

Relativismus und Menschenrechte

Marie-Luisa Frick

Zusammenfassung: Entsprechen Menschenrechte absoluten Normen oder kontingenten Kulturprodukten? Wenn ersteres zutrifft, warum sind wir oft geteilter Meinung, was ihre Bedeutung, Ausgestaltung und Anwendung betrifft? Und worin gründet ihr Gesolltsein? Im zweiten Fall, mit welcher Berechtigung lassen sich Menschenrechte dann noch universal einfordern bzw. durchsetzen? Ausgehend von der Feststellung, dass weder die Idee der Menschenrechte, geschweige denn deren Inhalt, ohne weiteres konsensfähig sind, möchte ich zeigen, wie leer letztlich jede apodiktische Referenz auf universale Menschenrechte bleiben muss, die sich an diesen Fragen „vorbei schwindelt“ bzw. sich ihnen verweigert. Dabei werden relativistische und nicht-relativistische Ausdeutungen der fraglichen Universalität der Menschenrechte verglichen und zudem Möglichkeiten diskutiert, den unterschiedlichen kulturellen bzw. religiösen Perspektiven im globalen Menschenrechtsdiskurs gerecht zu werden, wie auch Machtgefälle und Ausschlussysteme diesbezüglich zu identifizieren.

Summary: Are human rights representing absolute norms or rather contingent products of Western civilization? Assuming the first, why then do we regularly disagree on their meaning, content and application? And where do they derive their alleged objective validity from? Presuming the latter, how can we legitimately demand their universal enforcement? Based on the claim that neither the notion of human rights nor their content in terms of specific rights are readily able to reach consensus, I will try to show that any apodictic reference to „universal human rights“ cannot but remain hollow as long as these questions are not addressed thoroughly and earnestly. After comparing relativist and non-relativist approaches towards the fragile universality of human rights, I will discuss ways of doing justice to different (cultural/religious) perspectives present in the global human rights discourse and of identifying discursive imbalances of power as well.

Zur weltanschaulichen Heterogenität einer schrumpfenden Welt. Eine grundsätzliche Bestandsaufnahme

(1) Unabhängig davon, wie selbstverständlich einem Menschen des beginnenden 21. Jahrhunderts seine Selbst- und Weltauslegung erscheinen mag, wie wenig er sie hinterfragt, es sich leisten kann, sie aus anderen Perspektiven zu reflektieren und zu vergleichen: Nie waren sie weniger selbstverständlich und weniger herausgefordert als heute. Denn nicht nur die Möglichkeit zur Erlangung von Wissen um konkurrierende Selbst- und Weltbilder hat aufgrund moderner Informationstechnologien, weltumspannender Mobilität sowie der Pluralisierung einzelner Gesellschaften ein bisher ungekanntes Niveau erreicht. Parallel dazu angewachsen ist auch die Möglichkeit, seine Selbst- und Weltauslegungen zu wechseln, tradierte Lebensmodelle zurückzuweisen, einzelne Fragmente aus den angebotenen alternativen erklärenden, normativen, sinnerzeugenden Systemen in das eigene Weltbild einzuspeisen. Angesichts der uns umgebenden weltanschaulichen Heterogenität und der Freiheit des sich Entwerfens ist alles Wahl, selbst das Nichtwählen: Wenn ich sehen kann, dass Andere mit ähnlich starken Überzeugungen oder derselben Selbstverständlichkeit Weltanschauungen pflegen, die mit meiner eigenen wenig Gemeinsames aufweisen, ihr vielleicht sogar in der axiomatischen Tiefe vollkommen widersprechen, werde ich durch diese Alterität gleichsam gezwungen, meine Wahl zu begründen, ja zu rechtfertigen.

(2) Wenn wir uns der Frage zuwenden, warum die welt-

anschauliche Vielfaltigkeit in der jüngsten Vergangenheit eine derartige öffentliche Problematisierung erfahren hat, kann bereits mit dem Hinweis darauf, dass es sich bei dieser Heterogenität selbst um kein neuartiges Phänomen handelt, eine vorschnelle Beantwortung vermieden werden. Dass es unterschiedliche Lebensentwürfe, Wertvorstellungen und Glaubenssysteme gibt, war den Bewohnern der ersten großen Städte der frühen Hochkulturen ebenso bekannt wie den europäischen Seefahrern, Entdeckern und Eroberern seit der frühen Neuzeit. Nicht die Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Kulturen und Weltanschauungen als solche stellt demnach die eigentliche Herausforderung dar, sondern ist als Problemstellung nur vor dem Hintergrund der folgenden beiden Entwicklungen verstehbar: Zum einen ist es keineswegs zufällig, dass die Problematisierung (wieder-)erstarkenden zivilisatorischen Selbstbewusstseins in vielen Weltgegenden, die Rückbesinnung auf religiöse Weltdeutungsreservoirs und deren Neuinterpretation nahezu ausschließlich von Vertretern des *westlichen* Kulturkreises ausgeht. Die Gewissheit der Neuzeit als auch die Zuversicht der Moderne, der gesamte Erdball werde in absehbarer Zeit die vermeintlichen Vorzüge der westlichen Zivilisation bekennen und dankbar an die Stelle *unterentwickelter, rückständiger*, mitunter sogar *barbarischer* und letztlich unterlegener Selbstversuche setzen, ist im Zuge der Dekolonialisierung und Verschiebung hegemonialer Gewichte erodiert, wenngleich sich Reste kulturevolutionistischen Denkens, welches das demokratisch-freiheitlich-kapitalistische Modell als End- und Zielpunkt der Geschichte definiert, darüber hinaus erhalten haben. Das Unbehagen mit nichtwestlichen Gesellschaften bezie-

2
hungsweise Kulturkreisen, die sich auf ihre eigenständigen Wissens-, Rechts- oder Kunsttraditionen besinnen, ist letztlich auch dem für viele schmerzhaften Zusammenprall ihrer kosmopolitischen Utopien mit den postkolonialen Realitäten geschuldet.

((3)) Eine weitere Hintergrundentwicklung, die mitberücksichtigt werden muss, will man verstehen, warum das gegenständliche Themenfeld um Universalität und Relativität von Überzeugungen und Werten als implizites oder explizites Unterfutter zentraler gegenwärtiger Diskurse um Weltordnung, Religion, Menschenrechte und Multikulturalität solcherart an Bedeutung gewonnen hat, ist das Phänomen der Globalisierung, des Schrumpfens der Welt zu einem *global village*.¹ Deren Implikationen reichen dabei weit über die Bereiche der Wirtschaft, des Verkehrs, der Beweglichkeit von Menschen, Waren und Ideen hinaus und berühren auch unser Selbstbild. Wenn Nationen ihrer eigentümlichen Funktion der identitären Ummantelung ihrer Mitglieder in dem Maße verlustig gehen, wie die Homogenität an Sinn-, Sehnsuchts- und Normreferenzpunkten schwindet; wenn innerstaatliche Bedrohungen von *internationalen* Gefahren, wie etwa dem Terrorismus, der Veränderung des Weltklimas oder auch von Kriegen, überragt werden; wenn das Leid eines Einzelnen Hunderttausende in der *Ferne* berührt, weil sie sich – ganz gleich wie groß die geographische Distanz auch ausfallen mag – mit ihm identifizieren und aus diesem Grund solidarisieren, so sind dies exemplarische Symptome dafür, dass sich mit dem Schrumpfen der Welt neben unserem Wahrnehmungswinkel und Handlungsraum auch unser Bewusstsein von uns und den Mitplanetariern gewandelt und geweitet hat. Es kann daher, wenn die Menschheit erst einmal begonnen hat, sich als Schicksalsgemeinschaft zu begreifen, die auf Gedeih und Verderb so lange an diese eine Welt gekettet ist, bis es ihr vielleicht eines Tages gelingt, sich dauerhaft darüber hinaus zu schwingen, nicht länger gleichgültig sein, welche moralischen, axiologischen, religiösen Urteile meine Nachbarin fällt, weil ihre Selbst- und Welthermeneutiken unweigerlich für die meinen bedeutsam sind: Als ähnliche oder gleiche, weil sie uns unter einem Ziel, einer Vision oder einer Hoffnung vereinen; als konkurrierende, die uns trennen.

((4)) Was bedeutet diese grundsätzliche Bestandsaufnahme für die Menschenrechte? Das heißt konkret für die Vorstellung, dass es Mindeststandards im Umgang mit Menschen gibt bzw. geben soll, die zu keiner Zeit, an keinem Ort unterschritten werden dürfen und die *jedem* Menschen – unabhängig von politischer, religiöser, ethnischer Zugehörigkeit, Geschlecht und sexueller Orientierung – allein aufgrund seines Menschseins zukommen? Eine Vorstellung, die wir täglich (2013) in den verschiedensten Debatten antreffen: Seien es Asylwerber, die europaweit mit (Protest)märschen oder Besetzung von öffentlichen (sakralen) Räumen Rechte einfordern; oder die Frage, welche Rechte Frauen in Indien genießen oder gerade nicht genießen; die Frage, ob man Menschenrechte konkreter Bevölkerungen auch militärisch schützen soll (Stichworte Syrien oder Mali): Menschenrechte sind das Thema unserer Zeit, mit Verweis auf sie werden Regierungen medial an den Pranger gestellt und Argumente im politischen Feld besichert. Wer heute glaubhaft machen

kann, eine bestimmte Entscheidung oder Situation verletze seine Menschenrechte, hat, wie es Richard Dworkin bekanntermaßen formuliert hat, schon einen *Trumpf* in der Hand.² Solche Beobachtungen haben nicht wenige veranlasst, die Menschenrechte als neue Religion zu bezeichnen. In dieser Gleichsetzung schwingt zweierlei Bedeutung mit: Einerseits die Vorstellung von Menschenrechten, die das Potential besitzen, eine neue globale Bewegung zu entfalten, die bisherige ideologische und religiöse Partikularismen zu transzendieren imstande ist; andererseits auch der Anklang eines Vorwurfs, wonach der „Götzendienst“³ der Menschenrechte letztlich ebenso unnachgiebig mit seinen Widersachern und Kritikern umzugehen bereit sei, wie Religionen es früher getan haben bzw. heute noch tun.

((5)) Ich denke, dass diese Hoffnungen bzw. Befürchtungen zu gewichtigen Fragen hinführen. Betrachten wir zuerst die Idee, dass Menschenrechte eine neue, universale Ideologie bzw. Philosophie darstellen oder darstellen könnten. Diese Hoffnung hat sich insbesondere seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges und der Gründung der Vereinten Nationen (VN), deren Generalversammlung am 10.12.1948 die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) verkündet hat, verbreitet und mit dem Ende des Ost-West-Konflikts neue Nahrung erhalten. Bei genauer Betrachtung liegt die Aspiration einer durch Menschenrechte erwirkten Überwindung aller gesellschaftlichen-politischen Übel und einer Erlösung der Menschheit als solche dem Projekt der Menschenrechte von Anfang⁴ an zugrunde – ein Anfang, der sich ideengeschichtlich in den „kopernikanischen“ Legitimitätsdiskursen der Sozialkontraktstheorien verorten lässt, die die Gegenposition zum Gottesgnadentum darstellen: Der Einzelne ist der Machtgeber der staatlichen Gewalt, denn seine Interessen in Form von Leben und Sicherheit sind es, die den Menschen erst veranlassen, seine unbegrenzte aber dadurch auch unvollkommene Freiheit im Naturzustand gegen die beschränkte, dafür jedoch *sichere* gesellschaftliche Freiheit einzutauschen. Dem Staat wird mit dieser Argumentationsfigur jeder Selbstzweckcharakter abgesprochen. Er erhält seine Legitimation allein dadurch, dass er die Rechte des Menschen sichert.⁵ Wenn nun, wie es die erste umfassende Menschenrechtserklärung auf dem europäischen Kontinent, die *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers* (ERMB) durch die revolutionäre Französische Nationalversammlung 1789 in ihrer Präambel festhält, die Missachtung der grundlegenden Rechte des Menschen „die einzig[e] Ursach[e] des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen [ist]“, so ist von der Herrschaft der Menschenrechte nichts weniger zu erwarten als die Realisierung des Gemeinwohls. Diesem Anspruch folgend, sollten sich alle Menschen dieser Bewegung anschließen können und ihre Ziele bejahen.

Entsprechen Menschenrechte universal(isierbar)en Normen?

((6)) Heute stellt sich diese Frage, konkret inwieweit die Menschenrechte einem universalen Konsens zugänglich und als kontingente Produkte der westlichen Zivilisation ihre eigene kulturelle Relativität zu transzendieren im Stande sind,

drängender denn je. Kritik an westlichen Menschenrechtsvorstellungen ist heute in weiten Teilen der Welt, von Russland bis Lateinamerika, unüberhörbar.⁶ Für viele nicht-westliche Gesellschaften ist die Vorstellung, dass bestimmte Individualrechte Interessen der Gemeinschaft kategorisch „stechen“ – um beim Bild der Trümpfe zu bleiben – schlicht inakzeptabel. Dieses Unbehagen führte nicht zuletzt zur Ausarbeitung von ergänzenden bzw. alternativen Menschenrechtserklärungen. Zu nennen sind hier vor allem die *Afrikanische (Banjul) Charta der Menschenrechte und Rechte der Völker* (1981) und die *(Kairoer) Erklärung der Menschenrechte im Islam* (1990). Erstere betont zusätzlich zu (kollektiven) Rechten auch Pflichten, letztere legt (per Generalklausel) die Scharia als Maßstab allen Rechts fest. Als paradigmatisch für die reale Nicht-Universalität der Menschenrechte kann die Asiatisch-Islamische beziehungsweise Chinesisch-Iranische Allianz gegen westliche Menschenrechtsstandards im Rahmen der UN-Weltkonferenz 1993 in Wien angesehen werden, die eine weitere Facette der Diskussion um den in den Menschenrechten zementierten „individualistischen Egoismus“ in der so genannten *Asian-Values* Debatte der 1990er Jahre darstellt.⁷ In Vorbereitung auf die Konferenz verlautbarten Repräsentanten aus asiatischen Ländern ihre *Bangkok Deklaration*, in welcher sie forderten, dass die Beförderung der Menschenrechte durch Kooperation und Konsens, nicht durch Konfrontation und Betonung „inkompatibler Werte“ von Statten gehe.⁸ Insbesondere verlangten sie die Berücksichtigung von „regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds“. Diese Forderungen fanden sich in den folgenden Jahren wiederholt auf der Agenda von „Tigerstaaten“ wie Malaysia und Singapur. „Dekadente“ westliche Werte und Menschenrechtsstandards wurden dabei vermeintlich typisch „asiatischen Werten“ entgegengesetzt, die das Gemeinwohl vor die „absoluten persönlichen Freiheiten“ des Einzelnen stellen würden. So erklärte der damalige Premier von Malaysia, Mahathir bin Mohamad: „In Europe and America, there may well be much greater pluralism and so-called freedom of the press, but in Asia it has been, and it will continue to be, the good of the many rather than the selfishness of the few or the individual that is treasured.“⁹ Legitimiert wurde der „asiatische Sonderweg“ nicht selten mit Hinweis auf den wirtschaftlichen Erfolg der betreffenden Staaten – zumindest bis zur Finanzkrise 1997. So auch im 1991 vom damaligen Präsidenten Singapurs, Wee Kim Wee, vorgelegten Wertekatalog („Shared Values“): „Putting the interests of society as a whole ahead of individual interests has been a major factor in Singapore’s success. [...] If Singaporeans had insisted on their individual rights and prerogatives [...] they would have restricted the options available for solving these problems.“¹⁰

(7) Zusätzlich gewann in den vergangenen Jahrzehnten – bedingt durch weltpolitische Entwicklungen und die wachsende Dominanz bestimmter Strömungen – die religiöse Opposition zu Menschenrechten an Kraft, vor allem seitens des Islams. Doch auch in Süd- und Lateinamerika sind vermehrt Rückbesinnungstendenzen auf eigene Werttraditionen erkennbar. Vielsagendes Beispiel ist hier die Verknüpfung von modernen Menschenrechten mit indigenen, kosmotheistischen Vorstellungen, die den Katalog der Rechte des Menschen um die *Rechte der Natur* erweitern sollen: Grundlage

ist eine Weltsicht, der die Vorstellung von Natur als „Äußeres“ zum Menschen und letztlich als „Ressource“ völlig fremd ist.¹¹ So nimmt die 2008 verabschiedete Verfassung von Ecuador explizit Bezug auf die „Rechte der Mutter Natur“ (*Pachamama*). Art. 71 erklärt: „Nature or Pachamama, where life is reproduced and actualized, has the right to be respected comprehensively in her existence, persistence and regeneration of her vital cycles, structure, functions and processes in evolution“.

Bei genauerer Betrachtung reichen die Diskrepanzen hinsichtlich der unterschiedlichen Vorstellungen von Menschenrechten weiter zurück. Sie lassen sich bei der Ausarbeitung der AEMR 1948 ebenso beobachten wie auch bereits bei der Kritik an der ERMB 1789. In den Diskussionen um den Wortlaut der AEMR prallten etwa sozialistische Rechtsvorstellungen mit europäisch-amerikanischen Menschenrechtsidealen ebenso aufeinander wie islamische Betonungen des Primats religiöser Offenbarungen.¹² Ludger Kühnhardt bemerkt dazu: „Es mußte schon früh nachdenklich stimmen, daß nicht nur die Sowjetunion und ihre Verbündeten sowie der Apartheid-Staat Südafrika, sondern auch [...] Saudi-Arabien sich bei der Abstimmung über die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte [...] der Stimme enthielt.“¹³ Wichtig ist jedoch in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass sich 1948 nicht einfach ein „universalistischer“ („imperialistischer“) westlicher Block und ein „kulturrelativistischer“ Block aus „Dritte Welt“ Staaten gegenüberstand. Vielmehr wurden relativistische Argumente – insbesondere solche, wonach nicht-westliche Kulturen noch nicht reif bzw. zivilisiert genug wären für die volle Übernahme der Menschenrechte – gerade auch von westlichen Diplomaten selbst vorgebracht: „For the colonial powers [...] rights were an anticolonial threat, not a neocolonial weapon.“¹⁴

((8)) Nachdenklich sollte aber auch der inner-europäische Streit um die Menschenrechte stimmen, der sich an der ERMB entspannt und zeigt, wie umstritten das Projekt Menschenrechte von Anfang an war. Die Kritik betraf einerseits die naturrechtlich-metaphysischen Grundlagen des Menschenrechtsdenkens, wie sie insbesondere in der Tradition von John Lockes politischer Philosophie betont wurden. Einer der ersten, der die Rhetorik „natürlicher, unveräußerlicher und heiliger Rechte“ herausfordert, ist Jeremy Bentham. Mit seinem legendären Diktum von Menschenrechten als „nonsense upon stilts“ wendet er sich gegen die Annahme, Menschenrechte existierten ontologisch eigenständig – unabhängig von konkreten, mitunter parteiischen politischen und weltanschaulichen Standpunkten. Eine solche naturrechtliche Absolutierung der Menschenrechte sei, so Bentham, nicht nur absurd, sondern letztlich auch despotisch. Denn die Verfasser der Französischen Deklaration würden damit implizit verkünden: „Our will shall consequently reign without controul, and for ever: reign now we are living – reign after we are dead. All nations – all future ages – shall be, for they are predestined to be, our slaves.“¹⁵

Berühmt ist auch Edmund Burkes Universalkritik der Französischen Revolution, der darin – ähnlich wie später Karl Marx („Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus [...]“)¹⁶ – auch das der Menschenrechtsidee inhärente egoistisch-voluntaristische Moment anprangert („By having a right to every

thing they want every thing“).¹⁷ Zuletzt ist noch die religiöse Opposition zu den Menschenrechten zu erwähnen, die im Falle der Katholischen Kirche bis ins 20. Jahrhundert vorherrschte. Heftigen Widerspruch und Ablehnung erregte nicht nur die Behauptung menschlicher Souveränität Rechte zu statuieren, die die Souveränität Gottes zu bedrohen schien – die Idee der Volkssouveränität ist mit den Menschenrechten konzeptionell in der Tat engstens verbunden – sondern auch vor allem konkrete Rechte, allen voran die Religions- und Gewissensfreiheit, die etwa Papst Gregor XVI 1832 als verderblichsten Irrtum überhaupt bezeichnete (im Original: „error pestilentissimus“).¹⁸

((9)) Diese historischen wie auch zeitgenössischen Kritikverläufe, die im bemerkenswerten Kontrast zu den ebenfalls vitalen Universalitäts-Aspirationen stehen, verlangen, die Frage nach der Universalität bzw. Universalisierbarkeit der Menschenrechte neu zu stellen. Denn offenbar stehen wir nicht, wie manche kosmopolitische Utopien in verlockenden Farben zeichnen, kurz vor Verwirklichung einer harmonischen Weltgesellschaft unter dem Banner von Liberalismus, Demokratie und universalen Rechten – zumindest nicht ohne beachtlichen Herausforderungen auf diesem Weg zu begegnen. Können Menschenrechte denn überhaupt von einem universalen Konsens getragen werden – unabhängig von partikularen (insbes. kulturellen, religiösen) Erfahrungstraditionen und Lebensbedingungen? Diese Frage ist eben nicht allein dadurch obsolet, indem man auf die historische Kontingenz der Menschenrechte als Produkte der europäischen Aufklärung verweist: Zu behaupten, Menschenrechte hätten – *qua* westlichen Ursprungs – eine eingeschränkte Relevanz bzw. Gültigkeit,¹⁹ hieße, einem genetischen Fehlschluss zu erliegen.

Um die Frage nach der Universalisierbarkeit der Menschenrechte beantworten zu können, müssen wir die normativen, axiologischen Grundlagen der Menschenrechte genauer in den Blick nehmen. An dieser Stelle möchte ich eine Differenzierung vorschlagen und zwar die Unterscheidung zwischen der *Idee der Menschenrechte* als solcher einerseits und dem konkreten *Inhalt der Menschenrechte* andererseits. Die Idee der Menschenrechte, gewissermaßen das Skelett der Menschenrechte, setzt sich aus zwei Basiskonzepten zusammen: Dem Primat des Individuums und dem Prinzip des Universalismus. Mit ersterem ist der auf das Individuum ausgerichtete Charakter der Menschenrechte gemeint. Universalismus hingegen, hier unterschieden von der faktischen universalen Geltung, bezeichnet den Gültigkeitsumfang der Menschenrechte und ist hier als Normbegünstigten-Universalismus zu verstehen: Menschenrechte haben ihrem Anspruch zugunsten aller zu gelten – ohne Ausnahmen hinsichtlich der Kategorien Rasse, Religion, Geschlecht, sozialer Stand etc. Das Gegenteil des Normbegünstigten-Universalismus wäre ein so genannter Binnenuniversalismus, demzufolge Normen beispielsweise nur in Bezug auf Mitglieder der eigenen Gesinnungsgemeinschaft oder Volksgruppe beachtlich sind.

Ist nun also diese Idee der Menschenrechte, basierend auf Individualismus und Universalismus, allen Menschen vertraut bzw. ihrem Weltbild verträglich und letztlich allen Menschen zumutbar?

((10)) Wie aus den bisherigen Ausführungen bereits ersichtlich, stellt besonders die individualistische, „egoistische“ Natur der klassischen Menschenrechtserklärungen eine Provokation für jene dar, die ein unumstößliches Recht des Einzelnen zu sagen was er denkt, zu leben wie er will, schlicht als antisozial werten. Aus Sicht nicht-westlicher Gesellschaften stellt die Hinwendung der europäischen Zivilisation zum Einzelnen als maßgebliche Referenz in Sachen Lebensführung und Weltbild einen Sonder- bzw. Irrweg dar. Diese Entwicklung – die Hinwendung zum Individuum – hat ihren Ausgangspunkt in der Moderne, die, wie Peter L. Berger es so schön ausdrückt, den Übergang eines Bewusstseinszustandes in einen anderen darstellt: dem des *Schicksals* zu dem der *Wahl*.²⁰ Der Einzelne, der aufgerufen bzw. verurteilt ist, seine Stellung zum Sein der Welt und der Anderen frei zu bestimmen, und heraustritt aus tradierten Vorstellungen eines übergeordneten Seinszusammenhangs, ist dabei das Maß aller Dinge. Die Garantie seines Überlebens und seines Eigentums wird zur Zielbestimmung des Staates, der Wahl seines irdischen Glück müssen alle Hindernisse in Form von Freiheitsbeschränkungen weichen, die nicht wiederum selbst in dem Streben nach einem für alle verträglichen Glück gegründet sind.

((11)) Doch dieser anthropologische Übergang ist selbst von einer noch grundlegenden tektonischen Verschiebung unterfüttert: Wer verstehen will, warum sich das Primat des Individuums solcherart verbreitet und bis hin in die Sphären des Rechts und der Politik ausgedehnt hat, kann anhand der Entwicklungsgeschichte des lange umstrittenen Rechts auf Religionsfreiheit nachvollziehen, wie sich die Aufwertung des Individuums vor der Kulisse brüchig gewordener Selbstverständlichkeiten gemeinsamer Identität und Verbindlichkeit vollzieht. Die Frage nach der wahren Religion, *das* bestimmende Thema des neuzeitlichen Europas, war – und nicht wenige verheerende kriegerische Auseinandersetzungen waren nötig, dies zu erkennen – weder mit Worten noch mit Gewalt aus der Welt zu schaffen. Der Einzelne wird solcher Art zum Maß aller Dinge, weil die Vorstellung eines absoluten Maßstabes durchscheinend geworden war. Es ist daher kein Zufall, dass namhafte Verteidigungen der Glaubens- und Gewissensfreiheit bzw. der religiösen Toleranz in der Neuzeit mit mehr oder minder skeptischen Grundzügen operieren (Stichworte Lessing oder Bayle). Letzterer argumentierte: Da jede Gruppe sich selbst für die rechtgläubige ansehe und diese Ansprüche diskursiv nicht aufzulösen sind, wäre die einzige Alternative zur Duldung der individuellen Überzeugung ein endloser Krieg, der das Christentum in eine wahre Hölle auf Erden verwandelt würde.²¹ Weil sich eine Einheit in wesentlichen Glaubensfragen nicht mehr herstellen lässt, rückt also die Einzelne in das Zentrum der Verantwortlichkeit in Hinblick auf ihr Seelenheil selbst zu entscheiden, welchem Weg sie folgen will.²²

((12)) Wenn wir heute die weltweiten Diskussionen um Religionsfreiheit in ihren vielfältigen Facetten zusammenschauen, werden wir feststellen, dass sich die Konflikte dabei wesentlich an eben dieser Stellung des Einzelnen entfalten. Hat das Recht des Einzelnen, seine Religion frei zu wählen oder gar keine Religion zu haben, auch dann Vorrang gegenüber den Interessen einer Gemeinschaft, wenn diese fürchtet,

durch Abweichungen vom rechtgeleiteten Leben verdorben zu werden oder (künftige) Mitglieder zu verlieren und damit ihre soziale Kohäsion einzubüßen? Oder wenn eine Gruppe folgenschwere Identitätsbedingungen, wie etwa im Falle der Knabenbeschneidung, ohne zeitnahe Zustimmung eines Kindes festlegen möchte?

Hier stehen sich individualistische und kommunitaristische Positionen weitgehend unversöhnlich gegenüber. Somit erscheint der Individualismus als einer der beiden Grundpfeiler der Menschenrechtsidee nicht ohne weiteres universalisierbar zu sein. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass es in Menschenrechtsfragen – der wesenhaft individualistischen Ausrichtung der Menschenrechte als subjektive Ansprüche des Einzelnen vis-à-vis das Kollektiv zum Trotz – kein schrankenloses Primat des Einzelnen, seine Interessen durchzusetzen, geben kann. Das wäre schon aus der Logik der Menschenrechte heraus selbst widersprüchlich, da jedes subjektive Recht auch *subjektive Pflichten* spiegelt: Wie kann ein Recht auf körperliche Unversehrtheit ernsthaft gefordert werden, ohne umgekehrt auf ein Verbot, andere zu misshandeln (und somit eine Unterlassungspflicht), abzustellen? Es geht also in der Diskussion um Individualismus versus Kollektivinteressen nicht um ein Entweder-Oder, sondern stets um eine Ausdifferenzierung. Auf diesen grundsätzlichen Spielraum wird noch zurückzukommen sein, wenn es um die Frage nach den Implikationen der inhomogenen Menschenrechtsvorstellungen für die Praxis geht (s. u. (35)). Zuvor möchte ich die gleiche Fragestellung – Universalität bzw. Universalisierbarkeit – auf den Universalismus anwenden.

((13)) Dass Menschenrechte allen Menschen unabhängig von ihren zufälligen individuellen Merkmalen und Eigenheiten, ja sogar unabhängig von selbst gewählten Eigenschaften und Handlungen zukommen, ist ein Gemeinplatz, der wie kein anderer unsere Vorstellungen dessen, was Menschenrechte ausmacht, bestimmt. Sie sind ihrem Verständnis nach gerade keine Rechte der Weißen oder der Schwarzen, der Männer oder der Frauen, der Jungen oder der Alten, der Reichen oder der Armen, sondern Rechte für jeden einzelnen Menschen kraft seines Menschseins.

Ist nun die Idee, dass es Rechte geben soll, die alle Menschen gleichermaßen besitzen sollen, von allgemeinem Konsens getragen oder zumindest potenziell dazu fähig? Wiederum ist hier in den Blick zu nehmen, worin diese Idee gründet: es ist dies die Vorstellung einer abstrakten, normativen Gleichheit aller Menschen, die zumindest so weit reicht, dass damit eine grundsätzlich gleiche Rechtspersönlichkeit verbunden ist. Ich möchte an den folgenden Beispielen zeigen, dass selbst dieses für die meisten von uns so selbstverständliche, ja geradezu banale ethische Fundament der Menschenrechte von Dissens nicht gänzlich frei ist.

((14)) Religiöse Schranken des Normbegünstigten-Universalismus finden sich etwa in islamischen Menschenrechtskonzeptionen. Zwar betonen islamische Gelehrte in der Regel einhellig den Gleichheitsgrundsatz als zentralen Pfeiler des Islams: Nicht die Herkunft, soziale Stellung oder Hautfarbe eines Menschen sei ausschlaggebend, sondern allein seine Gottesfurcht.²³ Was auf den ersten Blick wie die Garantie menschenrechtskonformer Gleichheit erscheint, entpuppt sich jedoch bei näherer Untersuchung als schlechter Tausch

eines Diskriminierungsgrundes gegen einen anderen: Das normative Unterscheidungskriterium des (rechten) Glaubens legitimiert die Ungleichbehandlung von jenen, die Gott nicht fürchten bzw. nicht gehorchen; entweder weil sie Agnostiker oder Atheisten sind, oder „mehrere Götter“ ehren und damit die größte Sünde im Islam begehen: Sie leugnen die Einheit und Einzigkeit Gottes (*tawhid*), weisen Gott einen Teilhaber zu (*shirk*). So schreibt Maududi in seinem Klassiker „Let us be Muslims“, es könne keine volle Gleichheit von Ungläubigen und Muslimen geben, denn: „Muslims and Kafirs are both human beings; both are slaves of God. But one becomes exalted and meritorious by reason of recognizing his Master, obeying His orders and fearing the consequences of disobeying Him, while the other disgraces himself“.²⁴

Wenn nun in der Kairoer Deklaration der islamischen Zivilisation besonderer Tribut gezollt wird in Hinblick auf deren historische Errungenschaften und aktuell bedeutsame Vorzüge, so ist dies nicht einfach nur der explizit islamischen Ausrichtung der Charta geschuldet, sondern trägt der bei vielen Muslimen verbreiteten chauvinistischen Vorstellung einer prinzipiellen Vorrangstellung der Muslime gegenüber Nicht-Muslimen Rechnung.²⁵ So wird in ihr zwar die gleiche Herkunft aller Menschen im Schöpfergott bzw. in Adam betont, die wahre Würde realisiert laut Präambel aber nur derjenige, der über den wahren Glauben verfügt (im Original: „true faith is the guarantee of enhancing such dignity along the path to human perfection“). Derartige Ausschließungstendenzen finden sich nicht nur im Islam, sondern auch in anderen Religionen, konkret in bestimmten hinduistischen Traditionen und ihren Vorstellungen von kosmisch verbürgten Wertunterschieden unter den Menschen in Form von Kasten, aber auch in bestimmten religiösen Vorstellungen innerhalb des Judentums, dessen potenziell partikularistische Tendenzen im Menschenrechtsdiskurs weit weniger problematisiert werden als jene des Islams, was einerseits der vergleichsweise geringen Mitgliederstärke geschuldet sein dürfte, andererseits aber auch historisch begründeten Vorbehalten, in diesem Zusammenhang Kritik anzudeuten. Nichtsdestotrotz finden sich auch im Judentum Ansätze, mittels religiöser Dichotomien vom Menschsein und damit vom Genuss möglicher Menschenrechte auszuschließen, und zwar anhand der Noachidischen Gesetze, die als Pflichten für *alle* Menschen angesehen werden. Wer diesen Minimalstandard verletzt, riskiert zugleich auch jeden Anspruch auf Schutz durch Rechte und überhaupt seine Mitgliedschaft in der Menschheitsfamilie.²⁶

((15)) Aber auch in anderen Fällen zeigt sich ab und an, wie endenwollend die Bereitschaft mancher ist, wirklich alle Menschen in den Menschenrechts-Universalismus einzubeziehen. Man denke etwa an die nicht nur an Stammtischen des Öfteren erörterte Frage, ob denn auch Straftäter ab einem bestimmten Schweregrad bzw. einer bestimmten Abscheulichkeit ihrer Taten ihrer Menschenrechte teils oder gänzlich verlustig gehen würden. Gerade bei besonders schwerwiegenden Delikten, die die Verletzung der Rechte anderer Personen (auf Leben oder körperliche Unversehrtheit) betreffen, wird argumentiert, dass sich Menschen in solchen Fällen selbst von der moralisch relevanten Gruppe Menschheit ausschließen und eine Aberkennung oder Einschränkung ihrer ursprünglich gewährten Menschenrechte nur eine fol-

gerichtige Konsequenz darstelle. Nicht nur einmal konnte man zum Beispiel 2013 im Zusammenhang mit der Gruppenvergewaltigung jener Inderin, die an den Folgen der Tat verstorben ist, in online-Foren in Bezug auf die Täter lesen: Sie haben sich benommen wie Tiere, also verdienen sie auch so behandelt zu werden. Solche Tendenzen zeigen sich nicht nur in Diskussionen um die Todesstrafe für „Menschheitsverbrechen“, wobei im Fall der Todesstrafe zusätzlich umstritten ist, ob sie überhaupt im Widerspruch steht zu einem allgemeinen Recht auf Leben, sondern vielmehr auch bei der Infragestellung von Rechten für bestimmte Verbrecher, die als weit grundlegender anzusehen sind: das Recht auf ein faires Verfahren und das Recht auf Freiheit von Folter. Der Ausnahmezustand – etwa im Sinne einer terroristischen Bedrohung – rechtfertigt aus dieser Sicht des sogenannten *Feindstrafrechts* den Ausschluss von Einzelnen aus dem Schutzbereich von einem Recht, das fundamentaler nicht sein könnte: Was bliebe von der Anerkennung der Rechtspersönlichkeit, der normativen Gleichheit eines Gefolterten denn noch übrig? Von dieser Warte aus gedacht, würde der Schutzbereich der Menschenrechte nur jene umschließen, die sich rechtskonform verhalten bzw. deren Verbrechen im Rahmen des üblicherweise gerade noch Erträglichen verbleibt. Andere hingegen dürften wie wilde Tiere bekämpft werden, „und wenn man den Schuldigen“, um Rousseau zu zitieren, „den Tod erleiden lässt, so stirbt er nicht sowohl als Bürger, sondern als Feind“. ²⁷

((16)) Nach diesen Betrachtungen zeigt sich, dass die Idee der Menschenrechte – bestehend aus den Basiskonzepten Individualismus und Universalismus – keineswegs selbstverständlicher Bestandteil aller Weltanschauungen und daher nicht umfassend, sondern höchstens innerhalb bestimmter Denk- und Wertetraditionen konsensfähig ist. Es nimmt daher nicht Wunder, dass angesichts der Nicht-Universalität der Idee der Menschenrechte die Frage, inwieweit einzelne Menschenrechte universal bzw. universalisierbar sind, nicht weniger Konfliktfelder offenbart, im Gegenteil. Die Streitpunkte hierbei scheinen schier endlos zu sein: Verlangt ein Recht auf Leben auch den Schutz des werdenden und des (ab)sterbenden Lebens? Umfasst das Recht auf Informations- und Meinungsfreiheit auch Pornographie, radikale Religionskritik oder, wie 2013 der Österreichische Verfassungsgerichtshof erkannt hat, auch öffentliches Betteln? Ist das Recht auf Nahrung nicht wichtiger als das Recht auf politische Mitbestimmung? Macht es überhaupt Sinn, unter dem Schlagwort der „Unteilbarkeit“ auf eine durchgehende Hierarchisierung der Menschenrechte zu verzichten? Welche Rechtsgüter sollten jeweils Vorrang gegenüber nachgereihten genießen?

Fehlende Universalität und ihre (nicht-)relativistischen Ausdeutungen

((17)) Gerade an den letzten beiden Fragen wird erkennbar, dass Dissens um Bedeutung und Ausgestaltung menschenrechtlicher Normen immer dann offenbar wird, wenn wir uns von der Ebene abstrakter Rechte hin zu deren konkreten Anwendung bewegen, in deren Folge sich nicht selten ein bestimmter menschenrechtlicher Anspruch anderen ebensol-

chen gegenübersteht. Speziell diese Feststellung hat nicht wenige veranlasst, die konflikthafte Verschiedenartigkeit der Menschenrechtsauffassungen insofern zu relativieren, als darin ein reines Oberflächenphänomen gesehen wird, das den Blick auf einen universalen Konsens in prinzipieller Hinsicht überdeckt. ²⁸ Diese These ist einerseits als Anknüpfungspunkt für die praktische Ebene der Menschenrechtsphilosophie bedeutsam (s. u. (35)), ist meines Erachtens aber in ihrer starken Form nicht haltbar. Schon der Blick auf die strittige Frage der normativen Gleichheit aller Menschen hat gezeigt, dass manche Konflikte im globalen Menschenrechtsdiskurs tatsächlich fundamental sind. Aber auch wenn man sich dem Versuch zuwendet, einzelne Konflikte auf der inhaltlichen Ebene der Menschenrechte als scheinbar und daher vernachlässigenswert auszudeuten, offenbaren sich methodische Unschärfen: So könnte man argumentieren, dass etwa das Recht auf Leben von keiner relevanten Anzahl von Personen ernsthaft bestritten wird und Konflikte um die Bedeutung und Ausgestaltung dieses Rechts lediglich seine Ränder (Stichworte: Präimplantationsdiagnostik [PID], Schwangerschaftsabbruch, Todesstrafe, Sterbehilfe), nicht aber axiologische Tiefenstruktur berühren. Nun ist es aber so, dass sich bei genauerer Betrachtung eines solchen „Oberflächenkonflikts“ die Situation meist vielschichtiger darstellt. Wenn zum Beispiel jemand in der PID keine Verletzung des allgemeinen Rechts auf Leben erblickt, so ist es wichtig, mögliche Begründungen dafür mit zu berücksichtigen, konkret die Überzeugung, dass Leben grundsätzlich gottgeschenkt und der Souveränität des Menschen entzogen ist. – Eine Überzeugung, die mit einer rein materialistischen Sicht auf den Menschen in *fundamentalem* Konflikt steht. Ein anderes Beispiel wäre das Recht auf Meinungsfreiheit: Wohl alle Menschen könnten sich darauf einigen, dass dieses Recht „konstruktiv“ ausgeübt werden sollte: Missstände kritisieren ja, Hasssprache und Aufwiegelung nein. Oder wie es die Kairoer Erklärung ausdrückt: um das Gute zu loben und das Schlechte zu kritisieren (Art. 22(b)). Allein, die Frage, was denn das Gute jeweils ist, und was das Schlechte, bedarf weiterer Explikationen, die im Einzelfall zu Konflikten führen können, die so grundlegend sind, dass sie sogar mit physischer Gewalt ausgetragen werden (Stichwort Karikaturenstreit). ²⁹

((18)) Man könnte jedoch einwenden, dass ein Konsens wirklich aller Menschen hinsichtlich der Idee der Menschenrechte wie auch konkreter Menschenrechte für die Beurteilung deren Gültigkeit eigentlich völlig unerheblich sei. Nicht auf den faktischen Konsens aller komme es an, sondern nur auf die Übereinstimmung der Einsichtigen, Vernünftigen, Unparteiischen, Wohlmeinenden, Aufgeklärten etc. Positionen solcher Art liegt die Annahme zugrunde, dass es sich bei Menschenrechten bzw. den ihnen zugrunde liegenden Wertprinzipien um absolute Normen handelt, die absolut – losgelöst – von Zustimmung und Anerkennung auch dann gültig im Sinne von richtig und gesollt sind, wenn Menschen sie nicht beachten oder gar ablehnen. Fixe Menschenrechtsstandards wären demnach grundsätzlich allen Menschen zumutbar, ob sie nun damit einverstanden sind oder nicht. Im Extremen ließe sich diese Position auch zuspitzen: Nicht auf die Meinung der Menge kommt es an, sondern allein auf die Erkenntnis eines dazu exklusiv befähigten bzw. prädestinier-

ten Individuums. Eine faktische fehlende Universalität wäre folglich für solche Positionen für die Frage der normativen Durchsetzung von Menschenrechten kein Hindernis, da diese mit Rückgriff auf eine höhere Wahrheit gerechtfertigt werden kann. Genau darin wird auch der unbestreitbare Vorteil gegenüber relativistischen Auffassungen von Menschenrechten erblickt.

((19)) Wenn wir die Sachlage aus dem Gesichtspunkt der *Menschenrechtspolitik* betrachten, die nach festen Grundlagen und dienlichen Argumentationsstrategien sucht, würden wir wohl der Ansicht, bei Menschenrechten handle es sich um absolute Normen, die jeden und jede verpflichten und nicht von der individuellen Einsicht in ihre Gültigkeit abhängen, den Vorzug geben. Wenn wir uns dieser Fragestellung jedoch aus einer philosophischen Warte zuwenden, das heißt, wenn wir danach fragen, wie die Dinge *wirklich* sind, und nicht, wie wir unsere Vorstellung vom Richtigen und Wahren am besten in Geltung setzen können, stellt sich die Frage nach der Schädlichkeit oder Nützlichkeit (nicht-)relativistischen Denkens zunächst einmal noch nicht. Einer philosophischen Herangehensweise an die gegenständliche Problemstellung ist nämlich eigen, dass sie sich keinen außerwissenschaftlichen Werten verpflichtet fühlen kann, die über die Anforderungen an philosophisches Denken im Sinne der Kohärenz, Schlüssigkeit und Aufrichtigkeit hinausreichen. Das bedeutet, unabhängig davon, wie dringlich sich eine theoretische Absicherung bzw. Verabsolutierung der Menschenrechte aus gesellschaftspolitischer Perspektive auch darstellen mag: Für die Philosophie dürfen erwartete oder gewünschte Ergebnisse einer Untersuchung diese selbst in keinem Fall beeinflussen. Etwas anderes von ihr zu verlangen, hieße, sie in einen funktionalistischen Mahlstrom zu stoßen und sie – lange Zeit *ancilla theologiae* – zur Magd des Zeitgeistes zu degradieren, der ihr einmal diesen Zweck vorgibt, ein andermal jenen. Aus philosophischer Sicht interessiert zunächst vielmehr die Frage: Was bedeutet die faktische Vielfalt an moralischen Überzeugungen und Wertetraditionen auch und gerade in menschenrechtlichen Debatten?

((20)) Es gibt zwei grundsätzliche Perspektiven auf diese antagonistische Pluralität: die relativistische und die nicht-relativistische. Unter (moralischen) Relativismus wird von mir jede Theorie subsumiert, die eine ganz spezifische These enthält und zwar jene, wonach es eine einzig wahre Moral³⁰ als solche nicht gibt – oder abgeschwächt formuliert: wonach eine solche zumindest bisher nicht erkennbar ist (*ontologische These der Relativität*).³¹ Dies ist eine metaethische These, ein solcher Relativismus wird daher auch metaethischer genannt. Eine umfassende relativistische Theorie besteht auch aus normativen Elementen, wobei die Möglichkeiten normativ-relativistischer Positionen vielfältig sind (s. u. (33)f).

Umgekehrt verbindet Opponenten moralisch-relativistischer Theorien die Überzeugung, dass es eine einzig wahre Moral sehr wohl gibt, unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder beachten, losgelöst vom Dafürhalten der Menschen und ihren kontingenten Sozialisations- und Kulturalisationsbedingungen. Man kann letztere daher als *ontologische These der Absolutheit* bezeichnen, weil gerade eine von menschlichem

Urteilen, Erkennen, Handeln losgelöste Existenz dieser Werte und moralischen Normen behauptet wird. Auch hier handelt es sich zunächst um eine rein metaethische These, die über die normativen Handlungsanleitungen ohne weitere Prämissen nichts aussagt. Das sei vor allem deshalb betont, weil Vertretern der ontologischen These der Absolutheit regelmäßig unterstellt wird, über besondere Gewalttendenzen im Umgang mit Gegnern zu verfügen. Beachtet man die Sein-Sollen Kluft sowohl zwischen der ontologischen These der Absolutheit als auch jener der Relativität einerseits und der normativen Ethik andererseits, wird jedoch klar, dass beide Thesen alleine wenig darüber aussagen können, wie sich ihre Proponenten in der Praxis verhalten sollen. Im Falle des Relativismus werde ich noch näher darauf eingehen. Für seinen Gegenpart sei vollständigkeitshalber angemerkt: Erst in Zusammenschluss mit zwei weiteren Annahmen kann die ontologische These der Absolutheit zu Gewalt führen: a) der erkenntnistheoretischen These, dass ich die einzig wahre Moral erkennen kann, und b) der normativen These, wonach ich für ihre Umsetzung auch (mit gewaltvollen Mitteln) Sorge trage.

Bevor ich mich der Frage zuwende, welche der beiden Thesen – ontologische These der Relativität oder Absolutheit – plausibler ist, möchte ich die Bedeutung letzterer in Hinblick auf menschenrechtliche Werte und Normen in den Blick nehmen, konkret die Frage: Was genau ist es, das den Menschenrechten einen absoluten normativen Status verleiht? Worin gründet ihr behauptetes absolutes Gesolltsein?

((21)) Eine klassische Antwort des historischen Menschenrechtsdenkens darauf lautet: in einer vom Schöpfergott selbst in Geltung gesetzten naturrechtlichen/kosmischen Ordnung. Prototypisch kommt diese Überzeugung in der Präambel der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung zum Ausdruck: „We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness“. Dieses religiös-naturrechtliche Begründungsmodell hat jedoch im 19. und 20. Jahrhundert an Bedeutung verloren. Die *moderne* Begründung der Menschenrechte wird in der Menschenwürde gesehen. So wird in der Präambel der AEMR ausdrücklich die „angeborene Würde“ des Menschen anerkannt. Der *UN-Pakt über Bürgerliche und Politische Rechte* (1966) betont sogar noch deutlicher, dass sich die in ihm festgeschriebenen Rechte „aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten“. Woraus sich wiederum diese Würde selbst herleitet, darauf Antwort zu geben verzichten diese Dokumente bewusst – wohl wissend, dass darunter Verschiedenes verstanden werden kann, und in Kauf nehmend, dass ihre Beschwörung der Menschenwürde zwischen absolut-religiöser Bestimmung und subjektiver Wertzuschreibung oszilliert – was manche veranlasst hat, dem Konzept Menschenwürde überhaupt kritisch gegenüber zu stehen.³² Denn unter Menschenwürde kann zunächst einmal eine sich aus der gottgewollten Sonderstellung des Menschen (Gottesebenbildlichkeit im Judentum und Christentum, Stellvertretung Gottes auf Erden im Islam) abgeleitete Würde verstanden werden. Das absolute Gesolltsein der Menschenrechte bzw. ihrer zugrunde liegenden Werte und Prinzipien ist dabei wiederum in einen größeren theologisch-weltanschaulichen Zusammenhang eingebettet, der manchen

8

jedoch als eine zu große Zumutung erscheint, was sich nicht zuletzt an den Versuchen zeigt, die Begründung der Menschenrechte auf eine „rationale“, wenn gleich nicht vollends säkularisierte Basis zu stellen: Etwa an Kants Aufforderung, den hohen Wert der Menschheit in jedem einzelnen ihrer Glieder mittels Vernunftgebrauch einzusehen. Nicht in erster Linie aufgrund seiner Vorrangstellung im Rahmen einer göttlichen Schöpfung, sondern vielmehr aufgrund seiner Fähigkeit zur Autonomie im Sinne von Selbstgesetzgebung, ist der Mensch Träger von Würde.³³ Kein Mensch, so lautet daher eine Version des Kategorischen Imperativs, darf folglich ausschließlich als Mittel zu einem Zweck angesehen, sondern muss als Zweck an sich, als Selbstzweck behandelt werden.

((22)) Doch Kants Denkweg ist nicht unbedingt weniger anspruchsvoll in seinen weltanschaulichen Voraussetzungen als etwa der (naturrechtlich-)religiöse: Ob die Menschheit als solche über einen absoluten Wert verfügt und als Zweck in jedem Individuum verwirklicht werden muss, ob ihr Wert in der autonomen Vernunftbegabung des Menschen besteht oder in anderen Eigenschaften, ist keinem Beweis im strengen Sinne zugänglich. Könnte Kant denn Nietzsche letztgültig widerlegen, der umgekehrt behauptet, nicht die Menschheit als Gattungsgemeinschaft im Individuum sei zu heiligen, sondern allein außergewöhnliche, das Mittelmaß überragende Freigeister und Genies?

Aus einer metaethisch-relativistischen Sicht mangelt es in solchen Fragen an einem Maßstab, mit Hilfe dessen zwischen derart konträren Positionen *objektiv* entschieden werden könnte. Wenn man als Maßstab Kants transzendental-rationalistische Philosophie zur Hand nimmt, wird seine Mensch-ist-Selbstzweck Formel als richtig erscheinen und falsch, wenn man Nietzsches aristokratischen Geniebegriff als Maßstab anlegt. So scheint es, dass Kants und Nietzsches Würde-Moral immer nur relativ zu ihrem jeweiligen Bezugssystem (BS), hier: ihrer Weltanschauung, gerechtfertigt werden könne, also gültig ist unter Zugrundelegung von BS₁, ungültig unter Berücksichtigung von BS₂. Dasselbe gilt für eine religiöse Fassung der Menschenwürde, die auf ein spezifisch theologisches Bezugssystem verweist, welches selbst wiederum von der Zustimmung zu strittigen Prämissen abhängt: Ob ein Schöpfergott existiert, ob er grundsätzlich mit Menschen kommuniziert oder im Speziellen mit auserwählten unter ihnen, ob die Natur neben den physikalischen Gesetzen noch andere, konkret moralische Gesetzmäßigkeiten birgt, können wir nicht sicher wissen, sondern wir glauben daran, vertrauen darauf oder eben nicht.

((23)) Aber selbst bei absoluten Verankerungen menschenrechtlicher Grundnormen, etwa der Menschenwürde, wäre für die inhaltliche Ausgestaltung menschenrechtlicher Normen oder der Gesetzgebung insgesamt wenig gewonnen, da wir um tieferreichende Explikationen der Bedeutung dieser Würde nicht umhinkommen, wenn sie praktisch tatsächlich relevant sein soll. Damit ist gemeint, selbst wenn wir uns einig wären, dass dem Menschen allein aufgrund seines Menschseins ein herausragender moralischer Status (einer Person) zukommt, ist damit noch nichts darüber ausgesagt, was man mit solchen Personen tun darf oder nicht.

Ich möchte bewusst nicht die Klassiker unter den „heißen

Eisen“ ausbreiten, die sich speziell am Lebensende und -anfang finden lassen, sondern ein menschenrechtliches Problem anführen, mit dem sich Höchstgerichte unterschiedlicher Länder befasst haben, den sogenannten „Zwergenweitwurf“. Diese „Tradition“ nahm vor 30 Jahren wohl in den USA ihren Anfang, konkret auf Jahrmärkten. Wie der Name schon sagt, geht es bei dem Bewerb darum, kleinwüchsige Menschen möglichst weit zu werfen. Selbstverständlich mit deren Einverständnis und entsprechender Schutzkleidung. Der Französische *Conseil d'Etat* hat 1995 entschieden, dass Zwergenweitwurf gegen die Menschenwürde verstößt und damit der öffentlichen Ordnung schadet.³⁴ Das Bemerkenswerte an diesem Fall ist, dass mit Referenz auf die Menschenwürde nicht etwa Freiheitsbeschränkungen des Einzelnen (wie bei der „klassischen“ Diskriminierung) aufgehoben, sondern umgekehrt legitimiert werden. Ähnliche Beispiele wären Prostitution oder Pornographie: Auch hier steht für manche außer Streit, dass selbst bei aufgeklärter Einwilligung Personen dabei ihre Menschenwürde aufs Spiel setzen und deshalb mittels Verbot davor geschützt werden müssten. Andere wiederum betonen, dass gerade die Autonomie *das* Kernelement der Menschenwürde darstellt und diese eben auch dadurch realisiert werden kann, indem man sich von anderen werfen, für sexuelle Handlungen entlohnen oder bei ebensolchen filmen lässt. Kann man diese konträren Standpunkte jemals versöhnen? Auf welcher Basis zwischen ihnen entscheiden?

((24)) Aus relativistischer Sicht kann eine solche Entscheidung fundamentaler Wertkonflikte – auch unter idealen Diskursbedingungen – nur unter Zuhilfenahme eines spezifischen Bezugssystems herbeigeführt werden, dessen Wahrheit oder Falschheit kaum umfassend geklärt werden kann, wenn man das klassische Wahrheitsverständnis voraussetzt, das nach einer Übereinstimmung von Vorstellung und Wirklichkeit verlangt. Aber welcher Wirklichkeit könnte ein Satz wie „Zwergenweitwerfen ist moralisch verwerflich“ oder „Jeder Mensch wurde als Ebenbild Gottes geschaffen“ entsprechen? Im ersten Fall wird gerne von so genannten „moralischen Tatsachen“ gesprochen, die genauso wirklich bzw. bedeutsam seien wie „normale“, empirische Fakten. Die Schwierigkeit solcher Positionen ist, dass bis heute niemand plausibel machen konnte, worin die Beziehung von „normalen“ zu „moralischen“ Tatsachen denn genau besteht. Und eine solche Beziehung muss angenommen werden, wenn man voraussetzt, dass man der „moralischen“ Tatsachen allein durch das Betrachten der herkömmlichen empirischen Wirklichkeit gewahr werden kann (Stichwort Supervenienztheorie) – wie etwa beim Anblick eines gequälten Kindes einsehen, dass objektiv falsch ist, was geschieht. Und ohne irgendeinen Bezug zu herkömmlichen Fakten müssten „moralische“ Tatsachen bzw. objektive Werte überhaupt etwas ganz Merkwürdiges ein, wie John L. Mackie in seinem „Argument der Absonderlichkeit“ ausdrückt: „entities or qualities of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe“.³⁵

Im Fall der religiösen Voraussetzungen der Gottesebenbild-Vorstellung stellt sich die Frage nach ihrer korrespondierenden Realität ebenfalls: Diese könnte die herkömmliche empirische Wirklichkeit sein, konkret die Authentizität bzw. Wahrheit religiöser Texte. Doch selbst wenn wir diese mit

wissenschaftlichen Methoden bis zu ihrem erklärten historischen Ursprung zurückverfolgen könn(t)en, zum Beispiel zu historischen Personen/Propheten, bleibt uns die *historische* Wirklichkeit, mit welcher etwa Schilderungen über deren Wundertaten bzw. Rolle im Offenbarungsgeschehen korrespondieren oder nicht korrespondieren, entzogen. Es bleiben allein das Vertrauen auf Überlieferungen – und damit all die unterschiedlichen persönlichen, psychologischen Gründe, warum Menschen dieses aufbringen oder nicht.

((25)) Die metaethisch-relativistische Position kann somit folgendermaßen zusammengefasst werden: Ohne einzig wahres Bezugssystem keine einzig wahre Moral. Dass es nun verschiedene, ja konkurrierende Weltanschauungen und Moralsysteme (oder zum Beispiel einfach nur Vorstellungen über die Bedeutung der Menschenwürde) gibt, stellt für den Relativismus also kein „Explanationsrätsel“ dar, vielmehr dient diese konflikthafte Verschiedenartigkeit Zweifeln an einer einzigen Variante des Guten und Richtigen als Hinweis darauf, dass eben mehr als nur eine wahre Selbst- und Weltauslegung existiert. Dieses *Argument der Pluralität* (Mackie: „Argument der Relativität“) ist dabei nur der Ausgangspunkt relativistischen Denkens, nicht sein Angelpunkt, an dem man nur ansetzen müsste, um den Relativismus zu besiegen. Selbst eine globale Einhelligkeit in Menschenrechtsfragen würde nichts darüber aussagen, ob dieser Konsens die einzig wahre Moral verkörpert – sei es denn, Konsens wird als ihr maßgebliches Kennzeichen angeführt. Nur: Warum soll die empirische Wirklichkeit der Übereinstimmung deren Inhalt automatisch „wahr“ machen? Aus relativistischer Sicht bliebe auch ein alle Menschen umfassendes Bezugssystem immer noch ein Bezugssystem (siehe auch Harmans Beispiel (31)).

Das Argument der Pluralität ist auch kein apodiktisches, sondern präsentiert sich als Schluss auf die (relativ) beste Erklärung, deren Vorzug gerade in ihrer Schlichtheit erblickt wird. Nun ist Ockhams Messer zum Trotz Schlichtheit nur eine formale Zierde von Hypothesen und höchstens ein Indiz, nicht schon ein Markstein ihrer Richtigkeit. Dass die relativistische These, wonach es keine einzig wahre Moral gibt, die Vielfalt an moralischen Überzeugungen ohne Zusatzhypothesen erklären kann, impliziert nicht allein schon ihre Gültigkeit. Wenn wir aber die formale Ebene verlassen und solche möglichen Zusatzhypothesen betrachten, wie sie nicht-relativistische Interpretationen der konflikthafte Verschiedenartigkeit von moralischen Systemen benötigen, können wir aber weitere Stärken der relativistischen Sichtweise erkennen.

((26)) Eine beliebte Zusatzhypothese, die die These einer einzig wahren Moral angesichts der evidenten antagonistischen Pluralität stützt, wäre die anfangs erwähnte Irrtumshypothese, mit welcher trotz faktischer Nicht-Universalität der Menschenrechte deren absolute Gültigkeit begründet werden könnte, nach dem Motto: Dass sich nicht alle einig sind, was Menschenrechte bedeuten und dass sie eine zivilisatorische Errungenschaft darstellen, liegt daran, dass sich manche einfach im Irrtum befinden. Hier kann man nun fragen, ob damit ein Irrtum über herkömmliches Tatsachenwissen gemeint ist oder moralisches Wissens (um so genannte „moralische Tatsachen“). Im ersten Fall wird man leicht zeigen können, dass

auch dann, wenn alle am Menschenrechtsdiskurs Beteiligten denselben Informationsstand aufweisen, die Uneinigkeit in grundsätzlichen ethischen Fragen nicht zwangsläufig verschwindet. Ein Beispiel: Wie allgemein bekannt, werden jedes Jahr in afrikanischen, arabischen Ländern Millionen Mädchen im Kindesalter an ihren Geschlechtsteilen verstümmelt. Die Eingriffe weisen unterschiedliche Schweregrade auf und führen entsprechend zu unterschiedlichen Folgen, die von Behinderung (z.B. in Form von Inkontinenz) bis hin zum Tod reichen.³⁶ Nun könnte man die Meinung vertreten, dass Eingriffe, die zu derart schwerwiegenden Folgen für eine so große Zahl an Mädchen führen, den Menschen, die an ihnen aus welchen kulturellen/religiösen Überzeugungen auch immer festhalten, am besten dadurch ausgedredet werden können, wenn man sie über die Risiken und Gefahren von weiblicher Genitalverstümmelung aufklärt. So haben es auch viele Entwicklungshelfer versucht, in der Ansicht, dass sie besser wüssten, was wirklich gut für die betreffenden Menschen ist, während diese sich darüber in einem – ihrer Erziehung und mangelnden Bildung geschuldeten – Irrtum befänden. Man weiß heute, dass derartige Versuche kaum Früchte getragen haben. Warum nur? Weil es sich im Fall von pro und contra weibliche Genitalverstümmelung gerade nicht um einen Disput handelt, der mit reinem Faktenwissen zu entscheiden ist. Die Beschneiderinnen und Mütter der Mädchen sehen ja selbst, wie die Mädchen leiden, dass sie septisch werden oder nach dem Eingriff nicht mehr vollständig genesen, darüber „irren“ sie also nicht. Nur sind ihnen offenbar diese Art von Leid und das Gesundheitsrisiko weniger wichtig als andere Werte, konkret der Wert, ihre Töchter ehefähig zu machen (mit allen ökonomischen Konsequenzen) und/oder präventiv vor sexueller *Unreinheit* zu bewahren. Kann man hier von einem Irrtum sprechen? Wenn nicht von einem Irrtum über Fakten, so vielleicht über einen moralischen Irrtum? Weil sie Keuschheit bzw. Ehefähigkeit höher werten als körperliche Unversehrtheit? Weil sie die Autonomie anderer moralischer Personen verletzen? Oder basalen ethischen Prinzipien nicht genügen?³⁷

((27)) Aus relativistischer Sicht scheint solch ein Argument ohne weiteren Nachweis, worin die objektive Überlegenheit der maßgeblichen Werte und Normen besteht, tautologisch zu sein: Alle, die die einzig wahre Moral nicht erkennen, erkennen sie nicht, weil sie sie eben nicht oder nur fehlerhaft erkennen. Neben Irrtum bzw. Unwissen sind noch weitere Zusatzhypothesen zur ontologischen These der Absolutheit möglich: Etwa die Ansicht, dass alle, die die vermeintlich wahre (Menschenrechts-)Moral nicht teilen, nicht vollständig vernünftig, böse oder vom Bösen geleitet sind. Auch hier gilt: Im besten Fall erklären sie das Phänomen der konflikthafte Verschiedenartigkeit der Moral nicht vollständig oder hinreichend plausibel, im schlimmsten Fall richten sie sich potenziell gegen ihre Urheber selbst: Denn wie will jemand, der die Möglichkeit eines moralischen Irrtums (über „moralische Tatsachen“) ernsthaft in Betracht zieht oder auch die Möglichkeit von Verführungen durch das Böse, ausschließen, nicht wiederum selbst in solch einem Irrtum oder einer Irreführung gefangen zu sein?

Daraus folgt nicht, dass der Relativismus letztlich in seiner Interpretation der moralischen Vielfalt Recht haben muss. Auch wenn seine Sichtweise doch einige Vorzüge zu haben

scheint, bleibt es eine Frage der Deutung und der Plausibilität. Die ontologische These der Relativität kann deshalb aufrichtiger Weise nicht in ihrer starken Form (*Es gibt keine einzig wahre Moral*), sondern nur abgeschwächt vertreten werden (*Eine einzig wahre Moral ist für mich bisher nicht erkennbar beziehungsweise ihre Behauptung ist nicht plausibel*).

Kritische Einwände – und Er widerungen

((28)) Wenn nun durch solche skeptischen Erwägungen absolute Gründe, in denen die Menschenrechte verankert werden könnten, ausscheiden, gerade weil sie nicht absolut von den Subjekten und ihrem Für-wahr-Halten zu haben sind, was bedeutet das für das Projekt universaler Menschenrechte? Für eine relativistische Sichtweise kann das Gesolltsein menschenrechtlicher Normen nicht in einer von den Subjekten ontologisch unabhängigen, übergeordneten Wirklichkeit – Gott, Natur, Vernunft – gefunden werden, sondern nur in den Subjekten selbst. Das klingt nicht nur auf den ersten Blick unbefriedigend, es bleibt es auch beim zweiten. Aber, ich wiederhole mich: Nicht um eine seligmachende Theorie der Menschenrechte ist es einer Philosophie, die frei und aufrichtig betrieben wird, zu tun, sondern um eine Theorie, die bestehen kann vor dem was ist und was nicht ist. Dennoch möchte ich nicht darauf verzichten, auf zentrale Kritikpunkte am Moralischen Relativismus einzugehen. Diese berühren hauptsächlich die praktische Dimension der ontologischen These der Relativität, aber nicht nur. Ein klassischer, aber leicht zu widerlegender Einwand gegen die relative Wahrheit von moralischen Urteilen ist das logische Fundamentalgesetz des *tertium non datur*: Ein Urteil ist entweder wahr oder falsch, aber niemals zugleich wahr und falsch. Zugegeben, die Wahrheit kann es nur einmal geben – so man denn voraussetzt, dass es in moralischen Fragen eine moralische Wahrheit überhaupt geben kann, was der metaethische Relativismus in seiner Skepsis ja gerade in Frage stellt. Der Ausdruck „wahr relativ zu BS_1 “ setzt als relevante Korrespondenz-Wirklichkeit keine moralische Wirklichkeit voraus, sondern die faktische Wirklichkeit im Sinne des Inhaltes des betreffenden Bezugssystems, weshalb ein relativ wahres BS_1 neben einem ebenso relativen BS_2 problemlos, das heißt widerspruchsfrei, bestehen kann, weil sich ihre wahrmachenden Wirklichkeiten – räumlich gesprochen – nie in die Quere kommen.

((29)) Ein etwas anspruchsvollerer Kritikpunkt betrifft das vermeintlich unzulängliche bzw. kontraintuitive Verständnis von moralischen Urteilen seitens metaethischer Relativisten.³⁸ Dieses laufe darauf hinaus, moralische Behauptungen letztlich als rein deskriptive zu deuten. Ich denke, dass dies zu kurz gegriffen ist. Aus metaethischer Perspektive verfügen moralische Äußerungen durchaus über zwei Dimensionen: eine deskriptive und eine präskriptive. Erstere betrifft den Verweischarakter moralischer Urteile: Wer der Überzeugung ist, dass Sklaverei ein moralisches Unrecht ist, verweist aus relativistischer Sicht auf eine entsprechende Weltanschauung, die diese Ansicht mit weiteren ethischen Axiomen stützt. Andererseits enthält die Verurteilung von Sklaverei auch ein klares präskriptives Element, denn mit ihr wird der Anspruch erhoben, dass es falsch ist, Menschen ihre Freiheit bis ins Äußerste zu entziehen.

Der metaethische Relativismus erkennt diesen Anspruch als Ausdruck eines moralischen Sollens an, zweifelt dann aber an seiner Einlösbarkeit, oder anders ausgedrückt, an Methoden, die ihn bzw. sein zugrundeliegendes Bezugssystem als wahr oder falsch ausweisen. Es müsste in diesem Fall nämlich gezeigt werden, welcher objektiven Realität diese Aussage entspricht, an der sie sich messen ließe. Ohne einen solchen doppelten Nachweis – der objektiven normativen Realität einerseits und der Entsprechung andererseits –, bleibt aus relativistischer Sicht eine einzig wahre Moral fragwürdig. Im Grunde besteht der ganze „Witz“ des Relativismus ja genau darin, diese präskriptive Dimension moralischer Urteile herauszustreichen und ihre inhärent aporetische Qualität.

((30)) Gewichtiger erscheinen die Einwände hinsichtlich praktischer Auswirkungen relativistischen Denkens. Hier gilt es zum einen dem Vorwurf zu begegnen, wonach „echte“ Relativisten keine „echten“ Menschenrechtebefürworter sein könnten.³⁹ Wer das Gegenteil behauptete, meine es entweder mit dem Relativismus oder mit den Menschenrechten nicht so ganz ernst. Diese Einschätzung beruht offenbar auf einem unzulänglichen Verständnis des *meta*-ethischen Relativismus. Wer ihn vertritt, zweifelt ja nicht an dem, was er selbst für richtig erachtet, sondern ob sich dies mit objektiven Maßstäben bestimmen lässt. Daran schließt der Vorwurf an, dass die Relativistin zwar vielleicht wisse, was für sie moralisch richtig ist, damit aber in menschenrechtlichen Diskussionen nichts bewirken kann: Ohne absolute Fundamente könnten Menschenrechtsverletzungen nicht angemessen verurteilt werden, relativistisches Denken sei daher im Angesicht von eklatanten Menschheitsverbrechen schlichtweg zu schwach, um ihnen etwas entgegenzusetzen. James Rachels meint: „Suppose a society waged war on its neighbours for the purpose of taking slaves. Or suppose a society was violently anti-semitic and its leaders set out to destroy the Jews. Cultural Relativism would preclude us from saying that either of these practices was wrong“.⁴⁰ Besonders das Feindbild des Kulturrelativismus verkörpert dabei aus Sicht der Kritiker eine besonders üble Spielart zersetzender Skepsis mit weitreichenden Implikationen: So klagt etwa die Exil-Iranische Bürgerrechtlerin Maryam Namazie unmissverständlich an: „Cultural Relativism is this era’s fascism. Cultural relativists are defenders of this era’s holocausts“.⁴¹

Ich denke, dass sich solche Einwände gegen eine sehr bestimmte Denkweise richten, die von Kulturanthropologen des 20. Jahrhunderts gerne gepflogen wurde,⁴² sich historisch aber überholt hat. Inhaltlich betrachtet greift diese Kritik jedenfalls zu kurz, aus zwei Gründen: Erstens, ist es hinterfragenswert, inwieweit tatsächlich ein menschenrechtlicher Absolutismus im Unterschied zu einem menschenrechtlichen Relativismus über die Kraft verfügt, Unrecht wirksam zu begegnen. Betrachten wir folgendes Beispiel: Ein Diktator verfolgt, foltert und tötet Regimegegner. Jemand, der die Gültigkeit von menschenrechtlichen Normen in einer objektiven Realität verortet, würde dem Diktator wahrscheinlich zurufen: „Hör damit auf, was Du tust, verletzt die Gebote Gottes, das Naturrecht oder die unveräußerliche Menschenwürde!“ Und er könnte vielleicht tatsächlich Erfolg haben, und zwar dann, wenn der angesprochene Diktator ein ent-

sprechend Gläubiger oder Anhänger der betreffenden Naturrechtslehre oder Menschenwürdeauffassung ist. Und wenn er das nicht ist?

((31)) Wenn sich nun jemand, der die Gültigkeit von menschenrechtlichen Normen allein in den Subjekten verortet, ebenfalls an den Handlungen unseres hypothetischen Diktators stört, wird er ihm vielleicht zurufen: „Hör damit auf, ich will nicht, dass man mit Menschen so umgeht“ oder „Hör damit auf, denn ansonsten müssen ich und alle anderen, die genauso wenig wollen wie ich, dass man mit Menschen so verfährt, Dir ins Handwerk greifen!“ Und wiederum gilt: Vielleicht könnte unser hypothetischer Kritiker damit Erfolg haben, wenn der Angesprochene seine Ansicht teilt, dass man mit Menschen so nicht umgehen soll, oder aber, wenn er ernsthaft fürchtet, seine Macht zu verlieren. Nun kann nicht ausgeschlossen werden, dass es gelingt, andere von den eigenen moralischen Positionen zu überzeugen – „moralische Konversionen“ gibt es tatsächlich. Jemand könnte unserem hypothetischen Diktator einen „heiligen Text“ auseinandersetzen und ihn zu überzeugen versuchen, dass eine Gottheit sein Handeln missbilligt. Oder davon, dass seine Widersacher berechtigte Gründe haben, seine Herrschaft zu kritisieren. Und wer kann sagen, dass der zuerst geschilderte Überzeugungsversuch notwendigerweise der erfolgreichere sein muss?

Das zeigt, ob Verfechter von Menschenrechten ihre Forderungen erfolgreich vertreten, hängt weniger davon ab, ob sie dies mit relativistischem oder nicht-relativistischem theoretischen Unterbau tun, als vielmehr davon, ob ihre zugrunde liegenden Wertvorstellungen geteilt werden oder nicht. Darauf weist vehement Gilbert Harman hin, der für seinen moralischen Relativismus zwischen Werturteilen („evaluative judgements“) und moralischen Urteilen („inner judgements“) unterscheidet.⁴³ Letztere seien immer nur aus Sicht desjenigen richtig, der das Bezugssystem („moral framework“) teilt, aus dem heraus sie vorgebracht werden. Wenn etwa nun außerirdische Lebensformen, die uns überlegen sind, die Erde besuchen, um uns zu versklaven und zu quälen, hätten wir laut Harman keine Möglichkeit, sinnvollerweise an diese Wesen die Forderungen zu richten: „Ihr dürft uns kein Leid zufügen!“. Um die Bedeutung dieses Anspruchs begreifen zu können, müssten die Harman’schen Außerirdischen nämlich unsere Ansichten teilen, dass menschliches Leid vermieden werden soll (Leidvermeidungsprinzip) oder dass man mit Menschen auf bestimmte Arten nicht umgehen darf (Menschenwürde). Übrig bleibt in Harmans Beispiel allein, sich mit Gewalt den Eindringlingen entgegenzustellen und sie moralisch zu *verurteilen*.⁴⁴ Nicht anders verhält es sich mit dem hypothetischen Diktator: Man müsste sich ihm letztlich, wenn man ihn mit moralischen Urteilen nicht erreichen kann, weil sie an keine moralischen Fundamente rühren, die er mit uns teilt, mit Taten entgegenstellen. An dieser Stelle könnte man fragend einwenden, wie ein relativistisch Denkender denn überhaupt einer Diktatur entgegentreten könne. Muss er denn nicht *tolerant* sein?

((32)) Eine solche Annahme wiederum, wonach relativistische Selbst- und Weltauslegungen genuin großzügig im Umgang mit anderen Meinungen seien, basiert auf einem

Missverständnis sehr grundlegender Natur, zu dem auch Relativisten selbst beigetragen haben, indem sie als einen Vorzug relativistischer Theorien die Toleranz gegenüber Andersdenkenden hervorgehoben haben. Diese vermeintliche Tendenz, alles erdenkliche Unrecht mit Verweis auf die Inkommensurabilität von Wertvorstellungen zu entschuldigen, wird von Relativismus-Kritikern immer wieder als gravierender Makel relativistischen Denkens angeführt, wenn es darum geht, Unrechtsideologien oder Menschenrechtsverletzungen zu kritisieren und ihnen wirksam entgegen zu treten. Und in der Tat haben sich unreflektierte, aus anti-imperialistischen und emanzipatorischen Motiven hervorgebrachte Toleranzhaltungen in Verbindung mit der kulturrelativistischen Einforderung eines *Rechts auf Andersartigkeit* oft geradezu als kontraproduktiv erwiesen, wie Roland Burke betont: „The concept that relativists champion in terms of respect for Third World cultures has ended up providing a powerful excuse for those who murder, torture, and abuse Third World people“.⁴⁵

Dabei ist es keineswegs der Fall, dass die ontologische These der Relativität auf der praktisch-normativen Ebene ein Gebot zur Duldsamkeit implizieren würde. Dass aus der These, wonach eine einzig wahre Moral nicht vorhanden bzw. erkennbar ist, aus sich zunächst für die Praxis noch nichts folgt, zeigt sich jedem philosophischen Betrachter, der das Hume’sche Gesetz berücksichtigt. Wie kann aus der These, dass etwas existiert oder nicht existiert, gefolgert werden, dass etwas sein *soll*? Wenn aus der ontologischen These der Relativität eines praktisch folgt, so ist dies lediglich ein formales Reziprozitätsgebot.⁴⁶ Und auch dieses folgt nicht ohne Bedingung, schließlich ist jeder Übergang von einem Sein zu einem Sollen nicht ohne weiteres – gedacht mit Viktor Kraft⁴⁷ nicht ohne *Motiv* – möglich. Reziprozität wäre demnach getragen von einem Motiv der Fairness: Ein relativistisch denkender Mensch, der die Annahme einer einzig wahren Moral oder Weltanschauung zurückweist und der fair sein will, kann keine objektiv besseren Gründe für seine Überzeugungen geltend machen und wird sich selbst als *par inter pares* verstehen: Was für den einen gilt, muss auch für den anderen gelten.

((33)) Das Prinzip der Reziprozität jedoch ist, wie gesagt, ein rein formales, weshalb Toleranz weder die einzige praktische Implikation relativistischen Denkens sein kann noch die naheliegendste. So könnte eine Anhängerin der ontologischen These der Relativität, ohne ihr damit zugleich zu widersprechen, ihren Gegnern erklären: „Ich lehne deine Überzeugungen ab und werde versuchen, dich an ihrer Umsetzung zu hindern, gestehe dir jedoch das Recht zu, mich umgekehrt an der Durchsetzung meiner Überzeugungen zu hindern“. Durchsetzung wird auf diese Weise zur Machtfrage. Es ist dieses Janusgesicht des Relativismus, das ihn gerade nicht zu einem Garant von Toleranz und Gewaltlosigkeit macht, aber eben auch nicht zu einem notwendig passiven Beitrags-täter von Menschenrechtsverbrechen.

Wer als fairer Vertreter der relativistischen Position seine Meinung frei verkünden möchte, wird auf diese Weise seinen Gegnern dasselbe zugestehen. Wer seinen Widersachern aufgrund ihrer Weltanschauung das Recht absprechen will, zu atmen, müsste gleichsam auch – *wenn* er fair sein will – sein eigenes Lebensrecht von Gegnern in Frage stel-

len lassen. Und wer will einem relativistisch Denkenden von vorneherein absprechen, sich keine Umstände vorstellen zu können, in denen er sein eigenes Überlebens- bzw. Friedensinteresse höheren Gerechtigkeitsvorstellungen unterzuordnen bereit ist – nur weil diese Vorstellungen in keinem absoluten Sollen gründen, sondern allein in ihm selbst?

Dass es keine automatische Pflicht zur Toleranz für Anhänger der ontologischen These der Relativität gibt, macht die Dinge aber nicht einfacher. Bequemer wäre es in der Tat, sich angesichts (fernen) Unrechts abzuwenden, nach dem Motto: *suum cuique*. Das Reziprozitätsprinzip stellt für den fairen relativistisch Denkenden genau genommen in zweierlei Hinsicht eine Herausforderung dar: Zum einen ist er aufgefordert abzuwägen, ab welchem Grad oder Ausmaß er Menschenrechtsverletzungen nicht zu dulden bereit ist; zum anderen, welche Mittel zur Durchsetzung seiner Überzeugungen er wählen möchte. Ich denke, dass dabei – auch wenn man im Sinne der Reziprozität bereit wäre, diese auch dem Gegner zuzugestehen – nicht alle Mittel gebilligt werden können; insbesondere jene nicht, die dem Kontrahenten als *absolutem Feind* gelten und ihn „in den Abgrund der totalen Entwertung hinabstoßen“.⁴⁸

Was folgt aus dem bisher Gesagten für die Praxis?

((34)) Wenn nun die faktische Universalität der Menschenrechte im oben beschriebenen Sinne nicht gegeben ist und aus relativistischer Sicht Zweifel daran bestehen, ob es eine einzig wahre Moral der Menschenrechte gibt, wie ist das mit dem Anspruch der Menschenrechte auf universale Gültigkeit in Einklang zu bringen? Macht es Sinn, weiter nach einer universalen Theorie der Menschenrechte zu streben? Ja und nein.

Was die unterschiedlichen Begründungsmöglichkeiten der Menschenrechte betrifft, d.h. die Frage, aus welchen Gründen und Überzeugungen Menschen Menschenrechte grundsätzlich für ein verfolgenswertes Ziel erachten, mag es unerheblich sein, woraus sich ihre normativen Ressourcen dafür herleiten lassen: aus dem konkreten Glauben an einen liebenden bzw. gesetzgebenden Schöpfergott, an den diffusen Wert menschlichen Lebens oder einfach aus ihren nicht weiter hintergehbaren moralischen Empfindungen oder Selbsterhaltungsinteressen. Bei der Frage nach dem Inhalt menschenrechtlicher Normen werden wir jedoch um die Suche nach einem (Minimal)konsens nicht umhin kommen, wenn das Projekt universaler Menschenrechte die Zukunft einer sich stetig globalisierenden Welt maßgeblich mitgestalten soll. Hier bieten sich wiederum zwei unterschiedliche Möglichkeiten an.

((35)) Erstens, wir streben einen solchen Konsens weltweit an, werden aber nicht zuletzt angesichts der bereits dargelegten konflikthaften Verschiedenartigkeit von Werttraditionen und Weltanschauungen zu mitunter schmerzlichen Kompromissen bereit sein müssen. Ein solcher Weg entspricht der Position eines *relativen Universalismus*. Der Universalismus könnte dabei um den Preis aufrechterhalten werden, dass zwar für allgemeine Normen oder Prinzipien universale Gültigkeit beansprucht wird, die Umsetzung derselben jedoch relativ zu den jeweiligen kulturellen Standards erfolgt.

So vertreten nicht wenige Menschenrechtstheoretiker die Ansicht, dass ein und dieselbe Menschenrechtsnorm universal gelten, das Ergebnis ihrer Anwendung zugleich unterschiedlich, weil relativ zu verschiedenen kulturellen oder religiösen Faktoren, ausfallen könne.⁴⁹ So etwa Thompson Ford: „Universal rights can express general commitments, but they acquire practical significance only in specific local contexts. Just as a ray of light acquires visible color only when it strikes an object, the effect of human rights will depend on how they are reflected in the objective conditions of a specific local culture“.⁵⁰

Hier stellt sich die Frage: Wie weit will man bei derartigen Zugeständnissen gehen? Vielleicht wäre es noch tragbar, die Freiheit in religiösen Angelegenheiten kontroversielle Meinungen zu äußern in einem Land wie Singapur, das hart daran arbeitet, den Frieden unter seinen Bürgern verschiedener Konfessionen zu erhalten, enger zu fassen. Aber wäre man bereit, unterschiedliche Menschenrechtstraditionen auch in solchen Bereichen zu akzeptieren, die aus europäischer Sicht den Kernbestand an absoluten Rechten, die gemeinhin keine Ausnahmen erlauben, antasten? Beispielsweise eine abgeschwächte Form der Religionsfreiheit islamischer Gesellschaften, die – wie in der Kairoer Erklärung in Art. 10 statuiert – nur das Recht kennt, nicht durch Ausnützung fehlender Urteilskraft von seiner Religion abgeworben zu werden, nicht aber das Recht, diese zu wechseln?⁵¹

((36)) Ein anderer – keineswegs zum ersteren in Konkurrenz stehender – Weg läge darin, vom Streben nach einem umfassenden globalen Konsens über allgemein verbindliche Menschenrechtsstandards gänzlich abzusehen und sich dafür auf regionale Vereinheitlichung zu konzentrieren. Ein solcher Weg würde an eine Tendenz anschließen können, die ohnehin bereits seit mehreren Jahrzehnten im Gang ist, nämlich die Ausdifferenzierung regional eigenständiger ethischer Menschenrechtstraditionen und rechtlicher Menschenrechtsregime. So hat Europa im Rahmen des Europarates mit der Europäischen Menschenrechtskonvention und dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte ein menschenrechtliches Schutzsystem, das nicht wenige als das wirksamste auf dem gesamten Planeten erachten. Eine ähnliche Entwicklung ist innerhalb der Organisation Amerikanischer Staaten mit der Amerikanischen Menschenrechtskonvention und dem Interamerikanischen Gerichtshof für Menschenrechte zu beobachten, ebenso innerhalb der Afrikanischen Union mit ihrer Banjul Charta samt Afrikanischem Gerichtshof für Menschen- und Völkerrechte. Heinhard Steiger argumentiert: „Die regionale Ebene wird zur maßgeblichen realen Ebene der Durchsetzung der Menschenrechte, weil auf ihr die Homogenitäten kultureller, gesellschaftlicher und sozialer Strukturen größer, die [...] Notwendigkeiten der Kooperation drängender sind“.⁵²

Vielleicht ist es in der Tat auf dem Weg zu einer künftigen alle Länder und Kulturen umfassenden (Menschenrechts-) Weltordnung, die aus heutiger Sicht noch in weiter Ferne zu liegen scheint, angemessener, sich diesem Ziel gemächlich anzunähern, dafür aber auf Basis regional gefestigter Schutzsysteme, die gerade deshalb Legitimität und in Folge Verbindlichkeit behaupten können, weil sich ihre Regelwerke aus regional geteilten moralischen Ressourcen speisen und nicht von außen aufoktroziert werden. Diese Zurückhaltung,

anderen seine eigenen Werte aufzudrängen, entspräche demnach einem Gebot der Klugheit, weniger einem moralischen Grundsatz in vermeintlich konsequenter Übersetzung relativistischer Anschauung in die Praxis. Auch ohne den Glauben an eine einzig wahre Moral der Menschenrechte kann man zum Beispiel von anderen fordern, keine Genozide anzuzetteln, nicht zu foltern oder Massenvergewaltigungen nicht als Kriegswaffe einzusetzen.

((37)) Jedoch wird man es nicht mit Verweis auf eine objektive Moral und ihr absolutes Sollen tun können, sondern muss sich der Bedingungen des eigenen Urteils stets bewusst bleiben. Damit einhergehen müsste auch eine entsprechende Sensibilität für diskursive Hegemonien – offensichtliche, wie die Vorstellung, die eigene Kultur entspräche einem singulären Ideal, während alle anderen Kulturen in ihrer Entfernung zu diesem definiert und von ihm (hin)abgewertet werden; aber auch solche, die erst bewusst werden, wenn man das Verhältnis Menschenrechte und Macht umfassender zu denken beginnt: Es mag zwar keinen globalen „Leviathan“ geben, der stark genug ist, die einzelnen Subjekte wie auch Staaten von Menschenrechtsverletzungen abzuhalten, dafür existiert jedoch eine Armada von Menschenrechtsaktivisten, Juristen, Diplomaten, NGOs etc., deren effektive Macht nur vor dem Hintergrund eines beschränkten Machtverständnisses übersehen bzw. ausgeblendet werden kann, demzufolge die Mächtigen immer „die anderen“, konkret die menschenrechtsverletzenden Regierungen und Konzerne sind.⁵³ Oder es wird die Ansicht vertreten, „die anderen“ sind zwar noch nicht so weit wie wir, werden sich aber schon noch dorthin entwickeln. Sie enthält in dieser teleologischen Perspektive auf die Geschichte die ebenfalls zutiefst selbstbezogene Vorstellung eines einzigen Weges für alle Gesellschaften und Kulturen – ohne der Idee weiter Aufmerksamkeit zu schenken, dass „unser Weg“ vielleicht nur einer unter mehreren in Richtung effektiver, globaler Menschenrechtsstandards sein könnte.

((38)) Hinzu kommen diskursive Machtgefälle, die in der Verwendung des Universalitätsattributs der Menschenrechte selbst manifest werden: Zu behaupten, die heutigen Menschenrechte entsprechen einem kulturellen Produkt der gesamten Menschheit und sind gemeinsames Erbe aller Kulturen gleichermaßen, ist nicht nur eine historisch prekäre These, sondern verleitet auch dazu, spezifische ideengeschichtliche Voraussetzungen der europäischen Zivilisation auf außerwestliche Gesellschaften zu projizieren.⁵⁴ Auf diese Weise haben sich Menschenrechte zu einem mächtigen Sprachspiel entwickelt,⁵⁵ das anderen Kulturen westliche Selbst- und Weltdeutungen auf sehr subtile Weise aufzwingt. Wohin dies unter anderem geführt hat, zeigt sich auch daran, dass sich unter dem Druck des hehren Menschenrechtsprojekts, das im Westen seinen Ausgang fand, außerwestliche Gesellschaften genötigt sahen, ihre eigenen Traditionen nach genuinen Beiträgen für dieses „Menschheitsprojekt“ zu durchforsten, wobei diese jedoch anhand „apologetische[r] Eindeutung[en] der Menschenrechtsidee in eigene Traditionen“⁵⁶ *ex post* konstruiert wurden. Jetzt, wo im Zuge der letzten Phase der Dekolonialisierung – Stichwort „Arabischer Frühling“ – dieser Druck schwindet und verschiedene Gesellschaften ihre eigenständigen Menschenrechtstraditionen

zu entwickeln beginnen, führen enttäuschte Erwartungen auf Seiten westlicher Menschenrechtsbefürworter nicht selten zu einem regelrechten Menschenrechtsfundamentalismus, bei dem genuin politische Ansinnen in menschenrechtlicher Rhetorik gepanzert vorgebracht werden – wodurch Menschenrechte zur Religion werden, in genau jenem eingangs beschriebenen totalitären Sinne.

((39)) Ideengeschichtlich betrachtet sind die Menschenrechte ein Produkt der europäischen und amerikanischen Aufklärung und damit weder Manifestation einer ahistorischen *conditio humana* noch einer determinierten kulturell-gesetzlichen Evolution. Doch auch wenn bisher der in der Menschenrechtsidee eingelagerte Individualismus eine „kulturrelative inhaltliche Prämisse“ der westlichen Kultur darstellt, „die nicht in allen Kulturen der Welt gleichermaßen unterstellt werden kann“⁵⁷ und der Universalismus im Sinne normativer Gleichheit aller Menschen von manchen Seiten herausgefordert wird, existieren in fast allen Religionen und Weltanschauungen Ressourcen und Potentiale, diese beiden menschenrechtlichen Grundpfeiler mit Leben auszufüllen. Oft sind dazu auch bestimmte (Um-)Hierarchisierungen von Wertgrundsätzen erforderlich.⁵⁸ Darauf wird in Zukunft vermehrt Aufmerksamkeit gelegt werden müssen: Welche Ideologien, aber auch Jugend- und Subkulturen, sind den Basisprinzipien der Menschenrechtsidee zuträglich und welche nicht? Menschen bzw. Gesellschaftern, denen an der Stärkung der (Idee der) Menschenrechte gelegen ist, müssten sich in diesem Sinne für eine Aufwertung bzw. Konfrontation der entsprechenden Weltanschauungen einsetzen. – Auch wenn ein solcher Einsatz für relativistisch Denkende stets eine Gratwanderung bleibt: Für seine Anliegen „kämpfen“, ohne zugleich die Legitimität des Kontrahenten in Frage zu stellen, lässt es sich am ehesten innerhalb demokratischer, *agonischer*⁵⁹ Strukturen. Innerhalb dieser sollten auch Gegenmodelle zu herrschenden menschenrechtlichen Ordnungsvorstellungen für ihre Standpunkte werben dürfen. Es ist nämlich schlicht zu kurz gegriffen zu behaupten, Menschenrechte sind das höchste Gut und müssten sich daher alternativen Vorstellungen des höchsten Guts nicht unterordnen lassen.⁶⁰ Nein, Menschenrechte sind nicht das höchste Gut. Aber sie sind der unverzichtbare Rahmen dafür, dass Menschen ihr persönliches höchstes Gut, ihr *Glück* – das in der Moderne kein einziges für alle mehr sein kann – definieren und verwirklichen können. Wer dieses Rahmenwerk bejaht, ist eingeladen, an seiner kontinuierlichen globalen Ausdifferenzierung und rechtlichen Festigung mitzuarbeiten. Wer es ablehnt, ist eingeladen, seine Gründe dafür immer wieder aufs Neue darzutun – der globale Menschenrechtsdialog hat soeben erst begonnen.

Anmerkungen

- 1 M. McLuhan, *The Gutenberg galaxy*. New American Library 1969, S. 31.
- 2 R. Dworkin, „Rights as Trumps“, in: J. Waldron (Hrsg.): *Theories of Rights*. Oxford University Press 1984.
- 3 M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton University Press 2001.
- 4 Hinsichtlich der verbreiteten Ansicht, wonach nicht (allein) der Westen das Konzept der Menschenrechte hervorgebracht hätte, ist es wichtig zu betonen, dass dieses nicht mit wohl in allen menschlichen Kulturen verankerten Wertprinzipien wie Gerechtigkeit oder Wohlergehen verwechselt

- werden darf. Vgl. auch J. Donnelly, „Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights“. *The American Political Science Review* 76 (1982), S. 303.
- 5 vgl. J. Locke, *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press 1967, S. 373; T. Hobbes, *Leviathan*. Penguin Books 1978, S. 192; T. Paine, *The Rights of Man*. Everyman's Library 1969, S. 44; ERMB Art. 2.
- 6 vgl. M.-L. Frick, „Universal claim and postcolonial realities. The great unease over Western-centered human rights standards in the Global South“, in: S. S. Bagchi & A. Das (Hrsg.): *Human Rights and the Third World – Issues and Discourses*. Lexington 2012.
- 7 vgl. dazu J. R. Bauer & D. A. Bell (Hrsg.): *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge University Press 1999.
- 8 Ministers and Representatives of Asian States, *Final* („Bangkok“) *Declaration of the regional meeting for Asia of the World Conference on Human Rights* 1993.
- 9 Mahathir b. M., *A New Deal for Asia*. Pelanduk Publications 1999, S. 44.
- 10 vgl. „Shared Values“, in: K. F. Geiger & M. Kieserling (Hrsg.): *Asiatische Werte. Eine Debatte und ihr Kontext*. Westphalisches Dampfboot 2001, S. 133-135.
- 11 vgl. B. de Sousa Santos, *Another Knowledge is possible. Beyond Northern Epistemologies*. Verso: 2008, xxxvi.
- 12 vgl. E. Roosevelt, „Writing the Universal Declaration of Human Rights – Some Recollections“, in: Menschenrechteerklärung. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterungen, Materialien. sellier 2009.
- 13 L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*. Günther Olzog Verlag 1978, S. 142
- 14 R. Burke, *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. University of Pennsylvania Press 2010, S. 114.
- 15 J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, Works 2; William Tait 1843 (unter: <http://oll.libertyfund.org>).
- 16 K. Marx, *Zur Judenfrage*. MEW I, Dietz 1978, S. 366.
- 17 E. Burke: *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London*. O. V., 1791, S. 87.
- 18 Papst Gregor XVI, Enzyklika *Mirari Vos*, in: *Lettres Apostoliques de Pie X., Grégoire XVI., Pie VII., A. Roger et F. Chernoviz* (o. J.), S. 210.
- 19 vgl. A. Pollis & P. Schwab, „Human Rights: A Western Construct with Limited Applicability“, in: Pollis & Schwab (Hrsg.): *Human Rights: Cultural and Ideological Perspective*. Praeger 2001.
- 20 P. L. Berger & T. Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning. The Orientation of Modern Man*. Bertelsmann Foundation Publishers 1995.
- 21 vgl. P. Bayle, *A Philosophical Commentary on the Words of the Gospel „Compel them to come in“*. Liberty Fund 2005.
- 22 J. Locke, *A Letter Concerning Toleration*. Meiner 1957.
- 23 vgl. S. R. Al-Hageel, *Human Rights in Islam and their Application in the Kingdom of Saudi Arabia*. O. V. 2001, S. 118f.
- 24 S. A. Maududi, *Let Us be Muslims*. The Islamic Foundation 1985, S. 54.
- 25 vgl. M.-L. Frick, „Ummah's Rights or Human Rights? Individualism, Universalism and Islamic Ethics in the 21st Century“, *American Journal of Islamic Social Sciences* (27) 2010.
- 26 vgl. M. Fishbane, „Image of the Human in the Jewish Tradition“, in: L. S. Rouner (Hrsg.): *Human Rights and the World's Religions*. University of Notre Dame Press 1988, S. 25f.
- 27 J.-J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*. Fischer 2005, S. 73.
- 28 vgl. A. Fagan, *Human Rights. Confronting Myths and Misunderstandings*. Edward Elgar 2009, S. 56: „[T]he very existence of human rights as a universal moral doctrine must be considered as evidence which contradicts the descriptive relativist claim“.
- 29 Der Zugang, in der konflikthaften Verschiedenartigkeit der Menschenrechtsauffassungen letztlich nur eine Täuschung zu erblicken, gleicht jenem, den viele Denker – von Hutcheson bis Brandt – angesichts verschiedener ethnographischer Schilderungen gewählt haben, etwa beim Parentizid (F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. O. V., 1753, S. 209; R. Brandt, *Ethical Theory*. Prentice-Hall 1959, S. 99ff.). Auch in diesen Fällen scheint der Blick auf die „nur oberflächlichen“ Wertkonflikte verengt, zumal nur der Wert der Elternliebe beachtet und verglichen wird, nicht jedoch die unterschiedlichen Stellungen zum (Un-)Wert des Todes bzw. Leidens.
- 30 Dieser Ausdruck stammt von G. Harman, „Moral Relativism defendet“, *Philosophical Review* (3) 1975.
- 31 M.-L. Frick, *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*. Lit 2010.
- 32 vgl. F. J. Wetz, *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Klett-Cotta 2005.
- 33 I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Suhrkamp 1974, S. 67.
- 34 Siehe dazu N. Teifke, *Das Prinzip Menschenwürde*. Mohr Siebeck 2011, S. 84f.
- 35 J. L. Mackie, „The Subjectivity of Values“, in: P. Moser & T. L. Carson (Hrsg.): *Moral Relativism*. Oxford University Press 2001, S. 268.
- 36 Siehe dazu R. Macklin, *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford University Press 1999, S. 65ff.
- 37 So Macklin, *op. cit.*, S. 58.
- 38 Vgl. G. Ernst, „Universelle Menschenrechte und moralische Vielfalt“, in: G. Ernst & S. Sellmaier (Hrsg.): *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*. Kohlhammer 2010, S. 105f.
- 39 Fagan, *op. cit.*, S. 55.
- 41 vgl. www.maryamnamazie.com
- 40 J. Rachels, „The Challenge of Cultural Relativism“, in: Moser & Carson (Hrsg.), S. 58.
- 42 vgl. American Anthropological Association, „Statement on Human Rights“. *American Anthropologist* (4) 1947.
- 43 Harman, *op. cit.*
- 44 Harman: „Of course we will want to resist them [...] and we will make negative judgments about them, but we will judge that they are dreadful enemies to be repelled and even destroyed, not that they should not act as they do“ (*op. cit.*, S. 5).
- 45 Burke, *op. cit.*, S. 143.
- 46 vgl. Frick, *Moralischer Relativismus*, S. 207ff.
- 47 V. Kraft, *Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*. Duncker und Humblot 1968, S. 108f.
- 48 C. Schmitt, *Theorie des Partisanen*. Duncker & Humblot, S. 95.
- 49 vgl. Donnelly, *Universal Human Rights*. Cornell University Press 2003, S. 93ff.; G. Lohmann, „Kulturelle Besonderung und Universalisierung der Menschenrechte“, in: Ernst & Sellmaier (Hrsg.), S. 44f.
- 50 R. Thompson Ford, *Universal Rights Down to Earth*. W. W. Norton & Company 2011, S. 36.
- 51 Über das Verbot, den Islam zu verlassen, herrscht unter Muslimen weitgehend Einigkeit, da dies aus einem Ausspruch Mohammeds gefolgert wird. Unterschiedliche Auffassungen gibt es hingegen darüber, ob davon schon der einfache Gläubige erfasst ist, der den Islam als Religionsgemeinschaft verlässt, oder allein der Deserteur bzw. Hochverräter, der dem *Islamischen Heer* den Rücken kehrt, wie die Hanafitische Rechtsschule betont (vgl. N. Kizilkaya, „Apostasy as a Matter of Islamic International Law“, in: M.-L. Frick & A. Müller (Hrsg.): *Islam and International Law. Engaging self-centrism from a plurality of perspectives*. Brill/Martinus Nijhoff 2013).
- 52 H. Steiger, „Brauchen wir eine universale Theorie für eine völkerrechtliche Positivierung der Menschenrechte?“, in: H. Brunkhorst et al. (Hrsg.): *Recht auf Menschenrechte*. Suhrkamp 1999, S. 50.
- 53 vgl. dazu Thompson Ford, *op. cit.*, S. 9f., 44f.
- 54 vgl. insbes. M. Mutua, *Human Rights. A Political and Cultural Critique*. University of Pennsylvania Press 2001.
- 55 vgl. M. Koskeniemi, „The Effect of Rights on Political Culture“, in: *The Politics of International Law*. Oxford University Press 2011.
- 56 Kühnhardt, *op. cit.*, S. 180f., 282f.
- 57 Lohmann, *op. cit.*, S. 42.
- 58 In Bezug auf den Islam: Frick, „Ummah's Rights or Human Rights?“.
- 59 So bezeichnet Chantal Mouffe Verhältnisse, in denen sich politische Gegner bekämpfen, – sogar erbittert –, aber sie halten sich dabei an einen gemeinsamen Regelkanon. Ihre Standpunkte werden, obwohl letzten Endes unversöhnlich, als legitime Perspektiven akzeptiert“ (*Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Suhrkamp 2007, S. 70).
- 60 H. Heinisch & N. Scholz, *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?* Passagen 2012, S. 85f.

Adresse

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