

Sprengkraft liegt, die autoritär oder dogmatisch gesinnte Menschen und ihre Obrigkeiten in Staaten oder Religionen fürchten. Warum sollte man ihnen diese Furcht nehmen und von der Selbstverständlichkeit abgehen, dass Menschen urteils- und entscheidungsfähig sind? Dieser strukturelle „Individualismus“ hat mit „Egoismus“, westlichem „Hedonismus“ oder subjektivistischer Beliebigkeit nichts zu tun. Auch wenn es richtig ist, dass die Betonung menschlicher Entscheidungsfähigkeit geschichtlich vermittelt ist und erst so gesellschaftlich-politische Relevanz errungen hat, so ist für diese Innovation kennzeichnend, dass sie, einmal zur Wirkung gebracht, nicht mehr verdrängt werden kann, jedenfalls in der Tendenz. Versuche, sie rückgängig zu machen, kann man nur als reaktionär bezeichnen, ähnlich einer Maschinenstürmerei, die sich anheischig machen wollte, die Erfindung des Flugzeugs zurückzunehmen. Ich meine daher, dass Frick zwar richtig die individualistische Komponente der Menschenrechte anführt ((9)), ((11))), jedoch zu wenig dem strukturellen Individualismus gerecht wird, in dem die Chancen einer menschenrechtlichen Entwicklung liegen. Hinzu kommt, dass der strukturelle Individualismus als Grundbedingung für einen Dialog unterschiedlicher moralischer Traditionen auf theoretischer Ebene, in den verschiedene kulturelle, religiöse oder moralische Auffassungen eingebracht werden (vgl. Frick ((6)), ((14)), ((17))), unverzichtbar ist. Austausch von Argumenten setzt voraus, dass es Individuen sind, die Pro und Contra vertreten und gegeneinander abwägen.

((10)) Der unabgeschlossene Prozess der Universalisierung des menschenrechtlichen Universalismus kann nicht mehr unter Vorzeichen aprioristischer Vernunftbegründungen (Kant etc.), „transzendentaler Argumente“ (Korsgaard etc.), naturrechtlicher Konstruktionen (Locke, Dworkin etc.) oder Prinzipien von Diskursrationalität (Apel/Habermas etc.) gedacht werden. Die Begrifflichkeiten solcher Konzeptionen sind nicht in der Lage, Moral im geschichtlichen Wandel und die Besonderheit moralischer Erfahrungen konsistent zu reflektieren, auch wenn sie wichtige Beiträge zum *inhaltlichen* Verständnis des Menschenrechtsuniversalismus geliefert haben. Wenn es daher obsolet erscheint, den Menschenrechtsuniversalismus auf „höhere Einsichten“ zu gründen, verbleibt nur, seine Strahlkraft im Rekurs auf historische Innovation und Erfahrung sowie unter Anknüpfung an Widerstandspotenziale menschlich-affektiver Selbstbestimmung offensiv zu besetzen. Durch den Verzicht auf traditionelle Begriffsgarantien wird jedoch der Anspruch nicht zurückgenommen, dass Menschenrechte die Basisorientierung für humanes Zusammenleben weltweit abgeben sollten. Insofern steht die Identifikation mit Menschenrechten in einem asymmetrischen Verhältnis zu alternativen Moralens oder normativen Ordnungen. Der moralische Universalismus, der die Rechte trägt, disponiert *nicht* zu statischer oder defensiver Toleranz im Verhältnis zu anderen – z. B. auch religiösen – Moralens (vgl. Frick ((14))), sondern strebt nach Erweiterung in eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten. Dass eine solche Erweiterung nicht ohne moralische Konflikte abgeht, ist evident, auch wenn für ihren Austrag nur menschenrechtliche Maßstäbe anzusetzen sind. Das genügt jedoch, um Potenziale freizulegen, die transkulturell wirken. Wenn dabei u.a. Konflikte mit religiösen Orthodoxien entstehen, die einen

Prozess eigener Historisierung und innerer Erneuerung noch vor sich haben – so what?

Anmerkungen

- 1 Das Standardwerk von J. Morsink (The Universal Declaration of Human Rights, Philadelphia 1999) stellt fest, dass ohne die moralische Abscheu gegenüber dem Holocaust die AEMR nie geschrieben worden wäre (S. XIIIff.).
- 2 Vgl. R. Zimmermann, Moralischer Universalismus als geschichtliches Projekt, EWE 20/2009/3; ders., Moral als Macht, Reinbek bei Hamburg 2008.
- 3 Ch. Menke/A. Pollmann, Philosophie der Menschenrechte, Hamburg 2007, S. 12.
- 4 Vgl. E. Klein, Die völkerrechtliche Entwicklung nach 1948, in: A. Pollmann/G. Lohmann (Hg.), Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2012, S. 123-128.
- 5 Vgl. M. Ignatieff, Die Politik der Menschenrechte, Hamburg 2002, S. 88ff.
- 6 Vgl. M.-B. Dembour, Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism, in: J. A. Cowan/M.-B. Dembour/R. A. Wilson (eds), Culture and Rights, Cambridge/New York 2001, S. 56-79. Vgl. zum Gesamtkomplex auch die dortige Einleitung der Herausgeber, S. 1-26.
- 7 Vgl. L. Hunt, Inventing Human Rights, New York/London 2007.

Adresse

Prof. Dr. Rolf Zimmermann, Mengener Straße 14c, D-79112 Freiburg
pohl-zimmermann@t-online.de

Replik / Response

Worauf wir bauen (können): Universal verbindliche Menschenrechtsnormen in Diskussion

Marie-Luisa Frick

((1)) Die außerordentliche Vielzahl an engagierten Kritiken auf meinen Beitrag, der wichtige Ein-, Zu-, und Widersprüche provoziert hat, stützen die These von der überragenden Bedeutung von Geltungs- und Begründungsfragen in Bezug auf die Menschenrechte. Die unterschiedlichen Perspektiven, die sie repräsentieren, treten nicht immer so ernsthaft und ausführlich in ein Gespräch, wie hier in diesem Forum. Ich danke *Erwägen – Wissen – Ethik* daher für die Einladung, meine Ideen zur Diskussion zu stellen und bin den Verfassern und Verfasserinnen der Kritiken aufrichtig dankbar für ihre Bereitschaft, sich mit meinen Ausführungen auseinanderzusetzen, sie zu ergänzen und zu erhellen, zu prüfen und zu berichtigen. Fast sechzig „Peers“, so mir als Nachwuchswissenschaftlerin diese Bezeichnung in Bezug auf ausgewiesene Experten des Feldes überhaupt gestattet ist, haben versucht, in meinem theoretischen Schuhwerk

zu gehen und die Druckstellen, die dabei mitunter zu Tage getreten sind, haben zahlreiche Nachdenkprozesse in Gang gesetzt, die auch meine geplanten Fortführungen der Forschungen im Bereich der Menschenrechte zweifelsohne prägen werden und keineswegs abgeschlossen sind. Hilfreich in dieser Hinsicht waren mir auch die zahlreichen Hinweise auf Literatur, theoretische Ansätze und Forschungsinitiativen. In meiner Replik möchte ich innerhalb der gesetzten (Seiten-) Grenzen versuchen, den Kritiken so weit als möglich gerecht zu werden, das heißt nicht allein darauf eingehen, was mir wichtig erscheint, sondern insbesondere darauf, was ihnen ein Anliegen war.

((2)) Zunächst ist festzuhalten, dass ungeachtet aller Auffassungsunterschiede und disziplinären Hintergründe die Autoren zum einen ein deutliches Problembewusstsein teilen in Bezug auf die Herausforderungen, die sich durch skeptische/relativistische Anfragen für die Menschenrechte als Ordnungstheorie ergeben; andererseits bekräftigen sie ihre Hoffnungen auf deren universale Geltung bzw. unbeschädigte Gültigkeit.

Wenige Beitragende zeigten Bereitschaft, die nicht-relativistische Sicht auf die Menschenrechte mit starken absoluten Annahmen zu rechtfertigen, klar zeichnete sich das Bemühen vieler ab, die Menschenrechte zwar als in den Subjekten und nicht davon losgelöst gegründet anzusehen, sie aber dennoch vor Beliebigkeit und vermeintlich drohender (relativistischer) Entwertung zu schützen.

Mit Christoph Antweiler gesprochen erachten sie allesamt Menschenrechte als notwendig für „globale[.] Koordination von Normen, Werten und Regeln“ (4). Menschenrechte sind, so Michael Reder, „globaler Orientierungsrahmen“ (11). Rolf Zimmermann nennt sie, überzeugt von der prinzipiell ungebrochenen Strahlkraft der Menschenrechte, die „Basisorientierung für humanes Zusammenleben weltweit“ (10).

Wiederholt wurde die Geschichtlichkeit der Menschenrechte, ihre Gewordenheit vor dem Horizont geteilter Leid- und Unrechtserfahrungen unterstrichen. Sie basieren, so Thomas Hoppe, auf leidvollem menschlichen „Erfahrungswissen auf sozialem und politischem Gebiet“ (11). Menschenrechte sind mit Michael Reder gedacht „kein zeitloses Gebilde“ (8), sondern immer aus neuen (Unrechts-)Erfahrungen, aber auch Vorstellungen des guten Lebens gespeist. Auch Theodor Rathgeber (3) und Georg Lohmann (2) betonen in diesem Sinne die historische Genese der Menschenrechte.

Damit einher geht die Einsicht in die Dynamik und Prozesshaftigkeit der Ausgestaltung und Implementierung menschenrechtlicher Normen und Standards. Ekkehard Strauss betont, dass „die Ausformulierung der Menschenrechte auf immer neuen Grundlagen ein Prozess bleibt, der sich dynamisch weiterentwickelt [...]“ (9). So auch Markus Kotzur: „Die Universalität der Menschenrechte ist kein Zustand, sondern *kontinuierlicher Prozess* und *beständiges Werden*“ (5). Auch eine „gewisse Kontextualität der Menschenrechte“ wurde nicht nur von Bernd Ladwig eingemahnt (4). Statt Ewigkeitscharakter haben Menschenrechte mit Anja Mihr gedacht vielmehr die Funktion einer *tool box*, eines Werkzeugkastens (10), aus dem heraus mit beachtlicher Flexibilität Regeln generiert werden können.

Für diese Aktualisierung und stete Reflexion über Neuausrichtungen bzw. auch Korrekturen braucht es nach einhelli-

ger Meinung der Diskutanten Foren der diskursiven Auseinandersetzung. Christoph Böhr bringt es auf den Punkt: „Nie haben sich Überzeugungen anders entwickeln können als in Rede und Gegenrede [...]“ (1). Dabei wurde auch die Bescheidenheit der Ansprüche an das Konzept der Menschenrechte eingemahnt. Wie Anne Siegetsleitner zu denken gibt, können Menschenrechte auch unter Bedingung ihrer Einhaltung „nicht den Himmel auf Erden garantieren“ (3), oder wie Matthias Kettner es ausdrückt „einen Rosengarten“ (11).

Einzig wahre Moral?

((3)) Einige Anfragen hat bereits mein Relativismusbegriff hervorgerufen. Die Kritik bezieht sich zum einen auf (unklare) Terminologie als auch seine wahrheitstheoretischen Grundlagen. Für Matthias Katzer ist der Begriff der „einzig wahren Moral“ nicht präzise genug, es sei nämlich ausgehend von der ontologischen These der Relativität (OTR) noch nicht ersichtlich, „dass sich die Wahrheit einer Moral *relativ* zu irgend etwas verhält“ (2). Klärung hinsichtlich des Begriffs einer „einzig wahren Moral“ wünscht sich auch Jan Sieckmann (2) und führt mögliche Interpretationen dazu an. In eine ähnliche Richtung geht die Anfrage von Matthias Kettner (4).

Wahr im eigentlich Sinne und damit einzig wahr wären unter Voraussetzung meiner Annahmen Urteile, welche durch eine subjektunabhängige, äußere Realität verbürgt sind. Ebenso ein Set von Urteilen im Rahmen einer Moral oder ganzen Weltanschauung, die natürlich auch Tatsachenurteile enthalten. Betrachten wir als Beispiel eine pathozentrische Moral („Alles Handeln ist auf Leidvermeidung auszurichten“), so sehen wir, dass sie drei verschiedene Komponenten enthält: zum einen die faktische Annahme, dass es leidempfindliche Lebewesen gibt, das Werturteil wonach Leid einen Unwert darstellt und das moralische Urteil wonach Leidzufügen schlecht ist. Während aus nonkognitivistischer Sicht die beiden letzten und eigentlich relevanten Komponenten nicht an einer subjektunabhängigen Realität abgeglichen werden können, ist dies bei der Tatsachenaussage grundsätzlich möglich. Um beim Beispiel der pathozentrischen Moral zu bleiben, wissen wir heute gesichert, dass auch (bestimmte) Tiere Leid empfinden können – etwas, das Descartes und denjenigen, die in seiner Tradition selbst Säugetiere bloß als Maschinen betrachtet und in Folge ohne Hemmung lebend seziiert haben, scheinbar noch nicht in dieser Weise klar war.

((4)) Ich bin mir natürlich bewusst, dass es zahlreiche Einwände gegen diese Unterscheidung von Tatsachen und Werten etc. gibt, hier allerdings geht es mir weniger um die Bekräftigung meiner Position, als der gewünschten Klärung nachzukommen. Von den bei Sieckmann angebotenen Präzisierungen der „einzig wahren Moral“ würden demnach die Varianten (i), (iii) und (iv) meinem Verständnis des Begriffs entsprechen: „Es gibt keine wahren moralischen Aussagen“ wäre zutreffend, da moralische Aussagen über keine *echten*, *objektiven* Wahrmacher verfügen. Das wäre kein Widerspruch zu einer zweiten Ausdeutung wonach es „verschiedene moralische Wahrheiten“ gibt, wenn wir von der klassischen, metaphysischen Aufladung des Wahrheitsbegriffes mangels moralischer/axiologischer Wirklichkeit abrücken

und einen relationalen, in gewissem Sinne kohärenztheoretischen Begriff der (nun mehr entthronten) „Wahrheit“ in Erwägung ziehen. In diesem *unechten* Sinne, relativ wahr – relativ auf ein übergeordnetes Bezugssystem, eine Weltanschauung zum Beispiel – sind dann moralische Urteile und Werturteile. Ihre relevante Korrespondenz- (mit Verweis auf Kettner besser: Kohärenz-) Realität ist nicht die ‘reale’ Welt, sondern die ‘soziale’ (Und da diese mehr als ein „wahres“ moralisches Urteil zulässt, erhellt sich auch die Bedeutung des Wörtchens „einzig“).

Auch die relative „Wahrheit“ ganzer Bezugssysteme selbst kann man in diesem Sinne auffassen, wenn man diese auf die soziale Realität einer gemeinsamen Überzeugung bezieht.¹ Auch Sieckmanns Deutungsvariante (iv) wäre mit meinem Verständnis von „einzig wahrer Moral“ verträglich, die Kontexte wären eben die Bezugssysteme oder gemeinsamen Überzeugungen.

((5)) Ich hoffe, mit diesen zugegeben oberflächlichen Ausführungen zur Wahrheitsthematik auch Fragen von Philippe Brunozzi mit beantworten zu können, der betont, dass die „Folgerung“ des metaethischen Relativismus aus dem moralischen Anti-Realismus „nur vor dem Hintergrund des vorausgesetzten Wahrheitsverständnisses“, i.e. der Korrespondenztheorie, nachvollziehbar sei (2). Diese sei aber nicht einfach selbstverständlich. Brunozzi zufolge laufe Antirealismus nicht zwangsläufig auf einen (abgeschwächten) Relativismus hinaus: „Schließlich kann auch der Anti-Realist weiterhin an der Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile festhalten“ (ibid.), etwa mittels eines wahrheitstheoretischen Minimalismus – Brunozzi verweist hier etwa auf C. Wright – um „Wahrheitsfähigkeit moralischer Urteile zu retten“ (ibid.). Ich bin mir nicht sicher, ob mit meinem Hinweis, dass aus meiner Sicht ein nicht-korrespondenztheoretischer Wahrheitsbegriff keine objektive Wahrheit garantieren kann, folgender Einwand Brunozzis bereits abgedeckt ist, wonach „[d]er metaethische Relativismus [...] auch gegenüber nicht-relativistischen Positionen, die mit einem anderen Wahrheitsverständnis operieren, [hätte] gerechtfertigt werden müssen“ (ibid.). Wenn etwa mit Wright versucht werden sollte, Wahrheit ohne ihre traditionelle metaphysische *gravitas* zu bestimmen, das heißt statt auf äußere Standards für Wahrheit, auf rechtsfertigungsimmanente *minimale* Wahrheitsanforderungen zurückzugreifen, so kann ich diesem Ansatz dann etwas abgewinnen, wenn mit der metaphysischen Schwere auch die Implikationen für die Rechtfertigbarkeit moralischer Urteile mitverdünnt werden: Nur auf Basis einer entsprechenden subjektiven Einigung über jene Kriterien, die eine moralische Aussage als dazu relativ wahr oder berechtigt ausweisen, können diese Geltungsansprüche dann verhandelt werden.

Wahrheit?

((6)) Angesichts dieser Zurückweisung einer objektiven, einzig wahren Moral mangels einer moralrelevanten gegenständlichen Entsprechung moralischer Urteile in der Außenwelt, stellte etwa Matthias Katzer die Frage, warum dann überhaupt noch von Wahrheit in moralischen Fragen gesprochen werde. Eine für ihn „naheliegende Alternative wäre die

These, dass moralische Sätze überhaupt nicht wahrheitsfähig sind, dass sich also das Wahrheitsprädikat auf solche Sätze gar nicht sinnvoll anwenden lässt“ (2). Vor dem Hintergrund des bereits Gesagten sollte zumindest klar geworden sein, dass ich dem zweiten Teil dieses Satzes zustimme. Entscheidend scheint mir aber zu sein, dass sich am Problemgehalt, wie er sich unter der von mir vertretenen nonkognitivistisch-relativistischen Perspektive darstellt, im Kern nichts ändert, wenn ich „Wahrheit“ ersetze durch „Richtigkeit“, „Gerechtigkeit“, „Bewährung“: Immer entscheidet ein rahmendes Bezugssystem über (Möglichkeit und Unmöglichkeit) der Einlösung des Anspruches. Dass durch den Verzicht auf das Wahrheitsprädikat Missverständnissen vorgebeugt werden kann, ist mir jedoch bewusst und gibt jedenfalls zu denken. Auch unter alternativen begrifflichen Fassungen blieben die wichtigen Fragen, die Katzer einmahnt, bestehen. Wenn er am Beispiel des Apostasie-Verbots festhält, „[d]ie Aussage, dass ein moralisches Urteil in einem Bezugssystem wahr ist, hat daher so gut wie keinen Informationsgehalt mehr“ (3), gibt sie uns in der Tat keine Antwort in die Hand, welche Regelung nun praktisch zu treffen ist. Das kann sie als metaethische/deskriptive auch nicht. Der verbleibende Informationswert wäre jener, dass es zumindest ein Bezugssystem gibt, das ein Verbot, die Religion zu verlassen, stützt – oder nicht. Es ist diese formale Gleichwertigkeit moralischer Aussagen, die eine materiale Entscheidung erst nötig macht. So will ich hier Katzer ausdrücklich rechtgeben, wenn er sagt, „dass die wesentliche Frage einer Theorie moralischer Urteile nicht ihre Wahrheitsfähigkeit, sondern ihre Rechtfertigung betrifft“ (4). Diese Rechtfertigung kann, und eben diesen Informationsgehalt möchte ich nicht unterschätzen, immer nur auf dem Boden einer bestimmten Weltanschauung neben anderen getroffen werden, was den Umgang mit Andersurteilenden meines Erachtens nicht unberührt lassen kann (dazu näher unten 51, 52).

Verfehler Dualismus?

((7)) Die Gegenüberstellung von ontologischer These der Absolutheit (OTA) und ontologischer These der Relativität (OTR) hat bei manchen Diskussionsteilnehmern zu Unbehagen geführt bezüglich des Fehlens weiterer Schattierungen zwischen Relativismus und Nicht-Relativismus, etwa bei Jan Sieckmann (4) und Dietmar von der Pfordten (10). Friedrich Lohmann schlägt anstelle des Relativismus als dritte Möglichkeit einen „perspektivistischen Universalismus“ vor (2) und fragt: „Muss Nicht-Relativismus wirklich zwingend und definitiv mit erkenntnistheoretischer Naivität und platonisierenden Absolutheitsansprüchen verbunden sein?“ (3). Ähnlich wendet sich auch Eike Bohlken gegen die „Gleichsetzung von ‘universal’ bzw. ‘objektiv’ mit ‘absolut’“ (7): „Von einer objektiven oder unbedingten Geltung zu sprechen, muss nämlich keineswegs bedeuten, sich von jeglichen Bezügen auf Menschen und die Vielfalt ihrer Lebensformen zu lösen [...]“ (ibid.). Er schlägt hingegen das Modell eines „hypothetischen Universalismus“ vor (9, 10), mit kategorisch gültigen, transkulturellen Maßstäben – er nennt hier ausdrücklich die Menschenrechtsidee – die jedoch offen gegenüber „konkrete[n] Ausformulierung“ bleiben. Bohlkens hypothetischer Universalismus wird auch von Christoph

Antweiler unterstützt (7). Rolf Zimmermann schlägt vor, den „metaethischen Relativismus“ durch den seiner Ansicht angemesseneren des „metaethischen Pluralismus“ zu ersetzen (7). Matthias Kettner wendet ein: „Die Moralabsolutisten werden hier schlechter als nötig dargestellt, nämlich als Platoniker“ (5). Andreas Hütig ist ebenfalls überzeugt: „Dass die einzige Art, einen Nicht-Relativismus zu vertreten, die Annahme im Wortsinn ab-soluter [...] Normen wäre, die in einem gleichsam platonischen Ideenhimmel schwebten [...], erscheint ein wenig eng“ (5).

((8)) Dazu ist aus meiner Sicht zu sagen, dass es nicht darum geht, jemanden schlecht darzustellen, sondern nach den möglichen Wirklichkeiten zu fragen, in denen das Gesolltsein von menschenrechtlichen Normen gegründet werden könnte. Meine Argumentation richtet sich dabei nicht, wie Kettner (5) und in gewissen Maße auch Zimmermann (7) vermutet, gegen den *Moralmonismus*, der nur einen Grund des Guten behauptet, weil es hier zunächst gar nicht um die Anzahl der Gründe geht, sondern um deren Qualität und die Frage, wo sie angesiedelt sind: in unseren Wünschen, Präferenzen, Interessen, Gefühlen etc. oder davon unabhängigen Ordnungen. An meiner Kategorisierung, nach der sie entweder in uns als Subjekten (OTR) oder in einer von uns unabhängigen Wirklichkeit in Form göttlicher, kosmischer/natürlicher Ordnungen etc. (OTA) verankert werden können, halte ich vorläufig fest, denn die genannten Einwürfe haben dazu keine attraktiven Alternative angeboten. Wie Hütig selbst richtig darstellt, liegt es letztlich allein daran, wie wir Begriffe festlegen wollen (5). In diesem Sinne würde ich Christoph Böhrs Zweifel, ob die einzige Alternative von Relativismus die These der Absolutheit ist – er spricht von Absolutismus, dieser Begriff allerdings wurde von mir als normativer verwendet – erwidern wollen. Nebenbei gesagt würden nicht alle die Einordnung als Platoniker abwertend empfinden, man denke an die Wertphänomenologen, oder beachte, welche kognitivistische Antithese in Form einer Parallelisierung von Ethik und Mathematik Christian Helmut Wenzel dem Relativismus entgegensetzt: „Nun neigen wir bezüglich der Mathematik zum Universalismus auch wenn es dabei Probleme gibt. Warum sollten wir das bezüglich der Moral nicht auch tun?“ (8). Wie bei Böhr scheint mir auch bei Heiner F. Klemme ein Missverständnis hinsichtlich des Unterschiedes OTA und Absolutismus vorzuliegen, wenn er sich gegen eine „strikte[...] Entgegensetzung von Normenrelativismus und Normendogmatismus“ wendet (4), daher noch einmal: Wer von einer einzig wahren Moral überzeugt ist, muss nicht automatisch deren universale Durchsetzung fordern, ja nicht einmal die grundsätzliche Erkennbarkeit ihres Inhalts bejahen.

((9)) Kritik an einem aus ihrer Sicht verfehlten Dualismus hat auch Janne Mende vorgebracht (5). Sie vermeint nicht ohne erkennbare Genugtuung, in meiner Unterscheidung zwischen „in den Subjekten“ und „in den Objekten“ verankerten Gesolltseins eine erkenntnistheoretische Verengung auszumachen. Mende weist in diesem Zusammenhang auf die „strenge Vermittlung, die gegenseitige Konstitution und das Ineinander-Enthaltensein von Subjekt und Objekt, von Individuum und Gesellschaft, von Akteuren und Strukturen“ hin (ibid.). Hier ist es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass die Frage, worin das Gesolltsein von (Menschenrechts-)

Normen gründet, keine primär erkenntnistheoretische, sondern ontologische ist. Ich stimme mit Mende hinsichtlich der Interdependenz von subjektivem Erkennen und objektiver Welt überein, das wissen wir spätestens seit Kant. Keinesfalls bezieht sich das Gegensatzpaar Subjekt – Objekt auf die Stellung des Menschen gegenüber der Gesellschaft, wie Mende annimmt, da in meiner Konzeption eine Moral, die im „Objekt“ Gesellschaft gründet, immer noch eine in den Subjekten (auch wenn sie eine mehr oder weniger geschlossene Verbindung ausmachen) verankerte bliebe. Diese grundsätzliche ontologische Scheidung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen mir und der Welt, wäre erst dann problematisch, wenn gezeigt werden könnte, dass sich die epistemische Verwobenheit zwischen den beiden solcherart zeitigt, dass das Erkennen selbst dieser Differenz *unmöglich* wird. Soweit schließlich würde Mende, denke ich, nicht gehen wollen.

Mendes Einwand ist aber nicht gänzlich unproduktiv, da er auf die erkenntnistheoretische Ebene geführt umformuliert werden könnte: Wie klar lässt es sich denn unterscheiden, ob nun das Gesolltsein in der realen oder sozialen Welt, in den Subjekten oder den Dingen selbst gründet? Diese Frage stellt sich vor allem vor dem Hintergrund der Theorie des *moral sense*, des Moralischen Sentimentalismus und der Evolutionären Ethik. Wenn uns „die Natur“ ein Vermögen mitgegeben haben sollte, mit Hilfe dessen wir zwischen gut und schlecht rudimentäre Unterscheidungen treffen können, etwa in Hinblick auf das Gemeinwohl bzw. den Fortbestand der Spezies und den Altruismus/Egoismus, wir dies aber gleichzeitig als inneren, emotionalen Imperativ erfahren, scheint die Trennung von Subjekt und Objekt hier zunächst fragwürdig. Setzt man allerdings die Freiheit des Menschen voraus, sich auch von diesen Imperativen zu distanzieren, ja sie umzuschreiben (Stichwort *Umwertung der Werte*), könnte eine andere Einschätzung erfolgen, der zufolge der Mensch dieses natürliche emotionale Sollen erst zu *seinem* Guten machen muss, anstatt es etwa einfach als Zumutung von sich zu weisen.

Fundamentale Konflikte?

((10)) Meine Schilderung der faktisch nicht vollständig erreichten Universalität der (Idee der) Menschenrechte im Sinne von umfassender Akzeptanz und Gewährleistung sowie meine Akzentuierung fundamentaler weltanschaulicher Konflikte in diesem Zusammenhang hat zum Teil Widerspruch ausgelöst. Andere wiederum haben den Blick auf die Menschenrechte durch diese „Konfliktlinie“ mit Darstellungen weiterer Spannungsfelder hingegen ergänzt. Offenbar besteht eine gewisse Ambivalenz der Einschätzung, die weniger aus unterschiedlichen Perspektiven auf die mehr oder weniger fragliche Universalität herrührt, als vielmehr der durchaus komplexen Wirklichkeit der Menschenrechte selbst entspricht. So wäre es sinnfrei zu leugnen, dass ihre normative Relevanz heute von tatsächlich allen bejaht wird, selbst von denen, die diese Relevanz schmälern möchten. Zugleich sind Menschenrechte inzwischen, wie Jürgen Habermas es trefflich ausdrückt, „mit ihrer subversiven Kraft weltweit in die Poren *aller* Regionen eingesickert“.² Andererseits – um das hervorstreichend, war es meinem Text unter anderem zu tun – bestehen gleichzeitig neben dem Phänomen der

Bedeutungsaufwertung der Menschenrechte tiefreichende Konflikte, die nicht nur auf der Inhaltsebene (welches Recht soll Menschenrecht sein, wie sollen sich Rechte zueinander verhalten?) angesiedelt sind, sondern auch darauf zielen, was Menschenrechte denn sein sollen (Rechte des Einzelnen oder bestimmter Gruppen, Rechte wirklich aller?). Wenn man, wie Fatima Kastner festhält, den Ratifizierungsstand der internationalen Menschenrechtsinstrumente sieht, – und, wie Langer ergänzt (6), die zahlreichen von Staaten erklärten Vorbehalte –, so „zeigt sich denn auch, dass streng genommen keine einzige der bisher verabschiedeten Menschenrechtskonventionen wirklich universal gilt“ (2).

((11)) Es reicht daher nicht aus, nur geteilte basale Wertungsgrundsätze aufzudecken, wie Niklaus Knoepffler (9) mit dem Hinweis „[e]gal ob in Kolumbien oder Russland, in Ghana oder Australien, Mord wird als Mord im Recht bestimmt und mit Sanktionen belegt“ (9), anzudeuten scheint. So genannte moralische Universalien sind weder neu noch eignen sie sich, fundamentalen Dissens in menschenrechtlichen Belangen zu trivialisieren. Knoepfflers Beispiel macht es mir leicht: Gerade das Tötungsverbot ist in allen Gesellschaften (mit Notwendigkeit) verankert, allein die Fragen, welche Handlung konkret als Mord qualifiziert wird (auch das Töten außerhalb der *in-group*? Auch Infantizid?) und wie er sanktioniert wird (Todesstrafe?) lassen erst die menschenrechtliche Relevanz dieser Universalitäts-Schattierungen ermessen. Das trifft auch auf Anja Mirh zu, die auf allgemein geteilte abstrakte Werte und Prinzipien hinweist (6), wie zum Beispiel Freiheit und Solidarität. Genau in ihrer Abstraktheit liegt ihr Vorzug, für praktische Konsenserreichung verfügbar zu sein, doch verschließt die Leerheit an inhaltlicher Ausfüllung zugleich den Blick für die konflikthafte Natur eines solchen Unterfangens. Von welcher Freiheit sprechen wir hier? Von der Freiheit durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes, von der Freiheit von Verantwortung, für alle Mitmenschen solidarisch einzutreten, die im Leben selbst (mit) verschuldet scheitern? Von der Solidarität mit allen Menschen oder den *Opfern* und welche sind dies? Solidarität mit Israel oder Palästina? Vor diesem Hintergrund ist auch die Intervention von Julia Dietrich zurechtzurücken, der zufolge „Menschenrechts-Konflikte gerade nicht auf der Ebene der Idee der Menschenrechte und auch noch nicht auf der Ebene ihrer Inhalte, sondern erst bei deren Umsetzung in der Praxis entstehen“ (4).

Wenn Friedrich Lohmann daher Menschenrechte gleichsam als Menschheitsprojekt lobt, das eine geschichtlich erarbeitete, universale Menschheitsmoral verkörpere, der gegenüber Zweifel nur – mit Gustav Radbruch gesprochen – mit „gewollter Skepsis“ aufrechterhalten werden können (3), so würde ich ihm zustimmen, was das Potenzial der Menschenrechte betrifft, tatsächlich Zielpunkt eines globalen, von Menschen auf allen Kontinenten und in allen Ländern geteilten Ethos zu werden. Jedoch würde ich, um das zu erreichen, raten, sehr genau auf Skeptiker hinzuhören, ohne ihnen Sturheit zu unterstellen.

((12)) Das gilt meines Erachtens auch für die folgenden Betonungen der „praktische[n] Universalität“, wie Henning Hahn es formuliert: „Es ist heute unvorstellbar, dass sich eine internationale Regelung, Institution oder politische Handlung

diesem Legitimationsanspruch entziehen könnte“ (6). Ähnlich Anne K. Krüger in ihrer betont soziologischen Perspektive, die sich von philosophischer Skepsis weg zu den bereits erreichten Übereinstimmungen hinwenden möchte (5, 6, 7). Indem Staaten, so Krüger, ihr „Handeln auf das kulturelle Modell der Menschenrechte beziehen, erkennen sie dessen sozial konstruierte Faktizität an“ (5). Darüber hinaus bestehe weltweit ein länder- und kulturenübergreifendes „Verlangen danach [...] eine Verletzung der physischen und psychischen Integrität von Individuen – nicht zuletzt zum Wohle der Gemeinschaft – öffentlich zu thematisieren, zu bearbeiten und auch zu erinnern“ (7). Ich möchte diesen Ausführungen nicht grundsätzlich widersprechen, nur Folgendes hinsichtlich des Argumentes, wonach weltweit alle (Staaten) das Konzept der Menschenrechte im Grunde nach anerkennen, zu bedenken geben: In dieser Hinsicht könnte man auch argumentieren, dass selbst Nordkorea Menschenrechte als Legitimitätskonzept akzeptiert, wenn etwa Kim Jong Un die Weigerung der Schweiz, Skilifte dorthin zu exportieren, als „schwere Verletzung der Menschenrechte“ brandmarkt.³ Ich will damit sagen: So klar es ist, dass Menschenrechtskritik seitens bestimmter Regierungen (Stichwort „Asian Values“) auf die eigentlichen Motive hin hinterfragenswert bleibt, so ist es auch die in der Tat *universale Rhetorik* der Menschenrechte in ihrer Bedeutung für die Frage nach der Universalität der Menschenrechte. Ich tue mich daher schwer, die auch von Despoten aufgegriffene *lingua franca* der Menschenrechte mit Bernd Ladwig als „Tribut des Lasters an eine Tugend, deren globale Gültigkeit kaum ein weltpolitischer Akteur mehr offen in Frage stellt“, zu deuten (2). Für mich bliebe immer noch die Unterscheidung zu ziehen: Sprechen wir von der bloßen *realpolitischen* Bedeutung der Menschenrechte (als Sprachspiel, Druckmittel etc.) oder von genuiner *Wertschätzung* der Menschenrechte?

((13)) Im Bereich der Beurteilung des Vorliegens oder Fehlens der Universalität haben einige Kommentatorinnen die Differenzierung zwischen der Ebene der Regierenden bzw. Staaten und der Bevölkerungen der betreffenden Länder eingemahnt. Die Kritik oder Zurückweisung menschenrechtlicher Ansprüche diene oft als opportune Ausrede, oder in den Worten von Heiner Roetz, oft schlicht als „Tarnung“ (5). Auch Farhood Badri macht auf das entsprechende „Machtkalkül herrschender Eliten“ aufmerksam (3). Mit Roland Kipke (12) und Rolf Zimmermann (4) ist zudem immer anzufragen, in welchem Namen Menschenrechtskritik vorgebracht wird, auch in Bezug auf die alternativen Menschenrechtserklärungen selbst. Dennoch sind nicht alle Vorbehalte gegen westliche Menschenrechtstandards damit zu erklären bzw. allein auf der Elitenebene zu verorten. Dieser Hinweis auf weltanschaulichen Dissens in verschiedenen Gesellschaften des globalen Südens hat indes manche veranlasst, vermeintlichen aufkeimenden Kulturkampf-Thesen ihre differenzierteren Einschätzung entgegenzusetzen. Darunter Roetz, für den meine Konfliktzeichnungen suggerieren würden, „dass die betreffenden Abwehrhaltungen grundsätzlich kulturell imprägniert sind“ (5). Auch Bernd Ladwig wendet sich gegen die Annahme, „es gäbe zwischen ganzen Gesellschaften oder Kulturen Streit um die Menschenrechte“ (3). Ich habe in meinem Text versucht, ein Bild von Konflikten und Auffassungsunterschieden zu zeichnen, das gerade nicht

nur auf inter-, sondern auch intragesellschaftliche Bruchlinien hinweist. Solche werden dann auch im Beitrag von Miao-ling Lin Hasenkamp angedeutet, wenn von verstärkten *transkulturellen* Auseinandersetzungen zwischen „Verfechtern individueller und kollektiver Freiheitsrechte in einer säkularen verfassungsrechtlichen Gesellschaftsordnung [...] und [...] den Traditionalisten und Fundamentalisten, die ihre strengen religiösen Wertansprüche [...] durchzusetzen versuchen“, die Rede ist (5).

Es ist also außer Streit, dass die Komplexität des globalen Menschenrechtsdiskurses nicht zuletzt darin besteht, dass seine Akteure nicht einfach ihrem nationalen oder kulturellen Hintergrund entsprechend in Schubladen kategorisiert werden können. Andererseits wäre es verfehlt auszublenken, dass es zwischen westlichen Ländern und insbesondere Ländern des globalen Südens inzwischen so etwas wie *traditionelle* Gegensätze in menschenrechtlichen Fragen gibt, die in UN-Gremien regelmäßig in Abstimmungsverhalten, Allianzen und Vorbehalten zu Verträgen beobachtet werden können. Diesen wurde übrigens auch im UN-Menschenrechtsrat, der 2006 die UN-Menschenrechtskommission ablöste, Rechnung getragen mit der Einteilung der Mitglieder in regionale Gruppen (Westeuropäische Länder und andere; Arabische Länder, Afrikanische Länder, Asiatische Länder, Osteuropäische Länder, Lateinamerikanische und Karibische Länder).

((14)) Mit der Frage, wie tief nun die Konflikte um die Menschenrechte tatsächlich sind, scheinen auch die Bemerkungen Sarhan Dhouibs zusammenzuhängen, nach dessen Ansicht die von mir im Zusammenhang mit Konflikten im Bereich des Universalismus – als einen der beiden Pfeiler der Menschenrechtsidee – angeführten Autoren bzw. Quellen nicht repräsentativ für den Islam, sondern nur für „einen konservativen islamistischen Ausschnitt“ sind (1). Dazu ist zu sagen: Wären es nicht aus menschenrechtlicher Sicht problematische Ansätze, nicht nur weil sie existieren, sondern weil sie durchaus einen „Mainstream“-Islam darstellen, wären sie nicht unter der Rubrik „Stolpersteine“ angeführt worden. Andere islamische Zugangsweisen, die einen stärker harmonisierenden Zugang pflegen, sind demnach unter der Rubrik „Universalisierbarkeit“ und deren Ressourcen innerhalb der jeweiligen Traditionen abzuhandeln. Dies tut etwa auch Elmar Nass, der hier die „philosophisch-aristotelische Tradition des Islam“ in Erinnerung ruft (4). Die Dissenslinien – Michael Reder spricht diesbezüglich von der „enorm große[n] Binnendifferenzierung“ (5) – innerhalb des Islams, die Dhouib anführt, sind ebenso bekannt wie aus menschenrechtspolitischer Warte aus wichtig und unterstützenswert, gerade weil sie zunehmend von einer „Saudi-Arabisierung“ der Islamischen Welt massiv unter Druck gesetzt werden.

Recht oder Moral?

((15)) Zu spannenden Auseinandersetzungen innerhalb der Beiträge hat auch die grundsätzliche Frage geführt, die ich aus Sicht Elisabeth Ehrenspergers offenbar nicht deutlich genug beantwortet habe: Was sind die Menschenrechte eigentlich? (2). Dies betrifft aus Sicht weiterer Autoren insbesondere die Möglichkeiten, Menschenrechte primär als

moralische oder juristische Rechte zu fassen. Georg Lohmann kritisiert, dass mein Beitrag „die Menschenrechte fast ausschließlich als moralische Rechte auffasst“ (2). Burkhard Stephan äußert in diesem Zusammenhang folgende Bedenken: „Die Verkoppelung von Menschenrechten mit Normen und Werten, Ethik und Moral halte ich für äußerst problematisch und gefährlich, weil über Werte usw. theoretisiert und heftig gestritten wird und so die Gefahr besteht, dass die Probleme um die Menschenrechte [...] zerredet werden [...]“ (12). Diesem Einwand würde ich gerne entgegen, dass ich diese „Gefahr“ für unvermeidlich erachte. Wenn Stephan als (Entscheidungs)-Maßstab „wohldefinierte und begründete Menschenrechte“ fordert (ibid.), so wird die Frage, worin ihre Wohldefiniertheit und Begründetheit besteht, wohl nie abschließend, das heißt für alle gleichermaßen zufriedenstellend beantwortet werden können. Moralphilosophische Begründungsfragen im Rahmen einer Ethik der Menschenrechte bleiben daher konstant relevant. Die Menschenrechte können nämlich gar nicht, wie Ekkehard Strauss andenkt, Versuchen nach „Letztbegründung“ enthoben und allein auf „Anerkennung ihrer empirisch gesicherten Existenz unabhängig von ihrer Begründung“ verwiesen werden (2).

Die Grenzen eines solchen Bestrebens, Menschenrechte aus dem ‚Haifischbecken‘ moralischer und axiologischer Geltungsansprüche zu retten, wird auch in der Argumentation Henning Hahns ersichtlich, der die Ansicht äußert, „dass wir der universellen Idee der Menschenrechte besser gerecht werden, wenn wir sie nicht als Wertvorstellungen, sondern als juristisch-politische Instrumente begreifen [...]“ (7). Jedoch geht er auch davon aus, „dass mit Universalität der Menschenrechte eine Art kosmopolitischer Identitätsbildung einhergeht“ (ibid.). Wie, frage ich zurück, kann diese erreicht werden ohne die Einheit der Menschheit als Wert und die Grenzziehungen entlang ethnischer, religiöser und geschlechtlicher Zugehörigkeit als Unwert auszuweisen? Und wie gedenkt Hahn, ohne ein solches axiologisches Substrat bei Verletzungen der Menschenrechte erfolgreich an Mitmenschen bzw. die „Weltgemeinschaft“ zu appellieren (8)?

((16)) Die Frage, ob Menschenrechte nun moralisch oder juristische Ansprüche sind, möchte ich gerne ihres Entweder-Oder Charakters entledigen, denn sie haben mit Lorenz Langer gesprochen schon immer eine Doppelnatur (3). Ich teile daher Georg Lohmanns Theorie der Mehrdimensionalität der Menschenrechte im Sinne einer moralischen, rechtlichen und auch politischen Dimension.⁴ Wenn wir Menschen Ansprüche zugestehen auf bestimmte Leistungen (status positivus) oder Freiheiten (status negativus), so tun wir dies zunächst auf einer moralischen, *horizontalen* Ebene. Dabei interessiert weder, ob diese Ansprüche reziprok auf uns zurück übertragen werden, noch ob der Staat, in dem wir leben, diese Ansprüche in gleicher Weise einräumt und garantiert. Die Gründe, diese Ansprüche anderen zuzugestehen, sind moralische bzw. axiologische, weil sie aus entsprechenden Vorstellungen des Guten und des richtigen Handelns geschöpft werden. Anders verhält sich die Situation der Verrechtlichung derartiger Ansprüche, die erst dann im eigentlichen Wortsinn als *Menschenrechte* bezeichnet werden können. In dieser *vertikalen* Dimension werden moralische „Rechte“ in juristische Rechte transformiert und dies ist, wie Lohmann betont, eine „genuin politische Aufgabe“.⁵ Nicht nur, weil

sie, woraufhin er hinweist, öffentlich als Menschenrechte erklärt werden müssen, sondern weil sie auch, wie Fatima Kastner herausstreicht, stets das Ergebnis von Kämpfen und Widerstand gegen Unterdrückung sind (3). Als von einer staatlichen Ordnung eingeräumte und in ihrer Erzwingbarkeit auch allgemein gegenüber den Bürgern durchsetzbare Ansprüche sind Menschenrechte in diesem speziellen Kontext jedoch auf andere Begründungsstrukturen angewiesen. Moralische Gründe reichen nicht aus, um die Notwendigkeit des Staates als auch die Aufgabe des Staates, Menschenrechte zu schützen, zu etablieren. Aus diesem Grund finden wir schon bei Thomas Hobbes eine auf Interessen abgestimmte Argumentation für den Leviathan, der die im Naturzustand sich gegenseitig überfordernden 'Rechtsansprüche' in verträgliche Beziehung setzt.⁶ Darauf weist auch Micha Brumlik hin: Nach Klärung der Begründungsfragen hinsichtlich menschenrechtlicher Normen sind erst noch Begründungen zu leisten, warum „überhaupt gesatztes, verbindliches Recht und nicht schlicht das situativ gebundene, willkürliche 'Recht' des Stärkeren im Sinn eines Hobbesschen Naturzustandes gelten soll“ (10).

((17)) Vor dem Hintergrund des Gesagten könnte bereits deutlich geworden sein, worin die Bedeutung, Menschenrechte zuerst einmal als moralische (zugewiesene) Ansprüche zu verstehen, liegt. Wenn diese moralischen Ansprüche aus Sicht derjenigen gerade auch unabhängig von Gegenseitigkeit, als auch von faktisch existentem Recht bestehen (sollen), so hat dies für die eben noch nicht vollständig ausgebildete internationale Menschenrechtsordnung eine konstitutive Bedeutung. Auch können moralische Begründungen der Menschenrechte dort einsetzen, wo rein interessensgeleitete Begründungsansätze in Einzelfällen scheitern müssen, nämlich dort, wo es Interessen nicht immer nahelegen aus einer Position relativer oder gar absoluter Überlegenheit anderen Menschen Menschenrechte zuzugestehen. In diesem Sinne würde ich Georg Lohmann, der vor einer Überbewertung der moralischen Dimension der Menschenrechte warnt („Moral-fundamentalismus“),⁷ beruhigen: Die horizontale Ebene der Menschenrechte ist nicht die einzige, aber die *zuerst* entscheidende.

Individualismus?

((18)) Von den Kommentatorinnen lebhaft diskutiert wurde auch mein Vorschlag, die Idee der Menschenrechte als aus zwei Komponenten bestehend aufzufassen: Individualismus und Universalismus. Insbesondere erstere hat Einwürfe hinsichtlich der Abgrenzung des Individualismus vom Egoismus provoziert. Bevor ich im Detail darauf einzugehen versuche, möchte ich noch die grundsätzliche Anfrage von Monika Kirloskar-Steinbach behandeln, die sich gewünscht hätte, in meinem Beitrag „[n]äheres über diese Vorstellung [Idee der Menschenrechte, Anm.] zu erfahren“ (3) und fragt: „Wie erkennt man sie? Über die Intuition? Über das Studium relevanter Texte?“ (ibid.). Ich würde sagen, zum einen in der Tat historisch: mit Blick auf die relevanten Texte, das sind sowohl die Grundlegungen der Menschenrechte in der neuzeitlichen politischen Philosophie (Stichwort Sozialkontraktstheorien), als auch die revolutionären Menschenrechts-

erklärungen des 18. Jahrhunderts. Die Defizite, die darin teilweise in Form von fehlendem Universalismus (Stichworte Frauenrechte, versklavte Afrikaner etc.) vorliegen und die daher bereits von Zeitgenossen eben darin kritisiert wurden, fordern auch zu einer gewissen ahistorischen Herausschürfung der Menschenrechtsidee auf, die dem Satz „Jeder Mensch hat ein Recht auf...“ die teils kontrafaktische Praxis als Form der Inkonsequenz hinzudenkt.

((19)) Zur Frage: ist der menschenrechtliche Individualismus ein (reiner) Egoismus? Für Friedrich Lohmann ist er das gerade nicht. Individualismus sei nicht zu verwechseln mit Egoismus und menschenrechtlich adäquat sei nur jener Individualismus, der „nicht nur dem Ich, sondern auch dem Mitmenschen gleiche Freiheiten zugesteht“ (4). Er betont dabei die konzeptionelle Verbundenheit von Individualismus und Universalismus: „Wie kann es aber eine Variante des Egoismus sein, alle Menschen gleichermaßen unter der Gunst der menschenrechtlichen Norm zu sehen?“ (ibid.). In dieselbe Kerbe schlägt Michael Reder, auch ihm erscheint „eine Interpretation der Menschenrechte, die sie vor allem aus einer individualistischen und egoistischen Natur des Menschen heraus begründet, zu einseitig“ (7). Ebenso Dietmar von der Pfordten (3), der darauf hinweist, dass Rechte des Einzelnen immer auch durch die Rechte des Anderen und damit auch der Individualismus begrenzt seien. Farhood Badri spricht in diesem Zusammenhang von der „kollektive[n] Freiheitsdimension“ der Menschenrechte (3), Thomas Hoppe in Bezug auf John Locke von der fehlenden menschenrechtlichen Intention, „das Individuum aus sozialen und moralischen Bindungen zu lösen (3). Franz Josef Wetz rät, das Primat des Individuums nicht zu verwechseln mit „bedingungslose[m] Individualismus“ (5).

((20)) Ich danke diesen Kommentatoren für die Erhellung der Idee der Menschenrechte, die ich in der Interdependenz der beiden Pfeiler offenbar zu wenig herausgestellt habe. Ich halte die Idee der Menschenrechte nämlich keineswegs für basierend auf rücksichtslosem Egoismus. Der menschenrechtliche Individualismus ist, wie Rolf Zimmermann treffend betont, als „strukturelle[r]“ von Egoismus oder gar Hedonismus unterschieden (9). Vielmehr gilt es dieses Missverständnis gegenüber Kritikern westlicher Menschenrechte im globalen Süden aufzuklären, die die vermeintlich „egoistische“ (man beachte bitte auch hier die Anführungszeichen) Natur der klassischen Menschenrechtserklärungen als „blinden Fleck“ der Europäer kritisieren. Worin sie nämlich nicht Recht haben, ist die Annahme, dass die Interessen des Einzelnen *immer* kollektive (Gemeinwohl)interessen „stechen“. Zumindest in einem Fall können sie das nicht und zwar dann nicht, wenn als Interesse der Gemeinschaft bzw. Gemeinwohl die Etablierung und Durchsetzung einer Menschenrechtsordnung als Ziel gesetzt wird. Das heißt, dem Einzelnen gewährte Rechte sind dann durch die spiegelbildlichen Rechte der anderen beschnitten, ohne dass der menschenrechtliche Individualismus grundsätzlich kompromittiert wäre. Etwas anders die Situation, wenn ungleiche Rechte gegeneinander abgewogen werden (müssen), etwa das Recht auf Meinungsfreiheit mit dem Recht auf Sicherheit. Man denke an „Wikileaks“. In diesen und ähnlichen Fällen besteht zumindest die Möglichkeit, dass die Rechte Einzelner an den Rechten

Mehrerer Einschränkungen erfahren. Dies ist eine grundsätzliche Möglichkeit, die nie ausgeschlossen werden und nicht abschließend geklärt, sondern nur immer aufs Neue ausgehandelt werden kann. Dieser Dilemmacharakter entgeht dann auch Dietmar von der Pfordten, wenn er etwa davon ausgeht, dass „Berufsfreiheit“ vom Folterverbot begrenzt werde (4). Dieses Beispiel scheint eine selbstverständliche Rechtsgüterhierarchie zu enthalten. Gerade aber das *ticking bomb* Szenario, das Ekkehard Strauss (4) sowie Andreas M. Bock (3) erwähnen, wirft die Frage auf, ob denn auch das Recht auf Leben vom Folterverbot begrenzt wird.

((21)) Ich fasse kurz zusammen: Der menschenrechtliche Individualismus ist kein unbegrenzter, wenn auf Basis des menschenrechtlich gefassten Gemeinwohls gleiche Rechte sich wechselseitig begrenzen, und auch dann nicht, wenn verschiedene individuelle Rechte gegeneinander abgewogen werden. Er gewinnt seine Bedeutung in erster Linie bei alternativen Ausfüllungen des allgemeinen Gutes, etwa wenn Menschen im Bezug auf ein größeres Ideal hin ‘erzogen’, zu ‘neuen Menschen geformt’ oder zum ‘Heil’ geführt werden sollen. Vor diesem Hintergrund ist mir die von Nikolaus Knoepffler eingeforderte Unterscheidung zwischen „Gemeinwohl vor Eigenwohl“ und „Einzelne darf für das Gemeinwohl geopfert werden“ (3) nicht ganz klar. Er schreibt: „Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob bestimmte Rechte eingeschränkt werden oder ob die Grundlage, überhaupt Rechte realisieren zu können, nämlich unser Leben und unsere Handlungsfähigkeit vernichtet werden“ (ibid.). Diesen Unterschied hätte ich gerne anhand zumindest eines griffigen Beispiels erläutert gesehen. Der Hinweis, Wee Kim Wee habe letzteres gerade nicht gemeint, ist dabei wenig hilfreich. Bleiben wir bei Singapur: Wenn etwa das Gemeinwohl auch im Sinne einer sittlichen Gesellschaft statuiert und damit bestimmte einvernehmliche (nicht nur homosexuelle) Sexualpraktiken unter Erwachsenen unter Strafe gestellt werden⁸: geht nun Gemeinwohl (nur) vor Eigenwohl ohne oder doch mit (einer teilweisen) Opferung der (freien Entfaltung, Lebensfreude etc.) des Einzelnen einher?

((22)) Könnte es im oben beschriebenen Fall nicht als Recht der Singapurischen Gesellschaft angesehen werden, ihre Vorstellungen von sittlicher (Un)Reinheit über die Rechte Einzelner zu stellen? Sind Menschenrechte als Gruppenrechte denkbar? So weist etwa Sandra Reitz auf die Beschränkung des menschenrechtlichen Primats des Individuums in Form der so genannten *Dritten Generation* der Menschenrechte hin (4), die auch Kollektivrechte, zum Beispiel das Recht auf Entwicklung, statuieren. Doch auch bei einem Menschenrecht erster Generation, dem Recht auf Religionsfreiheit, sei zu ergänzen, dass auch die kollektive Ausübung davon umfasst sei. Bei dem Thema Gruppenrechte scheiden sich in der Tat die Geister. Während die einen sie als notwendige Ergänzung der individuellen Rechte ansehen, gehen andere wiederum davon aus, dass letztlich alle kollektiven Rechte auf Individualinteressen und folglich -rechte zurückgeführt werden können.⁹ Man muss nicht so weit gehen wie Carlos Santiago Nino, der keine demokratische Aushandlung von Gruppen- und Individualrechten zulassen und allein den Einzelnen selbst entscheiden lassen möchte, wie weit seine Rechte reichen,¹⁰ sollte aber meines Erachtens den Kommentatoren

zustimmen, die das Primat des Individuums im Bereich der Menschenrechte nicht leichtfertig kollektiven Interessen unterzuordnen bereit sind, wie edel sie auch klingen mögen (wie zum Beispiel das für interne Repression besonders anfällige Recht religiöser Gemeinschaften auf Selbstbestimmung) – mögen das auch diverse Gruppen oder selbst bestimmte Gesellschaften als „egoistisch“ zurückweisen. Mit Anne Siegetsleitner gedacht sind „Schutzsubjekt [...] menschliche Individuen, nicht Kulturen oder Religionen“ (8).

Insbesondere hinsichtlich der Spannung zwischen politisch-bürgerlichen und wirtschaftlichen-sozialen Rechten sei mit Franz Josef Wetz vor einem Ausverkauf individueller Rechte gewarnt (5). Christoph Antweiler rät in diesem Kontext, Gruppenrechte grundsätzlich von „elementaren, Person-bezogenen“ Rechten zu scheiden und kollektive Rechte nicht im Bereich der Menschenrechte, sondern in „andere Rechtsgebiete“ zu platzieren (3).

((23)) Hier nimmt Burkhard Stephan in seinem Beitrag eine marxistisch-orientierte Gegenperspektive ein: „Für die Menschenrechte ergibt sich hieraus, dass sie nicht auf das Individuum fokussiert sein können“ (5). Stephan betont dabei die übergeordnete Rolle der Gemeinschaft, ohne die kein einzelner Mensch seine Fähigkeiten, ja sein Wesen vollends auszubilden imstande ist. Daher sei das Individuum Träger von Rechten als auch Pflichten. In dieser Beschreibung würde ich dann kein (zu großes) Problem erachten, wenn diese Pflichten aus den Rechten selbst deduziert oder aus dem Anliegen universaler Menschenrechte selbst gewonnen werden. Ersteres wäre der Fall, wenn das Recht auf Leben zugleich auch als Pflicht nicht zu töten verstanden wird – nicht nur eine naheliegende, sondern notwendige Ergänzung. Zweiteres wäre gegeben, wenn mit Stephan unter der Prämisse der Dialektik zwischen Individuum und Gesellschaft auf die Menschenrechtsbildung abgestellt wird: „Gewissen und Brüderlichkeit müssen anerzogen werden“ (14). Zwar bleibt hier eine immanente Spannung zwischen dem Recht des Einzelnen auf freie Bildung und Äußerung seiner (menschenrechtskritischen) Meinung bestehen, zumindest eine Pflicht, sich Angeboten menschenrechtlicher Werterziehung nicht von vorneherein zu entziehen, könnte bei sensiblem Umgang mit dieser Spannung mit Verweis auf ein kollektives Interesse durchaus gerechtfertigt werden. Davon zu unterscheiden wären meines Erachtens hingegen Pflichten, die nicht unmittelbar in einem menschenrechtlichen Rahmengerüst einordenbar sind, wie etwa die in der Banjul-Charta angeführte Verpflichtung, die nicht näher definierten „positiven“ afrikanischen kulturellen Werte zu bewahren (Art. 29).

((24)) Ich schulde Tobias Hainz besonderen Dank, der in seinem Beitrag meine zugegebenermaßen unterbelichtete Auseinandersetzung des Individualismus als zweite Komponente der Menschenrechtsidee durch eine spannende Grundlagenerörterung ergänzt. Ausgehend von der von mir geteilten Feststellung, wonach „der Kollektivismus eine ähnlich große Herausforderung darstellt wie ein falsch verstandener oder kruder Relativismus“ (1), kommt Hainz allerdings zum Schluss, dass eben diese Befürchtung nicht berechtigt sei. Grund: Sozialontologisch seien es eigentlich und zuvorderst Subjekte, die existieren, nicht (bereits) Kollektive (6). Auch aus weiteren Gründen, etwa fehlender kollektiver Intention-

nalität, könne man Kollektiven keine moralische Relevanz zusprechen (7).

Auch wenn ich sehr viel von seiner Argumentation nachvollziehen kann und die Ergebnisse als Überzeugungen teile, so bin ich nicht sicher, ob damit wirklich jedem menschenrechtsfeindlichem Kollektivismus der Boden entzogen werden kann und nicht nur einem – im wahrsten Sinne – fundamentalistischen Kollektivismus. Auch auf Basis der Ansicht, dass es stets nur Individuen sind, die als moralische Akteure und Rechtssubjekte (sinnvoll) existieren, ist man noch nicht davor gefeit, dass eine Gruppe von *Individuen* einer zahlenmäßig unterlegenen Gruppe die entsprechende Relevanz im menschenrechtlichen Kontext abspricht. Man denke etwa an die Rolle religiöser Minderheiten in einem religiös gebundenen Staat: Wenn hier zum Beispiel die Mehrheitsgesellschaft ihr Gemeinwohlziel in der Frömmigkeit bzw. Erlangung des Heiles konzipiert und zugleich öffentliche religiöse Bekundungen einzelner Deviationisten als heilsgefährdend eingestuft werden, muss man nicht erst auf die Ebene der Sozialontologie hinabsteigen, um diese moralische Priorität der Gruppe gegenüber Einzelnen zu rechtfertigen oder wiederum herauszufordern. Oder man denke an eine Großfamilie, die von einem Sohn abverlangt, seine Partnerwahl entsprechend der gesamtfamiliären Willensbildung zu treffen. Würde es hier schon ausreichen, mit Hainz den sozialontologischen Individualismus hochzuhalten („Kollektive sind nichts als die Summe der Individuen“)? Ich fürchte, diese Schlacht ist noch nicht gewonnen.

Universalismus?

((25)) Vergleichsweise weniger Rückfragen hat der zweite von mir dargestellte Pfeiler der Menschenrechtsidee hervorgerufen, der Universalismus – in der terminologischen Präzisierung Georg Lohmanns „qualitativer Universalismus“ (4). Wenn auch weniger selbstverständlich zu sein scheint, inwiefern Menschenrechte als Rechte des Individuums aufzufassen sind, so herrscht Einigkeit unter den Diskutanten darüber, dass die Idee der Menschenrechte keine Ausnahmen vom Menschsein zulässt. Die Herausforderung wird in der Tat darin bestehen, die von Thomas Bargatzky beschriebene „konzentrische Ordnung der sozialen Welt“ (4, 5) wenn nicht zu überwinden, dann doch zumindest einzuhegen. Das Phänomen von nach sozialer Nahebeziehung abgestufter Loyalität, das mit der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen in menschenrechtlichen Belangen in potenziellem Konflikt steht, ist nämlich nicht nur in bestimmten außereuropäischen Gesellschaften zu finden, sondern auch bei uns. Man halte sich nur den weiterverbreiteten politischen und wirtschaftlichen Nepotismus vor Augen.

Man würde die Bedrohungsstrukturen für diesen Universalismus daher unterschätzen, wenn man allein auf die „üblichen Verdächtigen“ – etwa den „rassistisch orientierten Partikularismus“ – auf den Rolf Zimmermann zu Recht hinweist (2) – blickt. Beispielsweise wirft die von Marcus Düwell thematisierte aktuelle NSA-Datenschutzaffäre (1) in gleicher Weise wie die Aushöhlung des Folterverbotes die Frage auf, ob Menschenrechte noch geteilt werden, oder vielmehr nicht bereits im Grunde durch ein Konzept binnenuiversalistischer „Gruppenrechte“ als Verständigungshorizont abgelöst

worden sind. Es scheint mir hier nicht primär das Problem zu sein, das Recht auf Privatsphäre angesichts von vermeintlichen Bedrohungen in Frage zu stellen, sondern das Messen mit zweierlei Maß: Schutzinteressen werden offenbar nur auf Seiten der eigenen Bürger und absichtlich auf Kosten von Rechtsverletzungen von Nicht-US-Bürgern verfolgt. Der menschenrechtliche Universalismus ist daher mit Wolfgang Maaser gesprochen, „alles andere als trivial“ (3).

Menschenrechtsdiskurs erst begonnen?

((26)) Ich habe in meinem Beitrag die These vertreten, dass der globale Menschenrechtsdiskurs erst jetzt wirklich beginnt. Dem haben manche Kommentatorinnen mit Verweis auf die Erarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) 1948 entgegen gehalten, dass bereits damals – nicht zuletzt von den aus unterschiedlichen Kulturkreisen stammenden Ahnherrn und Ahnfrauen des Dokuments – ein globaler Dialog geführt wurde. Ähnlich wie Heiner Roetz (6) bemerkt Ekkehard Strauss dabei: „Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte ist damit kein Ausdruck westlicher Rechtsauffassung, sondern ein Moment kultur- und systemübergreifenden Konsenses in der Folge einer gemeinsamen Bedrohung“ (3). Etwas anders fällt die Einschätzung von Sandra Reitz aus (6), die darauf hinweist, dass zu dieser Zeit noch viele Länder Kolonien des Westens und noch nicht unabhängig gewesen sind. Lorenz Langer fasst die Situation bei der Entstehung der AEMR in Zahlen: Damaligen 58 Staaten stehen heute 193 Staaten gegenüber. Was dies vor dem Hintergrund des Konzeptes der gleichen Souveränität bedeutet, lässt sich leicht erahnen. Der Dialog wird bunter – und mühsamer. Und er wird, wie Anja Mühr betont, heute unter anderen Bedingungen, konkret jenen der modernen Informationsgesellschaft, geführt und dadurch tendenziell demokratisiert: „Anders als noch zu Anfang des Normenregimes Ende der 1940er Jahre werden die Normen heute von einer breiteren (Welt-)Öffentlichkeit, vielleicht von der breitesten je gesehenen Öffentlichkeit, mitdiskutiert und definiert“ (2).

Was den Blick auf die AEMR als Produkt eines kulturübergreifenden Konsenses betrifft, so möchte ich ihn an dieser Stelle relativieren. Wie bekannt ist, haben zahlreiche wichtige Länder, darunter die UdSSR und eine Reihe weiterer sozialistischer Staaten, das in weiten Teilen gemeinsam erarbeitete Dokument dann letztendlich doch nicht mittragen wollen. Streitpunkte waren neben der Souveränität und der Demokratie die Rolle des Individuums.¹¹ Die Schwierigkeiten hinsichtlich der damals etwa von Ägypten thematisierten Rechte auf Ehe und Familie sowie auf Religionsfreiheit sind sattsam bekannt. Man kann bei der Entstehungsgeschichte der AEMR wohl mit Irene Oh davon ausgehen, ein „agreement over universal human rights norms would not have been achieved under an ideal speech situation“.¹²

Manche Beiträge, wie jener von Christian Helmut Wenzel, setzen den Beginn eines globalen Menschenrechtsdialoges noch weit vor dem 20. Jahrhundert an (3). Wenzel ortet seine Anfänge bereits bei Kant, oder auch schon Ashoka. Allerdings scheint er in diesem Kontext keinen etablierten interkulturellen Dialog zu meinen, sondern das Aufblitzen globaler menschenrechtlicher Orientierungen als solche: „Ja, in

der Tat, Kant und Ashoka konnten sich nicht an die UNO wenden. Sie konnten sich auch nicht per Internet zu Wort melden. Aber sind ihre Werke, wie die vieler anderer Denker, daher weniger 'global?'“ (ibid.).

Westen?

((27)) Eine wiederkehrende Stoßrichtung mancher Beiträge lässt sich als Kritik an der vertretenen abendländischen Herkunft der Menschenrechte verstehen. Nicht alle teilen die Einschätzung, dass zum Menschenrechtsprojekt zwar, wie Christoph Böhr es formulierte „viele ihr Scherflein beigetragen haben“, dieses aber seine „Herkunft als Selbstentwurf der Europäer weder verbergen kann noch verbergen will“ (1). Oder wie Thomas Bargatzky es prägnant zusammenfasst: „In den Rang einer politischen Gestaltungskraft gelangte die Idee der Menschenrechte in Europa und Amerika ja erst, als der Leitgedanke der Volkssouveränität die alte Vorstellung von der dynastischen Legitimierung des politischen Gemeinwesens durch den Fürsten als weltlichem Stellvertreter Gottes – und damit das Prinzip der Konzentrischen Ordnung – ablöste“ (7). Michael Reder hingegen wendet sich dagegen, die „Grundlagen des Konzeptes der Menschenrechte ausschließlich in der westlichen Tradition zu verankern“ (6). Ebenso Friedrich Lohmann (5) und Monika Kirloskar-Steinbach (7, 8). Sie kritisiert, zu schnell würden „die Wertvorstellungen 'des Nichtwestens' als weniger verträglich mit dem Menschenrechtsgedanken ausgemacht“ (7). Dagegen plädiert sie für eine „vorsichtigere Positionierung“ (8). Ich möchte Kirloskar-Steinbach gerne noch einmal meine Unterscheidung zwischen historischer Entwicklung der Menschenrechte im europäisch-amerikanischen Kontext einerseits und der wichtigen und nicht grundsätzlich unfruchtbaren Suche nach den Menschenrechtsgedanken mit Leben erfüllenden Ressourcen in anderen Traditionen anbieten. Von einer ausschließlichen und prinzipiellen, gleichsam essentialistischen Verankerung der menschenrechtlichen Grundlagen in der westlichen Tradition wäre damit ausdrücklich nicht gesprochen. In diesem Sinne ist auch Jack Donnelly zu verstehen: „No culture or comprehensive doctrine is by nature, or in any given or fixed way, either compatible or incompatible with human rights“.¹³ Allerdings zeigt gerade das von Kirloskar-Steinbach vorgebrachte Beispiel Indien (8), auf dessen vorbildliche Verfassung sie verweist, wie schwer Einschätzungen von Menschenrechtsakzeptanz vielfach sind. Mir scheint, Kirloskar-Steinbachs Verweis auf das formale *Commitment* der Indischen Republik muss ergänzt werden um den Blick auf die Indische(n) Gesellschaft(en) und faktische Werthaltungen ebendort.¹⁴ So wie bei aus unserer Sicht vorliegenden Unrechtsregimen zwischen Gesellschaft bzw. Bevölkerung und Staat zu differenzieren angebracht ist, so auch dann, wenn aus dem Blick zu geraten droht, dass zwischen der 1 Milliarden Gesellschaft Indiens und der indischen Staatsverfassung mehr als ein paar wenige divergente und widersprüchliche Lebensentwürfe liegen. Ein bekanntes Beispiel ist die offiziell zurückgewiesene, praktisch aber nach wie vor bedeutsame Einteilung der Inderinnen und Inder in Kasten. Auch in anderen Fällen wird übersehen, dass es oftmals einen *progressiven Gap* zwischen Staatsführung bzw. politischer Elite und der gemeinen Bevölkerung gibt. Selbstverständlich ist

dies, anders als Kirloskar-Steinbach vermutet, daher auch für meine Perspektive relevant, ob und inwiefern „Menschenrechte von unten her, von den Gesellschaftsmitgliedern selbst beansprucht werden [...]“ (9).

((28)) Auch Farhood Badri rät mit Blick auf Indien, „die ideengeschichtliche Engführung auf die europäisch-amerikanische Aufklärung zumindest kritisch zu hinterfragen“ (2). Das spezifisch abendländische Verdienst erblickt er in der „verfassungsrechtlichen Kodifizierung“ (ibid.), das Recht auf Religionsfreiheit jedoch sieht er auch in anderen Kulturen entwickelt. Unter anderem verweist er auf Ashokas „Toleranz für alle“ (ibid.). Religionsfreiheit entdeckt Sandra Reitz wiederum in der „Verfassung von Medina“ (7). Ich denke, dass beide Hinweise – Ashoka und die islamische Frühzeit – inspirierende Beispiele sind, die den tendenziell eurozentrischen Horizont der Menschenrechtsdebatte weiten könnten.¹⁵ Es wird in näherer Zukunft entscheidend darauf ankommen, inwiefern menschenrechtliche Zielsetzungen in den jeweiligen (religiösen) Wertetraditionen der Welt akkommodiert werden können. Zugleich würde ich davor warnen, diesen Affirmationen menschenrechtlicher Gleichursprünglichkeit – gerade auch im Bewusstsein, wie viel daran für die Universalisierbarkeit der Menschenrechte hängen mag – zuviel an Tragfähigkeit zuzumuten. Betrachtet man etwa die von Reitz erwähnte Charta von Medina, wird man darin eher eine „Gemeindeordnung“,¹⁶ maximal ein Toleranzpatent erkennen, weniger ein genuines Recht auf Religionsfreiheit. Das Verdienst der Charta bestand vor allem in einem erweiterten *Ummah*-Begriff, der andere monotheistische Glaubensbekenner mit einschloss. Die grundsätzliche *in-group* – *out-group* Dichotomie wird jedoch fortgesetzt. Eines der wenigen individuellen Rechte, das ich darin erkennen kann, ist jenes auf Vergeltung (für Mitglieder): „No one is restrained from retaliation for a wound“.¹⁷

Im Bereich des Islams wird gelegentlich auch auf den Denker Abu al-Hasan al-Mawardi (972-1058) im Kontext einer proto-menschenrechtlichen Lesart referenziert.¹⁸ Bei al-Mawardi sind Menschen als Nachkommen Adams grundsätzlich von Gott selbst erhöht und damit in gewissem Sinne würdebegabt. Der Staat habe den Auftrag, Leben, Religion, Familie, etc. zu schützen. Sind das nun schon aus den Pflichten des Staates ableitbare *Menschenrechte*? Ich würde das verneinen und vorschlagen, von formulierten Rechtsgütern zu sprechen und damit einem wichtigen Schritt hin zum Rechtsstaat. Auch wenn sich hier ein Horizont eröffnet – ähnlich der Sozialkontraktstheorien – den Staat an Zwecke und Pflichten zu binden, stellt sich die Frage, ob es von al-Mawardi zu Menschenrechten nicht nur ein (zeitlich) langer, sondern überhaupt ein zwingender Weg ist.

((29)) Ähnliches gilt auch für den unter anderem von Karl-Heinz Pohl behandelten Konfuzianismus (15, 16, 17, 18), der mit seinem Konzept der Menschlichkeit bzw. Empathie (*ren*) über eine wichtige axiologische Ressource für Menschenrechte verfügt. Karl-Heinz Pohl zeigt, wie die Frage 'Konfuzianischer Menschenrechte' kontrovers und zwischen Apologetik und Ernsthaftigkeit pendelnd heute diskutiert wird. Hier ist auch aus meiner Sicht noch offen, wie sich das Konzept des *ren* mit dem konfuzianistischen Pflichtenthos harmonisch versöhnen kann. Bezogen auf das gegenwärtige

China argumentiert Fatima Kastner, dass einzelmenschenrechtliche Kontroversen „keine grundsätzliche Gegnerschaft zwischen westlichen Menschenrechtsenthusiasten auf der einen Seite und östlichen Menschenrechtsskeptikern auf der anderen Seite“ darstellen (1).

((30)) Natürlich ist angesichts der grundsätzlichen Überraschungsmöglichkeiten seitens historischer Quellen auch das Urteil, wonach die ersten Menschenrechtserklärungen in Virginia oder Paris verabschiedet wurden, immer vorläufig. Eine solche ‚Wiederentdeckung‘ mit dem Potenzial, die Geschichte der Menschenrechte umzuschreiben, wurde im 20. Jahrhundert in Westafrika getätigt, die ich an dieser Stelle kurz erwähnen möchte: die *Charte du Manden*, auch bekannt als Version *Kurukan Fuga*.¹⁹ Sie soll durch den legendären Gründer des Königreiches Mali, Keita, im 13. Jahrhundert erlassen worden sein und bereits erste Grundrechte wie Freiheit, Leben, körperliche Unversehrtheit gewährt haben. Allerdings bestehen Zweifel an der Echtheit zumindest der Kurukan Fuga.²⁰ Nachdenklich stimmt auch, dass zeitgleich zur Charta auch das Kastensystem eingeführt worden sein soll.²¹ Ich weiß also nicht, ob die Geschichte der Menschenrechte tatsächlich schon so umfassend erzählt wurde, wie ich es in meinem Beitrag skizziert habe, und bin für Aufklärungen diesbezüglich immer dankbar. So habe ich mich auch sehr an der Kritik von Peter Blickle erfreut. In seinem historisch zusammenschauenden und äußerst lehrreichen Artikel legt Blickle dar, „dass Menschenrechte eine weit über das 18. Jahrhundert zurückreichende Geschichte haben, also historisch tiefer verankert werden können“ (1). Dabei geht er bis zu Emanzipationskämpfen der englischen Bauern im 14. und der schwäbischen im 16. Jahrhundert zurück – letztere über hundert Jahre vor Erscheinen der ersten Sozialkontraktstheorien bei Hobbes und Locke. Die für die Idee der Menschenrechte (Individualismus) so entscheidende Freiheit des Einzelnen wird von ihm ausgehend nicht in erster Linie über die Erkämpfung des Rechts auf Religionsfreiheit verwirklicht, sondern durch die schrittweise von Spätmittelalter her erwirkte „leibhaftige Freiheit“ (11). Wie könnte ich der profunden Kenntnis Peter Blickles hier widersprechen? Dankbar für seine Ausführungen werde ich den von ihm aufgedeckten Spuren in meinen weiteren ideengeschichtlichen Erkundungen gerne nachgehen.

Universalisierbarkeit?

((31)) Spätestens nach diesen Ausführungen sollte kein Missverständnis mehr darüber möglich sein, wie ich die grundsätzliche und von manchen rückgefragte Universalisierbarkeit der Menschenrechte gerade auch im Kontext nichtwestlicher Traditionen einschätze. Die Begriffe Universalität – Universalisierbarkeit haben offenbar zu einigem Klärungsbedarf geführt, so bei Mende (8), Dietrich (2), Kirloskar-Steinbach (6), Kathrin Hönig (FN1). Andreas Hütig leistet in seiner Kritik, was ich an analytischer Klärungsarbeit vermissen ließ, und entfaltet an meiner Fragestellung „ob die Idee der Menschenrechte allen Menschen vertraut bzw. ihrem Weltbild verträglich und letztlich allen Menschen zumutbar sind“ folgende Differenzierungen (4): Faktische Universalität entspricht demnach der Vertrautheit und inso-

fern einer empirischen Frage. Verträglichkeit weist auf ein „kulturhermeneutisches bzw. logisch-begriffliches Problem“ (ibid.), während Zumutbarkeit, wie Hütig richtig herausstellt, die in einem anderen, und zwar normativen Kontext zu klärende Frage des Handelns betrifft (siehe auch unten 56). Universalität/Vertrautheit stehen für die Akzeptanz der Menschenrechte, für das Können; die Frage der Universalisierbarkeit/Vertrautheit für das Können im Konjunktiv; die Zumutbarkeit für das Sollen (sollen sie zustimmen müssen?).

((32)) Damit lässt sich abschließend festhalten: Noch nicht alle Menschen und Gesellschaften dieser Welt sind mit (der Idee der) Menschenrechte(n) gleichermaßen vertraut. Universalisierbar wäre(n) die (Idee der) Menschenrechte hingegen grundsätzlich immer. Entweder durch Konversion zu der sie bisher maßgeblich mitgestaltenden und tragenden liberalistischen politischen Philosophie, oder aber durch Inkulturation, das heißt durch das zum Leben erwecken der Menschenrechte mit ideengeschichtlichen, axiologischen und normativen Ressourcen der jeweiligen eigenen (religiösen) Tradition.

Es verhält sich also gerade nicht so, wie Heiner Roetz es verstanden zu haben meint, wonach aus dieser Perspektive „hinter Versuchen, Ansätze für Menschenrechte auch in nicht-westlichen Traditionen zu finden, nur ‚Verleitung‘, ‚Zwang‘ und ‚Nötigung‘“ stehen könne (6). Oder wie Eike Bohlken vermutet, dass ich einen Konsens über Menschenrechte für unmöglich halten könnte (2). Gerade die von Roetz erwähnten Spielräume für „Traditionsaneignung“ (ibid.) werden weiterhin aus menschenrechtspolitischer Perspektive an Bedeutung gewinnen. Christoph Antweiler bemerkt dazu treffend: „Das Bemühen um zunehmende Universalisierung kann wichtiger sein als ein Fokus auf realisierte Universalität“ (11). Engagierte Inkulturation ist aber ein Prozess, zu dem die Menschenrechtsphilosophie selbst wenig beisteuern kann. Sie kann Bedingungen und vielleicht Hindernisse aufzeigen. Ob und wie jedoch andere Traditionen die Idee der Menschenrechte absorbieren, kann sie nicht vorgeben. Sie kann und ich finde, sie sollte, zu methodischer Ehrlichkeit auffordern. Nicht alles, was wünschenswert wäre, lässt sich – ohne hermeneutische Scham damit einzukaufen – „übers Knie brechen“. Oft müsste man Traditionen schlicht progressiv erneuern, wenn sich eine fruchtbare Rückbeziehung auf menschenrechtliche Ressourcen nicht im gewünschten Maße herstellen lässt.

Religion?

((33)) Wie die Aneignung der Menschenrechte innerhalb einer bestimmten religiösen Tradition von Statten gehen kann, zeigt auch das Beispiel des Christentums. In seiner Geschichte finden sich deutliche Ansätze für die Menschenrechte, wenn auch nicht Ursprünge im eigentlichen Wortsinne. So zeigt Peter Blickle anschaulich, welche Rolle die „Letztbegründung mit dem Erlösungswerk Christi (Freiheit) und der von Gott mit der Schöpfung in die Welt gelegten Rechtsordnung“ (6) für die Entwicklung proto-menschenrechtlicher christlicher Ideale gewesen ist. In diesem Sinne wäre auch die Rede von den Wurzeln der Menschenrechte in Judentum/Christentum und Antike zu verstehen: nicht als

Ursprünge, sondern Ressourcen, die in der Tat immer wieder in der Geschichte fruchtbar gemacht werden konnten – Stichworte Bauernkriege, Reformation und Abschaffung Sklaverei. Auf diese Ressourcen in Stoa und Christentum verweist auch Sergio Dellavalle (4), auf die Bedeutung der christlichen Religionen für den Würdebegriff geht Christoph Böhr ein (3). Ihm zufolge sei die Idee der Unantastbarkeit die christliche Innovation auch im Unterschied zur Antike. Stephan Kirste sieht auch Spuren menschenrechtlichen Denkens in den spätscholastischen Rechtstheorien, die den Umgang mit den Bewohnern der Neuen Welt diskutieren (8) und will sich damit – wie an anderer Stelle Anne K. Krüger auch (4) – gegen meine „pauschale Theologiekritik“ (ibid.) aussprechen. Ich hoffe, es ist nicht zu kritisch, wenn ich mir anzumerken erlaube, dass sein Beispiel von Bartolomé de la Casas nicht durchschlagend ist, wenn man berücksichtigt, mit welchen rivalisierenden theologischen Lehren er gerungen hat (Stichwort: Disput von Valladolid).

Thomas Hoppe stellt sich in seinem Beitrag gegen den „Einwand, Menschenrechte stünden in Konkurrenz zur Souveränität Gottes“ (5). Menschenrechte seien Teil der „Gestaltungsverantwortung des Menschen für eine menschengerechte soziale Ordnung“ (ibid.). Religiöse Menschen könnten diese Verantwortung als göttlichen Auftrag auffassen, womit die Spannung zwischen Gottesrecht und Menschenrechte aufgehoben wäre. Ich möchte diese Möglichkeit keinesfalls ausschließen oder kleinreden. Doch wäre dieser konkrete Menschenrechtsauftrag Gottes aus meiner Sicht immer auch im Kontext der übrigen religiösen Normen zu sehen. Der Teufel steckt wie immer im Detail: welche Menschenrechte sind konkret von diesem Auftrag erfasst, welchen Umfang haben sie? Und wie stellt sich die Situation eben auch für andere Religionen im einzelnen dar?

((34)) So überrascht auch nicht, dass eine rein positive Affirmation der (christlichen) Religion von anderen Kritik-Verfasserinnen zurückgewiesen wird. Kritisch bezüglich des Beitrags des (katholischen) Christentums äußert sich Anja Mihr (7). Dass Menschenrechte heute bei uns überhaupt gelten, sei eher den bitteren Erfahrungen des 20. Jahrhunderts „zu verdanken, als dem Umstand der Christenheit“ (ibid.). Ähnlich betont Matthias Kettner, dass gerade das Gleichheitspostulat bei allen „theistischen Weltreligionen“ eine Herausforderung darstelle (10). Tine Stein hält es grundsätzlich mit Blick auf die „vielfältige Konfliktgeschichte“ in Hinblick auf Religionen und Menschenrechte für prekär, in partikularen religiösen Begründungsansätzen Pfade zu universalen Menschenrechten zu sehen (3). Doch zeigt sie auch am Beispiel der Sklaverei, wie groß die menschenrechtliche Bedeutung der hermeneutischen Erschließung autoritativer religiöser Texte ist. Stein zufolge ist Gleichheit profundes biblisches Gebot, eine christlich fundierte Rechtfertigung der Sklaverei daher eine klare Fehlinterpretation (ibid.). Sie resümiert: „Die religiösen Quellen lassen Raum für Interpretation, aber nicht beliebig“ (ibid.).

Darin stimme ich prinzipiell zu, möchte dennoch zu bedenken geben, dass es in vielen menschenrechtlich höchst relevanten Bereichen in vielen Religionen relativ gleichberechtigte Lesarten gibt, sei es der offensive/defensive *jihād* im Islam oder die zwei Gesichter des Jesus von Nazareth, die uns im Neuen Testament entgegentreten: als Jesus, der Handlungen

als sündhaft und verachtungswürdig ausweist, und als Jesus, der barmherzig und nachsichtig gegenüber Sündern ist.

((35)) Vielleicht ist Christoph Antweilers Vorschlag hilfreich, stärker Religiosität, weniger Religionen, als „ein potenziell fruchtbares Dialogfeld“ für Menschenrechte zu sehen (10). In Bezug auf systematische Menschenrechtsverletzungen, wie die weibliche Genitalverstümmelung (FGM), fordert Franz Josef Wetz jedenfalls, „müssen Ross und Reiter genannt werden“ (9). Zwar stimmt er mit mir darin überein, dass es von zentraler Bedeutung ist, dass „die Schriftgelehrten der großen Weltreligionen nach Stand- und Anhaltspunkten in ihren überlieferten Zeugnissen suchen, die mit den Menschenrechten übereinstimmen“ (11). Jedoch mahnt Wetz, beide Tendenzen der Religion im Bewusstsein zu bewahren, die „grausam-kriegerische“ als auch „freundlich-friedliche“ (ibid.). Ich denke, diese Ambivalenz religiöser Systeme auch gerade hinsichtlich ihrer Implikationen für die Beförderung der Menschenrechte muss immer mitberücksichtigt werden. Man kann von historisch in anderen Zeitaltern entstandenen Religionen nicht pauschal erwarten, dass sie individuelle und voll-inklusive Menschenrechte widerstandlos einverleiben. Differenzierungen in jeder Hinsicht tun Not. Wenn aber einzelne Glaubensgemeinschaften Menschenrechten glaubwürdig den Rücken stärken, so leisten sie das, was Ernst-Wolfgang Böckenförde in seinem berühmten Paradoxon als für den freiheitlichen (Menschenrechtsstaat) selbst nicht leistbar ausgewiesen hat: In seiner liberalen Ausrichtung kann diese Art von Staat die Menschen nicht zwingen, ihn selbst oder auch die Menschenrechte *wertzuschätzen*.²² Diese „Solidaritätslücke“²³ heute entschlossen mit auszufüllen, wäre das größte Geschenk, das Religionen den Menschenrechten machen könnten.

Würde?

((36)) In den Kritiken zu meinem Beitrag wurden von den Autoren unterschiedliche Wege skizziert, die Menschenrechte alternativ zu der von mir vertretenen subjektiv-relativistischen Verankerung grundzulegen.

Ich möchte im Folgenden auf diese Vorschläge eingehen und dabei mit der mehrfach hochgehaltenen Kantianischen Menschenwürde beginnen. In ihrem erhellenden Beitrag schlägt Heike Baranzke vor, eben dieser stärkere Aufmerksamkeit zuzumessen, als ich es in meinem Artikel getan habe. Dort ortet sie ein „empiristisch verkürzte[s] Missverständnis des Begriffs der ‘Autonomie als Grund der Würde bei Kant’“ (3). Kernstück dieser Würdekonzepktion, führt Baranzke aus, sei das transzendente Autonomieverständnis. Ich stimme darin mit ihr überein, dass Autonomie im Kontext des Menschenwürde-Horizonts kein empirisches Kriterium in dem Sinne sein kann, wie Kants Autonomieverständnis im politischen Kontext. Wer nicht entsprechend (ökonomisch, aber auch hinsichtlich seiner Urteilskraft) autonom ist – Frauen waren es aus Kants Sicht damals in der Regel nicht – hat nicht die vollen bürgerlichen Rechte.²⁴ Für die davon zu unterscheidenden Menschenrechte aber darf es ihrer Idee nach, wie argumentiert, kein solches faktisches Ausschlusskriterium geben. In der Tat bietet sich hier Kant an, der die Würde stark an den Gattungsbegriff Mensch koppelt, etwa

wenn er festhält: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein“.²⁵ Nicht die Selbstbestimmung als Eigenschaft von mir oder Frau Baranzke wäre demnach ausschlaggebend, die wir ja auch nicht immer zu vollem Anteil besessen haben und die wir eines Tages womöglich einbüßen. Autonomie wäre aus dieser Sicht vielmehr als Potenzial zu denken, vielleicht gar als Endzweck der Gattung, der alle subsidiären Zwecke, die Menschen aufgebürdet oder verliehen werden, unter den Sanctus des Individuums stellt.

((37)) Ich unterscheide mich hingegen in Baranzkes Zugang, den ich vor dem Hintergrund des entworfenen Begründungspluralismus keinesfalls für nutzlos erachte, darin, dass ich diese Würde der Menschheit nicht als archimedischen Punkt der Menschenrechte, sondern als Wert-Zuschreibung ansehe. Dieses Autonomie-Vermögen wäre etwas, das es zuerst zu schätzen gilt, bevor man es in jedem einzelnen Menschen würdigt. Baranzke spürt einem transzendentalen Verständnis nach, demzufolge Autonomie „eine fundamentale Denkmöglichkeit menschlicher Willensfreiheit“ darstellt (6). Autonomie wäre folglich notwendige Bedingung der Möglichkeit frei zu handeln: „Als eine solche denknwendige moralphilosophische Idee eröffnet transzendente Autonomie einen Raum, in dem moralphilosophische Begriffe wie Pflicht, Recht, Verantwortung, Zurechnung etc. definierbar, kurz eine fundamentale Moralsprache, generierbar ist“ (ibid.). Ich muss zugeben, dieser Übergang ist für mich gewissermaßen *mystisch*. Auch sehe ich nicht, welche konkreten Menschenrechte daraus zwingend folgen. Vielleicht gelänge dies eher mit der Lesart Kants bei Heiner F. Klemme (5): Kants Philosophie der Menschenrechte sei nicht von diesem Würdebegriff abhängig, sondern stellt auf Freiheitsrechte ab, sei also nicht in erster Linie der Ethik, sondern Rechtslehre zuzuordnen.

Transzendente Strategien? Diskurstheorie?

((38)) Meine Positionierung, die Gründe des Gesolltseins menschenrechtlicher Normen in den Menschen selbst zu finden, hat teils Fragen aufgeworfen, wie denn nun genau diese subjektivistischen Grundlagen zu verstehen seien. Anne Siegetsleitner hat jedenfalls Recht, wenn sie ergänzt, dass eine nicht-absolutistische – und in meiner Konzeption folglich relativistische – Position „eine(n) nicht gleich auf ein einsames Subjekt zurück [wirft]“ (10). Ob diese wertsetzenden Subjekte dadurch, dass sie Werte vertreten und anwenden etc. dabei schon so viel voraussetzen, dass damit bereits etwas für eine übersubjektive Begründung der Menschenrechte gewonnen wäre, wie Daniela Ringkamp andeutet (3, 4), bezweifle ich. Sie vermutet, dass es mir „nicht nur um jeweils unterschiedliche, kontingente Interessen gehen kann“ (4). Das wertsetzende Individuum werde durch sich selbst als Wert bereits vorausgesetzt. Für Ringkamp steht damit fest: „Es gibt also hier nun doch mindestens ein allgemeines Interesse von rationalen Handlungssubjekten, nämlich dasjenige, die Bedingungen der Möglichkeit individueller Wertsetzungen zu respektieren“ (ibid.). Die Frage, ob es schon einen Wert darstellt, selbst Werte festlegen zu können und sich für sie zu entscheiden, bleibt meiner Ansicht nach eine

an ein bestimmtes Bezugssystem rückgebundene. Das wird insbesondere dann offensichtlich, wenn eine konkurrierende Anschauungsperspektive eingenommen wird: Ist es nicht für viele ein Übel, dass der Mensch ohne absolute Orientierung in ethischen Belangen blind herumtasten muss? Ist dies nicht eine fundamentale existenzielle Notlage?

((39)) Eine transzendente Begründungsstrategie wählt auch Eike Bohlken und schlägt eine „Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit(en) moralischen Handelns auf einer kulturellen Praxis neben anderen“ vor (9). Auch hier würde meines Erachtens gelten: „[D]ass Menschen nur deshalb über moralische Fragen wie die Zumutbarkeit oder Nicht-zumutbarkeit von Menschenrechten streiten können, weil sie bestimmte Fähigkeiten teilen“ (ibid.), ist zwar ein möglicher Hinweis auf diese Fähigkeiten, gibt jedoch als solcher weder Gründe zur Hand, diese wertzuschätzen, noch einen Sinn in der diskursiven Aushandlung von moralischen Fragen zu sehen. Jemand könnte es beispielsweise vorziehen zu befehlen, statt zu „streiten“. Auch Micha Brumlik schlägt vor, die Klärung der Bedingungen der Möglichkeit ethischer Diskurse für die Begründung „minimale[r] Normen einer Moral“ fruchtbar zu machen (9). Abstellend auf die Rolle „intersubjektiv vollziehbare[r] Sprechakte“ (8) wäre es demnach unmöglich, „den Gesprächspartner mindestens für die Dauer der Sprechhandlung auch im kantischen Sinne [nicht] zu respektieren“ (13). Was bedeutet das konkret für Normen im Bereich der Menschenrechte? Dorthin wäre es, mit Brumlik selbst gesprochen, wohl noch ein weiter Weg, aber welcher eigentlich genau? Das wird mir auch nicht klarer, wenn Brumlik, in sehr ähnlicher Fassung wie Marcus Düwell (5), die in meinem Beitrag enthaltene *Nietzscheanische Herausforderung* aufgreift (12).²⁶

((40)) Viele Diskussionsteilnehmer haben eine deutliche Präferenz speziell für die Diskurstheorie erkennen lassen und manche haben eine Bezugnahme darauf in meinem Text vermisst, so Wolfgang Maaser (2), Sergio Dellavalle (9) oder Jan Sieckmann (6). Dieser Hinweis auf Jürgen Habermas liegt freilich nahe, immerhin sind seine Arbeiten gerade auch in der Menschenrechtsphilosophie sehr populär.²⁷ Ein Grund, warum ich das Feld der Menschenrechte nicht auf dem Boden dieser Theorieangebote durchschritten habe, ist der, dass transzendente bzw. diskurstheoretische Ansätze letztlich ohnehin subjektivistische sind, auch wenn sie das in der Regel nicht eingestehen und dementsprechend gelegentlich „verkrampt“ anmuten.²⁸ Wenn wir etwa Jürgen Habermas' Diskursprinzip betrachten²⁹, so wünscht man sich doch einen beigefügten Katalog an Bedingungen, wann die faktische (fehlende) Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen zu einer Norm nicht beachtlich ist. Sie *könnten* (eigentlich nicht) zustimmen, tun es aber (nicht). Meiner Vorstellungskraft gelingt es nicht zu erkennen, was dieses „könnte“ in diesem Zusammenhang wirklich besagen soll. Ich sehe auch ehrlich nicht, wie die „schwache[.] transzendente[.] Nötigung“,³⁰ die sich etwa daraus ergibt, dass man die Voraussetzungen des Gebrauchs der Sprache einsieht, die Idee der (geschweige denn einzelne) Menschenrechte verankern kann.

Wenn Habermas an Hobbes und dem Kontraktualismus kritisiert, dass ein solches Modell der Rechtebegründung nur

für diejenigen relevant ist, die kooperieren *wollen*,³¹ so trifft derselbe Einwand auf die transzendente Begründung von Rechten zu: Nicht nur muss ein nachvollziehbarer Zusammenhang zwischen den unterstellten, nicht verleugbaren Vorbedingungen statuiert werden („Wenn X mit anderen Personen moralische Geltungsansprüche verhandeln will, muss sie Bedingung y notwendigerweise voraussetzen bzw. dem Gegenüber zusprechen“), es muss auch das Motiv als vorhanden vorausgesetzt werden, etwas überhaupt diskursiv auszuhandeln, zu überzeugen, die besten Gründe zu finden, etc. Wer nicht diskutieren will, sondern vielleicht nur befehlen, fällt aus dem Diskursprinzip nicht etwa heraus, sondern wird von ihm nicht einmal „eingefangen“.

((41)) Wie auch im Falle transzendenter Begründungsstrategien kann man meines Erachtens auch die Grundanliegen der Diskurstheorie durchaus für den Menschenrechtsdialog nutzbar machen. Dass Legitimation von menschenrechtlichen Normen heute mehr denn je eine Frage des gerechten Verfahrens ist, zeigt sich an vielen Beispielen. Nur müsste man sich offen eingestehen, dass kein auch unter idealen Bedingungen erzielt Einverständnis genuine *Richtigkeit* moralischer Urteile „verbürgen“ kann.³² Die Rechtfertigungsimmanenz der Richtigkeit kann aus meiner Sicht kein qualitatives Analogon zur Rechtfertigungstranszendenz der Wahrheit sein. Anders sieht das Jan Sieckmann, der in diskurstheoretischer Tradition von einem überempirischen, vernünftigen Konsens ausgeht. Diese „vernünftige Konvergenz“ stelle dabei eine „spezifische Form objektiver Gültigkeit [dar], die es rechtfertigt, Normen auch Opponenten gegenüber als verbindlich zu behaupten“ (8). Darf ich es anderen gegenüber auf dieser Basis nur behaupten oder schon auch durchsetzen? Ich bin daher grundsätzlich dankbar, dass Sieckmann am Beispiel FGM zu erklären versucht, wie diese vernünftige Konvergenz hier verstanden werden könnte. Leider überzeugt er mich nicht. Zwar kritisiert Sieckmann zu Recht, dass auf die Einwilligung der Betroffenen in der Regel nicht abgestellt wird. Genau das Recht auf Zustimmung und Gehör gelte es aber zu begründen. Einfach das Fehlen dieser Voraussetzung festzustellen und zu folgern, dass „kein Abwägungsproblem“, sondern ein „nicht gerechtfertigter Eingriff in das Recht auf Selbstbestimmung“ vorliege (11), scheint mir zu kurz gegriffen. Wird hier nicht vorausgesetzt was erst zu begründen wäre? Nein, meint Sieckmann, denn jetzt kommt das transzendente Argument bei ihm ins Spiel: Ohne Recht auf Selbstbestimmung bzw. dessen Anerkennung wäre jede „rationale Normbegründung“ und auch die Beschneidungspraxis selbst nicht möglich. Mir will auch in diesem Fall nicht einleuchten, warum Befürworter der FGM rationale Normbegründung überhaupt *wollen sollen*, insbesondere dann nicht, wenn die Praxis nicht rational, sondern mythisch, mit der ‘guten alten Tradition’ oder religiös begründet wird.

((42)) Wie prekär transzendente Begründungsstrategien mitunter sein können, beweist unabsichtlich auch Julia Dietrich (5), wenn sie es zu einem performativen Selbstwiderspruch erklärt, meinen Artikel als solchen nicht bereits als impliziten Anspruch zu verstehen, wonach „das Gute und Schlechte als solches argumentativ zu ermitteln sei“ (5). Wiederum hängt dieses Argument am jeweiligen Mo-

tiv. Mir scheint, Dietrich scheitert an der Motivdeutung: Es war meiner Intention nach nämlich nicht der Sinn unserer gemeinsamen Übung, das Gute bzw. Schlechte zu ermitteln, sondern Bedingungen und Möglichkeiten dieses Ermitteln zu diskutieren und zu erwägen. Insofern bin ich auch nicht an die unterstellte Annahme der diskursiven Ermittlichkeit der Richtigkeit menschenrechtlicher Normen gebunden.

Begründungsverzicht?

((43)) So wie einige Habermas vermisst haben, hätten sich andere, wie etwa Erhard Denninger (2), eine Bezugnahme auf zwei weitere wichtige Theoretiker gewünscht: Richard Rorty und John Rawls. Es war nie primäres Anliegen meines Textes, Positionen zu reproduzieren, die ich als bekannt voraussetze. Auch nicht, mich daran abzuarbeiten. Es sind unterschiedliche Gründe, warum ich in diesen theoretischen Angeboten keine wirkliche Heimat gefunden habe. Ich kann sie hier nicht in Details entfalten, doch zumindest in Kürze nachzeichnen.

Eike Bohlken etwa sieht eine weitgehende Entsprechung meiner und Rorty’s Positionen (FN 2). Ich selbst bin mir da nicht so sicher, auch wenn ich einiges von seinen Schriften zu Menschenrechten gelernt habe. So teile ich mit ihm die *ironische* Haltung, vom Glauben an Super-Bezugssysteme Abstand zu nehmen („nothing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary“).³³ Auch sehe ich in dem Argument, die Menschenrechte bräuchten weniger Schützenhilfe in Form theoretischer Begründungsturbauten als Weiterentwicklung inklusiver Mitleidsfähigkeit, ein wichtiges Korrektiv zu einer rein akademischen Sichtweise. In eben diesem Sinne wäre auch Christoph Böhrs Hinweis auf die Evidenz des Gesollten in Alltagssituationen und in Anbetracht von „Helden des Alltages“ zu sehen (11). Wenn wir uns vergegenwärtigen, welche Gräueltaten jeden Tag, jede Stunde auf der Welt verübt werden, das Ausmaß an Grausamkeit, die Verstümmelungen von Kindern und Frauen jetzt gerade in Syrien – müssen wir nicht mit Rorty fragen: Was hilft es, abstrakte Begründungsfragen der Menschenrechte zu wälzen, wenn diese keinen direkten Einfluss auf das Geschehen haben? Wäre es nicht wichtiger gewesen, diese heutigen Täter frühzeitig so gefühlsmäßig im Hinblick auf empathisches Vermögen zu erziehen – oder wie Rorty es auch ungeschminkt ausdrückt: zu manipulieren?³⁴ Sie so zu bilden, dass sie in der entscheidenden Stunde mit „Ich kann nicht“ – mit Hannah Arendt gedacht die einzig zuverlässige Schranke gegen Unrechtsinfektionen³⁵ – widerstehen?

Die auch von Sergio Dellavalle betonte Bedeutung der Empathie (9) ist daher aus menschenrechtspolitischer Sicht nicht zu unterschätzen. Ob sie aus erkenntnistheoretischer Sicht einen Weg zu einer einzig wahren Moral ebnet, muss offen bleiben.

Worin stimme ich mir Rorty nicht überein? Zunächst ist festzuhalten, dass Gefühle, aber auch Gründe, in verschiedenen Kontexten beachtlich sind. Das moralische Gefühl wirkt dort, wo ich von Antlitz zu Antlitz angesprochen bin und handeln soll. Gründe brauche ich in vielen praktischen Situationen unmittelbar keine dazu. Und doch sind sie unverzichtbar. Gute Gründe für Menschenrechte und ihre Reflexion darüber werden für Verhandlungen bei der Schaffung

von Strukturen benötigt, als Scharniere zwischen Moral und Recht und nicht zuletzt zur Aufklärung und Rechenschaftslegung gegenüber mir selbst. Mit welchem Grund setze ich Leidvermeidung über Grausamkeit oder setze ich moralrelevante Unterschiede zwischen die Menschen? Sich diesen Fragen zu stellen, scheint in der Tat ein Luxus einer distanziert-reflektierten Haltung zu sein, doch ohne uns auf sie einzulassen, werden wir weder unsere Widersacher verstehen, noch erkennen, wer wir selbst sind. Es reicht also nicht, beide Zugänge – verknapptend *Vernunft* und *Gefühl* – gegeneinander auszuspielen oder gar auf ersteren Zugang zu verzichten. Empathie ohne richtungsleitende Prinzipien ist gewissermaßen blind, wie Bernd Ladwig ausführt.³⁶

((44)) Eine eigene Art von Begründungsverzicht schlägt Heiner F. Klemme vor. Er schreibt: „Begründungsbedürftig ist nicht das Recht des Menschen, unverfügbares Subjekt seines eigenen Lebens zu sein. Begründungsbedürftig ist vielmehr die Position derjenigen, die diesen Anspruch *bestreiten*“ (8). Dieser Vorschlag einer Begründungsumkehr überzeugt mich nicht. Auch wenn es taktisch gelegentlich geboten sein kann, die Begründungslast umzuschultern. In diesem Sinne würde ich Klemme zustimmen: Wer etwas in Frage stellt, was für einen großen Teil der Menschheit offenbar selbstverständlich ist, nämlich dass Eigenschaften wie Hautfarbe, Körpergröße, Geschlecht etc. nicht vom Recht auf Menschenrechte ausschließen, dem obliegt die Begründung. Doch ist damit inhaltlich noch nichts gewonnen. Auch Gegner der Menschenrechte geben durchaus (relativ gute) Gründe an, daran scheitern sie, wie ich versucht habe zu zeigen, nicht bereits. Die Frage, wem nun primär die Begründungslast aufgebürdet wird, begünstigt keine Vorentscheidung des Meinungsstreits. Im einen Fall müssten wir klären, was gute Gründe für die Menschenrechte sind, im zweiten, was gute Gründe, sie abzulehnen. Denn wollten wir bereits unterstellen, dass es dafür per se keine ‘guten’ Gründe geben kann, hätten wir die Menschenrechte bereits (absolut) begründet.

((45)) Mehrere Kommentatoren, wie etwa Andreas M. Bock (5), haben mir zudem John Rawls nahelegt. Bock attestiert dessen Menschenrechtskonzeption – wenn man sie denn überhaupt so nennen will – die von Rawls selbst ausgewiesenen Vorzüge einer „freistehenden Konzeption offen für eine umfassende, universelle Geltung jenseits konfligierender religiöser, weltanschaulicher, moralischer oder philosophischer Lehren“ (7). Sandra Reitz wiederum hält seine Theorie des Schleiers des Nichtwissens für hilfreich, die Problematik FGM zu lösen (5). Ich denke, dass mit diesem Gedankenexperiment durchaus ein wichtiger Ansatz in Form eines heuristischen Werkzeuges für die Inhaltsgestaltung der Menschenrechte gefunden ist: In welcher Welt, mit welchen menschenrechtlichen Schutzgarantien möchten wir leben, wenn wir nicht wissen könnten, ob wir als Waisenkind in Norwegen, mit Pigmentstörung in Burkina Faso oder als Industriellentochter in China geboren werden? Was Rawl’s eigentliche Überlegungen zu den Menschenrechten betrifft,³⁷ bin ich hingegen skeptischer. Und zwar weil Rawls aus explizierten Gründen auf eine genuine Begründung der Menschenrechte gänzlich verzichtet: „These rights do not depend on any particular comprehensive religious doctrine or philosophical doctrine of human nature“.³⁸ Überspitzt könnte

man formulieren: Seine Konzeption der Menschenrechte, die nicht auf philosophischen, theologischen, ideologischen Fundamenten stehen möchte, ist so *freistehend*, dass sie frei ist von jedem Stehen überhaupt.³⁹ Entspricht aber sein Vorschlag nicht gerade dem von mir vertretenen Begründungspluralismus, bei dem unterschiedliche (religiöse) Vorstellungen und moralisch-axiologische Ressourcen die *freistehende* Idee der Menschenrechte auszufüllen eingeladen sind? Ich würde, anders als Rawls, verneinen, dass diese Idee frei von Werten ist. Gerade der Wert des Individuums und der prinzipiell gleiche Wert aller Menschen allein aufgrund ihres Menschseins sind bereits sehr anspruchsvolle Konzepte und nur unter entsprechenden Kompatibilitätsbedingungen kann sich ein *überlappender Konsens*, der beide Pfeiler der Menschenrechtsidee umschließt, überhaupt einstellen. Diese Bedingungen zu klären und zu erforschen, ist aus meiner Sicht einer der größten Bausteine der gegenwärtigen Menschenrechtsforschung.

Bedürfnisse? Gemeinsame Natur?

((46)) Können Menschenrechte denn nicht einfacher auf die allen gemeinsame und (zumindest teilweise) empirisch zu erschließende menschliche Natur, auf menschliche Bedürfnisse gegründet werden? Nicht wenige Beiträge haben diese Spur verfolgt. Diese Ansätze haben in der Ethik im Allgemeinen und der Menschenrechtstheorie im Besonderen in der Tat eine beachtliche Tradition. Markus Kotzur schlägt etwa als legitimatorischen Anknüpfungspunkt die „Bedürfnisnatur des Menschen“ vor (2). Konkret ihr Gefährdetsein könnte als „eine ahistorische *conditio humana* gelten“ (ibid.). In diese Richtung denkt auch Christoph Antweiler, der einer „umfassenden[n] Wissenschaft vom Menschen“ wichtige Beiträge zur Begründungsfrage der Menschenrechte zutraut (8, 9): „Geteilte Werte bzw. Regeln müssen keine Utopie bleiben, wenn sie das Wissen über den Menschen als Individuum, über Kultur und Kulturen und über die Menschheit als Ganze berücksichtigen“. Ähnlich bietet sich auch für Sergio Dellavalle die gemeinsame menschliche Natur als Quelle von Rechten an (5). Auch Elmar Nass formuliert seine „einladende These der Absolutheit“ in diesem Sinne: „Normativ humanistisch gesprochen tritt neben diese Seinsaussage über den Menschen die Sollensaussage, dass der Mensch seine Naturanlagen auch entfalten soll, weil er ein moralisches Wesen ist“ (11).

((47)) Ich denke, dass Kenntnisse um die menschliche Natur in einem sehr weiten anthropologischen Sinne eine wichtige Startbasis für jede Reflexion über Menschenrechte darstellen. Bedürfnisse sind ein großer Gleichmacher und stützen daher potenziell den universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee. Was ist der Unterschied zwischen einem hungernden Mann in der Großstadt und einem dürstenden Säugling in Subsahara-Afrika? In diesem Sinne betont auch Franz Josef Wetz: „Noch vor jeder kulturellen Differenzierung besteht eine unleugbare existenzielle Gleichstellung aller Menschen als endliche, leidensfähige Lebewesen mit starkem Erhaltungs-, Entwicklungs- und Entfaltungsdrang“ (7). Ähnlich auf Verletzlichkeit und die menschliche Bedürfnisnatur abstellend Miao-ling Lin Hasenkamp (7).

So wichtig diese Einsichten sind, so wichtig ist auch das Bewusstsein um die Grenzen solcher Ansätze. Die möchte ich nicht als Grenzen verstehen, die solche Theorien überhaupt hinfällig machen, keineswegs. Allein: Die menschliche Natur und auch Bedürfnisse als solche, sprechen nicht. Sie müssen interpretiert und gewichtet werden (und in diesem Sinne würde ich auf Philippe Brunozzis Vorschlag (4), David B. Wong und dessen „universal constraints on adequate moralities“ zur Inhaltskontrolle menschenrechtlicher Normen heranzuziehen, mit entsprechender Vorsicht annehmen⁴⁰). Wer das verkennt, wer also übersieht, dass das Abstellen auf natürliche Gegebenheiten, seien sie auch im Kern *existenziell*, immer auf einem selektiven Ausschnitt aus der Fülle der Phänomene beruht, wird auch der rivalisierenden Deutung der Wirklichkeit, wonach von Natur aus Unterschiede an Kraft und Vermögen unter den Menschen vorherrschen, nicht ernsthaft widersprechen können. Es bleibt letztlich eine stets zu einem bestimmten Bezugssystem relative Frage, welchen Bedürfnissen wir den Vorrang einräumen (Wertehierarchie) und welche Menschen wir überhaupt als relevante Bedürfnisträger ansehen (Normbegünstigtenuniversalismus). Von dieser relativistischen Warte aus betrachtet, schrumpft auch die Bedeutung des naturalistischen sowie auch des Sein-Sollen-Fehlschlusses. Beide bezeichnen nämlich auf unterschiedliche Weise ein Begründungsdefizit, das immer dann entstehen muss, wenn wir uns nicht aufklären über unsere Begründungsaxiomatik, konkret darüber, woran die Setzung eines Ziels (im Unterschied zur Wahl eines Mittels) bzw. die Überführung einer faktischen Beschreibung in normativen Gehalt letztlich hängt: an subjektiven Gründen und Motiven, die also nie alternativlose sein und immer hinterfragt werden können.

Naturrecht?

((48)) Als einer der wenigen hat Norbert Brieskorn in seiner instruktiven Kritik die Sache des Naturrechts hochgehalten und mir damit die Möglichkeit gegeben, auch auf diese Methoden der Menschenrechtebegründung kurz einzugehen. Am Beispiel des Römischen Rechts, das ihm zufolge die Spannung zwischen Universalität und Partikularität vorbildlich in Beziehung setzt, betont Brieskorn die naturrechtlichen Evidenzen, die der Rechtsordnung universale feste Grundlagen geben und dennoch den nötigen Spielraum für Flexibilität gewähren können. Seine Ausführungen dazu haben wie jene von Rolf Zimmermann (6) gerade heute in Europa große Bedeutung, denkt man an die Diskussion um Rechtspluralismus („Scharia-Gerichte“) und kulturelle Rechtfertigungen im Bereich des Strafrechts. Was sind diese grundlegenden Normen des Naturrechts, wie das von Brieskorn angeführte berühmte Gebot, Verträge einzuhalten? Mit Brieskorn gedacht wären sowohl Einsicht als auch Umsetzung derartiger fundamentaler Grundsätze gleichsam konstitutiv für unser Menschsein überhaupt (4). Dieser Verpflichtung „entzieht sich nur, welcher den Partner nicht mehr als Menschen, sondern als ein dem Menschen untergeordnetes Wesen bezeichnet“ (ibid.). Ist diese Verpflichtung nun aber im strengen Sinne objektiv oder von meiner subjektiven Einwilligung in den hypothetischen Imperativ „Wenn Du als Mensch unter Menschen anerkannt werden willst, halte deine Versprechen!“ abhängig?

Praxis?

((49)) Eine ganze Reihe von Fragen und Kritikpunkten hat sich in den Beiträgen im Hinblick auf die (vermeintlichen) praktischen Implikationen relativistischen Denkens aufgetan. So geht nicht nur Micha Brumlik davon aus, dass auf relativistischem Boden keine sinnvolle Rede von Menschenrechten möglich ist, da jede relativistische Position Menschenrechte zwangsläufig zur Disposition stellen müsse (1). Ähnlich Matthias Katzer: „Wenn es dagegen *kein* „absolutes“ Kriterium für die Rechtfertigung moralischer Normen geben sollte, wie Frick behaupten würde, ist mir unverständlich, wie Akteure überhaupt an einer moralischen Praxis festhalten könnten“ (5). Tine Stein argumentiert: „Denn wenn davon ausgegangen wird, dass gar kein Maßstab mit guten Gründen ausgewiesen werden kann, mittels dessen die Diktatur gegenüber der Demokratie, die Theokratie gegenüber dem säkularen Staat, der Totalitarismus gegenüber dem freiheitlichen System zurückgewiesen werden kann, dann bestünde auch keine Notwendigkeit, gegen diese Verhältnisse ein Argument vorzutragen – der eine Zustand wäre gleichgültig zum anderen“ (5). Thomas Hoppe fragt: „Könnten wir die These akzeptieren, die Verteidigung eines massenmörderischen Systems stehe moralisch auf derselben Stufe wie die Versuche, es notfalls gewaltsam zu überwinden und das Morden zu beenden, weil eben die Bezugssysteme der Rechtfertigung unterschiedliche seien und eine Entscheidung über ihre jeweiligen Geltungsansprüche nicht möglich?“ (12). Marcus Düwell ist überzeugt: „Haben wir keine guten Gründe für die Forderung, dass jeder die Menschenrechte respektieren sollte, so ist die Frage, mit welchem Recht wir Respekt der Menschenrechte von anderen einfordern“ (4).

Kritik?

((50)) Ich kann diese konträren Einschätzungen zwischen mir und ihnen weder hier noch grundsätzlich auflösen. Meine Argumentation habe ich diesbezüglich wie ich denke hinlänglich dargetan und akzeptiere selbstverständlich, dass nicht alle sie teilen. Dennoch möchte ich bezugnehmend auf Stein als auch Hoppe wiederholen, was mir bereits im Hauptbeitrag als Unterscheidung zwischen normativer und metaethischer Ebene wichtig war. Nun kann man einwenden, wie Philippe Brunozzi (3), dass diese Trennung nicht ganz klar bzw. der Übergang zwischen den Ebenen bei mir zu fließend erscheint; eine Gleichgültigkeit, wie von Stein beschrieben, gibt es aus relativistischer Sichtweise jedoch nur auf der metaethischen Ebene, wo epistemische Geltungsansprüche verhandelt werden, nicht aber normative. Insofern bleibe ich dabei, dass Relativisten mit guten Gründen, allein nicht mit objektiv besseren, auch in menschenrechtlichen Disputen Position beziehen können. Dieses 'gleich gut' bezieht sich dabei auf die formale Verankerung der Gründe (gleich gut fundiert in einem bestimmten gleichweise relativen Bezugssystem), nicht schon auf die inhaltlich-materiale Substanz des in ihnen verankerten Anspruchs. Die Frage, die sich meines Erachtens genau hier stellt, ist nicht „Sind diese (nur relativ besseren) Gründe gut genug?“, sondern „Wäre denn mehr möglich?“. Insofern scheint mir auch der Einwand von Roland Kipke, wonach ein metaethischer, zugleich aber

normativ Position beziehender, Relativist ein Wesen der Unmöglichkeit oder zumindest inkonsequent wäre (6), am Kern der eigentlichen Frage vorbeizugehen. Es gibt für Kipke „kein privates Für-Richtig-Halten auf dem Gebiet des Moralischen, erst recht nicht hinsichtlich der Menschenrechte“ (ibid.). Würde ich eben diese Ansicht bereits teilen, was ich als Skeptikerin gegenüber einer wahren Moral jedoch nicht tue, gäbe es auch für mich kein privates Für-Richtig-Halten, sondern die Möglichkeit im Bereich des Moralischen (nicht allein im Bereich der Theorie der Moral um Missverständnissen vorzubeugen) echtes Wissen zu erringen. Indem ich es nicht tue, schließe ich die Möglichkeit aus, dass es etwas anderes als privates Für-Richtig-Halten auch in so wichtigen Fragen wie „Soll es Menschenrechte geben?“ oder „Wie sollen sie ausgestaltet werden?“ überhaupt gibt. Wieso sollte meinen „privaten“ Gründen, wie Kipke einwendet, die *Be-rechtigung* fehlen, sich gegen andere, aus meiner Sicht gleichermaßen „private“ durchzusetzen versuchen? Das würde sie doch nur, wenn bereits vorausgesetzt wird, dass eine solche nur vorliegt, wenn subjekt- und bezugssystemunabhängige, also objektive Gründe angegeben werden (können). Kipkes Argument erscheint mir daher in gewissem Maße zirkulär verfasst.

((51)) Was können relativistisch Denkende menschenrechtlichem Unrecht entgegensetzen? Auch diese Frage wurde von den Kommentatoren aufgegriffen. Mein oft rezipiertes Diktatoren-Beispiel hatte dabei nicht den Sinn, eine praktische Überlegenheit des Relativismus zu behaupten, der sich vermeintlich besser gegen solche und andere Widersacher zur Anwendung bringen ließe, wovon Julia Dietrich auszugehen scheint, wenn sie bemerkt, ich würde „letztlich doch die faktische [...] Geltung als Kriterium für die Überlegenheit ethischer Theorien“ heranziehen (5). Nein, dieses Beispiel sollte den bescheidenen Zweck erfüllen, auch gegenüber Nicht-Relativisten zu vertreten, dass die Durchsetzung eines menschenrechtlichen Anspruches nicht schon damit garantiert ist oder aber fällt, dass in (nicht-) relativistischer Manier argumentiert wird. Nicht alle habe ich damit überzeugt.

Devin O. Pendas argumentiert auf Basis geschichtlicher Erfahrung bzw. Einforderung der Menschenrechte bisher als wirkungsvoll(er) erwiesen habe: „On this basis, the persuasive force of absolute human rights claims appears to be at least as great, if not greater, than that of relative ones“ (2). Ähnlich Heiner Roetz, der bemerkt, dass die „universalistische Position die Verächter der Menschenrechte stärker unter Druck setzte als die relativistische“ (4). Ich denke, man kann diese aposteriorischen Argumente hier so stehen lassen und die Zeit weiter arbeiten lassen. Sie behaupten nämlich keine prinzipielle Unmöglichkeit relativistisch-basierter Kritik. Diese „Unmöglichkeit“ wäre schon allein dadurch in Perspektive zu setzen, wenn man sich vor Augen führt, was an Kritik auch abseits normativer Gefilde oder auch systemimmanent möglich ist. Es besteht daher keine Notwendigkeit, vorzeitig die Waffen zu strecken: Vielleicht gibt es interne Widersprüche, inadäquate Tatsachenbeschreibungen oder unbeabsichtigte Konsequenzen im rivalisierenden Bezugssystem zu entdecken? Eines der besten Beispiele für das Ausloten von Kritikpotenzial ist immer noch, wie die praktische Aufklärungsphilosophie für ihre Reformanliegen

argumentiert. Dabei spielten Denker ihre Lockrufe auf den Instrumenten ganz unterschiedlicher Bezugssysteme und erhöhten auf diese Weise die Chance, verstanden zu werden und Gehör zu finden. Wenn zum Beispiel Eike Bohlen (4) auf den Ausschluss der versklavten Afrikaner hinweist und von einer „rassistisch bedingten Verengung des Blickfeldes“ spricht, so ist dies in diesem Kontext gut gewähltes Anschauungsmaterial. Zur Auflösung derartiger Verengungen in der Tat beigetragen haben Schriftsteller und Denker wie Anthony Benezet, die vermeintlich wesenhafte Unterschiede zwischen Weißen und Schwarzen auf eben deren benachteiligende Lebensbedingungen rückbezogen.⁴¹ Er musste also sein Bezugssystem den Befürwortern der Sklaverei gar nicht in erster Linie als das bessere vorhalten, es genügte auf Basis deren Bezugssystems zu argumentieren: Wenn ihr die versklavten Afrikaner so behandelt, wie ich es vorschlage, das heißt humaner, werdet ihr bemerken, wie sie allmählich jener Eigenschaften verlustig gehen, die ihr anführt, um eure Herrschaft über sie zu rechtfertigen (‘Trägheit’, ‘Dummheit’, ‘Infantilität’ etc.). Freilich ist hier zu ergänzen, dass das schwere Los der Sklaverei nicht nur dem Rassismus oder ökonomischen Interessen geschuldet, sondern gerade auch durch religiöse, naturrechtliche Argumente gerechtfertigt worden war. Hier stehen dann tatsächlich unterschiedliche Weltanschauungen im Konflikt und es ist keine Selbstverständlichkeit, dass jene obsiegte, die wir heute für die unsere und richtige erachten.

Gegnerschaft?

((52)) In meinem Beitrag habe ich argumentiert, dass das einzige praktische Gebot, das aus der ontologischen These der Relativität (OTR) unter Bedingung des Motivs, fair sein zu wollen, folgt, jenes der Reziprozität ist. Diesem Prinzip entspreche ein respektvoller Umgang mit Gegnern, denen auch dann, wenn man sie oder ihre Ideologie bekämpfen wollte, eine basale Legitimität nicht abgesprochen werden sollte. Das Reziprozitätsgebot ist daher insofern formal, als es sowohl Toleranz als auch ihr Gegenteil grundsätzlich erlaubt; es ist aber, und darin gebe ich Friedrich Lohmann Recht (4), nicht nur formal. Das Reziprozitätsgebot ist weiters kein, wie Roland Kipke vermutet (8), Ausdruck einer moralischen Wahrheit, sondern eines hypothetischen Imperativs, der daran gebunden ist, dass der relativistisch Denkende seine theoretischen Erkenntnisse auch praktisch übersetzen und fairerweise nicht mehr dabei für sich in Anspruch nehmen möchte, als allen anderen *theoretisch* ebenso gut begründeten Positionen zusteht. Diese ‘Folgen’ gelten, vermutet Philippe Brunozzi richtig, nur für den Relativisten selbst, der eben OTR teilt (5), und können, wie auch Matthias Kettner feststellt (8, 9), nicht in allen Weltanschauungen gelten, weshalb Relativisten nicht damit rechnen dürften, von anderen danach behandelt zu werden. Das relativistische Reziprozitätsideal ist in der Tat nicht daran gebunden, dass es reziprok erwidert wird. In diesem Sinne ist es auch kein Gebot der Klugheit, als das es Andreas Hütig (8) offenbar aufgefasst hat.

Aus Sicht von Heiner Roetz ist dieses Fairnessgebot im relativistischen Gesamtkonzept unstimmig: „Konsistenter wäre wohl, auf das Prinzip der Reziprozität zu verzichten, oder,

die bessere Alternative, es von Beginn an als universales formales Gerechtigkeitsprinzip auszuzeichnen“ (9). Ich hoffe, dass vor dem Hintergrund des bereits Gesagten etwas klarer geworden ist, warum beide Varianten aus meiner Sicht ausscheiden.

((53)) Bei der Konzeption des Ideals von Gegnerschaft im Unterschied zur Feindschaft habe ich auf Chantal Mouffe Bezug genommen. Daniela Ringkamp weist darauf hin, dass bei Mouffe andere nicht bedingungslos als Gegner akzeptiert werden, sondern nur innerhalb des gemeinsamen Rahmens liberaler Demokratie. Ringkamp erklärt dazu: „Damit erweist sich auch Mouffes Ansatz letztendlich nur als ein schwacher Kandidat zum Umgang mit heterogenen politischen Antagonismen und verliert sein eigentlich innovatives Potenzial zur Lösung kosmopolitischer Konflikte“ (5). Ich würde ihr zustimmen, allerdings zu bedenken geben, dass Mouffes Konzept in einem ähnlichen, aber anderen Kontext entwickelt wurde und ich zwar mit Mouffe gedacht, aber nicht in ihrem Namen gesprochen habe. Auch Eike Bohlken wirft in seiner kurzen Analyse einen wichtigen Gedanken auf, wenn er schreibt: „Ein solcher demokratischer Rahmen à la Mouffe beinhaltet aber [...] schon eine Reihe von Werten und Rechten, um deren Durchsetzung ja erst gekämpft werden soll. Der Rahmen ist also entweder prekär und ständig selbst dem Kampf ausgesetzt, oder aber er wird als pragmatistisches *best practice*-Modell mit allen Mitteln verteidigt und exportiert“ (8). Es trifft ersteres zu.

Regionalismus? Relativer Universalismus?

((54)) Ausführlich diskutiert wurden auch die beiden Vorschläge, mit Blick auf die nicht vorhandene Universalität der Menschenrechte und unter Voraussetzung des Bestrebens, diese nachhaltig und kontinuierlich zu befördern, einen menschenrechtlichen Regionalismus und/oder relativen Universalismus in Betracht zu ziehen. Während ein Teil der Autoren dem einiges abgewinnen kann, äußern andere Skepsis und Sorge.

Als potenziell produktiv wurde der Regionalismus – mit Stefan Kroll gesprochen eine Form der völkerrechtlichen Ausdifferenzierung (7) – von Karl-Heinz Pohl gerade auch im Hinblick auf den Konfuzianismus bewertet. Er könnte eine „regional wirksame Moral für eine ziemlich große Zahl von Menschen“ festigen (18). Pohl ist überzeugt: „Diese *lokal-partikulare* Funktion wäre womöglich nicht weniger wichtig als *universal* verkündete Rechte“ (ibid.). Christoph Antweiler bringt in diesem Zusammenhang das Konzept des „Ethical Glocalism“ in Erinnerung (7).

Für Philippe Brunozi hingegen besteht berechtigte „Sorge [...], dass die Etablierung eines Minimalkonsenses auf lange Sicht anspruchsvollere Menschenrechtsordnungen zu untergraben droht“ (5). Für Elisabeth Ehrensperger ist eine „*neue* Deliberation der Menschenrechte“ ebenfalls nicht nötig (5). Skeptisch zeigt sich auch Anne K. Krüger. Sie fragt, „wie gerade unter dem Aspekt der Globalisierung eine solche regionale Begrenzung möglich sein sollte“ (2). Zu denken gibt auch die Warnung Wolfgang Maasers: „Aber hierin besteht gleichzeitig auch ein zentrales Problem: Die Partikularisierungsprozesse können auch ganz anders verlaufen.

Sie können in Fundamentalismus umschlagen; die legitime Partikularität entwickelt sich in Verbindung mit entsprechenden Partikularitätsempfehlungen am Ende zur weltmissionarischen Sendung“ (3). Ähnlich Sandra Reitz, aus deren Sicht ein menschenrechtlicher Regionalismus „transnationale bzw. -regionale Solidarität erschweren“ könnte (3). Janne Mende verweist auf „weitreichende geschlechts-, macht- und klassenspezifische Differenzen innerhalb von Kulturen bzw. Ländern“ (12).

((55)) Ähnlich Einschätzungsunterschiede liegen beim relativen Universalismus vor, mit dem zwar gewisse gemeinsame Prinzipien oder sogar abstrakte Rechte bei gleichzeitig freigestellter kulturell verschiedenartiger Ausgestaltung und Anwendung global geteilt werden könnten. Sergio Dellavalle bezeichnet diesen Pfad daher treffend als Ausgangspunkt eines – nicht zuletzt unter Berücksichtigung diverser von ihm beschriebener Hürden – weiter zu entfaltenden „partikularistischen Universalismus“ (8). Auch Bernd Ladwig scheint eine solche Ausdifferenzierung für sinnvoll zu erachten, wie er am Beispiel unterschiedlicher Grenzen der Meinungsfreiheit (4) darlegt. Lorenz Langer weist darauf hin, dass im Schutzsystem der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK) bereits ein gewisser kultureller Relativismus zugelassen ist, und zwar in Form des Konzepts der *margin of appreciation* (7). Am Beispiel des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte (EGMR) zeigt sich auch anschaulich, worin der eigentliche praktische Vorzug dieses Konzepts – bei all seinen zugestandenen Schwierigkeiten – gesehen werden kann. Wenn der EGMR etwa davon Abstand nimmt, eine Frage wie die der Abtreibung für alle Mitgliedsstaaten des Europarates einheitlich zu regeln und diesen einen gewissen Anwendungsspielraum hinsichtlich des Rechts auf Leben zugesteht, so tut er dies maßgeblich aus Motiven der *compliance* heraus. Die Verantwortlichen wissen schlicht, dass der Gerichtshof ansonsten die Zustimmung der – ‘liberalen’ oder ‘katholischen’ – Länder zu verlieren droht. Androhungen aus der EMRK auszusteigen, wie jüngst seitens Großbritanniens, unterstreichen diese Gefahr. Wenn also die ernstzunehmende Frage aufgeworfen wird, „Können wir global betrachtet mit solchen und ähnlichen Gestaltungsspielräumen leben?“, so ist zumindest eines gewiss: In Europa können wir es offensichtlich in einigen Fällen sehr wohl.

Konsens?

((56)) Zu Einwänden und, wie ich fürchte auch zu manchem Missverständnis, hat die Rolle des Konsenses in meinen theoretischen Darlegungen geführt, etwa bei Janne Mende (8). Konsens ist bei mir auf der praktischen Ebene von Relevanz, nicht auf der theoretischen als Maßstab für die Richtigkeit menschenrechtlicher Normen. So ist Siegetsleitner uneingeschränkt Recht zu geben: „In gültigkeitstheoretischer Hinsicht ist keine unbedingte Zustimmung aller ‘Weltdeutungsreservoirs’ [...] nötig“ (7). Erst wenn wir geklärt haben, was (unserem privaten Urteil gemäß berechtigterweise) wertvoll bzw. gesollt ist, stellt sich die Frage, wie wir es gemeinschaftlich gewährleisten und effizient durchsetzen können. Es geht hier konkret um die bereits angesprochene Frage der Zumutbarkeit von Normen. Die einfachste

Möglichkeit, diese Zumutung zu rechtfertigen, wäre dann gegeben, wenn man einfach auf die Zustimmung des Gegenübers verweisen könnte – gemäß dem alten Grundsatz, dass dem kein Unrecht geschieht, der einwilligt. Das heißt aber auch, dass wir immer dort, wo diese Zustimmung nicht (vollumfänglich) vorliegt, auf grundsätzlich prekäreren moralischen Terrain wandeln und weitere Begründungs-Reflexion zu leisten ist.

Wie Tine Stein richtig betont, besteht die Relevanz des Konsens' gerade darin, für die Realisierung der Geltungsansprüche Grundlage zu sein, denn „je tiefergehender dieser Konsens ist, desto besser können Dissense über konfligierende Menschenrechte und über die mögliche Spannung, die sich zu anderen Rechtsgütern bilden kann, durch die in der Rechtsgemeinschaft dazu verabredeten Verfahren entschieden werden“ (2). Auch Stephan Kirste hakt an diesem Punkt ein, wenn er das Fehlen eines solchen Konsens' in Fragen menschenrechtlicher Auffassungen wie folgt beschreibt: „Wer nicht Herr über seine Rechte ist und an deren Interpretation mitwirken kann, wird nicht als Rechtssubjekt geachtet, sondern zum Objekt einer paternalistischen Rechtsbeglückung gemacht“ (13). Ob auch zutrifft, was er daran anschließt, würde ich zumindest nicht prinzipiell unterschreiben: „Sie werden das jedoch verschmerzen können, denn das Gleiche trifft dann auch im umgekehrten Verhältnis zu [...]“ (6). Es ist ein Unterschied ob ich jemanden Normen unterwerfe in dem Sinne, dass ich Zuwiderhandeln sanktioniere oder gar Einsicht in die Richtigkeit erzwingen; oder lediglich Normen in Beurteilung fremden Verhaltens und Denkens zugrunde lege. So scheint Kirste mit mir darin übereinzustimmen, wenn er anfügt: „Das Problem einer Hegemonie und so bedingten Fremdbestimmung durch Menschenrechte, tritt erst bei der rechtlichen Geltung von Menschenrechten auf“ (7).

Macht?

((57)) Sind die Durchsetzungen menschenrechtlicher Normen und Standards dann letzten Endes nur Ergebnisse von Machtkämpfen? Zumindest historisch gesehen, so Fatima Kastner, waren weniger Konsens als vielmehr Machtkämpfe ausschlaggebend (3). Und auch aktuell werden, wie Anja Mihr anführt (2), bestehende Ordnungen weltweit auf dem Boden menschenrechtlicher Ansprüche in ihrer Machtfülle herausgefordert. Auch im Rahmen zwischenstaatlicher Verhandlungsprozesse wird, wie Fatima Kastner (2) und hier Lorenz Langer betont, um Menschenrechts-Macht gerungen: „Damit gehen Absprachen, Kompromisse und Tauschgeschäfte einher, die oft politischen Notwendigkeiten mindestens eben soviel Gewicht beimessen wie rechtlichen Überlegungen“ – oder gar ethischen (6).

Dennoch kommen wir um die Legitimitätsfragen nicht umhin, wie auch die Diskussion der Rolle menschenrechtlichen Konsens' gezeigt hat. In diesem Sinne würde ich gerne Devin O. Pendas antworten, der die Frage formuliert: „If the success or failure of human rights claims depends solely on power, and hence ultimately on violence, then why bother with moral language at all?“ (4). Man muss nicht so pessimistisch sein wie Burkhard Stephan, der Klassen-Machtkämpfe die eminente Bedeutung im Ringen um Menschenrechte zumisst: „Und so lange das so ist, bleiben die Forderungen

nach Durchsetzung von Menschenrechten mehr oder weniger illusorisch“ (6). Doch gibt seine prägnante Einsicht gerade auch bezogen auf die gegenwärtigen Krisenjahre gehörig zu denken: „Der Staat hat die Aufgabe, Menschenrechte durchzusetzen und zu schützen. Es hängt jedoch viel davon ab, in wessen Händen sich der Staat als Machtinstrument befindet“ (9). Ich würde hier gerne zuspitzen und sagen: alles. Und wie sollten vorbildliche Relativisten um diese Macht im Einsatz für ihre Menschenrechtsideale kämpfen? Sergio Delavalle bringt es auf den Punkt: „[I]m vollen Bewusstsein [...], dass die vertretene Position historisch, erkenntnistheoretisch und ethisch etwas 'Partikuläres' ist, das sich nicht auf die hohe Burg allgemeiner Wahrheiten verschanzen kann“ (7).

Ataraxie?

((58)) Dankbar bin ich auch für Kathrin Hönigs „pyrrhonisch angehauchten Kommentar“, der mir auf seine verständige Weise geholfen hat, mich über meine theoretischen Annahmen selbst weiter aufzuklären. Insbesondere hilfreich ist ihr Hinweis, dass die in der schwachen ontologischen These der Relativität artikulierte skeptische Enthaltung, über das (Nicht-)Vorhandensein einer einzig wahren Moral abschließend zu urteilen, im Grunde keine metaethische, i.e. These zweiter, sondern „eine These dritter Ordnung“ ist (5). Ich danke Hönig auch für ihre wohlmeinende Aufforderung, den „Mehrwert des metaethischen Relativismus“ offensiver herauszuarbeiten.

Ich wollte in meinem Text zunächst vermeiden, die Relativismus Debatte auf Nutzen respektive Schaden einer solchen oder etwaigen gegenteiligen Anschauung zu reduzieren, wie es in der Vergangenheit leider allzu oft geschehen ist. Aber natürlich hat Hönig Recht, wenn sie gerade die zivilisierende Dimension des Kontingenzbewusstseins, das aus einer relativistischen Position erwächst, hervorstreicht (10). Das Streben danach, den Anderen in seinen Gründen ernst zu nehmen und der faktischen Vielfalt und Verschiedenheit der Versionen des Guten gegenüber stets wach zu sein, würde vielleicht tatsächlich zu einem entspannteren Umgang mit Auffassungsunterschieden führen – wenn auch nicht in jedem einzelnen Fall. Denn das Bewusstsein um Kontingenz und die aporetische Qualität gewisser Konflikte, darauf weist Hönig ebenfalls hin, kann auch zum Herd der Unruhe werden, wenn man sich vor Augen hält, dass dasjenige, worin man ein erstrebenswertes Ziel erkennt, gerade nicht durch eine stabile Realität garantiert, sondern auf meine/unsere eigene Einsatzbereitschaft angewiesen sein wird. Die von den Pyrrhonikern – auf die auch Karl-Heinz Pohl in seinem Beitrag zu sprechen kommt, wobei er die spannende Parallele im Denken dieser antiken Skeptiker und dem fernöstlichen Daoismus nachzeichnet (5, 6, 7) – versprochene Seelenruhe ist daher gewiss keine garantierte Verheißung relativistischen Denkens.

((59)) Wenn auch Relativisten mit den Pyrrhonikern die theoretische Unentscheidbarkeit des moralischen Meinungsstreits behaupten, warum könnte man diesen Gordischen Knoten auf der praktischen Ebene einfach durchschneiden? Etwas in der Art scheint Christoph Böhr nahezulegen, wenn er dazu aufruft, „mit letzter, zwingender Notwendigkeit zu

postulieren, was sich theoretischer 'Beweisbarkeit' entzieht" (5). Dieser Haltung des „Als ob“ folgend könnten absolute Menschenrechte als Postulate der praktischen Vernunft angesehen werden, die zum sinnvollen Überleben als regulative Ideen unverzichtbar sind. Ich hätte keinen durchschlagenden Einwand dagegen, nur denselben Hinweis, den ich auch an Kants Gottes-Postulat richten würde: Wir können freilich intern, das heißt uns gegenüber rechtfertigen, warum wir an etwas, zum Beispiel den Menschenrechten als regulative Idee festhalten, aber nicht unbedingt extern, wenn andere versichern, auch ohne diese Vorstellung sinnvoll und erfüllt leben zu können. Man wäre schlecht beraten, wie es unter Umständen religiös Denkende gegenüber Bekenntnisfreien tun, darauf zu beharren, dass dies ein verfehltes Bewusstsein, verfehltes Leben ist. Auch hier steht meines Erachtens Bezugssystem gegen Bezugssystem.

Menschenrechte hier und jetzt?

((60)) Es ist mir nicht zuletzt im Lichte des oben Gesagten wichtig festzuhalten, dass sich diese theoretischen Auseinandersetzungen doch immer auf eine Realität beziehen, die sich aus Sicht eigentlich aller Kommentatoren als menschenrechtlich imperfekt darstellt und von uns daher auch mehr erwarten sollte, als den Einsatz unseres Reflexions- und Diskussionsvermögens. Ich bin daher Gudrun Hentges für ihren Beitrag „Universelle Menschenrechte in Zeiten von Frontex“ dankbar und verstehe ihn auch als Fingerzeig, konkrete Problemstellungen nicht aus dem Blick zu verlieren. Dabei zweifelt Hentges nicht, „dass die Idee der Menschenrechte die Debatten und Entscheidungsprozesse in den Organen der EU bestimmt“ (22). Umstritten sei jedoch die Frage der Inhalte der Rechte (ibid.). Ich würde diese Ansicht sehr gerne teilen, allein zeigt gerade das gegenwärtige Asylregime der Europäischen Union, dass wir auf eine den menschenrechtlichen Universalismus in Frage stellende Ausdifferenzierung von Menschen- und Bürgerrechten zusteuern könnten. Darauf weist auch Monika Kirloskar-Steinbach hin und stellt kritisch die Frage: „Was für einen Einfluss haben diese Entwicklungen auf das öffentliche Verständnis der Menschenrechte?“ (4).

((61)) Eine weitere breit geteilte Sorge gilt der Instrumentalisierung der Menschenrechte bzw. der Menschenrechtshetorik, auch darin stimme ich mit Devin O. Pendas überein (6). Noch grundlegender ist freilich die Frage, wie zwischen aufrichtiger Menschenrechtspolitik und Missbrauch ihres Ideals zugunsten partikularer Interessen unterschieden werden kann. Wenn wir etwa eine aktuelle Rede des US-Außenministers John Kerry zu Syrien studieren, die mit Verweis auf den „indiscriminate, inconceivable horror of chemical weapons“⁴² das Feld für eine militärische Intervention bestellen möchte, und gleichzeitig unverhohlen von einer Entscheidung spricht, „that will directly affect our role in the world and our interests in the world“⁴³, so werden jene kritischen Einwände nachvollziehbar, die einige Diskutanten hinsichtlich des gerade in diesen Tagen vermehrt diskutierten Konzepts der Schutzverantwortung („Responsibility to Protect“) erheben.

„Wer Menschheit sagt, will betrügen“, ruft Christoph Ant-

weiler eine Warnung Carl Schmitts in Erinnerung (5). „Menschenrechtspolitik bedeutet Einmischung“,⁴⁴ betont Andreas M. Bock (2) und weist zugleich auf die Gefahren des Missbrauchs dieser Positionierung in Form von „Willkür ihrer Anwendung“ hin (8), ebenso Rolf Zimmermann (5) und Thomas Bargatzky (10, 11, 12). Ausdrücklich spricht Bock Waffenlieferungen an Saudi-Arabien an. Das Beispiel des Nahen Ostens zeigt allzu deutlich, dass die Unterstützung von „Verbündeten“ des Westens nicht nach menschenrechtlichen bzw. konsistenten Gesichtspunkten erfolgt. Wenn etwa Deutschland Israels Verbündeten Saudi-Arabien aufrüstet, so ist dies historisch verständlich, aber aus einer genuinen Menschenrechtsperspektive nicht haltbar: In dieser sind die Rechte aller Menschen gleich maßgeblich und schützenswert, nicht die einer bestimmten Gruppe oder Bevölkerung. Wenn westliche Staaten systematische und tausendfache Menschenrechtsverletzungen bewusst in Kauf nehmen oder sogar anfachen, um strategische Interessen (wieso, könnte man hier absichtlich naiv und einfordernd anfragen, sind eigentlich Menschenrechte keine strategischen Interessen?) nicht zu beeinträchtigen, so ist die Vermischung von Dominanzstreben und Menschenrechten die „Achillesverse der westlichen Menschenrechtspolitik“, wie Karl-Heinz Pohl es treffend ausdrückt (12).

Wertfreiheit?

((62)) Sicherlich werden nicht zuletzt diese Ausführungen bei denjenigen auf Skepsis stoßen, die bereits in meinem Hauptartikel einen „Widerspruch“ zwischen diversen Positionierungen und dem ebenfalls vertretenen Postulat einer 'wertfreien' Menschenrechtsphilosophie ausgemacht haben. So argumentiert Monika Kirloskar-Steinbach, dass es fraglich sei, ob „alle Strömungen in der gegenwärtigen Philosophie dieses Philosophieverständnis teilen werden“ (10). Dieser Einwand allein wäre aus meiner Sicht jedoch relativ unerheblich, da ich weder in deren Namen zu sprechen mir angemaßt, sondern lediglich mein Philosophieverständnis explizit habe und zudem zweifle, ob es unter allen lebenden – geschweige denn gewesenen – Philosophen jemals Einigkeit über Wesen und Aufgabe der Philosophie geben kann. Insofern kann ich damit leben, dass Kirloskar-Steinbach (und andere auch) nicht mit mir darin übereinstimmen, dass die Philosophie so wenig Werte wie möglich in ihre Analysen einflechten sollte, insbesondere dann nicht, wenn es nicht transparent geschieht. Dabei ist eine gänzliche Wertfreiheit natürlich weder möglich noch sinnvoll. Erstens, weil – das hat uns vor dem Kritischen Rationalismus bereits Nietzsche gelehrt – auch der Wert der Wissenschaft bzw. der Wahrheit ein Wert ist, der der Setzung bzw. Annahme bedarf. Zudem bringt bereits die Auswahl des Forschungsgegenstandes eine Wertewahl zum Ausdruck. Dass ich zum Beispiel über Menschenrechte forsche, zeigt jedem deutlich, dass ich dieses Thema für wert erachte, erschlossen, durchdacht und weiterverfolgt zu werden. Andererseits hat der 'Vater' des Werturteilspostulats, Max Weber, dem ich mich in seinem Streben nach intellektueller Redlichkeit verbunden fühle, nie gefordert, Wissenschaftler müssten ihre Werte über Bord werfen. Vielmehr sollten sie ihre Rollen – jene der Wissenschaftlerin und jene der Privatfrau – auseinanderhalten. Dass dies keine

einfache Aufgabe ist, sei Kirloskar-Steinbach zugestanden. Dass sie unsinnig oder gar unmoralisch sei, jedoch nicht.

((63)) Speziell meine funktionelle Ausrichtung der Menschenrechte auf die Rahmung unseres Glückstrebens hat Fragen aufgeworfen, wie diese Setzung des Glücks als Ziel mit Wertfreiheit zu vereinbaren ist, so etwa bei Roland Kipke (13). Glück als „Metaziel“ tritt dabei keineswegs, wie Elmar Nass vermutet, mit absolutem Anspruch auf (9). Es ist in diesem Kontext vielmehr eine Beschreibung unserer unterschiedlichen Strebensregungen, die ich eben auf dieses – inhaltlich daher *unbestimmte* – Glück zurückführe. Alle streben nach dem, was für sie erstrebenswert erscheint. Wer diese Einschätzung teilt und zudem eine friedliche Koordination konfligierender Glückstrebens wünscht, muss – hypothetisch gesprochen – die Menschenrechte im Grunde (als Idee, nicht schon als detailliertes Normenkonzept) als unverzichtbar ansehen. In dieser Glücks-Leerformel hat selbstverständlich auch Erhard Denningers Frieden seinen Platz (8). In diesem Sinne wäre auch meine hypothetische Vorsicht, die sich in dem Satz ausdrückt „wenn das Projekt universaler Menschenrechte die Zukunft [...] maßgeblich mitgestalten soll“, zu verstehen: Nicht wie Christian Helmut Wenzel es tut, als vermeintliche Verweigerungshaltung (11), sondern als Offenheit gegenüber alternativen Zwecksetzungen des Gegenübers, dem ich meine Zwecksetzungen weder aufdrängen will, noch verschweigen: Ja, die Menschenrechte *sollen* meiner bescheidenen Meinung nach unsere Zukunft maßgeblich mitgestalten. Und vielleicht erhellt unsere gemeinschaftliche diskursive Übung hier weniger die Wichtigkeit dieses Zieles, das uns gemeinsam zu sein scheint, als vielmehr die Möglichkeiten und Grenzen dessen, worauf wir bei seiner Verfolgung (nicht so ohne weiteres) bauen können. Wie viel wäre damit schon gewonnen!

Anmerkungen

- 1 Vgl. G. Harman: „Moral Relativism defended“, *Philosophical Review* (3) 1975.
- 2 J. Habermas: „Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), S. 355.
- 3 Vgl. Washington Post: „North Korea calls Switzerland’s refusal to sell it ski lifts a ‘serious human rights abuse’“, 7.10.2013.
- 4 vgl. G. Lohmann: „Zur moralischen, juristischen und politischen Dimension der Menschenrechte“, in: H. J. Sandkühler (Hrsg.): *Recht und Moral*. Meiner 2010.
- 5 Lohmann: op. cit., S. 146.
- 6 Man verstehe Hobbes falsch und täte ihm Unrecht, wenn man ihm die „emanzipatorisch orientierten Menschenrechtstheorien“ eines Locke oder Rousseau entgegenseetzt, wie Fatima Kastner es in ihrem Beitrag tut (2).
- 7 Lohmann: op. cit., S. 136.
- 8 Bis 2007 waren in Singapur sämtliche „unnatürliche“ Praktiken verboten, homosexuelle Handlungen sind es bis heute.
- 9 Vgl. für letzteren Standpunkt J. Griffin: *On Human Rights*. Oxford University Press, 2008.
- 10 C. S. Nino, *The Ethics of Human Rights*. Clarendon Press, 1993, S. 162.
- 11 UN.A/PV.183 (1948). Archiv unter <http://www.un.org/Depts/dhl/udhr/> [Zugriff am 9.11.2013].
- 12 I. Oh: *The Rights of God. Islam, Human Rights and Comparative Ethics*. Georgetown University Press, 2007, S. 20.
- 13 J. Donnelly, „The Relative Universality of Human Rights“, *Human Rights Quarterly* 29 (2007), S. 291.

14 vgl. insbes. M. Dusche: „Women’s Rights in India: Hierarchical Ethics vs. Egalitarian Morality“, *South Asia Chronicle* 4 (2014).

15 Vgl. die aktuelle Zusammenschau Hamid Reza Yousefi (Hrsg.): *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neure Entwicklungen*. Springer 2013.

16 So Julius Wellhausen: „Muhammads Gemeindeordnung von Medina“, in: *Skizzen und Vorarbeiten*. Reimer, 1889, S. 65–83.

17 S. A. Arjomand: „The Constitution of Medina. A sociolegal interpretation of Muhammad’s acts of foundation of the Umma“, *International Journal of Middle Eastern Studies* (41) 2009, S. 563.

18 Vgl. al-Mawardi: *The Ordinances of Government* (übersetzt von W. H. Wahba). The Great Books of Islamic Civilization. Ithaca Press, 1996.

19 Vgl. D. Hrzán: „Menschenrechte in afrikanischen Traditionen“, in H. R. Yousefi (Hrsg.): *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neure Entwicklungen*. Springer 2013.

20 Zweifel daran dargestellt bei M. Diakité: „Analyse du discours, tradition orale et histoire: Et si la *Charte de Kurukan Fuga* n’avait jamais existé avant 1998?“, *Revue Electronique Internationale de Sciences du Langage* 11 (2009).

21 Für diesen Hinweis danke ich Sylvia Eibl.

22 Es geht bei diesem Paradoxon also nicht, wie Elmar Nass annimmt, um eine objektive Wahrheit, die ein Gemeinwesen nicht aus sich selbst hervorbringen könne (1), sondern um diese innere *Loyalität* (vgl. E.-W. Böckenförde: *Recht – Staat – Freiheit*. Suhrkamp, 2006, S. 112).

23 J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Suhrkamp, 1992, S. 51.

24 Vgl. I. Kant: *Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, 1977, S. 432ff.

25 I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. Suhrkamp, 1974, S. 210.

26 Sinnvoller scheint mir in diesem Zusammenhang Bernd Ladwigs Zugang zu sein, unseren Nietzsche zu fragen, woher er eigentlich wisse, wer die Besten genau sind (8).

27 Siehe zum Beispiel C. Corradetti: *Relativism and Human Rights. A Theory of Pluralistic Universalism*. Springer, 2009.

28 Was anderes als subjektivistisch/relativistisch soll eine Legitimität des Recht sein, die letztlich auf einem „kommunikative[n] Arrangement“ beruht? (Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 134).

29 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 138. In der Formulierung auf S. 134 finden sich überhaupt beide Möglichkeiten („Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen findet oder finden könnte“).

30 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 18.

31 J. Habermas: „Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral“, in Jürgen Habermas. *Philosophische Texte*, Bd. 3 Diskursethik, Suhrkamp 2009, S. 318f.

32 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 411.

33 R. Rorty. *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge University Press, 1989, S. 80.

34 R. Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*. Suhrkamp, 2000, S. 245.

35 „Dem ‘Du sollst’ oder dem ‘Du musst’ können Sie immer mit Widerrede begegnen: Ich will nicht oder kann nicht, aus welchen Gründen auch immer. In Ausnahmeseiten sind, moralisch gesehen, die einzigen zuverlässigen Menschen jene, die sagen ‘Ich kann nicht’“ (*Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Pieper, 2006, S. 52f.).

36 B. Ladwig: „Menschenrechte und menschliche Natur“, *Leviathan* 35 (2007), S. 88.

37 Siehe insbes. J. Rawls: *The Law of Peoples*. Harvard University Press, 1999.

38 Rawls: op. cit., S. 68.

39 Im Widerspruch dazu freilich ist Rawls’ Ansehung der Menschenrechte als Legitimitätsstandards für die ‘reasonableness’ oder ‘decency’ von Völkern (Rawls: op. cit.).

40 Vgl. D. B. Wong: *Natural Moralities. A Defense of Pluralistic Relativism*. Oxford University Press, 2006.

41 Vgl. M.-L. Frick: „Tendencies of Inclusion and Exclusion in the Enlightenment Discourse on Human Rights“, in: K.-M. Hinneburg & G. Jurwicz (Hrsg.): *Zwischen Universalismus und partikularem Anspruch. Das Prinzip Aufklärung*. Fink, 2014.

42 US Department of State: *Statement on Syria*, 30.8.2013. Unter: <http://www.state.gov/secretary/remarks/2013/08/213668.htm> [Zugriff am 20.9.2013].

43 *ibid.*

44 Zur ambivalenten, keineswegs rein negativen Funktion der Staatensouveränität als auch zur Analyse des Konzeptes der Souveränität im Spannungsverhältnis zum System kollektiver Sicherheit, Selbstbestimmung (der Völker) und Menschenrechte siehe A. Th. Müller: „Sovereignty 2010: The

Necessity of Circling the Square“, *Vienna Journal of International Constitutional Law* (4) 2010.

Adresse

Ass.-Prof. Dr. Marie-Luisa Frick, Universität Innsbruck, Institut für Philosophie, Innrain 52d, A-6020 Innsbruck