

Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus

Eine Problemanzeige*

Von Hans-Richard Reuter

I

1. 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 seien moralisch begründete Rechte zuzusprechen; Rechte, die allen Menschen unabhängig von ihren biologischen, sozialen und individuellen Unterschieden zukommen; Rechte demnach, die *vor* jeder und darum *von* jeder positiv-rechtlichen Ordnung anzuerkennen sind. In der zweiten Hälfte unseres zur Neige gehenden Jahrhunderts ist dieser Gedanke nicht einfach erbauliche politische Literatur geblieben. Er hat in internationalen, völkerrechtlichen Dokumenten einen eindrucksvollen Siegeszug angetreten. Allen voran die Allgemeine Deklaration der Menschenrechte von 1948: Als unmittelbare Antwort auf die Erfahrungen der Gewalt- und Terrorherrschaft des Dritten Reiches wurden zum ersten Mal die Achtung und der Schutz der Menschenrechte zu einer internationalen Angelegenheit erklärt. Handelte es sich dabei noch um eine Empfehlung, der rechtsverbindliche Kraft fehlt, so folgten doch als völkerrechtliche Verträge 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.

Über Jahrzehnte standen die beiden völkerrechtlich verbindlichen Pakte – der Zivilpakt zum einen und der Sozialpakt zum anderen – in der Gefahr, im Systemkonflikt zwischen kapitalistischem Westen und kommunistischem Osten instrumentalisiert und als Waffe im Kalten Krieg benutzt zu werden. Heute registrieren wir, daß sich der Kerngedanke der politischen Freiheitsrechte, der von Dissidentengruppen ebenso mutig wie beharrlich aufgegriffen worden ist, seit dem Zerfall des realexistierenden Sozialismus auch im früheren Ostblock durchgesetzt hat. Mittlerweile sind jeweils mehr als 100 Staaten beiden Pakten beigetreten; zwar steht die Ratifikation des Sozialpakts durch die USA nach wie vor aus, doch haben mittlerweile die ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten die bürgerlichen Freiheitsrechte akzeptiert. Der Universalismus der Menschenrechte im Sinn ihrer weltweiten Kodifikation scheint unumkehrbar und von bezwingender Evidenz.

2. Obgleich sich heute kaum ein Staat dem Druck entziehen kann, der Menschenrechtsidee 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 Menschenrechtskonzepte.

Schon die rechtsverbindlichen Pakte des Jahres 1966 unterschieden sich von dem auf die gleiche Freiheit der Einzelperson zentrierten Ansatz der Allgemeinen Erklärung von 1948 dadurch, daß sie das Selbstbestimmungsrecht der Völker den individualrechtlichen Garantien vorordnen und von ihm abhängig sein lassen. Die Vorstellung kollektiver Menschenrechte findet seit den achtziger Jahren ihre Fortsetzung in der Diskussion über Menschenrechte der »dritten Generation« wie dem Recht auf Entwicklung, Frieden, Schutz der Umwelt und so weiter, die nicht mehr an die Einzelperson gebunden sind, sondern politisch-programmatische Ziele enthalten. Als Zugeständnis an die partikularstaatlich verfaßte Welt und an die Emanzipationsansprüche der ehemaligen Kolonialstaaten stellt das vieldeutige Selbstbestimmungsrecht der Völker hier fast so etwas wie das Fundament der Rechte der Einzelperson dar und bildet den Ansatzpunkt für Interpretationskonflikte, die gegenwärtig verschärft hervortreten:

Anlässlich der von den Vereinten Nationen im Jahr 1993 veranstalteten 2. Weltkonferenz über Menschenrechte forderte der Vertreter Chinas, es müsse das Recht jedes Staates, die Menschenrechte entsprechend der Lage im eigenen Land zu definieren, respektiert werden. Vor allem betonte er das Recht auf Entwicklung und beharrte auf dem Prinzip der Nichteinmischung in die einzelstaatliche Souveränität auch und gerade in Menschenrechtsfragen¹.

Nur allzu bekannt sind schließlich die Widerstände, auf die der Geltungsanspruch der Menschenrechte unter dem Einfluß fundamentalistischer Tendenzen innerhalb islamisch geprägter Rechtskulturen stößt. Formal haben heute zwar über die Hälfte der arabischen Staaten die UN-Pakte ratifiziert. Auch gibt es mittlerweile Menschenrechtserklärungen aus dem islamischen Raum²; doch sie unterstellen den Menschenrechtstopos dem religiösen Recht der Scharia in einem ideologisch okkupierten Verständnis – mit gravierenden Konsequenzen in den Bereichen des Strafrechts, der Stellung der Frau und der Religionsfreiheit³.

3. Kurzum: Die Sprache der Menschenrechte ist heute zur weltpolitischen lingua franca geworden, der sich niemand entziehen kann und darf. Sie ist zu einer internationalen Verkehrssprache avanciert, die jeder muß beherrschen und im Munde führen können, auch wenn sie von Haus aus nicht seine Muttersprache ist. Die Menschenrechtssprache stellt ein Kommunikationsmedium bereit, das jeder benutzen muß, der überhaupt in der internationalen Politik relevante Ansprüche erheben will, die er für begründbar und rechtfertigungsfähig hält. Weil sie in diese Funktion gerückt sind, standen die Menschenrechte nicht nur bis zum Umbruch von 1989, sondern stehen sie dauerhaft in der Gefahr, lediglich als »der große ideologische gemeinsame Nenner«⁴ verwendet zu werden, mit dessen Hilfe konkurrierende politische Akteure ihren Platz in der Weltgesellschaft behaupten. Da fordert auf der einen Seite der Westen von anderen eine individualbezogene Menschenrechtsbefolgung ein, der er selber nicht durchweg genügt, um sich so gegen die Ansprüche des Südens auf gerechte Verteilung von Reichtum und Ressourcen zu schützen; da führen auf der anderen Seite Regierungsvertreter der Dritten Welt solche Dinge wie das Selbstbestimmungsrecht der Völ-

ker, das Recht auf Entwicklung und die Bewahrung der kulturellen Traditionen nur zu oft ins Feld, um die Vorenthaltung politischer Rechte zu kaschieren, die die Mitglieder ihrer Gesellschaften, könnten sie sich nur frei äußern, sicherlich für sich reklamieren würden.

II

Trotz formaler Allgemeingeltung der kodifizierten Menschenrechtskataloge ist ihre inhaltliche Interpretation und Umsetzung auf der Bühne internationaler Politik kontrovers. Aber nicht nur das: Ob und inwiefern dem Menschenrechtskonzept universale Gültigkeit zukommt – dies ist nicht nur eine praktisch-politische Frage, sondern eine politisch-theoretische, moralische und rechtsethische Herausforderung ersten Ranges. Von ihr soll im folgenden die Rede sein. Unleugbar sind ja die Menschenrechte aus der Geschichte des Abendlands hervorgegangen; ihr Universalitätsanspruch erscheint zunächst als der eines regional entwickelten Rechtsinstituts. Dieses unbestreitbare Faktum führt derzeit – im Reflex auf das zugenommene Gewicht der nicht-europäisch geprägten Völker – verstärkt zu einer auch theoretisch formulierten und im Westen selbst artikulierten Relativierung der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte. Der Begriff »Relativismus« soll in diesem Zusammenhang zur Charakterisierung solcher Positionen dienen, denen eine bestimmte Basisprämisse zugrundeliegt: Relativistische Positionen gehen davon aus, daß alles, was existiert und gilt, abhängig ist von der Auffassung desjenigen, der es als existent oder gültig erlebt und beurteilt⁵. Ich will in diesem Zusammenhang drei Typen beziehungsweise Argumentationsweisen der relativistischen Kritik am Menschenrechtsuniversalismus unterscheiden, nämlich die Einwände des ethischen Partikularismus, des politischen Realismus und des kulturellen Kontextualismus.

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 unserer Ohnmacht und Ratlosigkeit gegenüber den Greueln auf dem Balkan, in Ruanda oder anderswo hat vor einiger Zeit der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger in seinem Essay »Aussichten auf den Bürgerkrieg« seine Kritik an der Menschenrechtsidee mit dem Plädoyer für einen ethischen Partikularismus verbunden. Er notiert unter der Überschrift »Wundertüten, Schuldgefühle« folgendes: »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 unbeding 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.«⁶

Enzensbergers Einwand entbehrt zunächst nicht einer gewissen Plausibilität. Mutet uns die Idee der Menschenrechte nicht eine »psychische und kognitive Überforderung«⁷ zu? Sorgen nicht heute die Massenkommunikationsmittel in vollendeter Form dafür, daß – mit Kant zu sprechen – »die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird«⁸? Rufen sie damit aber unter den *beati possidentes* der reichen Industrienationen nicht bloß ein schlechtes Gewissen hervor, so daß schließlich die Verleugnung jeder moralischen Verantwortung und die Lähmung jedes politischen Engagements die Folge ist, weil der Umfang der Herausforderung in keinem Verhältnis zu unseren Handlungsmöglichkeiten steht? Der Einwand klingt zunächst einleuchtend, er arbeitet aber mit zwei kategorialen Fehlern, die für das ganze Argument ruinös sind⁹.

Zunächst unterstellt Enzensberger, bei dem fiktiven Gedanken eines allgegenwärtigen und allmächtigen Subjekts der Verantwortung handele es sich um einen noch nicht säkularisierten theologischen Restbestand. Doch diese Unterstellung verwechselt Ursache und Folge. Denn die Idee eines allmächtigen und allgegenwärtigen moralischen Subjekts ist gerade nicht ein theologisches Motiv, das alle Säkularisierungen überstanden hat. Es ist nicht Relikt, sondern allenfalls Resultat eines Säkularisierungsprozesses. Der Gedanke der Allmacht des moralischen Subjekts ist nämlich Ausdruck der humanen Selbstbehauptung gegen den Absolutismus eines leid- und leidenschaftslosen, eines apathischen Gottes; er ist Folge der neuzeitlichen Umwidmung einer hypostasierten göttlichen Allmacht in eine Eigenschaft des Menschen¹⁰. Im Eigensinn der jüdisch-christlichen Überlieferung jedoch bedeutet die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf gerade, daß der Mensch illusionslos als das Wesen der Fehlbarkeit gegenüber seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit erkannt wird. Und in der Perspektive des christlichen Glaubens begegnet Gott gerade in seiner leidenschaftlichen Solidarität, ja Identifikation mit der menschlichen Verletzlichkeit und Schwäche. Kurz: in der Sicht christlicher Theologie ist es gerade das den Menschen charakterisierende Zugleich von Verletzlichkeit und Verführbarkeit, 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 Mensch direkt für jeden anderen verantwortlich wäre. Eine solche unmittelbare, nicht institutionell vermittelte Verantwortung würde in der Tat die Begrenztheit unserer individuellen Handlungsmöglichkeiten sprengen. Die Menschenrechte sind nicht einfach Konkretionen des sittlichen Gebots allgemeiner Menschheitsliebe und des ihm entsprechenden *Ethos*; sie sind Ausdruck eines universellen *Rechtsprinzips*. Der Hinweis auf eine sittliche Überforderung des Einzelnen ist verquer und geht an der Sache vorbei, denn die Unterscheidung von *Ethos* und Recht ist eine grundlegende Voraussetzung, ohne die nicht klar über die Menschenrechte gesprochen werden kann. Um so schwerer wiegt der zweite Einwand, der des politischen Realismus.

2. Als *politischen Realismus* bezeichne ich eine Position, die den internationalen Verkehr ausschließlich durch das Selbsterhaltungsinteresse der Staaten bestimmt sieht. Politisch realistisch soll diejenige Kritik am Menschenrechtsuniversalismus heißen, die darauf aufmerksam macht, daß – sofern Menschenrechte de iure nach wie vor nur im Rahmen partikularer Staatlichkeit verbindlich verankert werden können – ihr Gewährleistungsanspruch aus der Sicht des einzelnen Staates de facto jederzeit und überall Souveränitätsvorbehalte auslösen kann. In diesem Sinn formuliert der Politiktheoretiker Panajotis Kondylis zugespitzt, »daß bei der gegenwärtigen Verfassung der Weltgesellschaft von Menschenrechten stricto sensu keine Rede sein kann«. Er gibt dem politisch-realistischen Argument folgende Fassung: »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 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.«¹¹

Soweit Kondylis. Sein Einwand weist auf das grundlegende Dilemma hin, daß die Menschenrechte – unbeschadet ihres Anspruchs, moralisch begründete, überstaatliche Rechte zu sein – wirksam nur dort werden, wo sie in einer verfaßten politischen Gemeinschaft positiviert sind und durchgesetzt werden können. Zwar ist die Behauptung, jeder souveräne Staat gewähre die Menschenrechte nur seinen eigenen Staatsangehörigen, de iure weit überzogen. Denn die Grundrechte des Verfassungsstaates 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 aber ist: Kein Staat kann garantieren, daß elementare Rechte wie diejenigen auf körperliche Unversehrtheit oder Redefreiheit auch außerhalb seiner Grenzen genossen werden können. Und umgekehrt widerstreitet es ohne Zweifel dem Selbsterhaltungsinteresse des einzelnen Staates, wenn er ausnahmslos allen Menschen beispielsweise Niederlassungsrecht und Wahlrecht einräumt, die traditionell als Staatsbürgerrechte gelten. Deshalb ist auch richtig: Erst das Ende der Staatlichkeit in jeder uns bekannten Form, erst die Konstitution der Menschheit als einheitliches politisches Subjekt würde die Ära der Menschenrechte sensu strictissime, nämlich als allgemeiner Weltbürgerrechte, einläuten.

Will man nicht einen naturalistischen Fehlschluß begehen und aus dem beschriebenen Sein ein Sollen ableiten, so geht aus der politisch-realistischen Beschreibung als solcher allerdings noch keine normative Konsequenz hervor. Aus der realistischen Beschreibung resultiert vielmehr in normativer Hinsicht eine Alternative: Man kann sie entweder zum Anlaß nehmen, der Menschenrechtsidee überhaupt das Sterbeglöcklein zu läuten – angesichts der schon erreichten und abgeschlossenen Menschenrechtsverträge freilich um den

Preis, damit den Grundsatz *pacta sunt servanda* gleich mit über Bord gehen zu lassen. In einer alternativen Lesart kann man aus der Einsicht in die Angewiesenheit des Menschenrechtsschutzes auf einzelstaatliche Gewährleistung aber auch eine andere Konsequenz ziehen. Sie lautet: Wenn die Menschenrechte unter politisch-realistischen Voraussetzungen nicht auf ein Weltbürgerrecht ausgreifen können, dann müssen sie jedenfalls auf die Minimalbedingung gegründet sein, ohne die vom Menschen im allgemeinen im Unterschied zum Staatsbürger überhaupt nicht sinnvoll die Rede sein kann. Wenn es nach wie vor von den partikularen Staaten abhängt, ob und wie die für den Menschen als solchen reklamierten Rechte in einer konkreten politischen Gemeinschaft auch wahrgenommen werden können, dann – so zeigt sich – liegt allen Menschenrechten im Plural nur ein einziges grundlegendes Recht voraus, nämlich das Recht auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen als Bedingung dafür, überhaupt auf Rechte Anspruch erheben zu können.

Die jüdische Philosophin Hannah Arendt bezeichnete in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg dieses Recht, Rechte zu haben, als das *einzig elementare Menschenrecht*¹² und verteidigte es in der Zeit der vom Nazi-Terror bewirkten Nachkriegswirren, in denen Millionen von Staatenlosen und sogenannten *displaced persons* jeder Möglichkeit enthoben waren, überhaupt als Rechtspersonen in Erscheinung zu treten. Angesichts des weltweiten Elends der Flüchtlinge, der durch Bürgerkriege und Not Entwurzelten ist gerade heute diese Erinnerung von bedrängender Aktualität: Es ist die Erinnerung daran, daß es zur Essenz des Menschenrechtsprinzips gehört, die strenge Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und Fremden zu entwerthen¹³. Allein dieses essentielle Recht jedes Menschen auf – und sei es begrenzten – Aufenthalt in den Grenzen eines politischen Gemeinwesens ist, wenn wir an die aktuelle Flüchtlings- und Asylpolitik denken, geeignet, jeden überheblichen Menschenrechtstriumphalismus von seiten westlicher Staaten im Keim zu ersticken.

3. Das dritte Argument, dasjenige des *kulturellen Kontextualismus*, entstammt ursprünglich der kulturanthropologischen Schule der amerikanischen Ethnologie, für die so prominente Namen wie Franz Boas, Ruth Benedict und Margaret Mead stehen. Das Argument geht von der angeblich empirisch gestützten Annahme aus, daß jede Kultur ein in sich geschlossenes Ganzes darstellt. Kultur wird verstanden als die Gesamtheit derjenigen Erscheinungen und Vorgänge, die die Daseinsgestaltung der Menschen unter dem Aspekt ihrer Zugehörigkeit zu ethnischen Einheiten charakterisieren¹⁴. Jede Kultur werde durch ein für sie spezifisches, eigengeartetes Zentralthema, durch ein *cultural pattern* und damit auch ein Ethos bestimmt und zusammengehalten, das mit dem anderer Kulturen grundsätzlich inkommensurabel sei. Die zwischen den regionalen Gemeinschaften waltende Vielfalt der Kulturmuster sei letztlich nicht ineinander übersetzbar, sie alle könnten jeweils nur aus sich heraus verstanden werden. Auf Grund eines hermetischen Kulturbegriffs wird bestritten, daß angesichts des Pluralismus der Ethosformen eine interkulturelle Verständigung möglich ist; vielmehr sei jede Kultur mit jeder anderen gleichrangig. Infolge der auf die menschliche Psyche durchgreifenden intrakulturellen Prägung aller kognitiven und normativen Maßstäbe sei nicht ersichtlich, wie es möglich sein soll, die in der Tradition des Abendlands und der westlichen Moderne entwickelten Menschenrechte in die lokalen Kontexte anderer Kulturen zu übertragen; auch Rechte seien kulturell determiniert.

Der ethnologische Kontextualismus hatte zunächst einen deskriptiven Status; angesichts der faktischen Inkommensurabilität aller Kulturen sieht er sich außerstande, Standards transkultureller Gültigkeit zu formulieren, die über die eingelebten lokalen Verbindlichkeiten hinausgehen. Da kein Ethos gegenüber einem anderen Vorrang besitze, bleibe nur übrig, das Lob der Vielfalt im Sinn eines prinzipiellen Relativismus zu singen. In diesem Sinn beschworen Vertreter der sich selbst als »relativistisch« bezeichnenden ethnologischen Schule wie Melville Herskovits schon früh die Gefahr eines menschenrechtlichen Kulturimperialismus, der sich anschickt, die Eigenart des Fremden zu unterdrücken¹⁵. Die Inkommensurabilitätsthese scheint zunächst ein sympathisches Toleranzprinzip zu enthalten, aber dies bleibt äußerst ambivalent: Da die kulturellen Identitäten der Abgrenzung gegeneinander bedürfen, kann, wo diese Abgrenzung des Eigenen vom Fremden nicht mehr ausreichend kontrolliert wird, jederzeit die zunächst indifferente Toleranz zwischen den Kulturen in militante Abwehr umschlagen.

Spätestens dann, wenn aus der faktischen Pluralität der Kulturen die normative Gleichrangigkeit und Gleichgültigkeit aller Ethosformen gefolgert wird, widerlegt sich jedoch die Position des prinzipiellen Relativismus selbst. Sie ist selbstwidersprüchlich und logisch inkohärent: 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 neopragmatistische Philosoph Richard Rorty hat deshalb dem relativistischen Argument eine Fassung gegeben, die den logischen Selbstwiderspruch zu vermeiden sucht. Rorty begeht nicht den Fehler zu sagen, jedes kulturell geprägte Ethos sei genau soviel 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 können. Denn »wahr« – und damit auch »richtig« – sei nur ein anderer Ausdruck für das, was wir nach *unserer* Auffassung und im Rahmen *unseres* Sprachspiels anderen meinen empfehlen zu sollen. Aus der Skepsis gegenüber der Möglichkeit einer universellen Rationalität folge positiv nicht die Gleichrangigkeit aller Überzeugungen und Lebensformen; es folge 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. Zwischen den Extremen einer unmöglichen Toleranz für die Praktiken und Werte jeder anderen Kultur und einer prinzipiellen Vorrangstellung unserer eigenen Gemeinschaft bleibt uns im Konfliktfall nur ein pragmatischer Ethnozentrismus: Im Fall eines solchen Konflikts muß es nach Rorty eine praktische Bevorzugung der eigenen Lebensform geben. Auf die Stützen theoretischer Rückversicherung muß diese Option jedoch verzichten; sie hat letztlich keine andere Grundlage als die, daß sich unsere kulturellen Praktiken bewährt haben.

Rorty bezeichnet seinen Standpunkt im Unterschied zu dem der »Objektivität« als einen der »Solidarität«; es handelt sich dabei freilich um eine ethnozentrische, sprich: eurozentrische Solidarität. Er selbst schreibt: »Sich ethnozentrisch verhalten 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.«¹⁶ 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 Bezugspunkt einer möglichen Verständigung orientiert ist. So setzt er denn darauf, daß alle so werden wie wir, die Angehörigen desjenigen Kreises von Personen, die Gelegenheit hatten, »seit zwei Jahrhunderten wechselseitig ihr [moralisches] Empfinden [zu] manipulieren«, und die Rorty mit den Eigenschaften seiner amerikanischen Studenten charakterisiert: nett, tolerant, wohlhabend, geborgen und andere Menschen respektierend¹⁷. »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.«¹⁸

III

Es bleibt die Frage: Wie ist der universelle Geltungsanspruch der Menschenrechtsidee nicht nur gegen die besprochene Radikalkritik zu verteidigen, sondern in welcher Form kann und muß an ihm festgehalten werden? Wie ist der Menschenrechtsuniversalismus unter Berücksichtigung mancher Teilwahrheiten, die von der relativistischen Kritik geltend gemacht werden, zu verstehen und zu präzisieren? Bei dem Versuch einer Antwort will ich mich auf drei Punkte konzentrieren: erstens auf Bemerkungen zum *Rechtscharakter* der Menschenrechte; zweitens zur Begründung *fundamentaler Rechte*, die überall und unbedingt gewährleistet sein müssen; drittens folgt eine Schlußbemerkung, die den genuinen Beitrag des *Christentums* zum Universalismusproblem betrifft.

1. *Die Menschenrechte sind universale Rechtsprinzipien, keine sittlichen Gebote oder Werte; nur unter der Bedingung, daß die Differenz von Recht und Ethos strikt beachtet wird, kann den Menschenrechten allgemeine und interkulturelle Gültigkeit zukommen.*

Sie sind zwar moralisch begründet, haben aber einen juridischen, von sittlichen Geboten und Werten klar zu unterscheidenden Sinn. 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. Das Recht ist aber immer nur ein Regelungszusammenhang für die äußere Koordination der Handlungsfreiheiten, es sagt nichts über deren innere Bestimmungsgründe. Und legitime Rechte sind diejenigen Ansprüche, die wir innerhalb einer politischen Herrschaftsordnung haben, weil wir sie uns gegenseitig zusprechen würden. Im Unterschied zu sittlichen Geboten, die den einzelnen innerlich verpflichten ohne erzwingbar zu sein, sind die Menschenrechte als Rechte darauf angelegt, äußerlich gesichert, eingeklagt und durchgesetzt werden zu können. Deshalb begrenzen und verpflichten sie vor allem die staatliche Gewalt und fordern politische Vorkehrungen zu ihrer Anerkennung und Durchsetzung. Sie haben geradezu den Sinn, der Einzelperson die Befolgung von substantiellen sittlichen Geboten recht-

lich freizustellen; sie garantieren im Medium des Rechts die Nichtidentität von Recht und Sittlichkeit und sind gerade darin moralisch begründet. Soll der Mensch als Mensch Rechte haben, dann müssen solche Rechte für verschiedene Verwirklichungen des Humanum offen bleiben.

Ebenso begeht der kulturelle Kontextualismus noch in der ermäßigten Rortyschen Version den Fehler, Rechte stillschweigend der Sittlichkeit zuzuschlagen und wie Werte zu behandeln. Weil er die in jede Sprache eingebaute Möglichkeit, zwischen bloßer Meinung und beanspruchter Geltung zu unterscheiden, für irrelevant erklärt, neigt auch er dazu, Menschenrechte als Ausdruck einer Wertegemeinschaft zu betrachten, die nur für deren Angehörige, »für uns«, Bedeutung haben können. Aber das Recht ist gerade die Bedingung für die äußere Koexistenz, also das Miteinander unterschiedlicher sittlicher Überzeugungen und kultureller Lebensformen und ist nicht mit einer von ihnen identisch. Auch subjektive Rechte, auch Menschen- und Grundrechte sind keine Werte oder Grundwerte, sondern Rechte sind »Trümpfe« (Ronald Dworkin) in der Hand der Einzelperson, die geeignet sind, die mit ihnen konkurrierenden Ansprüche von sozialen Kollektiven und Wertgemeinschaften auszustechen. Menschenrechte beantworten nicht die Frage, was für uns, für unsere Gruppe, *gut* ist, sie sind an der Frage orientiert, was für alle Betroffenen *gerecht* ist. Sie beziehen sich auf die »Anfangsbedingungen«, nicht auf die »Vollendungsbedingungen des Humanum«. ¹⁹ Ihr Universalitätsanspruch verlangt deshalb nicht Uniformität, er bedeutet keineswegs, daß jeder Staat nach unseren westlichen sittlichen Werten oder unserem kulturell geprägten Menschenbild gestaltet werden müßte. Die Gewährleistung von Menschenrechten schafft einen Freiraum, innerhalb dessen sich Menschen über die von ihnen gewollten Lebensformen verständigen können – einen Freiraum mithin, innerhalb dessen sie auch zu der Frage Stellung nehmen können, ob die staatliche Ordnung, in der sie leben, die von ihnen gewollte ist oder nicht. ²⁰

Gewiß sind die Menschenrechte ein zuerst in Europa und Nordamerika entdecktes Mittel zur Macht- und Herrschaftsbegrenzung. Aber überall auf der Welt sind Individuen und Gruppen durch unkontrollierte politische und wirtschaftliche Macht bedroht. Deshalb ist das skeptische Raisonement über die Relativität der Menschenrechte – wie Robert Spaemann zutreffend bemerkt hat – »nichts für Erniedrigte und Beleidigte, sondern ein Luxus für Etablierte«. ²¹ Und es wäre um so weniger zu rechtfertigen, wenn der Westen einerseits die Mittel zur politisch-administrativen, ökonomischen und technischen Beherrschung der Welt exportierte, die in Wahrheit die traditionellen Kulturen zerstören, wenn er aber andererseits diejenigen Prinzipien für sich behielte, die er zur Eindämmung der dadurch entfalteten Bedrohungen entwickelt hat.

Allerdings ist dieses letztere Argument noch nicht zureichend, denn es bleibt rein funktional und berücksichtigt noch nicht den Einwand, die Menschenrechte seien in ihrer Begründungsstruktur und in ihren anthropologischen Prämissen das Gedankenprodukt eines individualistischen Rationalismus, das nicht nur an das politische, sondern zutiefst auch an das intellektuelle Projekt der europäischen Moderne gebunden sei. Deshalb:

2. *Die Vielzahl der Menschenrechte bedarf der Begründung in einem Kern fundamentaler Rechte, die als Minimalbedingungen für die Integrität der Personwürde anzusehen sind.*

Welche Rechte müssen immer, unbedingt und ohne Rücksicht auf politische, kulturelle oder ökonomische Umstände gewährleistet werden, und inwieweit ist eine gewisse Variabilität in der Ausgestaltung legitim? Zur Beantwortung dieser Fragen dürfte die Präzisierung des Begriffs fundamentaler Rechte unabdingbar sein. Um ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu wahren, muß eine Begründung der fundamentalen Rechte zum einen von dem partikularen Entstehungszusammenhang der Menschenrechte in der europäisch geprägten Neuzeit abstrahieren; zum anderen aber kann sie auch nicht mehr aus einer angeblich ahistorischen, zeitlosen Vernunft und Rationalität deduziert werden.

Wie die Selbstwidersprüchlichkeit des politischen Realismus zeigte, nötigt aber schon die Rede von Menschenrechten, wenn sie bei gleichzeitiger Fortexistenz souveräner Staatlichkeit überhaupt einen Sinn haben soll, dazu, mindestens *ein* fundamentales Recht vorzusetzen, das vorstaatlichen Ursprungs ist, nämlich das Recht, in Rechtsverhältnissen zu leben. Darin hatte Hannah Arendt die spezifische Unrechtserfahrung der Flüchtlinge und Staatenlosen zum Ausdruck gebracht, aus jeder politischen Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein. Damit ist ein Hinweis gegeben, der auf den realen Hintergrund jeder Menschenrechtsforderung hinweist: Menschenrechtsforderungen sind – ganz unabhängig von ihrem kontextuellen Entdeckungszusammenhang – als geschichtliche Antworten auf *exemplarische Unrechtserfahrungen* zu verstehen. Als *Unrecht* kommen Ereignisse in Betracht, bei denen es sich um Leiderfahrungen handelt, die auf menschliche Einwirkungen zurückgehen, bei denen also ein Verursacher der Läsion angegeben werden kann, jemand, der für die Verletzung verantwortlich zu machen ist. Von *exemplarischen* Unrechtserfahrungen können wir sprechen, wenn es 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«²², weil sie als Verletzungen der Integrität menschlicher Personen verstanden werden.

Wenn exemplarische Unrechtserfahrungen die Negativbasis für Menschenrechtsforderungen sind, dann sollten wir unter der Klasse von Rechten, die ich fundamentale Rechte nenne, solche Ansprüche verstehen, die sich unmittelbar auf die Bedingungen der Integrität menschlicher Personen beziehen. Fundamentale rechtliche Ansprüche sind solche, ohne deren Gewährleistung niemand seiner selbst als Person gewahr werden kann, sondern sich als depersonalisiert erfahren muß. Ich schlage vor, die in diesem Sinn fundamentalen Rechte im Rahmen einer Theorie intersubjektiver Anerkennung auszuweisen²³. Da jeder Mensch, um Person zu werden, immer schon auf wechselseitige Anerkennungsbeziehungen angewiesen ist und das Reziprozitätsprinzip transkulturelle Verbreitung aufweist, dürfte damit eine universelle Struktur gegeben sein, in die zugleich normative Elemente eingebaut sind. In Prozessen reziproker Anerkennung erwerben Menschen drei elementare Beziehungen zu sich als integren Personen:

Zunächst: Die lebensgeschichtlich frühe Anerkennungsform der emotionalen Zuwendung, die an der Leiberfahrung haftet, begründet Selbstvertrauen. Dem korrespondiert negativ die Unrechtserfahrung der Mißhandlung und Vergewaltigung als Verletzung der leiblichen Integrität; dem muß positiv entsprechen das *Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit*. Weiterhin: In Anerkennungsverhältnissen unterstellt eine jede Person, daß

die andere ebenso zum Kreis der – mindestens potentiell – moralisch zurechnungsfähigen Subjekte gehört wie sie selbst. Die kognitive Unterstellung der gleichen Zurechnungs- und Verantwortungsfähigkeit begründet Selbstachtung. Ihr korrespondiert negativ die Unrechtserfahrung der Mißachtung und Entrechtung, nämlich die Verweigerung des Status einer Rechtsperson als solcher, das heißt der strukturelle Entzug der Möglichkeit, legitime Ansprüche überhaupt erheben zu können. Dem hat positiv zu entsprechen das *Recht auf Rechtssubjektivität und eine verlässliche politische Ordnung*. Schließlich: In Anerkennungsverhältnissen erwerben wir durch soziale Unterstützung unserer je besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften Selbstwert und Selbstschätzung. Dem entspricht negativ die Unrechtserfahrung der Diskriminierung und Entwertung, nämlich die soziale Herabwürdigung von Lebensformen. Daraus muß also positiv das *Recht auf eine eigenständige und sinnhafte Lebensform* folgen.

Aus den Grundformen intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse ergeben sich somit drei *fundamentale* Rechte, 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 – etwa hinsichtlich ihres Geschlechts oder ihrer sexuellen Orientierung. So etwa im Blick auf das fundamentale Recht auf Rechtssubjektivität der gesamte Bereich der sich an die menschliche Verantwortungsfähigkeit anschließenden Autonomierechte, die mit Religions-, Gewissens-, und Redefreiheit beginnen. So schließlich im Fall des fundamentalen Rechts auf eine eigenständige Lebensform bestimmte soziale und kulturelle Rechte.

Ich unterscheide also zwischen fundamentalen Rechten, 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 geschichtlich neuer Unrechtserfahrungen auch neue Kämpfe um Anerkennung konstellieren, die neue menschenrechtliche Ansprüche 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. Konkret: Die Klitorisbeschneidung an Mädchen verstößt ebenso wie die Folter immer und überall gegen das fundamentale Recht auf körperliche Unversehrtheit. Aber unter Bedingungen eines afrikanischen Sippenethos könnte menschenrechtswidrig handeln, wer alte Eltern ins Heim abschiebt, oder sogar, wer sich anschickte, die Abschaffung des Instituts der Polygamie zu oktroyieren, sofern und solange die daraus folgende Ehelosigkeit von den betroffenen Frauen als soziale Entwertung wahrgenommen wird.

3. *Bei der Begründung der fundamentalen Rechte habe ich absichtlich nicht direkt auf christliche Motive zurückgegriffen, denn der Sinn dieses Begründungsangebots besteht ja ausdrücklich und gerade darin, weitestgehend kulturneutral zu sein; deshalb muß es im »Vorletzten« verbleiben und für Letztbegründungen aus der Perspektive unterschiedlicher sittlicher Traditionen offengehalten werden.*

Solche Letztbegründungen haben formal einen gemeinsamen Bezugspunkt: Sie kreisen

um das Geheimnis, das wir umschreiben, wenn wir von der *Würde* der menschlichen Person sprechen, die allen, auch den fundamentalen Rechten zugrunde liegt. Aber inhaltlich beginnt hier der Reichtum religiös-kultureller Deutungen im Plural, eine Vielfalt der Interpretationen, auf deren Rückhalt die Menschenrechtsidee angewiesen ist, ohne daß sie eine von ihnen privilegieren dürfte. Daß auch die großen christlichen Kirchen den Menschenrechtsgedanken erst spät rezipiert haben, ist schlimm genug. Denn wenn die relativistische Kritik etwas offenlegt, dann dies: *Ohne* eine letzte Begründung der menschlichen Würde in dem, was aller menschlichen Verfügung entzogen ist, *ohne* das Bewußtsein, daß der Mensch nicht das bloße Resultat dessen ist, was er aus sich und andere aus ihm gemacht haben, ohne die Idee des Unbedingten, das heißt letztlich: *ohne* ein religiöses Argument dürfte, wenn es zum Schwur kommt, auch der Gedanke der fundamentalen Rechte des Menschen nicht zu verteidigen sein.

In einem Punkt ist nämlich einem Universalismuskritiker wie Rorty zuzustimmen: 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 »ungefiederten zweifüßigen« Lebewesen zu ziehen bereit sind, die wir unter die Universalie »Mensch« subsumieren²⁴. Es ist ja immer das gleiche: Da erklären puritanische Auswanderer 1776 in Nordamerika, daß allen Menschen von ihrem Schöpfer gewisse unveräußerliche Rechte verliehen worden 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, andere Teile der Menschengattung – brutal oder subtil – aus der Menschheit auszuschließen, so daß sie vor sich selbst gegen gar kein Menschenrecht verstoßen! Immer macht man dabei einen Gesichtspunkt geltend, von dem her man wissen und beurteilen kann, wer die Definition, die Bestimmung des Menschen erfüllt und wer nicht.

Das Christentum hat die Verweigerung dieses Urteils zu seinem Prinzip. Es läßt die Bestimmung des Menschen Gottes eigene Sache sein. Der christliche Glaube hat keinen transzendenten Einblick in ein objektives göttliches Wissen. Er blickt auf Jesus von Nazareth und sieht in der Immanenz Gottes Solidarität mit allen, die Menschenantlitz tragen, zumal Gottes Identifizierung mit den Opfern des Ausschlusses aus der Menschheit. Deshalb gilt für Christinnen und Christen in einem bestimmten Sinn tatsächlich die Parole: Solidarität statt Objektivität. Aber diese Parole bedeutet für uns nicht einfach: bornierte Immanenz, das heißt Solidarität unter *Freunden*, sondern sie bedeutet: immanente Transzendenz, will sagen Solidarität unter *Fremden*. Das ist *unsere* letzte Begründung im Einsatz für die Menschenrechte. Und da gibt es für jede und jeden von uns eine konkrete Aufgabe.

PD Dr. Hans-Richard Reuter

Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST)

Schmeilweg 5

69121 Heidelberg

Abstract

The universal applicability of human rights outside the circle of European culture is not only a subject of political controversy, but a challenge to political and moral theory, too. The contribution argues with three types of relativistic criticism of human rights' universality: ethical particularism, political realism, and cultural contextualism. Defending the intercultural validity of the human rights' concept, the author pleads for a threefold distinction: between the right and the good, between basic and derivative rights, between penultimate reasons of human rights and ultimate foundations to them.

Anmerkungen

- * Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 29. 11. 1995. Der Vortragscharakter ist beibehalten.
1. Dt. in: Europa-Archiv 23, 1993, D 494-D498. In die gleiche Richtung geht die wenig später verabschiedete Menschenrechtserklärung von Kuala Lumpur der ASEAN Interparliamentary Organisation (AIPO), die sich gegen die menschenrechtsorientierte Konditionierung von Entwicklungshilfefeldern wendet; dt. in: KAS-Auslandsinformationen 11/93, 47–49.
 2. So die Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa von 1981 (dt. in: CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Juni/September 1982, 20) und das 1990 verabschiedete Manifest der Organisation der Islamischen Konferenz (dt. in: NZZ v. 12. 1. 1990, 3).
 3. Vgl. u. a. H. Bielefeldt: Menschenrechte und Menschenrechtsverständnis im Islam, EuGRZ 17, 1990, 489–498; J. Schwarzländer (Hg.). Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993.
 4. P. Kondylis: Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg, Berlin 1992, 113.
 5. Vgl. H. Schmüdelbach: Art. Relativismus, in: J. Speck (Hg.): Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe 3, 1980, 556–560.
 6. H.-M. Enzensberger: Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt a. M. 1993, 73 f.
 7. AaO., 79.
 8. I. Kant: Zum ewigen Frieden (1795), BA 46.
 9. Ich schließe mich hier in der Sache der von W. Huber: Menschenwürde und Menschenrechte als Grundelemente einer zukünftigen internationalen Ordnung, Leviathan 22, 1994, 47–59 (51 f.), vorgebrachten Kritik an.
 10. Vgl. H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966, 75 ff.
 11. P. Kondylis: aaO., 114.
 12. H. Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, Die Wandlung IV, Heidelberg 1949, 754–770. Vgl. H.-R. Reuter: Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion (Öffentliche Theologie 8), Gütersloh 1996, Kap. 7 und 8.
 13. Vgl. zu diesem Motiv G. Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte (1904), in: R. Schnur (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964.
 14. Vgl. W. Rudolph: Art. Kultureller Relativismus, HistWPh 4, 1332 f.; J. Schwerdtfeger: Relativistische und funktionalistische Interpretation kultureller Identität, unveröff. Mskr. FEST/Heidelberg 1995.
 15. M. Herskovits: Statement on Human Rights, American Anthropologist 49, 1947, 539–547.
 16. R. Rorty: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 27 f.
 17. R. Rorty: Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, Transit. Europäische Revue 7, (1994), 102–121 (112, 114).
 18. J. Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 153–186 (177 f.).
 19. O. Höffe: Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, PhJb 99, 1992, 1–28 (12).
 20. Vgl. W. Schweidler: Gibt es eine Ethik der Menschenrechte?, Ethica 2, 1994, 371–385 (378).
 21. R. Spaemann: Universalismus oder Eurozentrismus, Merkur 42, 1988, 706–712 (709).
 22. W. Brugger: Stufen der Begründung von Menschenrechten, Der Staat 31, 1992, 1938 (21).
 23. Vgl. A. Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1992, bes. 148 ff.
 24. R. Rorty: Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit, aaO., 102 f.