer spezifischen Würde verbindet, ist paradoxerweise ihre *Fähigkeit, gedemütigt zu werden*. Gerade das den unterschiedlichen Dimensionen von Unrechtserfahrung gemeinsame, sie alle begleitende Gefühl der Demütigung wäre es dann, das *e negatione* indiziert, daß Menschen Träger einer ebenso verletzlichen wie zugleich unverlierbaren Würde sind⁶⁴: verletzlich als die Würde je konkreter, individuierter Personen und

rechte, München/Mainz 1981; M. Heckel, Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, in: *ders.*, Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, Tübingen 1989, 1122–1193; K. Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991; O. Höffe, Christentum und Menschenrechte, in: *ders.* Vernunft und Recht, a.a.O., 83–105; W. Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 225ff.; sowie den Beitrag von W. Vögele in diesem Band.

⁶² Zur Bezugnahme auf die Menschenwürde in den völkerrechtlichen Dokumenten vgl. K. Dicke, a.a.O. (Anm. 1).

⁶³ Zur Begriffsgeschichte umfassend V. Pöschl/P. Kondylis, Art. Würde, in: Geschichtliche Grundbegriffe 7, Stuttgart 1992, 637–677, im Überblick W. Huber, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, TRE XXII (1992), 577–602 (577–582).

⁶⁴ Der beiläufige Hinweis auf die Empfindlichkeit für Demütigung als *differentia specifica humana* verschwindet bei Rorty hinter der Schmerzempfindlichkeit als Merkmal aller Lebewesen, s.o. bei Anm. 37. Vgl. dagegen A. Margalit, Politik der Würde. Über Achtung und

deshalb nicht abschließend operationalisierbar; unverlierbar als eine einfache Eigenschaft aller Menschen, die nicht daraus hergeleitet werden kann, daß der Mensch die letzte Instanz ihrer Zuschreibung für den Menschen ist.

Die im deutschen Grundgesetz (Art.1, 1) gewählte Formulierung „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ bringt zum Ausdruck, daß diese Würde in einer Sphäre gründet, die dem Dualismus von Sein und Sollen vorausliegt: besagt sie doch sowohl, daß die Menschenwürde nicht angetastet werden darf, wie auch, daß sie in einer bestimmten Hinsicht gar nicht angetastet werden kann.⁶⁵ Was ihre *Letztbegründung* angeht, so eröffnet sich prinzipiell eine Mehrzahl von kulturellen Sinndeutungen. Auch das Menschenwürde-Prinzip ist begründungsoffen und mit keinem konkreten Ethos identisch. Idealtypisch kann man Gabetheorien und Leistungstheorien der Menschenwürde unterscheiden⁶⁶: *Leistungstheorien* betrachten die Würde des Menschen als etwas, das durch seine eigene Aktivität hervorzubringen, durch humane Fähigkeiten zu verwirklichen, insbesondere durch sittliche Leistungen zu realisieren ist. Die religiös fundierte *Gabetheorie* geht davon aus, daß jedem Menschen Würde eignet, noch bevor er sie sich selbst beschaffen und ohne daß er sich ihrer durch eigenes Zutun als würdig erweisen kann. In der strikt religiösen Begründung gilt die Menschenwürde unbeding, weil vorbehaltlos gegeben. Natürlich sind beide Modelle in verschiedenen Abstufungen verbindbar, etwa in der (renaissance-humanistischen) Idee, daß jeder Mensch dazu geschaffen ist, auf seine Weise Schöpfer seiner selbst zu sein. Allerdings kann über diesen Gedanken, je mehr sich der Akzent auf die *individuelle* Selbsterschaffung verlagert, umso weniger die *gleiche* Menschenwürde aller begründet werden. Kant suchte diese gleiche Würde zu sichern, indem er den Selbstzweckcharakter des Menschen auf die Unbedingtheit des allgemeinen Sittengesetzes gründete, was allerdings mit der Aufspaltung des Menschen als *homo phainomenon* und *homo noumenon* („Tiermensch“ und „Vernunftmensch“) einherging.⁶⁷

Sofern man eine dualistische Vernunftanthropologie à la Kant für nicht mehr für überzeugend hält, dürfte die gleiche menschliche Würde *ohne ein religiöses Argument* schwer zu verteidigen sein. In einem Punkt nämlich ist

Verachtung, Berlin 1997.

⁶⁵ R. Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, in: E. W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 295–313.

⁶⁶ Ähnlich, wenn auch mit unterschiedlicher Tendenz, H. Hofmann, Die versprochene Menschenwürde, AöR 118 (1993), 353–377; U. Weiß, Menschenwürde/Menschenrechte, in: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (Hg.), Eine Welt – eine Moral. Eine kontroverse Debatte, Darmstadt 1997, 217–243.

⁶⁷ Vgl. I. Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, A 94. Für die 'Grundlegung' weist W. Pannenberg mit Recht auf die begründungstheoretische Inkonsistenz hin, daß Kant „die Existenz jedes vernünftigen Wesens als Zweck an sich selbst“ für die Ableitung des

einem Universalismusskeptiker wie Rorty schwer zu widersprechen: Ob und in welchem Umfang wir wirklich Rechte anerkennen, die dem Menschen zukommen, nur weil er Mensch ist, das entscheidet sich immer daran, wie weit wir den Kreis der „federlosen Zweifüßer“ zu ziehen bereit sind, die wir unter die Universalie „Mensch“ subsumieren.⁶⁸ Das Problem ist nicht neu: Da erklären puritanische Auswanderer 1776 in Nordamerika, daß alle Menschen von Natur aus frei und unabhängig seien, aber ihre Nachkommen finden fast hundert Jahre lang nichts dabei, Schwarze als Sklaven zu halten. Da deklarieren die französischen Revolutionäre wenig später die Rechte des Menschen und Bürgers, haben aber tatsächlich nur die des Mannes im Auge. Da behandeln Nazis die Juden, Serben die Muslime, Hutu die Tutsi schlimmer als Tiere. Offenbar finden Menschen immer wieder Gründe dafür, anderen Menschen – brutal oder subtil – das Menschsein abzusprechen, so daß sie vor sich selbst gegen gar kein Menschenrecht verstoßen. Immer wird – explizit oder implizit – ein Kriterium geltend gemacht, das es erlaubt, „Menschen nach der Norm eines höheren Menschseins von eben diesem höheren Menschsein – mit welchen Folgen auch immer – auszuschließen“.⁶⁹

Religion ist – noch vor aller theologischen Selbstexplikation⁷⁰ – die Kultur des Verhaltens zum Unverfügbaren. Sie ist das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von einem Grund, der durch keine Aktualisierung endlicher Freiheit eingeholt werden kann. Religion hat – mit Hermann Lübbe gesprochen – die aufklärungsresistente Funktion der

Sittengesetzes zunächst voraussetzt (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 64f.), dann aber die Moralität als die „Bedingung“ behauptet, „unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann“ (a.a.O. BA 77, vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft A 156). W. Pannenberg, Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde, in: W. Kerber (Hg.), Menschenrechte und kulturelle Identität, München 1991, 61–76 (62f.)

⁶⁸ R. Rorty, Menschenrechte, a.a.O. (Anm. 31), 157.

⁶⁹ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln, 305.

⁷⁰ Es war nicht Aufgabe dieses Beitrags, eine Sinndeutung der Menschenwürde aus der expliziten Sicht des Christentums zu geben, denn im Interesse der Universalität der Menschenrechte kam es hier zunächst darauf an, dem Menschenwürdeprinzip eine möglichst kulturneutrale, begründungsoffene Fassung zu geben. Für das Christentum ist charakteristisch, daß die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26f.) in differenzierter Weise reflektiert wird, und zwar (1.) hinsichtlich des Faktums der aus menschlicher Freiheit vollzogenen Verfehlung dieser Bestimmung (Gen 3), (2.) hinsichtlich ihrer Erfüllung im Geschick Jesu Christi (2 Kor 4,4), (3.) hinsichtlich ihrer Vergewisserung in der Rechtfertigung ohne jede menschliche Vorleistung allein aus Glauben (Röm 3,21ff.) und (4.) hinsichtlich ihrer Bewährung in der Liebe zu allen, die Menschenantlitz tragen (Mt 5,34f.). Gemäß der reformatorischen Einsicht Luthers hat der Satz, daß der Mensch aus Glauben gerechtfertigt werde, seine Pointe gerade darin, an die Stelle philosophischer Definitionen des Menschen zu treten (*M. Luther*, Disputatio de homine, 1536, WA 39 I, 175ff.). Vgl. zu dieser Thematik elementar *E. Jüngel*, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: *ders.*, Entsprechungen. Theologische Erörterungen, München 1980, 290–317.

Anerkennung „prinzipiell handlungsintranszendenter Daseinskongingenz“.⁷¹ In dieser Pragmatik richtet sich die religiöse Antwort nicht zuerst auf die Frage „Was ist der Mensch?“, sondern zunächst auf die elementarere „Wer ist Mensch?“. Die Frage „Was ist der Mensch?“ will durch umfassende Lehren beantwortet sein, über die es keinen Konsens geben kann. Nicht von der umfassenden und einheitlichen Antwort auf die Frage, *was* der Mensch ist, hängt jedoch die Universalität der Menschenrechte ab, sondern davon, *wer* überhaupt zur Menschheit gehört. Die religiöse Antwort lautet, das Faktum der Zugehörigkeit zur biologischen Spezies *homo sapiens* genüge, um als Träger der für den Menschen spezifischen Würde in Betracht zu kommen. Die Artzugehörigkeit ist zwar nicht der Grund der Menschenwürde, wohl aber das hinreichende Kriterium ihrer Zuerkennung. Sofern die religiöse Symbolik darauf abstellt, daß sich die Würde jedes Menschen seinem Geschaffensein durch Gott verdankt, läßt sie alle kontingenten Merkmale und Umstände menschlichen Daseins unbeachtlich werden und gibt eine radikale Begründung für die Unbedingtheit der Menschenwürde: Sie bestreitet, daß es zwischen der Menschheit als Gattung und der Menschheit als Idee eine würderelevante Differenz gibt. Sie versteht Menschenwürde als eine einfache Qualität, die mit dem menschlichen Leben selbst gegeben ist. Allein in der strikt religiösen Deutung hängt die Würde des Menschen nicht von dem ab, was er aus sich machen kann. Der mit der Menschenwürde gesetzte Achtungsanspruch erhält damit zwar nicht seine einzige, wohl aber seine definitive Begründung. In diesem Sinn dürfte Religion zu den nicht-substituierbaren kulturellen Voraussetzungen dessen gehören, was mit der „Unantastbarkeit“ der Menschenwürde gemeint ist.

⁷¹ H. Lübke, a.a.O. (Anm. 69), 302.