

Oberstes Ziel ist dabei nie die Belehrung oder Dominanz über die anderen Traditionen, sondern Verständnis und Verständigung in einer globalisierten Welt zu gewinnen und den Dialog der Rechtskulturen im Weltkontext zu fördern. Eine Leistung von Hamid Reza Yousefi liegt darin, die Grundlage für einen solchen Diskurs geschaffen zu haben.

## **Interkulturelle Menschenrechtsphilosophie – wo stehen wir heute?**

Marie-Luisa Frick

### **Einleitung**

Die Philosophie und die Menschenrechte teilen eine jahrhundertelange, wechselseitig befruchtende Beziehung: Von den frühneuzeitlichen Ideen natürlicher, vorstaatlicher Rechte und der Souveränität des Volkes bis zur Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) (1948) durch die Vereinten Nationen (VN): Philosophische Theorien gaben einerseits Anstöße zur politischen Realisierung (proto-)menschentlicher Garantien, andererseits verlangten die dabei sichtbarwerdenden Schwierigkeiten nach philosophischer Bearbeitung.

Bis heute bieten die Menschenrechte in Theorie und Praxis ein schier unerschöpfliches Repertoire philosophisch interessanter wie auch gesellschaftlich relevanter Problemstellungen, die sich einteilen lassen in (a) begriffslogische und rechtsontologische Fragestellungen, (b) Fragen der theoretischen und angewandten Ethik, (c) Fragen der politischen Theorie und Staatsphilosophie und schließlich (d) Fragen der Kulturhermeneutik und vergleichenden Ethik.

Der letztgenannte Bereich der Menschenrechtsphilosophie ist dabei nicht so neu, wie man vielleicht zunächst angesichts aktueller dominanter Diskurse vermuten könnte. Bereits als sich die dafür eingesetzte Human Rights Commission der VN im Zuge der Abfassung der AEMR mit Konflikten – konkret um die Menschenrechte begleitende Pflichten, die Grenzen der Meinungs- und Religionsfreiheit – auseinanderzusetzen gezwungen sah, die sich entlang ideologischer/religiöser Linien aufzaten,

trat die (inter-)kulturelle Komponente der Menschenrechte deutlich vor Augen.<sup>1</sup> Diese hat sich in den vergangenen Jahrzehnten stetig erweitert.

Kontrovers geführt, werfen die Debatten der interkulturellen Menschenrechtsphilosophie die Frage auf, ob sie auch konkrete Ergebnisse hervorzubringen im Stande sind, oder aber nur ein gelehrter Zirkeltanz um das ›goldene Kalb‹ Ergebnis wird? Wie viele Bücher wurden weltweit der – behaupteten oder bestrittenen – Universalität der Menschenrechte gewidmet, wie viele Aufsätze den Menschenrechtszugängen einzelner ›Kulturen‹ oder Religionen? Handelt es sich bei diesem Forschungsstand um einen Zwischenstand auf einer kontingenten Reise oder zumindest in Teilen um Einsichten, die gemessen an vorhergehenden Ansichten einen Fortschritt darstellen?

Der gegenständliche Beitrag geht aus von der These, dass diese mehrsträngigen Diskurse zu einer beachtenswerten Weiterentwicklung der interkulturellen Menschenrechtsphilosophie geführt haben, aus welcher sich nach und nach ein gewisser Grundbestand an Einsichten herauskristallisiert, die den Diskurs nicht nur als Trends dekorieren und hinter die man heute nicht mehr zurückgehen muss.

### Relativität oder Universalität? – Eine unscharfe Fragestellung

Ob es sich bei Menschenrechten bzw. den in ihnen verkörperten Werten und Prinzipien um universale oder aber (kultur-)relative Vorstellungen handelt, lässt sich ohne weitere Aufschlüsselung dessen, was diese Begriffe bedeuten und was von ihnen abhängt, nicht sinnvoll beantworten. Eine deskriptive und eine normative Ebene greifen in dieser Fragestellung ineinander, die es zunächst zu trennen gilt: In beschreibender Hinsicht kann danach getragt werden, ob Menschenrechte in allen menschlichen Gesellschaften quer über den Globus und längs in der Zeit geteilt bzw. beachtet werden oder ob sie insofern als relativ zu bezeichnen sind,

als sich ihre Angewiesenheit auf bestimmte soziale und weltanschauliche Voraussetzungen an zahlreichen Beispielen festmachen lässt. Gegenüber der so verstandenen ›historisch-ethnographischen These der Universalität‹ lässt sich zugunsten der ›Relativität‹ oder ›Partikularität‹ der Menschenrechte anführen, dass ein Blick in die Geschichte genügt, um jene in einem entscheidenden Teil zu stützen:

Man muss sich nur vor Augen führen, dass die Geschichte der modernen Menschheit in hunderttausenden Jahren bemessen wird, die Ideengeschichte der Menschenrechte hingegen in Jahrhunderten. Solange sich Menschen in überschaubaren Stammesgesellschaften organisierten, sich im Überlebenskampf den Luxus sozialer Individuation noch nicht leisten konnten, und auch die Staatenbildung nicht entsprechend fortgeschritten war, hatten ›Menschenrechte‹ keine Möglichkeit der Realisierung. Man kann auch sagen, dass Menschenrechte als sozialphilosophisches Konzept in dem Maße bedeutsam wurden, wie sich der Begriff des ›Eigentums‹ (an sich selbst) herausbildete.

Die Menschenrechte sind in dieser Hinsicht gerade nicht universal, sondern zeitrelativ. Die Frage mag lauten: Sind sie auch kulturrelativ? Selbst wer für einen Moment die weltanschaulich/religiös fundierten Konflikte um das ›richtige‹ Verständnis von Menschenrechten außer Acht lassen und ferner annehmen möchte, die Menschenrechte haben sich in allen kulturellen Traditionen der Menschheit ›gleichursprünglich‹ entwickelt, kommt nicht umhin, in der Frage, ob sich in diesen ›Menschenrechten‹ nicht zugleich verschiedene Versionen des vermeintlich vergleichbaren Gedankens manifestieren, einen Hinweis auf eine zumindest teilweise faktische Relativität zu erblicken.

Eine von der Frage nach faktischer Universalität bzw. Relativität zu unterscheidende, wiewohl nicht unabhängige Fragestellung ist jene nach der ›Universalisierbarkeit‹ der Menschenrechte: Sie zu stellen macht erst auf dem Boden der These (partieller) historisch-ethnographischer Relativität Sinn. Menschenrechte verfügten demnach (noch) nicht über (volle) universale Geltung oder Akzeptanz, hätten aber – abhängig von den

<sup>1</sup> Siehe dazu insbes. Morsink, Johannes: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999.

maßgeblichen kulturellen, religiösen, weltanschaulichen Bedingungen, auf die sie konkret im Zuge ihrer Globalisierung treffen – Universalitätspotenzial.

Die Universalität-/Relativitätsproblematik kann weiters – ebenfalls auf einer beschreibenden, genauer: metaethischen Ebene – in eine Frage nach dem ontologischen Status menschenrechtlicher Normen und Werte übersetzt werden. Sie lautet: Haben diese einen objektiven, das heißt von menschlichem Dafürhalten grundsätzlich unabhängigen Status (ontologische These der Absolutheit) oder sind sie insofern subjektiver Natur, als sie ohne menschliche Akte des Setzens und Wertschätzens nicht gültig wären (ontologische These der Relativität)?<sup>2</sup> Ersteres nehmen Positionen an, die in Menschenrechten göttliche Gebote ausgedrückt sehen oder auch unhintergehbare Imperative einer verbindlichen *conditio humana*; zweiteres unterstellen Positionen, die Menschenrechte als menschliche Konstruktionen ansehen, die nicht als Echo einer objektive Wertehierarchie eingeführt wurden, sondern als Reaktion auf kontingente historische Erfahrungen oder auf eine nicht feststehende menschliche Natur.

Die Komplexität der Universalitäts-/Relativitätsproblematik wird dadurch erhöht, dass sie nicht nur auf einer deskriptiven Ebene angesiedelt ist, sondern auch im Feld der Handlungsanleitung bedeutsam wird. Sollen Menschenrechte auch dort eingefordert bzw. durchgesetzt werden, wo sie (partiell) nicht akzeptiert sind? Gewisse Spielarten des (Kultur-)Relativismus verwahren sich gegen einen solchen ›Absolutismus‹, der die Verbindlichkeit von menschenrechtlichen Normen ungeachtet dessen fordert, ob sie faktisch geteilt werden oder nicht. Dazwischen existieren zahlreiche schattierte Haltungen, etwa die eines ›relativen Universalismus‹, der zwar die universale Geltung menschenrechtlicher Prinzipien einfordert, ihre konkrete Ausgestaltung aber partikularen Zugängen offen lassen möchte. So könnte etwa ein Recht auf Leben, wenn

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch meine Ausführungen in ›Moralischer Relativismus: Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Herogenität einer globalisierten Welt‹, Berlin 2010.

es in einer bestimmten Tradition zur Anwendung gelangt, die Todesstrafe ausschließen, nicht aber den Schwangerschaftsabbruch einschließen – und umgekehrt. Doch auch dieser ›Kompromiss‹ ist nicht leicht zu haben, muss man sich doch immer noch über die ›roten Linien‹ verständigen, die einem relativen Universalismus gesetzt werden müssen, soll die Idee der Menschenrechte nicht der Beliebigkeit und auch dem Missbrauch preisgegeben werden.<sup>3</sup>

Was folgt nun aus der Klärung dessen, was in der vormals unscharfen Fragestellung ›Universalität versus Relativität‹ sich vermenge? Das ist konkret die Möglichkeit, differenzierte Positionen einzunehmen und diese differenziert wahrzunehmen: So kann jemand beispielsweise von der faktischen Partikularität der Menschenrechte ausgehen und ungeachtet dessen überzeugt sein, dass sich in ihnen absolute Werte abbilden (die die Menschen erst nach und nach vollends realisieren). Wie normativ mit ihrer Nichtuniversalität umgegangen werden soll, wäre dabei ebenfalls noch nicht gänzlich vorentschieden. Umgekehrt könnte jemand die faktische Universalität der Menschenrechte vertreten und nichtsdestotrotz behaupten, dass sich in ihnen keine objektiven Werte und Normen spiegeln. Die ›Beschreibung‹ der Wirklichkeit, ihre ›Deutung‹ und schließlich der Umgang mit und das ›Handeln‹ in ihr sind auch in der Universalität-/Relativitätsdebatte grundsätzlich eigenständige Dimensionen. Statt diese Debatte einzuzengen auf ein ›Entweder-Oder‹, ist es vielmehr nötig, die unterschiedlichen Standpunkte entsprechend dieser Komplexitätsstruktur dort in Gespräch zu bringen, wo sie sich tatsächlich begegnen.

<sup>3</sup> Dieses Anliegen teilt auch meine Habilitationsschrift ›Menschenrechte und Menschenwerte. Axiologische Voraussetzungen, Begründungen und konzeptionelle Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner globalen Akkommodation‹. Dabei habe ich versucht, Grenzen eines legitimen Menschenrechtsp pluralismus aus der Idee der Menschenrechte, ihrem spezifischen (Normbegünstigten-) Universalismus und (emanzipativen Normbegünstigten-) Individualismus heraus zu entwickeln und auf diese Weise das Universalisierungspotenzial der Menschenrechtsidee zu ergründen.

Von besonderem Gewicht sind dabei die Fragen: Benötigen wir die Idee objektiver Werte, um die Menschenrechte als universal verbindlich auszuweisen? Sind Relativisten auf Urteilsenthaltung verpflichtet und sind auf Basis der These ontologischer Relativität die Waffen der (Kultur-/Religions-)Kritik stumpf? Auch hier sind beachtliche Nuancierungen und Verfeinerungen der Problemstellung erreicht worden, die den (nicht schlüssig aus einer metaethisch-relativistischen Haltung zu gewinnen den) Imperativ strikter Toleranz, wie er noch vielfach von den Vertretern des Kulturrelativismus des 20. Jahrhunderts vertreten wurde, ebenso hinter sich lassen, wie dumpte Kulturkampfrhetorik. Darauf näher einzugehen, ist hier nicht möglich.<sup>4</sup> Folgende Wegmarken müssen genügen: Ob wir die Annahme absolut gültiger Werte – im oben erläuterten Sinne verstanden – als nützlich erachten oder nicht, entscheidet nicht die Frage, ob es Werte in dieser Form gibt. Die intellektuelle Redlichkeit verbietet auch im Kontext der interkulturellen Philosophie die Vermengung dieser distinkten Fragen. Wenn – dies ist wiederum eine Frage der Plausibilität – Werte nur als Relativie zu haben sind, so folgt daraus für die normative Ebene keine Pflicht, jede beliebige Werthaltung zu dulden, sondern maximal ein formales Gebot zur Reziprozität: Wenn es keine objektiven Werte gibt, darf ich mich gegenüber anderen nicht so verhalten, als hätte ich sie auf meiner Seite. Ich muss Andersurteilende somit selbst dann mit einer gewissen Basislegitimität ausstatten, wenn ich ihre Position bekämpfe. Dieses Reziprozitätsprinzip wiederum ist ein hypothetisches, das heißt selbst dadurch bedingt, dass der Nonkognitivist bzw. Relativist ›fair‹ sein will.

Wie man mit weltanschaulichen Gegensätzen in dieser Weise umgehen soll – im Sinne einer ›Ethik der Gegnerschaft‹ – wurde bereits in Grundzügen entwickelt<sup>5</sup>, – birgt aber für die interkulturelle Menschenrechtsphilosophie im Speziellen noch weitgehend unerschlossenes Forschungspotenzial.

#### Ursprung der Menschenrechte? –

##### Eine vergleichsweise unwichtige Fragestellung

In einer Vielzahl von Beiträgen zur Menschenrechtsphilosophie wird explizit, öfter aber implizit, die Frage der historischen Genese des Menschenrechtsdenkens verhandelt – und das nicht selten mit einer Leidenschaftlichkeit, die für eine ideengeschichtliche Thematik auf den ersten Blick unverständlich wirkt. Es scheint, als hänge an der Suche nach dem Ursprung der Menschenrechte ein Gewicht weitreichender Legitimation, und zwar jener der ›Eigner‹ bzw. ›Entdecker‹ der Menschenrechte gegenüber den bedürftigen ›Empfängern‹. Diese Vorstellung finden wir dabei in beiderlei Perspektiven: bei ›Westlern‹, die sich der Hervorbringung der Menschenrechte gegenüber anderen Kulturen rühmen, wie auch Vertretern außer-europäischer Traditionen, die diesen Anspruch als Annahmungskritik kritisieren. Auf diese Weise haben sich Reflexe verfestigt, die es mit philosophischer Nüchternheit aufzubrechen gilt. Wie dies gelingen kann, wird deutlich, wenn man in dieser Frage unterstellte Identitäten dekonstruiert und dabei historischen Tatsachen Rechnung trägt.

Als vorläufig bestätigt darf gelten, dass die Idee der Menschenrechte im frühneuzeitlichen Liberalismus bzw. dem Naturrechtsdenken in der europäischen (genauer: britischen) Philosophie und insbesondere den Sozialkontraktstheorien ihren Anfang nimmt. Zu diesem Ergebnis kommt, wer unter Menschenrechten nicht diffuse normative Substrate (›Goldene Regel‹) versteht, sondern die spezifische Idee, wonach jeder Einzelne über vorstaatliche Ansprüche gegenüber der Gemeinschaft

<sup>4</sup> Siehe auch meinen Hauptbeitrag ›Relativismus und Menschenrechte, Erwürdigen – Wissen – Ethik 24/2013 (159-172)‹.

<sup>5</sup> Vgl. insbes. Mouffe, Chantal: ›Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt/Main 2007‹.

bzw. der Obrigkeit verfügt.<sup>6</sup> Hinweise auf ethische Führungspersönlichkeiten – genannt werden etwa Ashoka und Kyros<sup>7</sup> – oder auch auf bestimmte ›universale‹ Prinzipien der Moral wie beispielsweise das Verbot unbegründet zu töten, sind indes nicht mit der Menschenrechtsidee gleichzusetzen. Sie können jedoch als ›Vorstufen‹ oder Ressourcen gesehen werden, die es ermöglichen, Menschenrechte auch in solche Traditionen zu übersetzen, die mit der der Vorstellung vom grundsätzlichen gleichen Wert der Menschen und dem emanzipatorischen Individualismus, ohne den die Menschenrechte nicht zu haben sind, zunächst genauso zu ringen haben, wie die westliche Zivilisation selbst – bis heute.

Die Gleichsetzung ›Westen‹ und ›Menschenrechte‹ kann immer nur unter Ausblendung der innerwestlichen Heterogenität – deutlicher: ihrer ideologischen Kampfpfätze – funktionieren. Die Aufklärungsphilosophie, die den Nährboden des Menschenrechtsdenkens darstellt, ist bekanntlich keine harmonische Fortführung der christlich-(jüdischen) Tradition Europas, sondern in entscheidenden Hinsichten ein Bruch mit ihr. Und auch die Beschränkung vieler (Bürger-)Rechte zunächst auf wirtschaftlich unabhängige Männer weißer Hautfarbe entspricht nicht unserem heutigen Rechteverständnis.

<sup>6</sup> Siehe auch Donnelly, Jack: *Human Rights and Human Dignity. An Analytical Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights: The American Political Science Review*, Vol. 76, 1982 (303-316).

<sup>7</sup> Bei beiden – dem indischen und dem persischen Herrscher des dritten bzw. sechsten Jahrhunderts v. u. Z. – können für die damaligen Maßstäbe erstaunlich großzügige Haltungen im Umgang mit verschiedenen Religionen erkennen. Zu einem individuellen Recht auf Gewissensfreiheit – wie bei später bei Roger Williams – ist es indes noch ein langer Weg. Aber auch hier zeigt sich, dass die Nähe bzw. Ferne zum Menschenrechtsdenken nicht entlang kultureller Grenzen verläuft, denn in Sachen Religionsfreiheit hätte sich Williams mit Ashoka zweifelsohne besser verstanden, als er es mit seinem Glaubensbruder Calvin letztlich getan hat, dessen staatlich verordnete Frömmigkeit ihn zutiefst zuwider war. Zu Kyros II siehe Müller, Rabeya und Hamid Reza Yousefi: *Menschenrechte in orientalischen Traditionen*, in: Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Wiesbaden 2013, S. 37-42.

Kurz gefasst: Menschenrechte gehören nicht wesentlich zur westlichen Zivilisation, weil diese über keine Essenz im strengen Sinne, sondern über historisch gegen- und ineinander gewachsene Seinsstränge verfügt. Vor diesem Hintergrund kann sich auch der Blick auf außereuropäische Traditionen dahingehend ändern, dass das in ihnen mancherorts stärker oder schwächer vernehmbare Unbehagen mit der Menschenrechtsidee keine wesentliche Ferne zu ihr darstellen muss. Anstatt Gegensätze zu festigen, können ›wir‹ uns auf diese Weise im ›anderen‹ sehen und die ›anderen‹ in ›unserer‹ Geschichte einen Spiegel ihrer eigenen ambivalenten Dynamiken von Beharrung und Transformation. Ein weiterer Grund, einem possessiven ›Wir‹ in diesem Zusammenhang skeptisch gegenüber zu sein, kann in der fehlenden Identität durch die Zeit hindurch erblickt werden: ›wir‹ haben die Menschenrechte nicht errungen, weil ›wir‹ nicht John Locke, Thomas Paine oder der Marquis de Condorcet und auch nicht die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten sind. Vielmehr kommen alle Menschen als ›strangers to the task of protection and promotion of human rights‹.<sup>8</sup>

Die für die Zukunft der Menschenrechte zentrale Frage ist daher nicht, wer hat diese ›erfunden‹, sondern: Wie kann die Inkulturierung, die ›Verwurzelung‹ der Menschenrechte, global gelingen? Welche Ressourcen bieten die jeweiligen Traditionen, in welcher Form sind sie praktisch wirksam? Aber auch: Welche Widerstände sind festzustellen und worin gründen sie? Dieser ›Turn‹ der Menschenrechtsforschung ist inzwischen zwar vollzogen, doch stehen wir erst am Beginn, die Herausforderungen, die damit methodisch einhergehen, zu erfassen. Das zeigt sich ganz konkret daran, dass meist nur die bekanntesten Traditionen bzw. Religionen in den Blick genommen werden.<sup>9</sup> Aber auch außerhalb der großen

<sup>8</sup> Baxi, Upendra: *The Future of Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>9</sup> Eine wohlthuende Ausnahme im deutschsprachigen Raum bildet das von Hamid Reza Yousefi edierte Menschenrechte im Weltkontext, das u.a. auch Beiträge zur Ahmadiyya, dem Jesidentum oder dem Sikhismus enthält.

Zivilisationen verdienen (g)lokale Bewegungen und Strömungen Aufmerksamkeit, weil auch sie – etwa in bestimmten Jugendsubkulturen – einflussreich ihre Ideen transportieren und das Projekt universaler Menschenrechte eben nicht allein davon abhängig ist, ob der Islam oder das Christentum es befördern oder behindern.

#### Wie Ethnozentrismus begegnen? – Eine unterschätzte Fragestellung

Diese These könnte den Einwand hervorrufen, dass von den Klassikern der Kulturanthropologie bis herauf zu den Theoretikern des interkulturellen Dialogs die Kritik des auf das Eigene fixierte Scheuklappendens und des auf das Fremde abschätzig Herabblickens eine wohl etablierte Haltung auch im Bereich der Menschenrechtsphilosophie ist. Übersehen wird dabei, dass Ethnozentrismuskritik sehr häufig nur in eine Richtung geübt wird. So war sie im zwanzigsten Jahrhundert schwerpunktmäßig auf westliche Fehlsichten und in handfeste Abwertungen überleitende Blickrübungen gerichtet (>Orientalismus,<sup>10</sup>) und nur sehr langsam verbreitet sich die Einsicht, dass auch aus umgekehrter Richtung Reduktionismen und Essentialismen kritikwürdig sein könnten (>Okzidentalismus,<sup>11</sup>). So wie kritisches Denken nur dann wirklich kritisch ist, wenn es sich in alle Richtungen hin entfaltet, so verdient Ethnozentrismuskritik nur dann ernsthaft Beachtung, so sie umfassend erfolgt. »Interkulturelle Studien zum Thema Menschenrechte zeigen«, so Hannid Reza Yousefi, »daß keiner sich restlos freisprechen kann von Aggression, Chauvinismus, dem Primat der Selbstverherrlichung [...] und von Kulturfundamentalismus.«<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Said, Edward: *Orientalismus*, Frankfurt/Main 2009.

<sup>11</sup> Ian, Buruma und Margalit Avishai: *Okzidentalismus*. Der Westen in den Augen seiner Feinde, München 2005.

<sup>12</sup> Yousefi, Hannid Reza: *Theorie und Praxis der Menschenrechte*, in: Wege zu Menschenrechten. Geschichten und Gehalte eines umstrittenen Begriffs, hrg. v. Hannid Reza Yousefi u.a., Nordhausen 2008, S. 39.

Doch während es selbstverständlich ist, ja geradezu erwartet wird, dass Protagonisten aus dem globalen Norden ›ihre eigene‹ Kulturen und Gesellschaften kritisch auf ethnozentristische Strukturen hin sezieren, scheuen viele, Kulturkritik mit gleicher Verve bei anderen zu üben. Wenn Europäer zum Beispiel abfällig über das Stammesdenken in afrikanischen Traditionen sich äußerten, wäre ihnen ein Sturm der Entrüstung sicher. Umgekehrt bleibt es selbst auf Fachtagungen oft unwidersprochen, wenn ein Afrikaner den Familienzusammenhalt ›seiner Kultur‹ lobt und ›dem Westen‹ asozialen Individualismus attestiert. Oder was wäre die Reaktion gewesen, wenn etwa die Europäische Menschenrechtskonvention die ›europäische Nation‹ zur besten von allen erklärt hätte, wie es vierzig Jahre später die Kairoer Erklärung der Menschenrechte von der islamischen Ummah behauptet hat?<sup>13</sup>

Die Frage, warum partielle umfassender Ethnozentrismuskritik häufig (unbewusst) vorgezogen wird, ist mit Verweis auf historische Zusammenhänge und Unrechtseinsichten psychologisch leicht zu beantworten.<sup>14</sup> Philosophisch interessanter ist die Frage, ob robuste Gründe eine Rechtfertigung dieser Doppelstandards liefern können. Folgende Kandidaten kommen in Betracht: So könnte man argumentieren, dass man, bevor man die Engstirnigkeit anderer untersucht, zunächst bei sich selbst beginnen soll. Abgesehen davon, dass die Auseinandersetzung mit Vorstellungen und Praktiken eines mich ummantelnden Kollektivs keine Selbst-Kritik im strengen Sinne ist, sondern immer schon auf ›Anderer‹ gerichtet, handelt es sich dabei um kein kategorisches Verbot externer Ethnozentrismuskritik.

<sup>13</sup> In ihrer Präambel heißt es: »Reaffirming the civilizing and historical role of the Islamic Ummah which God made the best nation.«

<sup>14</sup> An der provokanten Polemik Pascal Bruckers kommt, wer diesen Fragen nachspürt, niemand vorbei – ob man ihm letztlich zustimmt oder nicht (*Das Schlachten des weißen Mannes*. Europa und die Dritte Welt, Berlin 1984).

Ist die ›Bedingung der Selbstkritik‹ zumindest in Form der grundsätzlichen Bereitschaft zu ihr erfüllt, dürfen auch Ethnozentrismen in anderen Traditionen thematisiert werden. Man könnte auch die Ansicht vertreten, dass nur diejenigen auf diesbezügliche Defizite in anderen Kulturen hinweisen dürfen, die dazu durch ihre Expertise befähigt sind. In diesem Fall würde eine ›Bedingung der Kennerchaft‹ statuiert, die ebenfalls nicht prinzipiell unerfüllbar ist – gerade nicht für akademische Experten. Ein schwerwiegender Einwand gegen – unreflektierte – externe Kulturkritik könnte hingegen auf dem Boden der ontologischen These der Relativität formuliert werden: Mit welchem Recht kritisiere ich Vorstellungen und Praktiken, die außerhalb meines eigenen weltanschaulichen Systems und damit außerhalb der Reichweite meiner relativ gültigen Urteile liegen? Wir begegnen in dieser Tendenz zur Urteilsenthaltung der oben gestreiften Ansicht, dass ohne auf objektive Standards verweisen zu können, Toleranz die einzig legitime Konsequenz für die Praxis darstelle. Dies ist, wie gesagt, ein Irrtum. Unter der ›Bedingung der Reziprozität‹ kann selbst der metaethische Relativist die Grenzen seines Bezugssystems kritisch überschreiten, ohne selbstwidersprüchlich zu sein: Von meinem Standpunkt erscheint dieser Aspekt in Deinem Denken chauvinistisch, aber ich lasse mir gerne von Deinem Standpunkt aus erläutern, was Dich an meinem Denken stört.

Es spricht daher nichts grundsätzlich dagegen, engagierte Ethnozentrismskritik auch extern zu üben. Allein, die Form der Kritik muss einer weiterführenden ethischen Beurteilung unterzogen werden. Einfacher zu beantworten als die Frage ›Was ist faire Kritik?‹ ist hingegen die Frage ›Was ist kluge Kritik?‹. – Nämlich solche, die den anderen herausfordert und gerade nicht in das Schneckenhaus der eigenen Weltdeutung zurückdrängt, in dem das Ressentiment ihn wärmt. Denn: »Der Weg des Dialogs liegt zwischen Monolog und erzwungenem Konsens.«<sup>15</sup>

### Der Fortschritt des Verstehens

Diese Skizzen zum Stand der interkulturellen Menschenrechtsphilosophie bauen auf der Annahme auf, dass die interkulturelle Philosophie Fortschritte erreicht und noch zu erreichen habe. Die Idee des wissenschaftlichen Fortschritts ist jedoch nicht (mehr) selbstverständlich. Wer von Fortschritt respektive Rückschritt spricht, muss ein Ziel angeben können, das es zu erreichen gilt. Für die Menschenrechtsphilosophie ist dies das Verstehen ihres Gegenstandes, der Menschenrechte in ihren Beziehungen zu den Funktionen des Rechts und den Grundlagen der Moral sowie den Instrumenten der Politik, aber auch (kulturell vorstrukturierten und stabilisierten) Menschenbildern und Weltanschauungen. Fortschritte des Verstehens können demnach darin liegen, dass Fragen anders gestellt, Gewichte verschoben, Bedeutungen angemessener theoretisch gerahmt, Komplexitätsbewusstsein erzeugt oder Sichtweisen aus Verengungen heraus geführt werden.

Verstehen ist dabei auf Voraussetzungen angewiesen, die nicht vollends im Verantwortungsbereich des einzelnen Forschers liegen: Freiheit und Vielfalt. Verstehen, das hinter die Welt der Erscheinungen zurücktreten, das Erwägen und Durchdringen von Perspektiven und Optionen, das Hineinempfinden in Haltungen und Anschauungen anderer und deren Kontextualisierung, ist demjenigen am ehesten möglich, der seinen Untersuchungsgegenstand in all seinen Facetten betrachtet. Dazu benötigt man einerseits eine Vielfalt an möglichen Perspektiven ebenso wie eine Mehrzahl an disziplinären bzw. methodischen Zugängen, aber auch die Freiheit, es tun zu dürfen. Ohne Freiheit des Denkens im ›forum externo‹, das heißt ohne die Möglichkeit, öffentlich mit anderen zu debattieren – etwa wenn staatliche Repression diese zerstört –, aber auch ohne seine Freiheit im ›forum interno‹ – etwa wenn das Denken durch Meinungsdruck und Gängelung von außen sich selbst in seinen Wegen beschneidet – kann kein Verstehensprozess gelingen.

<sup>15</sup> Youssefi, Hamid Reza: *Theorie und Praxis der Menschenrechte*, in: *Weg zu Menschenrechten*, 2008, S. 47.

Methodische Imperative gehen vor diesem Hintergrund in ethische und auch politische Implikationen über, welche die Philosophie dem Anspruch strikter Wertneutralität zu einem gewissen Grad entzieht. Wenn nur in Freiheit und Vielfalt des Denkens Verstehen möglich ist (das ist eine ›Tatsachenfrage‹), und uns Verstehen wichtig ist (das ist eine ›Wertfrage‹), dann ›sollten‹ wir uns um ein entsprechendes Ethos bemühen und auch im gesellschafts-politischen Bereich für diese Bedingungen Sorge tragen.

Aber warum sollen wir überhaupt verstehen ›wollen‹? Warum soll uns interkulturelles Verstehen – nicht zu verwechseln mit Verständigung – ein Wert sein? Das ist letztlich eine existenzielle Frage und ihre Antwort kann daher nur jenseits des wissenschaftlichen Terrains gesucht werden. Blicken wir dazu in die Autobiographie Hamid Reza Yousefi<sup>16</sup>, die nicht nur anregend zu lesen ist, sondern auch tiefe Weisheiten enthält, die er den Erfahrungen des Exils abgerungen hat. Als junger Mann aus dem Iran ausgewandert, muss sich Yousefi in der deutschen Gesellschaft zu recht finden und stößt auf unterschiedlichen Ebenen auf sprachliche bzw. kulturelle Missverständnisse. Sein auch durch Enttäuschungen nicht gebrochener Wunsch, zu verstehen, erscheint dabei weder akademischen Neugier an dem Forschungsobjekt ›Deutschland‹ zu entspringen, noch rein instrumenteller Natur hinsichtlich einer raschen Assimilation an das Gastland zu sein.

Beim Lesen von Yousefis Lebenserinnerungen bekommt man vielmehr den Eindruck von einem Mann, der um Welterzeugung ringt und dessen größter Gegner dabei die Entfremdung ist – von den Menschen, die ihn umgeben, von sich selbst. Verstehen wird auf diese Weise zur Überlebensfrage eines konflikttaftern, dynamischen Selbst. Wir müssen nicht seinen Lebensweg teilen, um nachvollziehen zu können, worin ein solcher Wert des Verstehens festgemacht werden kann: In einer Gegenwart,

in welcher die identitäre Urmantelung in überschaubaren Gemeinwesen zusehends erodiert und die Welt ›schrumpft‹ während sie sich gleichzeitig pluralisiert, in der nichts mehr genuin exotisch, aber nichtsdestotrotz vieles verstörend ist und in der wir alle zu Nachbarn im selben globalen Dorf werden – ob wir es begrüßen oder nicht –, wird das Wissen, wer man selbst im Verhältnis zu anderen ist, zu einem immer stärker spürbaren Bedürfnis. Verstehen ist, so könnte man überspitzt ausdrücken, die einzige Alternative zur identitären Ver-zweiflung.

Die interkulturelle Philosophie im Allgemeinen und die Menschenrechtsphilosophie im Besonderen haben damit auch eine konkret praktische, weil heilsame Aufgabe, zu der sie sich ruhig selbstbewusst bekennen darf.

<sup>16</sup> Vgl. Yousefi, Hamid Reza: *Dornenfelder*, Reinbek 2011.