Marie-Luisa Frick

# Menschenrechte und Menschenwerte

## Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation

VELBRÜCK WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Marie-Luisa Frick

# Menschenrechte und Menschenwerte

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Marie-Luisa Frick

# Menschenrechte und Menschenwerte

## Zur konzeptionellen Belastbarkeit der Menschenrechtsidee in ihrer globalen Akkommodation

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Erste Auflage 2017
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2017
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-115-1

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# INHALT


Dank . . . . . 11

1. Einführung . . . . . 13

1.1 Menschenrechte als Idee oder Listen: Der Weg zu einem relativen Universalismus . . . . . 16

1.2 Menschenrechte als zugesprochene Ansprüche . . . . . 23

1.3 Menschenrechte und das Primat der Moral . . . . . 29

1.4 Das Modell konzeptioneller Belastbarkeit . . . . . 36

1.5 Aufbau . . . . . 49

2. Die Idee der Menschenrechte: Axiologische Voraussetzungen und Begründungen . . . . . 51

2.1 Universalismus: die Gleichheitsdimension . . . . . 57

2.1.1 Ambivalenz der Geschichte: Ungleiche Rechte . . . . . 58

2.1.2 Gleichheit – wessen und welche? . . . . . 62

2.2 Individualismus: die Freiheitsdimension . . . . . 79

2.2.1 Atomismus? Der Einzelne zwischen Selbstsein und Dependenz . . . . . 84

2.2.2 Freiheit – oder Egoismus? Die Frage der Menschenpflichten 88

2.3 Begründungspfade . . . . . 104

2.3.1 Horizontale Begründungspfade: ethische . . . . . 115

2.3.1.1 Religiös: Die Würde der gottesebenbildlichen und statthalterischen Kreatur . . . . . 117

2.3.1.2 »Unmetaphysisch«: Bedürfnisnatur des Menschen und existentielle Gleichstellung . . . . . 128

2.3.1.3 Wenn Bedürftigkeit nicht genügt: Ergänzende Würdeelemente . . . . . 138

2.3.1.4 Mitleid? Moralische Gefühle? . . . . . 152

2.3.2 Vertikale Begründungspfade: rechtsphilosophisch-politische 158

2.3.2.1 Säkular: Kontraktualistisch-demokratische Rechtfertigungen einer Menschenrechtsordnung. . . . 162

2.3.2.2 Religiös: Verpflichtung des Staates auf eine Menschenrechtsordnung im Rahmen theologischer Staatsformen . . . . . 180

2.3.3 Begründungspluralität und Begründungsqualität: Ein Zwischenfazit . . . . . 189


https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

3. Analyse der Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens in ihrer konzeptionellen Belastbarkeit: Universalismus . . 200

3.1 Grundsätzliche inklusivistische Ressourcen . . . . . 201
3.1.1 Einheit und Gleichheit der Menschheit in Religionen . . . 202
3.1.2 Säkulare Humanismen . . . . . 212

3.2 Exklusivistische Herausforderungen (und spezielle inklusivistische Ressourcen) . . . . . 216

3.2.1 Religionszugehörigkeiten . . . . . 220
3.2.2 National(staatlich)e Zugehörigkeit . . . . . 238
3.2.3 Standes- und Kastenzugehörigkeiten . . . . . 258
3.2.4 Rassische und ethnische Unterschiede . . . . . 265
3.2.5 Geschlechtsunterschiede . . . . . 270
3.2.6 Unterschiede in Alter und Lebensstadien . . . . . 283
3.2.7 Unterschiede in sexueller Orientierung . . . . . 294
3.2.8 Unterschiede in Graden von Behinderung . . . . . 299
3.2.9 »Menschheitsverbrecher« und »Unmenschen« . . . . . 305

4. Analyse der Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens in ihrer konzeptionellen Belastbarkeit: Individualismus . . 314

4.1 Grundsätzliche individualistische Ressourcen . . . . . 315

4.1.1 Religiöse Menschenbilder . . . . . 316
4.1.2 Säkulare Menschenbilder . . . . . 321

4.2 Kollektivistische Herausforderungen (und spezielle individualistische Ressourcen) . . . . . 324

4.2.1 Kosmoontologischer Kollektivismus: »Ich« als Trugbild . . . . . 327
4.2.2 Sozialontologischer Kollektivismus: »Ich« ist nichts ohne die Anderen . . . . . 332
4.2.3 Funktionalistischer Kollektivismus – Gemeinwohl verpflichtet . . . . . 340
4.2.3.1 Sozietale Integrität: Religions- und Ehefreiheit . . . . . 346
4.2.3.2 Sozietale Harmonie: Kunst- und Meinungsfreiheit. . . 359
4.2.3.3 »Soziale Gerechtigkeit«: Eigentumsfreiheit . . . . . 369
4.2.3.4 Moralische Perfektion: Meinungsäußerungsfreiheit, Erwerbsfreiheit und Gewissensfreiheit . . . . . 379
4.2.3.5 Sozietale Sicherheit: Recht auf Freiheit von Folter, Recht auf Privatheit, Strafregime. . . . . 390
4.2.3.6 Sozietale Entwicklung: Reproduktionsfreiheit . . . . . 402

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

5. Zusammenfassung und Ausblick . . . . . 409

6. Literatur . . . . . 420
Bücher und Fachartikel . . . . . 420
Zeitungsartikel und Berichte . . . . . 442
Dokumente . . . . . 444

7. Abkürzungsverzeichnis . . . . . 448

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

*Diese neue Situation, in der die Menschheit faktisch die Rolle übernommen hat, die früher der Natur oder der Geschichte zugeschrieben wurde, würde […] besagen, daß das Recht auf Rechte oder das Recht jedes Menschen zur Menschheit zu gehören, von der Menschheit selbst garantiert werden müßte. Und ob dies möglich ist, ist durchaus nicht ausgemacht.*

Hannah Arendt

*In such a future, shared among equals, rights are not the universal credo of a global society, nor a secular religion, but something much more limited and yet just as valuable: the shared vocabulary from which our arguments can begin, and the bare human minimum from which differing ideas of human flourishing can take root.*

Michael Ignatieff

*The equal and inalienable rights of all people, simply because they are human – human rights – is a distinctive principle of social and political organization. Human rights are compatible with only a limited range of practices. They are not, and should not be neutral, with respect to political forms of cultural traditions.*

Jack Donnelly



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# Dank

Die vorliegende Untersuchung ist eine überarbeitete und gekürzte Version meiner 2016 an der Universität Innsbruck angenommenen Habilitationsschrift. Sie ist an unterschiedlichen Orten auf verschiedenen Kontinenten entstanden, zuletzt hat sie noch einigen Schliff durch einen Forschungsaufenthalt am Human Rights Program an der Harvard Law School erhalten. Meinen Freunden und Kollegen dort gilt daher mein herzlicher Dank, ebenso den Wegbegleitern an der Universität Innsbruck für die kontinuierliche Unterstützung, allen voran am heimatlichen Institut für Philosophie, sowie dem Center for Human Rights der National University of Ireland, Galway, wo die ersten Ideen zu diesem Buch entstanden sind.

Es ist mir nicht möglich, alle hier namentlich aufzuführen, die in den vergangenen Jahren in den unterschiedlichsten Gesprächen und Begegnungen Anstöße für mein Denken geliefert haben. Sie mögen sich an der einen oder anderen Stelle ›wiedererkennen‹ und meiner Verbundenheit versichert sein. Abschließend möchte ich noch der Philosophisch-Historischen Fakultät und dem Vizerektorat für Forschung der Universität Innsbruck sowie dem Land Tirol für die großzügige Unterstützung dieser Publikation meinen Dank aussprechen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# 1. Einführung

Menschenrechte sind in aller Munde: Als Unterfutter einer quasi-universalen säkularen Moral sind sie ›bench mark‹ für politische Entscheidungsverfahren (*Diskursive Legitimität*), für die Aushandlung von normativen Grenzlinien politischen Handelns (*Ergebnislegitimität*) und schließlich für die Beurteilung gesellschaftlich-politischer Systeme nach menschenrechtlichen Kriterien als ganze (*Herrschaftslegitimität*). Als vorläufig »letzte Utopie«[1] überstrahlen sie sämtliche rivalisierenden Heilsvisionen und geben dem »Zeitalter der (Menschen-)Rechte«[2] seinen Namen. Auch in wissenschaftlich-theoretischer Hinsicht ist ihre Relevanz durch eine ›Explosion‹ der Veröffentlichungen in den vergangenen drei Jahrzehnten und eine inzwischen schier unüberschaubare ›globale Bibliothek der Menschenrechte‹ ausreichend belegt. Hier wird man auf Fragen aufmerksam gemacht, die zu einer selbstverständlichen Bezugnahme auf »Menschenrechte« und einer oft auch banalisierten menschenrechtlichen Rhetorik im Alltag in merklicher Spannung stehen: Was sind Menschenrechte eigentlich? Sind sie in erster Linie moralische oder rechtliche Normen, worin gründen sie, wie lassen sie sich rechtfertigen? Was bedeutet ihre nicht abgeschlossene Fixierung, die sie gerade auch zum Medium kontinuierlicher interkultureller Begegnungen zwischen Wissenschaftlern, Regierungsvertretern, aber auch Aktivistinnen und verschiedensten gesellschaftlichen Akteuren macht? Taugen Menschenrechte tatsächlich zur normativen Leitidee einer Menschheit, die sich auf dem Weg der Vereinheitlichung und Verständigung mindestens ebenso starken Tendenzen der kulturellen/regionalen Ausdifferenzierung und identitären Abgrenzung gegenüber sieht? Lassen sie sich, ihrem Anspruch konsequent folgend, für die gesamte Menschheit von Belang zu sein, in eine universale Sprache übersetzen, die anschlussfähig ist an die verschiedenartigen religiös/kulturell geprägten Weltanschauungen[3] von sieben Milliarden Menschen auf fünf Kontinenten?

1 Diese Frage muss in Anbetracht der Geschichte der Menschenrechte, wie Samuel Moyn sie beschreibt, offengehalten werden. Menschenrechte hätten sich demnach als attraktive Vision einer besseren Welt durchgesetzt, weil andere Visionen an Attraktivität verloren haben (»previously more appealing utopias died«, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2012, S. 9). Als »human cause« verstanden, frei von geschichtlicher Notwendigkeit und moralischer Selbstevidenz ihres Erscheinens, sind Menschenrechte damit auch immer schon dem Risiko unterworfen, wieder von neuen Utopien abgelöst zu werden.

2 Als solches ausgerufen etwa durch Louis Henkin (*The Age of Rights*, New York: Columbia University Press 1990, = AR) oder auch Noberto Bobbio (*L'etá dei diritti*, 1990; dt: *Das Zeitalter der Menschenrechte: Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin: Wagenbach 1999).

3 »Weltanschauung« wird in dieser Arbeit aufgefasst als umfassendes – nicht zwangsläufig vollständiges – System an Tatsachenurteilen, Wert- und Moralurteilen eines Menschen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Wenig überraschend, fallen die Antworten auf diese und weitere Fragen nicht einstimmig aus, sondern verweisen auf disziplinäre Differenzen ebenso wie tiefreichende ideologische Gräben. Menschenrechte sind – das zeigen ihre historischen Ursprünge im neuzeitlichen Ringen um politische Freiheit und Gleichheit und die daran entfachten großen Revolutionen 1776 und 1789 ebenso deutlich wie die Geburt des modernen Menschenrechtsdenkens aus den Trümmern überwundener Herrenrassenideologie und ihren apokalyptischen Folgen – ein *normatives* Konzept. Sie beschreiben die Welt nicht einfach, sondern schreiben eine bestimmte Ausrichtung des Gemeinwesens vor, richten Forderungen an den Menschen in seinem Verhalten gegenüber den Mitmenschen und erlegen staatlichen Organen konkrete Verpflichtungen auf. Als normatives Konzept sind die Menschenrechte, wie jedes andere auch, von den Implikationen einer wachsenden – wenn auch oftmals nur wachsend bewussten – Pluralisierung von Meinungen und Überzeugungen erfasst. Ob man dies nun als Ausdruck eines Defizits an Wahrheitsorientierung oder hingegen als notwendige Folge der Unmöglichkeit einer eben solchen oder auch als gleichsam natürlichen Ausfluss einer *conditio humana* der Pluralität deutet, gegenwärtig ist sie als solche zur Kenntnis und im Bereich der Menschenrechte in besonderem Maße ernst zu nehmen.[4]

Die vorliegende Untersuchung trachtet daher nicht danach, die Vielstimmigkeit des globalen Menschenrechtsdiskurses aufzulösen, sondern stellt ein Angebot dar, aus ihr heraus einen Schritt zurück zu setzen. Sie geht davon aus, dass die Frage der Universalisierung der

(individuelle Weltanschauung) oder einer Gruppe (kollektive Weltanschauung). So verstanden handelt es sich um einen neutralen Begriff, der religiöse wie nicht-religiöse Orientierungen gleichermaßen umfasst und auch keine formalen Bedingungen an sie stellt: Weltanschauungen können zum Beispiel auch inkonsistent sein. Mit Viktor Kraft lässt sich deren deskriptive Dimension (»Weltbild«) von der normativen (»Lebensanschauung«) unterscheiden (vgl. Viktor Kraft: *Wissenschaft und Weltanschauung*, Wien: R. M. Rohrer 1957). Kultur ist von Weltanschauung insofern abgegrenzt, als diese über bewusste Urteile hinausgehend auch die praktische, rituelle, performative Dimension menschlicher Lebensformen in Gemeinschaft und über Generationen hinweg erfasst. Im Kontext zeitgenössischer Aufladungen des Begriffs ist es hilfreich, sich an der Warnung Christoph Antweilers vor jener »Doppelblindheit« zu orientieren, welche einerseits darin besteht, Kultur als ultimativen Alteritätsfaktor zu sehen bzw. Kulturen als eindeutig unterscheidbare Wesenheiten zu sehen, und andererseits darin, sie als reine Konstrukte aufzufassen. Antweiler fasst diese Position der Mitte folgendermaßen zusammen: »Kulturen sind weder Container noch Flüsse« (»Verstehen und Verständigung in ethnologischer Sicht«, in: Klaus Fischer/Hamid Reza Yousefi (Hg.), *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS 2013, S. 18).

4 Siehe auch Chantal Mouffe: »Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach«, in: Costas Douzinas/Conor Gearty (Hg.), *The Meaning of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, S. 181–192.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschenrechte bzw. ihre globale Akkommodation keine garantierte ist, sondern an Bedingungen gebunden, die es ermöglichen, (die Idee der) Menschenrechte in unterschiedlichen lokalen/regionalen/globalen Rahmungen mit Leben zu erfüllen. Dass es zukünftig genau darauf ankommen wird, diese Bedingungen zu verstehen bzw. zu formen, wenn die Menschenrechte gestaltender Faktor einer emergenten ›Weltgesellschaft‹ sein sollen, ist dabei eine Einsicht, die sich im globalen Menschenrechtsdiskurs immer weiter durchsetzt.[5] Gleichzeitig trifft man damit auf die veritable Herausforderung, dass Menschenrechte, die sich ›glokalisieren‹,[6] nicht die ›ursprünglichen‹ bleiben können: »When ideas or institutions expand from their place of origin to other regions, they inevitably transform their original nature or characteristic features in order to be accepted by the inhabitants of the regions to which they spread.«[7] Vor diesem Hintergrund möchte ich folgenden drei systematisch aufeinander bezogenen Fragestellungen vorrangig Aufmerksamkeit schenken: (a) Was ist der (unverhandelbare) Kern der Menschenrechte? Welche axiologischen-normativen Voraussetzungen[8] sind darin ausgedrückt? (b) Welche Begründungspfade stehen dafür zur Verfügung und in welchem Verhältnis stehen sie zueinander? (c) Wie

5 Dazu Oman: »An act or standard will not be upheld unless it is justified in the eyes of those to whom the standard is to be applied« (»On the Universalizability of Human Rights«, *The European Legacy* 1996, S. 529). Oder Michael Ignatieff: »As a language of moral claims, human rights has (sic) gone global by going local […]. We must ask whether any of us would care much about rights if they were articulated only in universalist documents like the Universal Declaration, and whether, in fact, our attachment to these universals depends critically on our prior attachments to rights that are national, rooted in the traditions of flags, a constitution, a set of founders, and a set of national narratives, religious and secular, that give point and meaning to rights« (»Introduction: American Exceptionalism and Human Rights«, in: ders. (Hg.), *American Exceptionalism and Human Rights*, Princeton: Princeton University Press 2005, S. 25). Charles Taylor bemerkt: »Contrary to what many people think, world convergence [on human rights] will not come through a loss or denial of traditions all around, but rather by creative reimmersions of different groups, each in their own spiritual heritage, traveling different routes to the same goal« (»Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 144).

6 Roland Robertson: »Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit«, in: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, S. 192–220.

7 Onuma Yasuaki: »Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 112

8 Der Begriff axiologisch – sich von Axiologie, einem etwas aus der Mode gekommenen Begriff für die »Lehre von den Werten« herleitend – soll in dieser Arbeit mangels Äquivalent immer dort zum Einsatz kommen, wo eine neutrale Adjektivierung des Terminus »Wert« erforderlich ist. Er kann am ehesten mit *werthaft*, *Werte in den Blick nehmend* synonymisiert werden.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

belastbar sind diese Voraussetzungen unter Zugrundelegung bestimmter Anschauungen und Werthaltungen, die den weltweiten Menschenrechtsdiskurs insofern berühren, als sie von einer relevanten Anzahl von Menschen geteilt werden?

## 1.1 Menschenrechte als Idee oder Listen: Der Weg zu einem relativen Universalismus

Bereits dem ersten Teil der Forschungsfrage liegt eine Unterscheidung zugrunde, die als methodischer Ausgangspunkt dient: jene zwischen der *Idee der Menschenrechte* einerseits und inhaltlich konkretisierten Menschenrechten bzw. *Menschenrechtskatalogen* andererseits.[9] In dieser Bestimmung des Forschungsgegenstandes »Menschenrechte« ist der Vorschlag enthalten, sich auf einen Kernbereich der Definition der Menschenrechte zu beschränken, der in seiner reduzierten Form für die inhaltliche Ausgestaltung einzelner Rechte zunächst ebenso offen ist wie für unterschiedliche Begründungen (vgl. Kap. 2). Die gegenständliche Arbeit ordnet sich damit in den Kontext jener – wenn auch sehr unterschiedlichen – Ansätze und Initiativen ein, die einer zunehmenden Inflation an ›rights language‹ und Ausuferungstendenzen menschenrechtlichen Anspruchsdenkens eine destillierte ›Essenz‹ der Menschenrechte gegenüberstellen möchten.[10] Während materiale Ausgestaltungen der Menschenrechte inzwischen ebenso zahlreich sind wie die Diskussionen darüber vielschichtig, besagt die Idee der Menschenrechte (nur), dass es (noch nicht näher bestimmte) Ansprüche geben soll, die allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins zukommen (sollen). Die Idee der Menschenrechte enthält demnach eine Anspruchsberechtigung erster Ordnung (*Anspruchsberechtigung I*), ein individuelles »Recht auf

9 Ansätze einer solchen Unterscheidung beispielsweise auch in Joseph Chan: »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 212–237; Perry Schmidt-Leukel: »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, *Buddhist-Christian Studies* 2006/26, S. 33–49.

10 Siehe insbes. Richard Thompson Ford: *Universal Rights Down to Earth*, New York: W. W. Norton 2011; James Griffin: *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2008; Henry Shue: *Basis Rights. Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, Princeton: Princeton University Press 1996; Hurst Hannum: »Reinvigorating human rights in the twenty-first century«, *Human Rights Law Review* 2016/16, S. 409–451. Bereits Hannah Arendt kritisierte die Herangehensweise, »alle nur erdenklichen Ansprüche, die in manchen Ländern Rechte geworden sind […], unter die Menschenrechte zu [rechnen]« und warnte davor, dass »[d]iese anscheinend humanitären Anstrengungen, wenigstens auf dem Papier jedem Menschen so viel Rechte wie nur möglich zuzusprechen«, die Menschenrechte als Utopie diskreditieren, wie auch von den eigentlichen Fragen ablenken (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper 1955/2005, S. 607, = EUTH).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschenrechte«,[11] welche die Grundlage für Ansprüche zweiter Ordnung (*Anspruchsberechtigung II*) bildet.

Völlig beliebig ist der Inhalt von menschenrechtlichen Ansprüchen auch unter einer Priorisierung der Menschenrechtsidee vor ›Menschenrechten als Listen‹ dabei nicht. Bei Menschenrechten handelt es sich nicht um irgendwelche Ansprüche, sondern um solche, die für Menschen *bedeutsam* sind, wenn sie in einem Gemeinwesen zusammenleben (*Erheblichkeitsschwelle*). In menschenrechtlichen Ansprüchen drückt sich damit immer zugleich schon derjenige Wert aus, der einen Akt, Zustand oder eine Leistung für diejenigen Menschen darstellt, die diese Ansprüche einfordern respektive zusprechen. Warum sie als wichtig erachtet werden, ist wiederum eng verbunden mit dem anthropologischen Grundbestand des Menschen als eines in Gemeinschaft lebenden Wesens: Erheblich sind bestimmte Menschenrechte für Menschen insofern, als sie einerseits möglicher Repressionen der Gemeinschaft, in der sie leben, ausgesetzt sind, andererseits von dieser auch Hilfestellungen in Form von Absicherung gegen existenzielle Gefahren erhalten können. In Anlehnung an die Angewiesenheit von Menschenrechten auf eine soziale Rahmung kann weiters festgehalten werden, dass es ebenso wenig Sinn macht, Ansprüche als Menschenrechte zu formulieren, die von keinem Menschen auch nur ansatzweise garantiert werden können. Das ›Recht‹ auf zweihundert Sonnentage im Jahr scheitert an derselben Bedingung wie (derzeit noch?) das Recht auf Unsterblichkeit (*Möglichkeitsschwelle*). Eine besondere Bedeutung kommt diesem Erfordernis hinsichtlich der moralisch-rechtlichen Doppelnatur der Menschenrechte zu (vgl. 1.3). Denn nicht jeder Anspruch, den man anderen vielleicht zugesteht, lässt sich sinnvoll verrechtlichen, man denke etwa an ein »Recht« darauf, von niemandem belogen zu werden. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass auch eine gewisse Ernsthaftigkeitsanforderung an Menschenrechte zu stellen wäre, die insbesondere *zynische Ansprüche* ausschließt. Darunter fällt auch ein »Recht aller auf alles«, das, wie schon Thomas Hobbes zu lehren wusste, einem »Recht aller auf nichts« entspricht (vgl. 2.3.2.1).

Die axiologischen Grundlagen der Menschenrechtsidee, das heißt das, was ihr an Werten bzw. Wertungen irreduzibel eingeschrieben ist, werden als *zwei Basiskonzepte* gefasst (vgl. 2.1 und 2.2). Dies sind (a) die Idee, wonach jeder und jede diese Rechte besitzen soll (*Universalismus),* sowie (b) die Idee, dass sie jedem und jeder als Individuum zukommen (*Individualismus*). Der Pfeiler des Universalismus verkörpert demnach

11 Vgl. Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 614. Für Arendt ist dieses Recht, das sie jedoch primär als das Recht auf Staatsbürgerschaft denkt im Sinne der Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, der stets prekäre Angelpunkt der Menschenrechte überhaupt. Vgl. 2.1.2. und 3.2.2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

die *Gleichheitsdimension* des Menschenrechtsdenkens und statuiert eine spezifische Gleichwertigkeit unter den Menschen, die in ihrem gleichen Anspruch auf den Status eines *Menschenrechtssubjekts* besteht; der Pfeiler des Individualismus hingegen bezeichnet dessen *Freiheitsdimension* und bezieht sich im Besonderen auf die Freiheit des Einzelnen gegenüber kollektiven Interessen des gemeinen Wohls und allgemeinen Besten. Das Gegenteil dieses spezifischen Normbegünstigten-Universalismus wären ein Binnenuniversalismus bzw. exklusive Gruppenrechte, die nicht allen Menschen, sondern nur (innerhalb) einer bestimmten Gruppe gewährt werden. Potenzielle Gegenspieler zum menschenrechtlichen Individualismus wiederum wären sowohl ein *sozialontologischer Kollektivismus*, dem nicht Individuen als primäres Phänomen gelten, sondern die sie ummantelnden sozialen Verbände, und der daher nicht an Individuen als Rechtssubjekte anknüpft, sondern vielmehr an Gruppen; ferner ein metaphysischer oder *kosmoontologischer Kollektivismus* demzufolge es eine Täuschung darstellt, überhaupt von so etwas wie einem ›Ich‹ auszugehen; und schließlich ein *funktionalistischer Kollektivismus*, der ebensolche Ansprüche einschlägigen Gemeinwohlzielen, die wiederum nicht mit dem Ziel der Etablierung einer menschenrechtlichen Ordnung deckungsgleich sind, unterordnet und dem Einzelnen gegenüber diesen Zielen Pflichten zuschreibt.

Die Betonung der Menschenrechtsidee gegenüber einzelnen menschenrechtlichen Ansprüchen lässt sich auch als eine Form des *relativen Universalismus*[12] verstehen, auch bekannt als schwacher Kulturrelativismus (»weak cultural relativism«[13]) oder als »parametric universalism«.[14] Die Idee dahinter ist die, dass für einen bestimmten normativen Gehalt – hier die axiologisch-normativen Grundlagen der Menschenrechtsidee – (hypothetische) universale Geltung beansprucht wird und zugleich außerhalb dieses Kernbestandes ein normativer Vorhof grundsätzlich so breit gestaltet wird, dass partikulare Konkretisierungen darin Platz finden können. Das Motto wäre: »Within these limits, all is possible. Outside of them, little should be allowed.«[15] Oft wird dieses Konzept auf einzelne Rechte angewandt, die abstrakt universal gelten sollen, in ihren

12 In rechtlicher Hinsicht hat der relative Universalismus ein Pendant in der Doktrin der *(National) Margin of Appreciation* (MA), wie sie etwa vom EGMR angewendet wird: Grundrechte werden dabei als dehnbare Garantien aufgefasst, die innerhalb eines gewissen Spielraumes von den jeweiligen Mitgliedsstaaten autonom gefasst werden können. Grundgelegt ist sie in der die Kunstfreiheit betreffenden Entscheidung Otto-Preminger-Institut v. Austria 13470/87, 20.9.1994.

13 Jack Donnelly: »Human Rights and Asian Values: A Defense of ›Western‹ Universalism«, in: Joanne R Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 83, = HRAV; *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press 2003, S. 98.

14 Thomas M. Scanlon: *What we owe each other*, Cambridge MA: Harvard University Press 1998, S. 329.

15 Jack Donnelly: »Human Rights and Asian Values«, op. cit., S. 87.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Anwendungen und Ausformungen jedoch zum Beispiel »kultursensitiv« bleiben dürfen.[16] Die vorliegende Arbeit fasst das Verbindliche mit der Idee der Menschenrechte noch enger und erblickt darin jene unverhandelbare Basis für jedes Konzept, das unter dem Titel Menschenrechte firmieren möchte. Welche und wie viele Rechte auf Grundlage dieser Idee anerkannt werden können, ist dann eine Frage, die ihre *konzeptionelle Belastbarkeit* berührt (siehe 1.4). Die Attraktivität eines solchen verschlankten Menschenrechtsverständnisses liegt nicht in der Besinnung auf das Westliche allein, sondern verfügt auch über praktische Relevanz für den globalen Menschenrechtsdialog, wo es mehr denn je darauf ankommt, menschenrechtliche Theoriebildung nicht zuletzt an kulturellen Schnittstellen zu betreiben und ethnozentrische Gewissheiten in jede Richtung hin zu hinterfragen. Menschenrechte zu denken bedeutet auch, sie vor dem Hintergrund dynamischer, ambivalenter Prozesse der globalen Inkulturierung wie auch zeitgleichen (partiellen) Zurückweisung zu verstehen zu versuchen. Heute steht man vor einer Situation, in der eine weltweite zwangsweise Durchsetzung ›westlicher‹ Menschenrechtskultur – manche würden einfügen »Unkultur« – an postkolonialen Realitäten ihre Grenze gefunden hat und wo interkulturelle Menschenrechtsdialoge im gleichen Maße mühsamer und unverzichtbarer werden.[17] Die Unterscheidung zwischen Menschenrechten als Idee einerseits und Listen andererseits ermöglicht es, ohne auf ›rote Linien‹ zu verzichten, Vorbehalte abzufedern, ›westliche Menschenrechte‹ seien in Stein gemeißelte ›atheistische‹ Ideologie bzw. ›säkulare Religion‹, die keine Berücksichtigung anderer Wertesysteme erlaubten. Indem ein solcher relativer Universalismus Fragen der inhaltlichen Ausgestaltung menschenrechtlicher Ansprüche Raum gibt, bietet sich mit ihm ein Forum, in dem verschiedene Perspektiven und Positionen in

16 In den Worten von Jack Donnelly: »Human Rights are treated as essentially universal, but substantial space is allowed for variations in implementing these universal norms. Core rights ›concepts‹ laid down in authoritative international documents […], should be considered largely invariant. But they are subject to differing ›interpretations‹, within the range laid down by the concept. And concrete ›implementations‹ of these interpretations have a wide range of legitimate variation« (»Human Rights and Asian Values«, op. cit., S. 83). Auch Georg Lohmann vertritt die Ansicht, »dass man den Universalismus der modernen Moral und der Menschenrechte in einer relativen Weise begründen kann und dass man ihn auch nur so begreifen und sinnvoller Weise konzipieren sollte« (»Universalismus und Relativismus der Menschenrechte. Zur interkulturellen Verständigung über Menschenrechte«, in: Jan Standke/Thomas Düllo (Hg.), *Theorie und Praxis der Kulturwissenschaften*, Berlin: Logos 2008, S. 210). Siehe auch Hurst Hannum: »Reinvigorating human rights«, *Human Rights Law Review,* op. cit., S. 439ff.

17 Vgl. Marie-Luisa Frick: »Universal Claim and Postcolonial Realities. The Deep Unease over Western-Centered Human Rights Standards in the Global South«, in: Subrata Sankar Bagchi/Arnab Das (Hg.), Human Rights and the Third World. Issues and Discourses, Lanham: Lexington Books 2013, S. 17–30, = UCPR.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ein Gespräch treten können, ohne sich in allem konsensual verengen, oft sogar verstellen zu müssen.

Die Frage der *historischen* Ursprünge der Idee der Menschenrechte steht zwar nicht im unmittelbaren Fokus dieser Arbeit, ich möchte meine Position zu dieser Streitfrage jedoch nicht vorenthalten.[18] Die Fragestellung lässt sich gemäß der hier angewandten Systematik unterteilen: Es ist nicht anzunehmen, dass niemand jemals außerhalb Europas vor dem 17. Jahrhundert allen anderen Menschen zugestanden hat, beispielsweise ihr Leben zu erhalten, nicht willkürlich ihrer Freiheit beraubt, nicht gefoltert oder an der Ausübung ihrer Religion gehindert zu werden. Die *Idee der Menschenrechte* flackert überall dort auf, wo vorherrschendes ›in-group/out-group‹-Denken in Form von protohumanistischen Anschauungen herausgefordert bzw. aufgebrochen wird: in der sophistischen Ethik eines Alkidamas oder Hippias[19] ebenso wie im stoischen Kosmopolitismus,[20] in der humanistischen Philosophie Menzius[21] oder auch ansatzweise in manchen Lehren arabischer/isla-

18 Für einen aktuellen, kondensierten Überblick über den Forschungsstand der Histographie der Menschenrechte siehe Jean-Paul Lehners: »Pleading for a New History of Human Rights«, in: Anja Mihr/Mark Gibney (Hg.): *Sage Handbook on Human Rights* Bd. 1, London: Sage Publications 2014, S. 22–38. Eine globale Perspektive nimmt auch Peter N. Stearns ein (*Human Rights in World History*, New York: Routledge 2012). Einen Überblick über die *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte* gibt Eike Wolgast (Stuttgart: Kohlhammer 2009), ebenso Lynn Hunt (*Inventing Human Rights. A History*, New York: W. W. Norton 2007). Immer noch lohnend die Darstellung *Kampf um die Menschenrechte. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur Gegenwart* bei Willy Strzelewicz (Frankfurt a. M.: Verlag Heinrich Scheffler 1968). Kritisch bezüglich vereinfachender Darstellungen, insbes. der Ansicht, Menschenrechte wären analog zu naturwissenschaftlichen Erkenntnissen bloß entdeckt worden oder hätten weit zurückliegende Vorläufer, sowie der Einschätzung, dass die Einsicht in die Schrecken der Shoa die UDHR befördert hätte (»there was no widespread Holocaust consciousness in the postwar era, so human rights could not have been a response to it«) Samuel Moyn (*The Last Utopia*, op. cit., S. 7).

19 Zahlreiche Sophisten haben sich gegen die Lehre von einer natürlichen Ungleichheit der Menschen bzw. gegen die Sklaverei gewandt. Alkidamas wird der Satz zugesprochen: »Frei ließ Gott alle [Menschen], niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht« (Thomas Schirren/Thomas Zinsmaier (Hg.), *Die Sophisten*, Stuttgart: Reclam 2011, S. 342). Auch bei Hippias spielt diese Idee einer den künstlichen Rangunterschieden zwischen den Menschen entgegenstehenden natürlichen Freiheit eine wichtige Rolle (vgl. Felix Flückinger: *Geschichte des Naturrechts* Bd. 1, Zürich: Evangelischer Verlag AG 1954, S. 116f.; Nikolitsa Georgopoulou-Nikolakakou: »Die Geburt des Menschenrechtsgedankens in der europäischen [griechisch-römischen] Antike«, in: Uwe Voigt (Hg.), *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 1998, S. 63–72).

20 Siehe Marcus Tullius Cicero: *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart: Reclam 2010.

21 Siehe Henrik Jäger: *Den Menschen gerecht. Ein Menzius-Lesebuch* Zürich: Ammann-Verlag 2010; Wolfgang Ommerborn/Gregor Paul/Heiner Roetz: *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage* 2 Bd., Berlin: Lit 2011; sowie Bd. 2 von James Legge: *The Chinese Classics*, New York: J. B. Alden 1890. Vgl. 2.3.1.4.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

mischer Denker des Mittelalters.[22] In kleinen Ansätzen, immer wieder konterkariert von Binnenuniversalismen und Fremdgruppenfeindlichkeit, finden sich solche an die Idee der Menschenrechte heranreichende Grundsätze auch in verschiedenen religiösen Lehren (vgl. 3.1.1). Es ist diese universalistische Dimension der Idee der Menschenrechte, die in der Tat nicht einer bestimmten Kultur oder Epoche eignet. Dieser Befund trifft allerdings nicht auf die darauf aufbauende menschenrechtliche, sich in Verfassungen niederschlagende Ordnung zu, denn was bis zu den neuzeitlichen Deklarationen[23] in außereuropäischen Kulturen tatsächlich abwesend zu sein scheint, ist die politische Überführung dieser moralischen Ansprüche in genuine Rechte und damit auch die Vorstellung, dass die Obrigkeit dem Einzelnen – nicht nur symbolisch – etwas schuldig sei. »[F]or thousands of years«, erinnert Louis Henkin, »there have been conceptions of the good, of the good life and the good society, without the idea of rights«.[24] Deshalb ist es auch wichtig, mit Jack Donnelly darauf hinzuweisen, dass das Aufweisen von abstrakten Werten wie Gerechtigkeit oder Humanität noch nicht an das eigentliche ›Beweisziel‹ heranreicht, denn Menschenrechte kennzeichnet nicht allein ihre egalitäre Tendenz, sondern auch ihre Durchsetzbarkeit gegen die Gesellschaft bzw. den Staat.[25] Die individualistische Dimension des Menschenrechtsgedankens ist in der Tat an jene gesellschaftlichen, und weniger axiologischen, historischen Bedingungen gebunden, die erst in der abendländischen (politischen) Moderne als gegeben anzusehen sind: »Human Rights ideas arose not from any deeper Western

22 Siehe dazu Mohamed Turki: *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig: Edition Hamouda 2010; Hamid Reza Yousefi: *Einführung in die islamische Philosophie. Die Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Fink/UTB 2014 (insbes. zur Idee einer vortrefflichen Gesellschaft bei al-Farabi, S. 65f., sowie zur Gleichheit aller Menschen bei Ibn Miskawayh, S. 81f.); Lenn Evan Goodman: *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press 2003.

23 Das sind konkret die bereits erwähnte *Virginia Bill of Rights* (12.6.1776) und die auf ihr aufbauende DI der Vereinigten Staaten (4.7.1776) sowie die DDHC (26.8.1789) der Französischen Nationalversammlung. Vorläufer können in England im *Habeas Corpus Act* (1679) sowie in der *Bill of Rights* (1689) gesehen werden. Ein anderes Dokument, das oftmals als frühes Menschenrechtszeugnis angeführt wird, ist die britische *Magna Charta Libertatum* (MCL) (1215). Sie ist eine von den »free men« Englands dem König abgerungene Garantie ihres Schutzes vor willkürlicher Verhaftung und weist ob ihrer schichtspezifischen Natur, aber auch fehlenden politiktheoretischen Fundierung wenig überraschend eine deutliche Distanz zu den neuzeitlichen Deklarationen auf.

24 Louis Henkin: AG, op. cit, S. 182.

25 Vgl. Jack Donnelly: »The Relative Universality of Human Rights«, *Human Rights Quarterly* 2007/29, S. 284, = RU. Kritisch bezüglich Versuchen, außerhalb der westlichen philosophischen Tradition nach Wurzeln des Menschenrechtsdenkens zu suchen auch Steven S. Hood: »Rights Hunting in Non-Western Traditions«, in Lynda S. Bell/Andrew J. Nathan/Illan Peleg (Hg.), *Negotiating Culture and Human Rights*, New York: Columbia University Press 2001, S. 96–122.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

cultural roots but from the social, economic, and political transformations of modernity.«[26] So auch Bielefeldt, der festhält, »daß die Menschenrechte […] kein gleichsam ›natürlicher‹ Ausfluß der westlichen Kultur sind«, sondern mehr oder weniger kontingente Ergebnisse der neuzeitlichen Revolutionen.[27] Zusammengefasst kann also differenzierend festgehalten werden: Vorläufer der *Idee* der Menschenrechte sind durchaus älter und tendenziell eher universal, als konkret ausgestaltete und besicherte (Kataloge der) *Menschenrechte*, wobei sich selbst hier Rückfragen anschließen lassen, die in diesem Rahmen nicht vollständig geklärt werden können.[28] Aus philosophischer Sicht gilt ohnehin, dass aus historischen Gegebenheiten keine normative Folgerungen für die Deutungshoheit über die (Idee der) Menschenrechte ableitbar sind. Wer sie ›erfunden‹ bzw. wesentliche Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte geliefert hat, so die verfehlte Logik, ist demnach auch heute in der rechtmäßigen Position, andere Traditionen zu belehren und zu maßregeln. Ein wie auch immer sich darstellendes geschichtliches Sein

26 Jack Donnelly: RU, op. cit., S. 287.

27 Heiner Bielefeldt: »Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen«, in: *Amnesty International: Menschenrechte vor der Jahrtausendwende*, Frankfurt a. M.: Fischer 1993, S. 166f.

28 So werden etwa gelegentlich die »Manden-Charta« des Königreichs Mali in der *Kurukan Fuga*-Verfassung (1235), die frühislamische »Charta von Medina« oder das »Toleranzpatent« des indischen Herrschers Ashoka als frühe Menschenrechtserklärungen bezeichnet. Weit davon entfernt eine Menschenrechtserklärung zu sein, setzt die Charta von Medina die Hierarchisierung moralischer Beachtlichkeit unterschiedlicher (Gruppen von) Menschen fort, auch wenn in ihr das Potenzial des Islam zum Vorschein kommt, die ›in-group‹ auch auf andere (monotheistische) Religionsgläubige auszudehnen (vgl. Saïd Amir Arjomand: »The Constitution of Medina: A sociolegal interpretation of Muhammad's acts of foundation of the Umma«, *International Journal of Middle East Studies* 2009/41, S. 555–575). Ein etwas anderer Geist spricht aus der »Menschenrechtserklärung« des Ashoka (304–232 v. u. Z.), der nach der Konversion zum Buddhismus eine den Prinzipien der Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) verpflichtete Politik betrieben hat, die auch den völligen Verzicht auf Krieg beinhaltete. Zwar finden sich darin keine expliziten Menschenrechte im Sinne individuell verbürgter Ansprüche, durchaus aber die Anerkenntnis des kollektiven Anspruches *aller* Menschen auf Glückseligkeit und Wohlergehen. Beachtenswert an Ashokas Edikten ist zudem ihre unzweideutig universalistische Ausrichtung, die nicht nur auf die eigenen Untertanen, sondern auch auf Menschen jenseits der Reichsgrenzen und auch auf Tiere gerichtet ist (vgl. Ven S. Dhammika, *The Edicts of King Ashoka*, 1993). Sowohl von der Charta von Medina als auch den Edikten Ashokas unterscheidet sich hingegen die unter Sundiata Keita, Gründer des Malischen Imperiums, erlassene *Kurukan Fuga* dahingehend, dass sie in ihrer 2009 von der UNESCO zum immateriellen Kulturerbe der Menschheit erklärten Manden-Charta tatsächlich offenbar so etwas wie einen Rechtekatalog enthält (vgl. UNESCO, Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage: *Draft Decision 4. COM 13.59*, 2009). Schwierigkeiten, die Bedeutung der Kurukan Fuga einzuordnen, bereitet, dass sie ursprünglich in mündlicher Form bewahrt und erst 1998 ›wiederentdeckt‹ bzw. verschriftlicht wurde, was ebenso wie die Existenz verschiedener Versionen der Manden-Charta Zweifel an der Echtheit nährt (vgl. Mamadou Diakité: »Analyse du discours, tradition orale et histoire: Et si la *Charte de Kurukan Fuga* n'avait jamais existé avant 1998?«, *Revue Electronique Internationale de Sciences du Language* 2009/11, S. 107–130; Jean-Paul Lehners: op. cit., S. 33f.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ist für die gegenwärtigen Fragen des richtigen Sein-Sollens und Verstehen-Sollens der Menschenrechte weitgehend unerheblich. Es kann keine legitimatorische Kraft entfalten, wenn man mit Upendra Baxi der Zivilisationsbrüche gerade auch im Kontext der westlichen Kulturen eingedenk berücksichtigt, »that all nations come as strangers to the task of protection and promotion of human rights«.[29] Ram Adhar Mall hat in diesem Zusammenhang den Begriff der »orthaften Ortlosigkeit« der Menschenrechte geprägt.[30] Der westliche Ursprung der Menschenrechte, so wäre auch mit Jack Donnelly festzuhalten, »is a simple historical fact. It is not a matter for praise (or blame)«.[31] Menschenrechte sind, so betont auch Heiner Bielefeldt, keine wesenhaft-westlichen Früchte, die in der abendländischen Zivilisation immer schon angelegt und allein durch Zeitverlauf aus ihr hervorgegangen sind. Vielmehr »markieren [sie] einen tiefreichenden normativen Wandel« im ›Westen‹ selbst.[32]

## 1.2 Menschenrechte als zugesprochene Ansprüche

Menschenrechte sind im Verständnis, das der gegenständlichen Arbeit zugrunde liegt und das sich aus einer nonkognitivistisch-relativistischen Grundoption speist,[33] keine angeborenen oder natürlichen Eigenschaf-

29 Upendra Baxi: *The Future of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2002/2008.

30 Ram Adhar Mall : »Orthafte Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen«, in: Uwe Voigt (Hg.), op. cit., S. 245–262.

31 Jack Donnelly: »Human Rights and Asian Values«, op. cit., S. 60–87.

32 Heiner Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 121f.

33 Der Grund dafür ist, dass eine relative Werttheorie besser – das bedeutet konkret unter Verzicht auf (prekäre) Zusatzhypothesen – als eine nicht-relative im Stande ist, die konflikthafte Verschiedenartigkeit an Wertvorstellungen zu erklären (vgl. meine Ausführungen in »Relativismus und Menschenrechte«, in: *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 159–172; = MRB). Nonkognitivistische bzw. relativistische Zugänge finden sich auch bei Alison Dundes Renteln: *International Human Rights. Universalism versus Relativism*, London: Newbury Park Publications 1990; Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), New York: Basic Books 1993, S. 112–134; Georg Lohmann: »Ethik der radikalen Endlichkeit«, *Information Philosophie* 2014/1, S. 5–10; »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte«, op. cit.; »Zu einer relationalen Begründung der Menschenrechte«, in: Georg Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg.), »Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen«, Freiburg: Herder 2008, S. 218–228; sowie »Warum nicht: eine relative Begründung der Universalisierung der Menschenrechte!«, Kritik in: *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 266–268; Ram Adhar Mall: *Zur Idee der Menschenrechte – Eine interkulturell-anthropologische Perspektive*, in: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Traugott Bautz 2003. Ein Menschenrechtsdenken in Absage an kognitivistische Gewissheiten verkörpern auch Ernst Tugendhats *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, = VE). Es ist nach ihm transparenter bzw. konsequenter, den Anschein, bei Menschenrechten handle es sich um absolute Werte, nicht länger erzeugen zu wollen (ibid., S. 345). Wenn man



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ten des Menschen, auf die ein moralisch Urteilender oder eine politische Gemeinschaft bloß – durch ihre Einhaltung und ihren Schutz – angemessen reagieren. Vielmehr entsprechen sie einer sozial ausgehandelten Bedeutung bzw. Wertschätzung des Menschseins. Sie sind *relativ* dazu (gültig), nicht losgelöst davon bzw. absolut.[34] Menschenrechte im hier verstandenen Sinn werden also nicht *entdeckt*, sondern *erschaffen*.[35] Man könnte auch sagen – sofern dies nicht automatisch eine schrankenlose Willkürlichkeit und absolute Volatilität ihrer Inhalte nahelegt, die hier ja gerade nicht vertreten wird – Menschenrechte werden konstruiert. Nichts anderes ist gemeint, wenn betont wird, dass im Bereich der Menschenrechte »unsere Bindung an Werte und unsere Vorstellung vom Wertvollen aus Erfahrungen und ihrer Verarbeitung hervorgehen«.[36] Aus dieser Sichtweise erscheinen Menschenrechte gerade nicht als in ontologischen Fixsternen des objektiv Wertvollen und Gesollten verbürgte Ansprüche, sondern im Gegenteil als fragile Manifestationen menschlichen Wählens und Wünschens. Als solche sind sie, bar einer übersubjektiven, autoritativen Realität, an der sie abgeglichen werden könnten, auch keine Träger von Wahrheitswerten im echten

nämlich, so könnte man Tugendhat interpretieren, an absolute Werte glauben muss, weil Menschenrechte ansonsten ihre Bedeutung einbüßen, kann man diese Glaubensleistung auch gleich in die Menschenrechte selbst setzen: »Der substantielle Sinn des Glaubens bleibt derselbe, nämlich daß wir alle Menschen als Rechtsträger anerkennen […]« (ibid.).

34 Der Begriff »absolut« kommt im Bereich der Menschenrechtsliteratur in mehreren Bereichen in unterschiedlicher Bedeutung vor. Hier bezeichnet er wie geschildert die Sollensnatur von Wert- und Moralurteilen in einem ontologischen Sinne und kann zu »objektiv« synonym verwendet werden. *Moralischer Absolutismus* wird in der vorliegenden Arbeit als Position verstanden, nach welcher eine Norm losgelöst von menschlichem Dafürhalten und Urteilen gültig ist. Da sein Gegenstück ein (normativer) Relativismus ist – nicht der Universalismus –, lässt sich weiters zwischen absolutem und relativem Universalismus unterscheiden (vgl. Marie-Luisa Frick: *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster/Wien: Lit 2010, = MR). An anderer Stelle wird »absolut« mitunter auf den kategorischen Charakter der Gültigkeit einer Norm bezogen, wenn zum Beispiel das Folterverbot absolut, das heißt in diesem Kontext: ohne Ausnahme, gelten solle (*Regelabsolutismus*).

35 Wer Schwierigkeiten hat, Menschenrechte in erster Linie als Kultur*produkte* (und nicht als »Naturrechte« im strengen Sinn) zu denken, dem sei mit John Tasioulas empfohlen, sich zu fragen, ob er oder sie auch Urmenschen diese Rechte retrospektiv zuzuschreiben bereit wäre. »Perhaps we can intelligibly impute to the cavemen a right not to be tortured, but how can we reasonably ascribe to them rights that refer to activities that are barely conceivable, let alone feasible, in their historical epoch, such as rights to a fair trial or to political participation?« (»On the nature of human rights«, in: Gerhard Ernst/Jan-Christoph Heilinger (Hg.), *The Philosophy of Human Rights. Contemporary Controversies*, Boston: de Gruyter 2012, S. 32). In diese Kerbe schlägt auch David N. Stamos (*The myth of universal human rights. Its origin, history, and explanation along with a more humane way*, Boulder: Paradigm Publishers 2013, S. 28ff.).

36 Hans Joas: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 14 [= SP].



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Sinne, sondern jeweils relativ richtig bzw. ›wahr‹ zu dem sie stützenden (subjektiven oder auch inter-subjektiven) *Bezugssystem*.

Menschenrechtliche Ansprüche verfügen in Sinne ihrer Konstruktionskomponente über *Zuspruchscharakter*: Sie werden Menschen durch (Gruppen von) Menschen zugesprochen (*horizontale Begründungsebene*) und/oder Menschen durch gesellschaftliche Verbände bzw. staatliche Institutionen (*vertikale Begründungsebene*) eingeräumt (vgl. 2.3).[37] Das wiederum schließt nicht aus, dass menschenrechtliche Ansprüche mit angeborenen oder natürlichen Eigenschaften des Menschen begründet werden (können), jedoch bezeichnet das, was an Menschenrechten auch immer begründet wird, grundsätzlich einen *normativen Status* und keine einfache biologische, anthropologische oder kosmische Faktizität. Diesen Zuspruchscharakter ernstnehmend, muss auch die Möglichkeit, Menschenrechte – grundsätzlich oder in inhaltlichen Teilbereichen – *abzusprechen*, berücksichtigt werden. In der Tat ist das Risiko, dass ein bestimmter Anspruch einer bestimmten Person oder Gruppe durch andere in Abrede gestellt wird, ein permanentes und durch die Zementierung von Zusprüchen in Form von politisch erklärten Rechtekatalogen nur notdürftig zu bannendes Risiko. Zusprechen/Absprechen sind demnach die beiden fundamentalen Modi diskursiver Aushandlungen, denen Menschenrechte unaufhörlich unterworfen sind. Ihre Dynamik und ihre Offenheit, aber auch ihre Angewiesenheit darauf, in ihren bestimmten Auffassungen beständig bejaht und bewahrt zu werden, entspringen ge-

37 Bis heute haben dies nur wenige in solcher Klarheit formuliert, wie Ernst Tugendhat (VE, op. cit., S. 345ff.). Für ihn steht außer Zweifel, »daß wir selbst es sind, insofern wir uns unter die Moral der universellen Achtung stellen, die anderen Menschen die sich aus dieser ergebenden Rechte verleihen. […] Auch die moralischen Rechte sind verliehene Rechte, verliehen von der Moral selbst (oder, da auch das mißverständlich ist, von uns, sofern wir uns moralisch verstehen)« (ibid.). Teilweise versucht Tugendhat allerdings, diesen Zuspruchscharakter etwas abzufedern, indem er einen gewissen Zwang unterstellt, die Anerkennung der Ansprüche des Anderen als Bedingung meiner eigenen zu akzeptieren und umgekehrt (ibid., S. 348). Mit diesem Zug riskiert man jedoch die Menschenrechte auf ein Reziprozitätsverhältnis zu reduzieren (vgl. 3.2.9). Ein Bekenntnis zur Zuspruchstheorie der Menschenrechte findet man denn auch bei Georg Lohmann, wenn er Menschenrechte als »gestiftete Rechte« fasst (vgl. »Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten«, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg: Alber 2009, S. 35–58) und das Zusprechen von Rechten als Ausdruck eines rationalen Selbstinteresses beschreibt (»Zur moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Recht und Moral*, Hamburg: Meiner 2010, S. 135–150). Ähnlich bereits Hannah Arendt hinsichtlich der Gleichheitsdimension der Menschenrechte, die als Gleichberechtigung dadurch verwirklicht wird, dass Menschen sie sich »gegenseitig garantieren« (EUTH, op. cit., S. 497, 617f.). Aufgegriffen, wenn auch aufgrund eines dezidierten Fokusses auf positivierte Menschenrechte nicht weiter verfolgt, wird die Zuspruchstheorie auch bei Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat nach menschlichem Maß. Einführung in die Rechts- und Staatstheorie in menschenrechtlicher Perspektive*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2013, S. 105.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nau dieser lebendigen Grundspannung und erklären die die Menschenrechte umgebenden »politics of contestation«.[38] Diese Herausforderung ist ernst zu nehmen, denn Konflikte in diesem Feld lassen sich nicht ohne weiteres aus der Welt schaffen – weder durch ihre Trivialisierung noch durch das Beharren auf absoluten Maßstäben des Wertvollen bzw. Guten. Aus nonkognitivistischer Sicht *erkennen* wir nämlich nicht einfach, dass jeder Mensch diese oder jene Rechte gleichsam als ›angeborene‹ oder ›natürliche‹ besitzt, so wie wir erkennen, dass ein durchschnittlicher Mensch zwei Arme und zwei Beine hat, sondern legen sie ihm auf Basis von kognitiv nicht immer erschöpfend durchdringbaren Gründen bei. Menschenrechte, als zugeschriebene Ansprüche verstanden, verfügen deshalb über die bereits erwähnte inhärente Konfliktnatur: Es mag Menschen geben, die anderen *diese* Ansprüche zuweisen, anderen wieder *jene* und wiederum anderen hingegen gar *keine*. Aus dieser Perspektive erscheinen bisherige menschenrechtliche Vorgaben unabhängig ihres jeweiligen Selbstverständnisses stets als ›Angebote‹, die nicht allein der Akzeptanz durch die einzelnen Menschen bedürfen, sondern gerade auch der stets *wiederholten* Annahme. Ohne von entsprechenden Werthaltungen getragen zu sein, ist ihre Sprache unverständliches Getöse und jede rechtliche Sicherstellung lediglich eine Besicherung auf Zeit.

Die Vorstellung, dass Menschenrechte abgesprochen werden können, steht allerdings in derart starkem Kontrast zur herrschenden Menschenrechtsdoktrin, wonach Menschenrechte unverbrüchliche, nicht verwirkbare, absolute Ansprüche darstellen,[39] dass dieses Definitionsmerkmal weiterer Bestimmung, ja Rechtfertigung bedarf, um Missverständnissen vorzubeugen. Gemeint ist damit nämlich nicht, dass es legitim wäre, Menschenrechte bestimmten (Gruppen von) Individuen vorzuenthalten oder abzuerkennen; noch ist damit einer Festlegung der Menschenrechte auf ad hoc-Basis das Wort geredet – im Gegenteil.

38 Vgl. Michael Goodhart: »Human Rights and the Politics of Contestation«, in: Mark Goodale (Hg.), *Human Rights at the Crossroads*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 31–44.

39 Hier ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen einer ›Ewigkeitsrhetorik‹, die seit dem Beginn neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens der Besicherung der erklärten Ansprüche diente, die also gerade von der Gefahr ihres Infragestellens her entworfen wurde, einerseits und der philosophischen Überzeugung andererseits, wonach Menschenrechte nicht ohne Verstoß gegen absolute Wahrheiten oder Selbstwiderspruch abgesprochen werden können. Da die Annahme von menschlichem Urteilen und Dafürhalten enthobenen Wahrheiten starken Plausibilitätserschütterungen ausgesetzt ist, kommt der Herangehensweise, dem Absprechen von menschenrechtlich definierten Ansprüchen den Makel einer Verletzung einer eigenen Bedingung der Möglichkeit (zu sprechen, Menschenrechte einzufordern etc.) nachzuweisen, eine Sonderstellung zu. Solche transzendentalen Zugänge im Kantianischen Sinne des Wortes halten das Absprechen menschenrechtlicher Ansprüche zwar für möglich, jedoch unvernünftig. Vgl. 2.3.1.3.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Darüber, was gerecht oder moralisch richtig ist, ist mit der Beschreibung menschenrechtlicher Ansprüche als sozialer Produkte und in weiterer Folge als solche, die der Bejahung und Verneinung bedürftig bzw. ausgesetzt sind – je nachdem, wer über sie urteilt –, noch nichts vorweggenommen, da dies wiederum nur von einer der multiplen Beurteilungsperspektiven aus möglich ist, die es nicht vorauszusetzen, sondern sorgfältig zu entfalten gilt (vgl. Kap. 3 und 4). Mögliche Einwände gegen den skizzierten Zuspruchscharakter der Menschenrechte sind aber auch jenseits von Missverständnissen denkbar. So könnten etwa ›absurde‹ Konsequenzen eines solchen Verständnisses ins Feld geführt werden: Was, wenn zum Beispiel ein Individuum zwar von vielen anderen als Subjekt menschenrechtlicher Ansprüche angesehen wird, sich selbst diese aber nicht zuspricht oder sogar verweigert? Hat diese exemplarische Person nun (ein Recht auf) Menschenrechte oder nicht? Dazu ist zu sagen, dass solche und ähnliche Fälle durchaus lebenswirklichen Erfahrungen und Beobachtungen entsprechen.[40] Dass Menschen sich aufgrund ihrer Sozialisation oder Kulturalisation nicht als würdig genug empfinden, überhaupt als Träger menschenrechtlicher Ansprüche in Frage zu kommen, oder einzelne davon zurückweisen, ist in der Tat nichts Ungewöhnliches[41] und in diesem Sinne keine abwegige Implikation des oben dargelegten Menschenrechtsverständnisses. Vielmehr ist dieses in der Lage, mit seiner Betonung der Perspektivität des Zu- und Absprechens menschenrechtlicher Normen die antagonistische Struktur derartiger Phänomene überhaupt erst zu erfassen. Menschenrechte hat man offenbar nicht einfach, man muss sie sich auch selbst gegenüber anerkennend gewähren, um die Zugeständnisse an menschenrechtlichen Normen, die andere entrichten, akzeptieren zu können. Und da Menschenrechte, womit die zentrale These dieses Abschnitts bekräftigt wäre, keine ursprünglichen Eigenschaften sind, stellt sich auch diese vermeintlich absurde Konsequenz nicht als Einwand dar. Wenn nicht alle, sondern nur manche Menschen anderen Menschen Menschenrechte zusprechen, haben diese nicht zugleich Menschenrechte und haben keine Menschenrechte, da hier keine Existenzaussagen konfligieren, sondern konträre Sollensaussagen – jeweils rückgebunden an das sie stützende Bezugssystem, jeweils also relativ in ihrer Gültigkeit.

40 Vgl. auch Susan Moller Okin: »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 312.

41 Man denke etwa an die Biographien von Gewaltopfern, die in einer Übernahme der Täterperspektive sich selbst für das ihnen zugefügte Leid verantwortlich machen, oder auch an Situationen, in denen gewisse Menschen anderen wohl ein Recht zugestehen, diese es aber mit Verweis auf den moralisch inakzeptablen Charakter von sich weisen (Stichworte Recht auf freie Meinungsäußerung bzw. »Blasphemie, Recht auf selbstbestimmte Reproduktion bzw. »Mord an Ungeborenen«). Vgl. Kap. 3 und 4.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Genauso wie Menschenrechten eigen ist, dass sie zugesprochen/abgesprochen werden können, ist – und dies steht als normative Festigung des Konzepts der Menschenrechte eben nicht in einem Widerspruch zur Beschreibung der faktischen Möglichkeit ihrer Geltungsdynamik – mit ihrer *Idee* auch eine systemische Robustheit verbunden, die eine Nähe zur Prinzipienethik mit sich bringt und welche sich in der Unzulässigkeit, Menschenrechte *willkürlich* abzusprechen, niederschlägt. Wer – man beachte: die Akzeptanz des Menschenrechtsgedankens wird hier vorausgesetzt – zustimmt, dass allen Menschen allein aufgrund ihres Menschseins bestimmte grundlegende Ansprüche zukommen, der kann nicht ohne weiteres Mensch A oder Gruppe B diese Ansprüche im Einzelnen oder im Gesamten aberkennen oder vorenthalten. Innerhalb der Logik der Menschenrechte, so die hier vertretene Argumentation, herrscht hinsichtlich Exklusionen bzw. personenbezogenen Beschneidungen menschenrechtlicher Ansprüche ein *Willkürverbot des Widerrufs*, das diese ohne bzw. ohne ausreichende bzw. akzeptable Begründung nicht gelten lassen kann. Dass eine willkürliche Zurücknahme bereits zugesprochener Menschenrechte nicht unproblematisch ist, wird auch dann ersichtlich, wenn man ihre Pflichtendimension beachtet (vgl. 2.2.2). Als Ansprüche verweisen Menschenrechte immer schon auf ein Gegenüber, das in seinem Verhalten im Sinne der Bedingungen der Möglichkeit negativer und/oder positiver Freiheit anderer bestimmt werden soll (*Pflichtenkomponente*). Wer demnach die Idee der Menschenrechte bejaht, schreibt sich selbst ebenso Pflichten zu, wie er sie in Ansehung anderer beilegt.[42] Ob er wiederum gerechtfertigterweise von anderen die Einhaltung dieser Pflichten verlangen darf, hängt insbesondere davon ab, wie die Idee der Menschenrechte begründet wird (vgl. 2.3). Jeder Widerruf selbst auferlegter menschenrechtlicher Verpflichtungen seitens einer politischen Gemeinschaft oder auch einer bestimmten Person wäre daher ohne nähere Rechtfertigung dem Verdacht eigennützigen ›Vertrags‹- bzw. Prinzipienbruchs ausgesetzt. Was nun eine befriedigende Begründung dafür sein kann, Menschenrechte bestimmten Personen (in gewissen Fällen) nicht (länger) zuzuerkennen, ist und bleibt eine Streitfrage, die in der Geschichte der Menschenrechte Antworten erfahren hat, die heute in vielen Fällen als unzureichend erscheinen und die auch heute zu heftigen Diskussionen führen. Der Lösungsvorschlag, wie im Rahmen dieser Arbeit vorgestellt, wird darauf hinauslaufen, jene Suspensionen von Menschenrechten als zweifellos willkürlich und daher inakzeptabel anzusehen, welche sich nicht inner-

42 Menschenrechte können daher als *claim-rights* im Sinne Hohfelds angesehen werden, konkret als »multital rights« oder »rights in rem« (vgl. Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. And other legal essays*, New Haven: Yale University Press 1920, S. 38ff., 72f.) Siehe auch 2.2.2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

halb einer – wie auch immer inhaltlich gearteten – Menschenrechtedogmatik, das heißt, nicht wiederum mit dem Schutz von (anderen) Menschenrechten rechtfertigen lassen (vgl. Kap. 4).

Zusammengefasst lautet die hier verwendete Arbeitsdefinition von Menschenrechten: Es handelt sich bei ihnen um spezifische subjektive Ansprüche auf die Freiheit zu bestimmten Akten, Gütern oder Zuständen (positive Ansprüche) und/oder die Freiheit von bestimmten Akten bzw. Zuständen (negative Ansprüche), die als so wichtig erachtet werden (Erheblichkeitsschwelle), dass sie jedem (Universalismus) einzelnen (Individualismus) Menschen als moralische ›Rechte‹ (horizontale Begründungsebene) und als durch eine Zwangsordnung zu sichernde Rechte (vertikale Begründungsebene) prinzipiell zuerkannt werden (Zuspruchscharakter), wodurch sie bestimmte Verpflichtungen auf Seiten der einzelnen Individuen und der politischen Gemeinschaft statuieren (Pflichtenkomponente) und nicht ohne ausreichende Rechtfertigung wieder aberkannt werden dürfen (Willkürverbot des Widerrufs).

## 1.3 Menschenrechte und das Primat der Moral

Ob es sich bei Menschenrechten primär um moralische oder rechtliche Ansprüche handelt, ist innerhalb der Menschenrechtsforschung umstritten, begegnen sich doch hier nicht zuletzt mit naturrechtlichen respektive rechtspositivistischen Perspektiven zwei traditionelle Rivalen. Aus naturrechtlicher Sichtweise, wie sie aus den ersten neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen im 18. Jahrhundert wie auch zum Teil aus ihren Vorläufertheorien (vgl. 2.3.2.1) bekannt ist, sind menschenrechtliche Ansprüche grundsätzlich unabhängig von rechtlicher Realisierung oder staatlichen Schutzgarantien gültig, sie gelten »von Natur aus«.[43] Moralische, selbstevidente Ansprüche verkündet prominent die *Virginia Bill of Rights*, Referenzmodell der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: »That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity […].«[44] Die *Declaration of Independence* (DI) selbst wiederum erklärt: »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.«[45] In ähnlichem Tenor erklärt die revolutionäre Französische

43 Siehe auch Richard Tuck: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.

44 USA/Fifth Virginia Convention*: Virginia Bill of Rights* (1776), Art. 1

45 USA/Continental Congress: *Declaration of Independence* (1776), Präambel.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Nationalversammlung in ihrer *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (DDHC) »die natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte«, die der staatlichen Gewalt vorgegeben sind.[46] Eine Fortführung erlebt das naturrechtliche Menschenrechtsdenken bis heute im Konzept des *ius cogens*.[47] Darunter werden so grundlegende Normen gefasst wie das Verbot der Sklaverei, des Völkermords oder auch der Folter, die alle Staaten verpflichten (*erga omnes-Verpflichtungen*), unabhängig davon, ob sie sich selbst als verpflichtet erachten oder nicht.[48] Es handelt sich dabei der Auffassung seiner Fürsprecher nach um keine Art von Recht, das wie herkömmliches Völkerrecht aus freiwilligen Vertragsbindungen oder Gewohnheit erwächst, da auch Vertragsbrüche bzw. die Weigerung, (Menschenrechts-)Verträge überhaupt einzugehen, oder auch wechselnde Praxis bzw. Rechtsauffassungen die (quasi naturrechtliche) Gültigkeit seiner Normen unberührt lassen würde.

Der Rechtspositivismus hingegen, der mit der Idee der Menschenrechte in Form der Hobbesschen Version des Gesellschaftsvertrags ebenfalls zu den Anfängen der neuzeitlichen Menschenrechte zurück reicht,[49] kennt keine ›echten‹ Rechte innerhalb gesellschaftlicher Verhältnisse jenseits staatlicher Institutionen, die mittels Gewaltmonopol ihre Durchsetzung garantieren. Mit »echt« sei hier unterstrichen, dass Recht positivistisch gedacht nur dasjenige ist, das durch eine entsprechende Ordnung *garantiert* ist[50] und dessen Befolgung im äußersten Falle auch *erzwungen* werden kann.[51] ›Moralische Rechte‹ wären damit

46 Französische Nationalversammlung: DDHC (1789), Präambel.

47 Erstmals verrechtlicht im Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge (WÜRV) (1969) in Art. 53. Dieser erklärt Vertragsbestimmungen, die zwingenden Normen des Völkerrechts zuwiderlaufen, für nichtig.

48 Siehe Cherif M. Bassiouni: »Jus cogens and obligations erga omnes«, *Law and Contemporary Problems* 1996, S. 63–74; Maurizio Ragazzi: *The Concept of International Obligations Erga Omnes*, Oxford: Clarendon Press 2002; Sévrine Knuchel: *Ius Cogens: Identification and Enforcement of Peremptory Norms*, Zürich: Schulthess Juristische Medien 2015.

49 Der entscheidende Ausspruch, der Thomas Hobbes vom Naturrechtsdenken seiner Zeit abhebt, findet sich im *Leviathan*, wo der Philosoph erklärt: »To this warre of every man against every man, this also is consequent; that nothing can be Unjust. The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place. Where there is no common Power, there is no Law: where no Law, no Injustice« (London: Penguin 1651/1985, S. 188). Oder wie es das inzwischen geflügelte Wort aus der von Hobbes selbst vorgenommenen Übersetzung des Leviathan ins Lateinische ausdrückt: *auctoritas, non veritas facit legem*. Zu Hobbes siehe. 2.3.2.1.

50 Zum Begriff der »Garantie« siehe Georg Jellinek: *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Springer 1922, S. 333f., = AS.

51 Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (1921/1972), S. 17f.; Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*, Wien: Mohr Siebeck 1934/2008, S. 37f. Anders H. L. A. Hart, der darauf hinweist, »that there are varieties of law found in all systems which […] do not fit this description« (*The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press 1961/1997, S. 48). Während also Kelsen den Zwangscharakter der Rechtsnorm zum kategorischen Definiens erklärt, geht Hart davon aus, dass



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eine contradictio in adiecto. Aus dieser Sicht ist *jus cogens* nicht einfach »das Recht, das zwingt«, sondern Ausdruck eines *Willens zum Recht*, das zwingen *dürfen soll*. Es wäre nicht nur machtbewusster, sondern auch grundsätzlich aufrichtiger, statt »Dieses Verhalten verstößt gegen ius cogens« zu sagen: »Wir (näher zu spezifizieren) sind nicht bereit, dieses Verhalten zu dulden«, und dabei mit *Begründungen* nicht sparsam zu sein (vgl. 2.3.2.1). Ein solcher auf eine faktisch existierende, effektive Rechtsordnung abstellender Rechtsbegriff hat insbesondere in Folge der kurzen Renaissance des Naturrechts nach dem Zweiten Weltkrieg naturrechtlich formuliertes Unbehagen provoziert, das in zentralen Aspekten allerdings teilweise auf grobe Missinterpretationen rechtspositivistischen Denkens zurückgeführt werden kann.[52] In diesem Zu-

es *das* Recht als solches nicht gibt, sondern nur verschiedene Formen. Auch wenn Harts Beispiele dort nicht überzeugen, wo er Erlaubnisbestimmungen bemüht, weil er hier Erzwingbarkeit (eine Norm kann zwangsweise durchgesetzt werden) und Zwang (Normen, die jemanden zu einem Verhalten bestimmen) verwechselt, stellt sich gerade im Bereich des Menschenrechtsrechts die Frage, ob neben den eindeutigen Zuordnungen Recht/Nicht-Recht Abstufungen sinnvoll gedacht werden können (»soft law«). So mag denn der Unterschied zwischen rechtlichen und moralischen Normen nicht immer konturenscharf verlaufen, hinfällig ist er keineswegs.

52 Es handelt sich dabei zuvorderst um den Vorwurf, mit dem positivistischen Rechtsverständnis ließe sich jede beliebige Rechtsordnung rechtfertigen, unabhängig davon, wie groß ihr eigentlicher Unrechtsgehalt ausfalle (siehe Gustav Radbruch: »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«, in: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg: Gustav C. F. Müller 1932/2003). Nur unter zwei Bedingungen wäre das der Fall: zum einen (a) bei fehlender Differenzierung zwischen *rechtlicher Gültigkeit* (Ist zum Beispiel ein Gesetz verfassungskonform erzeugt worden?) und *moralischer Gültigkeit* (Ist es gerecht?), und zum anderen (b) bei fehlender Trennung von (faktischer) *Geltung* und (normativer) *Gültigkeit*. Nicht nur aber sind diese Bedingungen nicht (notwendigerweise) im Rechtspositivismus verwirklicht, ihnen ist gerade im Rahmen seiner Systematik vorgebeugt. Zugespitzt könnte man auch sagen: Das vermeintliche Defizit des Rechtspositivismus hat seine Quelle in exakt jenem janusgesichtigen, konkret deskriptive und normative Bestandteile vermischenden Rechtsbegriff des Naturrechts selbst, das deren Vertreter in den Rechtspositivismus fälschlicherweise hineinlegen. Erst wenn die theoretische Möglichkeit besteht, wie unter Zuhilfenahme rechtspositivistischer Terminologie und Systematik, einerseits zwischen (formal gültigem) Recht in Absehung seines (*gerechten/ungerechten* oder auch in der Wahl seiner Mittel zur Erreichung konkreter Ziele *richtigen/unrichtigen*) Inhaltes und anhand von explizierten Gerechtigkeitsmaßstäben artikulierten Bewertungen andererseits zu unterscheiden, kann dem gesatzten Recht die Verbindlichkeit abgesprochen und Folgeleistung verweigert werden. Nur wenn Rechtsmäßigkeit im Sinne von *Legalität* und Gerechtigkeit im Sinne von *Legitimität* als potenziell antinomische Pole denkbar bleiben und keine notwendige Identität von Recht und Moral behauptet wird, ist Recht kritisierbar (vgl. auch Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*, op. cit., S. 25f.). Fallen hingegen das, was Recht und das, was rechtens ist, systematisch in eins, ist einer kritischen Rechtsphilosophie zunächst jedes Instrument aus der Hand genommen und es muss nachträglich auf zuweilen uneleganten Wegen hinzu entwickelt werden (vgl. die so genannte Radbuchsche Formel in: ders.: op. cit., S. 216). Ein »gefühlter Widerspruch« zwischen Gerechtigkeit und Gesetz spräche demnach anders, als Leo Strauss vermutet (*Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977, S. 104), nicht für ein Naturrecht, sondern schlicht für die Eigenstän-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sammenhang wichtiger als die Frage, ob der Rechtspositivismus eine Gesellschaft schutzlos »gesetzlichem Unrecht« ausliefert oder nicht, ist vielmehr ein *methodischer* Auffassungsunterschied zwischen positivistischem und naturrechtlichem Paradigma: Mit der Fokussierung auf das gesatzte Recht und mit seiner Moral und Recht in ein Trennungsverhältnis setzenden eigentümlichen These, die in verselbstständigender Interpretation immer weniger als das aufgefasst wurde, was sie eigentlich ist, nämlich eine methodologische These zugunsten der Eigenlogiken von Rechtswissenschaft und Moral, hat der Rechtspositivismus im Bereich der Menschenrechtsforschung in seiner exaltierten Erscheinungsform nicht nur genuin metaphysisch-naturrechtliche,[53] sondern zugleich moralphilosophische Zugänge insgesamt unter Druck gesetzt. Menschenrechte seien demnach zuvorderst als rechtliche und nicht als moralische Ansprüche zu verstehen (»Human rights is an account of what is right, not an account of what is good«)[54], eine Überbetonung der ethischen Dimension der Menschenrechte komme gar einem »Moralfundamentalismus« gleich.[55] Wenn im Gegensatz dazu im Rahmen dieser Arbeit

digkeit der moralischen Sphäre gegenüber dem Recht. In den Worten Viktor Krafts: »Was im Naturrecht gesucht worden ist, ein Kriterium für die Richtigkeit des Rechts, das leistet die Moral« (*Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, Berlin: Duncker & Humblot 1968).

53 Zur Naturrechtskritik im Kontext der Menschenrechte siehe insbes. Jeremy Benthams Abrechnung mit der DDHC (»nonsense upon stilts«) (»Anarchical Fallacies«, in: *The Works of Jeremy Bentham* Bd. 2, Edinburgh: William Tait 1843, S. 914). Wenn man »Rechte von Natur aus« tatsächlich im Sinne gattungsspezifischer Eigenschaften auffasst, die den Menschen immer schon zukommen, setzt sich Naturrechtsdenken der Kritik aus, einen eklatanten Widerspruch zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu überspielen, denn ›die Natur‹ hat, worauf Bentham hinweist, dem Menschen zwar das Hungergefühl mitgegeben, nicht aber die Garantie bzw. das Recht seiner Befriedigung. Dies ist freilich nicht die einzige Möglichkeit, die Vorstellung von »natürlichen Rechten« auszubilden. Als gleiche natürliche Rechte sind sie wesentlich eine Absage an »natürliche Vorrechte«, die es aber aufgrund des Fehlens durchschlagender individueller Stärkevorteile ebenso wenig gibt wie eine »natürliche« Herrschaft« (vgl. Thomas Hobbes: *Leviathan, op. cit.,* S. 397; Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* WA Bd. VIII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1798/1977, S. 345, = MS), das heißt vordiskursive, selbstsprechende, eindeutige Kriterien der Machtzuteilung. »Natürliche Rechte« sind demnach keine Rechte im eigentlichen Sinne und auch nicht natürlich, wenn dies den Grund ihres Gesolltseins angeben soll, sondern vorpositive, moralische Ansprüche, die ihre Überzeugungskraft einer spezifischen Reduktionsstrategie verdanken, in welcher der ›Mensch der Gesellschaft‹ sukzessive seines kontingenten sozialen Kokons entledigt wird. Natürlich sind diese Ansprüche dann, weil man kein besonderes Exemplar Mensch sein muss, um sie zugesprochen zu erhalten, sondern »nur« Mensch. Für eine produktive Umdeutung des Naturrechtsbegriffs auf rechtspositivistischem Boden spricht sich auch Ernst Tugendhat aus (VE, op. cit., S. 344).

54 Michael Ignatieff: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press 2003, S. 55, = HRS.

55 Georg Mohr: »Moralische Rechte gibt es nicht«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), op. cit., S. 63–80. Siehe auch Georg Lohmann: »Warum nicht: eine relative Begründung der Universalisierung der Menschenrechte!«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ein Primat der ethisch-axiologischen bzw. moralischen[56] Dimension der Menschenrechte vertreten wird, geschieht dies weder auf einer naturrechtlichen Basis, noch unter Verneinung weiterer relevanter Ebenen, konkret der politischen und der rechtlichen (vgl. 2.3.2). Der Vorrang eines Verständnisses von Menschenrechten, das diese in erster Linie als moralische Ansprüche fasst, ergibt sich konkret aus zwei zusammenhängenden Gesichtspunkten, die folgendermaßen nachgezeichnet werden können: Zunächst gilt es im Hinblick auf die *Begründung* bzw. Begründbarkeit der Menschenrechte festzuhalten, dass sie auf einer rechtlichen Ebene alleine nicht erschöpfend zu gewährleisten ist. Die Frage, warum eine Rechtsnorm gelten soll, ist an den Gesetzgeber adressiert – in demokratisch verfassten Rechtsordnungen an das Volk respektive seine Repräsentanten. Damit sie das Gesolltsein einer Rechtsnorm über die Sphäre der Verfahrenskonformität hinaus begründen können (rechtliche Gültigkeit), benötigen sie unausweichlich Bezugnahmen zu moralischen Normen und zu Werten (moralische Gültigkeit). Das betrifft das materiale Recht (Stichwort: Rechtsgüter) genauso wie das Verfahrensrecht (Stichworte: Doppelverwertungsverbot, Gleichheitsgrundsatz, Legalitätsprinzip etc.)[57] und gilt selbst für zunächst rein pragmatische Klugheitsdünkel, wie etwa die Räson, ein Gesetz deshalb in Kraft zu setzen, um das Ansehen der Rechtsgemeinschaft bei anderen nicht zu schwächen – ein Kalkül, das für die Menschenrechte über großes praktisches Gewicht verfügt. Selbst in diesem Fall wird nämlich immerhin vorausgesetzt, dass gute Reputation etwas Erstrebenswertes ist.

Nicht nur der Norminhalt verweist auf ethisch-axiologische Referenzüberzeugungen zurück, mitunter auch die Form der Rechtsnorm: Ob eine bestimmte Regelung zugunsten aller verbindlich gelten soll oder nur zum Vorteil einiger weniger, fußt gerade im menschenrechtlichen Kontext oft auf gravierenden Wertunterschieden, die zwischen den Menschen errichtet werden (vgl. 3.2). Das gleiche gilt für die Fragen,

56 Zu den Arbeitsdefinitionen der Termini Ethik und Moral: Letztere wird aufgefasst als Sammelbegriff für Moral- und Werturteile, wobei Moralurteile aussagen, dass etwas gut ist im Hinblick auf das richtige Handeln respektive Streben bzw., darauf bezogen, gesollt ist (»Du sollst nicht töten!«/ »Leben erhalten ist gut«), und Werturteile ausdrücken, dass etwas geschätzt oder als wertvoll erachtet wird (»Seelenruhe ist das höchste Gut«). Moralurteile gehen mit Werturteilen insofern Hand in Hand, als erstere in der Regel auf Werturteilen aufbauen (»Freundschaft ist wichtig« → »Freundschaften sind zu pflegen«). Unter Werturteilen werden hier auch ästhetische Urteile subsumiert. Ethik wiederum wird in dieser Arbeit durchgehend als *Theorie der Moral* verstanden, die selbst keine Moral- oder Werturteile im eigentlichen Sinne setzt, sondern abwägt, vergleicht, analysiert und erörtert.

57 Selbst bei Ansätzen »rein« formaler Grundlegung des Rechts, etwa in der Kelsenschen »Grundnorm«, wird diese Bedürftigkeit des positiven Rechts berücksichtigt: »Sie gilt, da sie nicht im Rechtsverfahren erzeugt wird, nicht als positive Rechtsnorm, ist nicht gesetzt, sondern – als Bedingung aller Rechtssetzung, alles positiven Rechtsverfahrens – vorausgesetzt« (*Reine Rechtslehre*, op. cit., S. 77).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

welcher Wert der Betätigung individueller Freiheiten zugeschrieben wird, besonders dann, wenn sie zu Lasten des ›Gemeinwohls‹ geht, oder auch welchen Wert ein Einzelner unabhängig von Zugehörigkeiten zu bestimmten Gruppen hat (vgl. 4.2). Und auch die Rechtsanwendung kommt ohne moralisches Substrat nicht aus, wie an der Menschenrechtsgerichtsbarkeit konkret nachvollzogen werden kann. Als *quasi-legislatives* Organ muss etwa der EGMR in einer Vielzahl von Entscheidungen zwangsläufig auf außerrechtliche Maßstäbe zurückgreifen, da sich ohne weitere moral- und wertphilosophische Denkfiguren aus dem Konventionstext schlicht nicht erschließt, ob das Verbot von Schwangerschaftsabbrüchen auch in Vergewaltigungsfällen gelten darf, ohne die Konvention zu verletzen;[58] ob die Prügelstrafe eine unmenschliche Behandlung darstellt;[59] ob es eine konventionswidrige Diskriminierung darstellt, handlungsfähigen Personen Suizid zu erlauben, durch Krankheit oder Behinderung Eingeschränkten den assistierten Suizid jedoch durch Verbot desselben vorzuenthalten;[60] ob Inzestverbote das Recht auf Privat- und Familienleben ungerechtfertigterweise verletzen;[61] oder das Anbringen von Kruzifixen in Klassenzimmern das negative Recht auf Religionsfreiheit verletzt.[62] Zwar können die Menschenrechtsrichter um eine möglichst konsistente Rechtsprechung bemüht sein, das heißt, von der einmal getroffenen Axiomatik aus folgernd Entscheidungen produzieren,[63] sie entkommen aber der grundsätzlichen Problema-

58 Das betrifft insbesondere Irland, wo Art. 40.3.3. der Verfassung seit 1983 erklärt: »The State acknowledges the right to life of the unborn and, with due regard to the equal right to life of the mother, guarantees in its laws to respect, and, as far as practicable, by its laws to defend and vindicate that right.« Schwangerschaftsabbrüche nach Vergewaltigungen sind demnach, ohne den prekären Umweg der Behauptung, das Leben der Betroffenen sei durch suizidale Tendenzen gefährdet, nicht erlaubt. Der EGMR hat bislang keine abschließende Position zum Thema Abtreibung eingenommen, jedoch in mehreren Entscheidungen Proportionalität im Zuge der Interessenabwägung und prozedurale Klarheit bei gesetzlichen Bestimmungen, die die Thematik regeln, eingefordert (vgl. etwa *A, B and C v. Ireland* 25579/05, 16.10.2010). Vgl. 3.2.6.

59 Zu diesem Ergebnis kam das Gericht anlässlich einer 1972 auf der Isle of Man verhängten Bestrafung eines Jugendlichen durch drei Stockschläge auf das Gesäß (*Tyrer v. United Kingdom* 5856/72, 25.4.1978).

60 Diese Frage verneint hat der Gerichtshof in der Entscheidung *Pretty v. The United Kingdom* 2346/02, 29.4.2002.

61 So die Beschwerde eines Mannes, der mit seiner leiblichen Schwester vier Kinder zeugte und dafür von deutschen Gerichten bestraft wurde, nicht zuletzt durch Kindesabnahmen. Der EGMR entschied in *Stübing v. Germany* 43547/08, 12.4.2012, dass die Zwecke des deutschen Inzetsverbots gerechtfertigt seien, und gestand Deutschland im Sinne der MA zu, weiter daran festzuhalten. Vgl. 4.2.3.4.

62 Letztlich verneint durch die Entscheidung *Lautsi and others v. Italy* [GC] 30814/06, 18.3.2011.

63 Dass dies selbst schon eine schier unbewältigbare Aufgabe ist, zeigen die regelmäßig abweichenden Entscheidungen der Kammern in den einzelnen Instanzen. Beim oben erwähnten Beispiel der Schulkreuze etwa entschied die erste Instanz völlig konträr (*Lautsi*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tik, mehr oder minder willkürliche Wertungsentscheidungen fällen zu müssen, trotz aller rechtsdogmatischen Raffinesse nicht.[64] Für die Menschenrechte bedeutet dies: Rechtliche Normen beziehen ihre Rechtfertigung in den gerade menschenrechtlich relevanten Bereichen aus einem moralisch-axiologischen Substrat, das eben dadurch als grundlegender anzusehen ist als sie selbst.[65] Menschenrechtsrecht ist nichts anderes als gegossene Menschenrechtsmoral und auf solche Art stets ein ›Überbauphänomen‹. Ohne moralische menschenrechtliche Ansprüche gedacht, begründet und gefordert zu haben, sind auch keine rechtlichen möglich. Umgekehrt gilt dies jedoch gerade nicht, weshalb auf eine zweite Weise die ethische Dimension der Menschenrechte ihr Primat unterstreicht: In Fällen, wo eine funktionierende (Menschenrechts-) Ordnung nicht vollumfänglich vorliegt, wie sowohl mit Blick auf eine Vielzahl von Staaten dieser Welt als auch auf das gegenwärtige System der internationalen Beziehungen festzustellen ist, sind es oftmals alleine die entsprechenden Wertorientierungen von Menschen, die diese Lücke eben durch deren Aktualisierung in ihrem Verhalten ausfüllen. Das sind die Ressourcen, die Fortschritte hin zur Etablierung der erstrebten Verhältnisse ermöglichen. Gesetze sind hinfällig, wenn nicht in Ansätzen unter den Rechtsunterworfenen ein solides Menschenrechtsethos wirksam ist.[66] »Hundertfältige Erfahrung«, so Georg Jellinek, »hat gelehrt, daß dort, wo eine tiefeingewurzelte soziale oder gar religiöse Sitte im Widerstreit mit der Rechtsordnung steht, der Rechtszwang ohnmächtig ist«.[67] Eine weitere Facette des Primats der Ethik der Menschenrechte gegenüber dem positiven Recht ist schließlich darin zu finden, dass rechtliche Gültigkeit ein gegenüber moralischer Gültigkeit nachrangi-

*and Others v. Italy* 30814/06, 3.11.2009) zur Großen Kammer. Ist hier, so könnte man kritisch fragen, tatsächlich in einem Fall ein methodischer Fehler unterlaufen oder einfach eine *Wertung* anders erfolgt?

64 Das gilt besonders für »Konflikte« zwischen einzelnen Konventionsrechten. Für einen Einblick in die (möglichen) Methoden des Gerichtshofes im Umgang mit ihnen siehe Peggy Ducoulombier: »Conflicts between Fundamental Rights and the European Court of Human Rights: An Overview«, in: Eva Brems (Hg.), *Conflict between Fundamental Rights*, Antwerpen: intersentia 2008, S. 217–247.

65 Zu nennen sind hier insbes. Carl Wellman: *The Moral Dimension of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2011; Hans Joas: SP, op. cit.; Santiago Carlos Nino: *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Clarendon Press 1993; Michael Perry: *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, Oxford: Oxford University Press 1998; Martha Nussbaum: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2006, = FJ.

66 In eben diesem Kontext ist auch das so genannte »Böckenförde-Paradoxon« anzusiedeln, das keine bloße These über die gesellschaftliche Bedeutung von Religion ist, sondern viel grundlegender die Angewiesenheit des freiheitlichen (Menschenrechts-)Staates auf vorpositive Anker beschreibt (Wolfgang Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991/2006, S. 112).

67 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 336.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ges Evaluationskriterium ist. Dies auszublenden würde nichts weniger bedeuten, als ein Hauptcharakteristikum des Menschenrechtsdenkens zu verkennen (Stichwort: Ergebnislegitimität).

Dieses grundsätzliche Primat der Moral ist aber nicht total. Menschenrechtliche Normen primär in der Sphäre der Werte und der Moral zu lokalisieren, bedeutet weder, die Notwendigkeit ihrer Positivierung zu verkennen, noch ihre *politische* Dimension. Menschenrechte sind nie eine reine Privatmoral, sondern im Kern politisch. Sie setzen die Übereinkunft der Mitglieder eines Gemeinwesens voraus, sich gegenseitig menschenrechtliche Ansprüche als Pflichten aufzubürden, aber auch dem Staat, der in seiner Machtstellung diese in überragender Weise zugleich schützen wie auch bedrohen kann. Solcherart bestimmen Menschenrechte als Ausdruck grundlegender Selbstverpflichtungen auch immer das Selbstverständnis der betreffenden politischen Gemeinschaft (vgl. 2.3.2). Diese Schnittstellen von Moral, Recht und Politik mitzudenken, ist insbesondere für die Frage der Begründung bzw. Rechtfertigung der Menschenrechte auf einer horizontalen *und* vertikalen Ebene bedeutsam (vgl. 2.3).

## 1.4 Das Modell konzeptioneller Belastbarkeit

Die Frage, inwiefern Menschenrechte allgemein geteilt und beachtet werden (*Universalität*) bzw. unter welchen Bedingungen sie allgemein geteilt und beachtet werden können (*Universalisierbarkeit*), hat das Projekt der modernen Menschenrechte immer schon begleitet.[68] Sie hat in den vergangenen drei Jahrzehnten weiter an Bedeutung gewonnen. Wohnte noch den modernen Menschenrechten eine emphatische Hoffnung auf Einigung der gesamten Menschheit im Ruf »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren«[69] inne, so stellte es sich als eine für viele schmerzliche Wahrheit heraus – schmerzlich, weil sie das Selbstverständnis, die Norm, das Maß und der Segen aller

68 Diese reicht zurück bis zur American Declaration of the Rights And Duties of Man (1948), die kurz vor der Universal Declaration of Human rights (1948) von der Organisation der Amerikanischen Staaten (OAS) verabschiedet wurde. Oft wird auf die UDHR gleichsam als Beweis eines universalen Konsenses über Menschenrechte verwiesen. Bei Lichte besehen, ist dieser in der UDHR vermeintlich verkörperte ›universale Konsens‹ schon von Anfang an zweifelhaft, was nicht allein den damals immer noch maßgeblich kolonialen Bedingungen der Weltordnung geschuldet ist. Siehe Eleanor Roosevelt: »Writing the Universal Declaration of Human Rights: Some Recollections«, in: *Menschenrechteerklärung. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterungen, Materialien*, München: Sellier 2009, S. 31–45; Johannes Morsink: *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting & Intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1999; sowie die UN-Dokumente A/PV.180, A/PV.181, A/PV.182, A/PV.183.

69 UDHR (1948), Art. 1, UN.A/RES/3/217



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Kultur zu sein, im Mark erschütterte –, dass mit dem kontinuierlichen Verlust der Vormachtstellung der Vereinigten Staaten von Amerika (Stichworte: militärische Niederlagen von Vietnam über Somalia bis herauf zu Irak und Afghanistan), aber auch Europas (Stichworte: Dekolonialisierung und damit einhergehende massive Gebietsverluste, Umkehrung des demographischen Gewichts zugunsten des globalen Südens) widerständige Bezugnahmen auf lokale bzw. regionale Identitäten auch den Geltungsbereich der Menschenrechte nicht unberührt ließen. Die kurzzeitige Euphorie, wonach mit dem Triumph der ›Freien Welt‹ über ihren Widersacher und mit dem Ende des Kalten Krieges gleichsam das »Ende der Geschichte« erreicht worden sei,[70] währte nur kurz. Sechsundzwanzig Jahre später stellt sich die Situation aus Sicht westlich-imperialer[71] Interessen weitaus nüchterner dar: So wehrte etwa eine erstarkte Russische Föderation relativ lange und bis zum Krieg um die Ukraine relativ erfolgreich Bestrebungen der NATO-Staaten und der EU ab, ihre Einflusssphären nach Osten hin auszudehnen. Bei diesem geostrategischen Ringen mögen Machtinteressen im engen Sinne im Vordergrund stehen, unübersehbar sind jedoch auch im Falle Russlands Abgrenzungstendenzen zu vermeintlich dekadenten westlichen, insbesondere individualistischen Werten.[72] Daneben wird seit geraumer Zeit auch der kulturelle Einfluss des aufsteigenden Chinas spürbar, auch wenn hier dem Harmonieideal entsprechend eine forsche Konfrontation mit westlichen Staaten bislang unterblieben ist. Nichtsdestotrotz beharrt das Reich der Mitte bei gleichzeitigen Zugeständnissen – wie jüngst beispielsweise der Abkehr vom System der ideologischen Um-

70 Vgl. Francis Fukuyama: *The end of history and the last man*, New York: Free Press 1992/2006.

71 Diese Zuschreibung ›westlich‹ ist freilich ein Hilfsausdruck zur Bezeichnung der USA, Kanadas, der Staaten Mittel- und teilweise Osteuropas wie auch Australiens und Neuseelands, die gewisse religiös-kulturelle Grundlagen in ihrer Geschichte ebenso teilen wie politische Ordnungsstrukturen und die nicht zuletzt ihre menschenrechtlichen Interessen in internationalen Gremien regelmäßig in diesem Zusammenschluss vertreten. Diese Gemeinsamkeiten rechtfertigen demnach einen neutralen Begriffsschirm, auch wenn die geographische Konnotation inakkurat ist. Alternativ wird in dieser Arbeit auch das Begriffspaar globaler Süden/globaler Norden verwendet. Eine wie immer geartete essentialistische Fassung ›des Westens‹ bzw. ›Nordens‹, die schon ein Blick auf die Vielstimmigkeit innerhalb der betreffenden Länder und vielmehr noch innerhalb ihrer Geschichte nicht erlaubt, ist damit ausdrücklich nicht verbunden.

72 Freilich verbietet gerade auch der Blick auf intern präsente Kritik die Vorstellung von Frontstellungen zwischen ganzen Zivilisationen. Es sind vielmehr einzelne Werthaltungen bzw. auch umfassendere Weltanschauungen, die konfligieren und mit wachsender Pluralisierung und Mobilität – die kein alleiniges ›Privileg‹ der Bevölkerungen westlicher Gesellschaften mehr ist, sondern vielfach auch erzwungen global stattfindet – überall und jederzeit konfligieren können, und nicht geographische Räume (vgl. Marie-Luisa Frick: MR).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

erziehungslager[73] – auf seinem eigenen Menschenrechtsverständnis, das ›exzessive‹ Freiheiten des Einzelnen nicht vorsieht. Als wohl prominentester Gegenspieler zu westlichen Ordnungsmodellen hat sich jedoch ein den arabisch/persischen etc. Nationalismus in seiner kollektiven Orientierungsfunktion aufhebender Islam entwickelt – paradoxerweise nicht ohne maßgebliche Unterstützung westlicher Länder selbst (Stichworte: Iran 1953, Afghanistan 1979–89 und zuletzt Syrien).[74] Hier demonstriert die Rückbesinnung auf islamische Glaubensvorstellungen, Sozialmoral und Rechtstraditionen, wie heftig innerislamisch um die ›echte‹, ›ursprüngliche‹, das heißt auch vor-koloniale, und folglich ideale Religion gerungen wird. Was konkret den Bereich der Menschenrechte betrifft, sind neben diesen Islamisierungsbestrebungen, die nicht zuletzt in alternativen Menschenrechtserklärungen wie der Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam *(Cairo Declaration of Human Rights in Islam)* (1990) durch die Organisation der Islamischen Kooperation (OIC, früher: Organisation der Islamischen Konferenz) oder der *Universal Islamic Declaration of Human Rights* (1981) durch den »Islamrat für Europa« (Islamic Council of Europe) Ausdruck finden, weitere Versuche zu berücksichtigen, die Menschenrechte im Kontext bestimmter Traditionen zu inkulturieren. In diesem Zusammenhang sind insbesondere die Afrikanische »Banjul«-Charta der Rechte der Menschen und Völker (*African Charta on Human and Peoples' Rights,* ACHPR) (1981) der Afrikanischen Union (AU, früher: Organisation der Afrikanischen Einheit), die *Arabische Charta der Menschenrechte* (AarabCHR) (2004) der Arabischen Liga und die *ASEAN Human Rights Declaration* (2012) zu erwähnen. Die Bedeutung regionaler Rücksichtnahmen – bei »gleichzeitigem« Universalisierungsanspruch des Menschenrechtsdenkens – wurde auch auf der UN-Weltkonferenz über Menschenrechte (World Conference on Human Rights) 1993 in Wien angemahnt:

> »All human rights are universal, indivisible and interdependent and interrelated. The international community must treat human rights globally in a fair and equal manner, on the same footing, and with the same emphasis. While the significance of national and regional particularities and various historical, cultural and religious backgrounds must be borne in mind, it is the duty of States, regardless of their political, economic and cultural systems, to promote and protect all human rights and fundamental freedoms.«[75]

73 Malcolm Moore: »China abolishes its labour camps and releases prisoners«, *The Telegraph*, 9.1.2014.

74 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: »Gesellschaftliche und politische Transformationen unter dem Radar: Ein Irrlicht namens ›Arabischer Frühling‹«, *Leviathan* 2014/42, S. 657–680.

75 *Vienna Declaration and Programme of Action* (1993), Abs. 5, UN.A/RES/48/121



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Mit Blick auf diese Entwicklungen lässt sich grundsätzlich in beide Richtungen argumentieren: Menschenrechte sind universal(isierbar), da die unterschiedlichen Inkulturierungsbestrebungen eben davon zeugen. Oder: Menschenrechte sind nicht universal(isierbar), da offenbar ein globales bedingungsloses Bekenntnis zu einem singulären Menschenrechtskatalog nicht zu haben ist. Eine Kernthese der vorliegenden Arbeit lautet, dass mit der Fragestellung von Universalität vs. Relativität der Komplexität der Thematik nicht wirklich entsprochen werden kann. Vorgeschlagen wird hier gewissermaßen ein heuristischer Umweg, und zwar über die Idee konzeptioneller Belastbarkeit. Belastbarkeit wird als Tragfähigkeit der beiden Grundpfeiler der Menschenrechtsidee verstanden, die unterschiedlich ausfallen kann – je nachdem, in welchen weltanschaulichen Kontext man sie pflanzt bzw. welche Anschauungen und Werthaltungen ihr konkret zugrunde gelegt werden. Wenn man sich die beiden Basiskonzepte des Menschenrechtsgedankens, Universalismus und Individualismus, als zwei Pfeiler vorstellt, die durch die axiologischen, normativen Ressourcen des weltanschaulichen Fundaments, in dem sie analysetechnisch verortet werden, mehr oder minder stabilisiert werden, erscheint ihre Belastbarkeit als die spezielle Fähigkeit, menschenrechtliche Ansprüche zu tragen. Je mehr substanzielle Rechte die beiden menschenrechtlichen Basiskonzepte auf dem Boden einer spezifischen Weltanschauung zulassen, umso tragfähiger sind sie und umso belastbarer ist der Menschenrechtsgedanke in diesem konkreten Fall bzw. Kontext. *Spannungen* bestimmter Anschauungen im Verhältnis zum Menschenrechtsgedanken können diese Tragfähigkeit vermindern, *Unvereinbarkeiten* hingegen zerstören sie. So stellen Spannungen partielle Herausforderungen der Menschenrechtsidee dar, während Unvereinbarkeiten ihre ganzheitlichen Herausforderungen durch entsprechend zu bestimmende Werthaltungen bzw. Weltbilder bezeichnen.

Nach Universalismus und Individualismus unterschieden, werden *Ausschlüsse* (Gleichheitsdimension der Menschenrechte) und/oder *Ausnahmen* (Freiheitsdimension der Menschenrechte) bzw. deren zugrunde liegende Ansichten und Rechtfertigungen evaluiert. Bildlich gesprochen werden Menschenrechte – je nach Terrain – unterschiedliche architektonische Erscheinungsformen aufweisen: Einmal wird der universalistische Pfeiler robuster sein als der individualistische und umgekehrt, das Dach sich somit in einer gewissen Schräglage befinden. Manchmal wird der eine Pfeiler gar nicht aufzurichten sein, das Haus überhaupt nicht erst entstehen. Dort werden mehrstöckige Gebäude errichtet, dort wiederum nur spärliche Behausungen. Für das Basiskonzept Universalismus bedeutet das Gesagte, dass dieses bzw. die Idee der Menschenrechte in ihm dann konzeptionell nicht belastbar ist, wenn unter Zugrundelegung einer bestimmten Weltanschauung aufgrund von Ausschließungsmechanismen gar kein Anspruch vorstellbar ist, der allen Menschen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gleichermaßen zugestanden werden kann. – Wenn nämlich die eigene Gruppe über alle anderen gestellt wird oder aber über vollständig andere Ansprüche verfügt bzw. verfügen soll. »Menschenrechte« wären in diesem Verständigungshorizont entweder sinnfreie Begriffe oder auf Basis durchschlagender Humandifferenzierungen identisch mit den eigenen Ansprüchen, welche den wie auch immer bestimmten »Anderen« nicht zugeteilt werden. Gründe dafür können in rassistischen bzw. gewissen nationalistischen Dünkeln ebenso verankert sein wie in robusten moralischen Dichotomien.[76] (Potenzielle) Kandidaten dazu werden detaillierter in Kapitel 3 untersucht. Der universalistische Pfeiler wäre hingegen graduell weniger belastbar, wenn nur einige wenige bzw. weniger bedeutsame Menschenrechte wirklich allen zukommen, hinsichtlich anderer Ansprüche aber gruppenspezifische Vorrechte eingeräumt werden. Während demnach im ersten Fall der Universalismuspfeiler gar kein einziges Menschenrecht trägt, weil er auf dem Boden einer konkreten Sichtweise – wiederum allegorisch – gar nicht erst aufgerichtet werden kann, hängt seine Tragfähigkeit im zweiten Fall von der Bereitschaft ab, den Geltungsumfang mehrerer oder weniger Rechte universal zu gestalten. Hier steht also nicht zur Debatte, ob eine bestimmte Person oder Gruppe grundsätzlich Träger von menschenrechtlichen Ansprüchen ist oder nicht, sondern ob sie über dieselben Ansprüche verfügen soll oder nicht.

Ausschlüsse auf dieser Ebene der Anspruchsberechtigung II sind jedoch weit weniger eindeutig als Exklusionen von gleicher Menschenrechtspersönlichkeit in ihrer Gravität bestimmbar, da hier, wie bereits dargelegt, die Idee der Menschenrechte übergeht in die inhaltliche Festlegung eines menschenrechtlichen Katalogs. Dass etwa nicht in jeglicher Hinsicht gleiche Ansprüche nicht grundsätzlich mit der Idee der Menschenrechte in Konflikt stehen müssen, wurde bereits angedeutet (vgl. auch 2.1). Nicht alle Spannungen in diesem Bereich müssen nämlich genuin, das heißt bedenklich sein, wie am Beispiel der teilweise abweichenden Rechte von Kindern und Erwachsenen gezeigt werden kann, die in Schutzbedürfnissen ersterer begründet sind. Die Frage jedoch, welche besonderen Berechtigungen, welche parallelen Loyalitäten und welche partikularen Verpflichtungen noch innerhalb einer menschenrechtlichen Dogmatik als zulässig gedacht werden können, lässt sich nicht schon für jeden Fall und pauschal festlegen. Wo konkret stehen sie in einem Spannungsverhältnis zur Gleichheitsdimension der Menschenrechte? Wo sind sie lässlich? Oft wird man dies auf Basis ihrer jeweiligen Begründungen ermessen können – insbesondere unter

76 Vgl. dazu auch Avishai Margalit: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996/2012, = PW.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Anwendung des Unparteilichkeitsprinzips (siehe 2.3.1.2).[77] Manches Mal wird eine Entscheidung, ohne zusätzliche, externe Parameter anzuwenden, hingegen kaum zu treffen sein. Feststeht dabei allein, dass die Frage, wie Teilexklusionen im Sinne von partiell ungleichen Rechten zu beurteilen sind, nicht anhand rein quantitativer, auf die Anzahl der betroffenen Individuen abstellender Maßstäbe entschieden werden kann, wenn man berücksichtigt, dass gemäß dem Prinzip gleicher Anspruchsberechtigung jeder Mensch als Menschenrechtssubjekt gleich viel wiegt. Stattdessen muss die Bedeutung von menschenrechtlichen Ausschlüssen mittels Anzahl und Status der in ihrem Geltungsumfang auf eine bestimmte Gruppe hin beschränkten Rechte bemessen werden. In diesem Bereich (möglicher) Spannungen eröffnen sich erste Deliberationsspielräume, die auf Grundlage des Modells konzeptioneller Belastbarkeit alleine dauerhaft weder geschlossen werden können noch sollen. Entsprechend vorläufig sind jene Einsichten, die dazu durch Diskussion unterschiedlichster Ausschlüsse im Kontext des menschenrechtlichen Universalismus und ihren Vergleich in Kapitel 3 angeboten werden.

Unvereinbarkeiten und Spannungen existieren auch im Bereich des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee. Bei den mit dem Menschenrechtsgedanken potenziell unverträglichen Anschauungen handelt es sich konkret um zwei diesen verneinende Perspektiven: (a) zum einen die – in der Regel aus sozialontologischen Axiomen gewonnene – Vorstellung, dass nicht der oder die Einzelne (primäres) Subjekt von menschenrechtlichen Ansprüchen ist, sondern die ihn oder sie ummantelnde(n) Gruppe(n). Menschenrechte als Individualrechte sind somit (weitgehend) ausgeschlossen, auch wenn dem Einzelnen unter Umständen über den Umweg von Gruppenrechten Vorteile zuteilwerden, wie beispielsweise beim Selbstbestimmungsrecht der Völker oder auch bei so genannten »Rechten der Natur« (vgl. 4.2.1). Das Verhältnis von Menschen- zu Gruppenrechten wird innerhalb der Menschenrechtsforschung intensiv und kontrovers diskutiert. In der hier vorgelegten

77 Wenn zum Beispiel Verteidiger eines Apartheid-Systems, wie der Vertreter der Südafrikanischen Union bei der Abstimmung über die UDHR, darauf hinweisen, dass grundlegende Rechte wohl diskriminierungsfrei gewährt würden (»without distinction of race, creed or sex«, vgl. *Meeting Record of the 182*nd *Plenary Meeting*, A/PV.182, 10.12.1948, S. 91), und darüber hinausgehende Rechte nicht im strengen Sinne grundlegend seien, so dürfte sich eine kritische Konfrontation einer solchen Position nicht auf den Nebenpfad abdrängen lassen, über mehr oder weniger fundamentale Rechte zu diskutieren, sondern allein darüber, mit welcher Begründung die betreffenden Ansprüche im Einzelnen verwehrt werden. Das Unparteilichkeitsargument weist dabei die Richtung: Die Begründung, dass »Schwarze« und »Weiße« *zu verschieden* seien und deshalb eine »getrennte Entwicklung« (*Afsonderlike Ontwikkeling*) einschlagen sollten, wie sie im Fall Südafrikas als verbrämte Suprematieideologie demaskiert wurde, ist jedenfalls von einer menschenrechtlich tauglichen Rechtfertigung für ungleiche Rechte so weit entfernt, dass sie nur außerhalb des menschenrechtlichen Deliberationsspielraumes stehen kann.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Systematik ist jedenfalls eine klare Unterscheidung zwischen Konzeptionen, die Individuen oder eben kollektive Verbände zu den Trägern von menschenrechtlichen Ansprüchen erklären, beabsichtigt. Die Differenzierung zwischen Gruppenrechten im strengen Sinne, die Gruppen zu Rechtssubjekten machen, und kollektiven Rechten, welche als Ansprüche bezeichnet werden können, die Einzelnen zwar zukommen, die aber nur gemeinsam ausgeübt werden können, ist diesbezüglich hilfreich (vgl. 2.2). Kollektive Rechte würden demnach einem Normbegünstigten-Individualismus nicht notwendigerweise widersprechen, während Gruppenrechte sein Gegenstück bilden.

Eine Sonderform der Verneinung des Individuums als Menschenrechtssubjekt kann darüber hinaus (b) zur kosmoontologischen Vorstellung in Beziehung gesetzt werden, wonach die Ansehung des Menschen als ein vom übrigen Seinszusammenhang abgesondertes (Rechts-)Subjekt inhärent irrig ist (vgl. 4.2.1). Wo die Vorstellung des ›Ichs‹ schon grundsätzlich problematisch ist, kann das individualistische Basiskonzept der Menschenrechtsidee nicht greifen und ferner auch in keiner Weise für konkrete Menschenrechte belastbar sein. Dabei wird jedoch sorgfältig zwischen jenen Konzeptionen zu unterscheiden sein, deren anthropologisch-kosmologische Einschätzungen gleichsam als ›Weisheitslehren‹ einen solchen Grad an mystischer Abstraktion aufweisen, dass ihre Fruchtbarmachung für praktische Menschenrechtsdiskurse weitgehend ausgeschlossen und von ihnen daher keine Gefahr für den Menschenrechtsgedanken zu erwarten ist, und im Gegensatz dazu solchen, die sehr wohl das Stigma des Frevels auf alle Versuche legen, dem Individuum Ansprüche (gegen die Mitwelt) zuzusprechen. In beiden Fällen – stärker bei sozialontologischen, aber auch kosmoontologischen Kollektivismen – steht die Vorstellung, dass der Einzelne über menschenrechtliche Ansprüche verfügen soll, oftmals im Widerspruch zur Auffassung, wonach es primär *Pflichten* sind, die ihm eignen. Dies zeigt sich dann, wenn Gemeinwohlziele statuiert werden, denen sich die Menschen zu fügen bzw. unterzuordnen haben (vgl. 4.2.3).

In eben diesem Kontext der Zulässigkeit von Einschränkungen von Freiheiten unter Berufung auf das gemeine Wohl sind die für die menschenrechtliche Praxis bedeutsamsten Konfliktherde angesiedelt. Fragestellungen in diesem Bereich, wie sie in Kapitel 4 unter der Rubrik Funktionalistischer Kollektivismus behandelt werden, sind gerade auch deshalb Gegenstand intensiv geführter Diskussionen, da sich eben mit der Zulässigkeit von menschenrechtlichen Ausnahmen eine der zentralen Fragen der Menschenrechtsphilosophie überhaupt verbindet: Sind die Menschenrechte bzw. die Errichtung einer menschenrechtlichen Ordnung selbst bereits das höchste Gut? Haben sich alternative Gemeinwohlziele ihnen zwangsläufig unterzuordnen? Selbst so hehre wie »gesellschaftliche Kohäsion« oder »moralische Integrität« eines Gemein-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wesens? Wie verhalten sich Menschenrechte zu den Zielsetzungen »soziale Gerechtigkeit« oder »Sicherheit«? Je nachdem, wie diese Grundsatzfragen beantwortet werden, lässt sich die konkrete Herausforderung aufgreifen, zu bestimmen, welche mit Verweis auf Gemeinwohlzwecke errichteten Schranken einzelner individueller Freiheiten einer reduzierten Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens entsprechen. Anleitungen dazu können zwar auch aus dem Menschenrechtsgedanken geschöpft werden, aber nicht (immer) ohne Zusatzannahmen. Es bedarf folglich einer Erarbeitung zusätzlicher Kriterien auf erweiterter theoretischer Basis. Ich möchte an dieser Stelle die Unterscheidung stark machen zwischen Zwecksetzungen hinsichtlich des Gemeinwohls, die primär menschenrechtlich ausgerichtet sind, und solchen, die das nicht sind. Erstere fassen das bonum commune als rechtlich gesicherte Ordnung, die jedem Einzelnen prinzipiell unterschiedslos gewisse Ansprüche garantiert; zweitere bestimmen dieses mittels einer der zahlreichen Alternativversionen: das größte Glück der größten Zahl beispielsweise, sozialer Zusammenhalt oder moralische/religiöse Perfektion etc. In die erste Kategorie fallen dabei Begrenzungen individueller Rechte, die sich aus der Universalisierung ebensolcher identischer Rechte notwendigerweise ergeben *(universalistische Reziprozität)*. So würde das Recht eines Einzelnen auf Leben durch das spiegelbildliche, identische Recht anderer Individuen beschnitten, ohne dass beispielsweise eine Person, der nicht erlaubt wird, zum Zwecke des eigenen physischen Fortlebens sich ohne entsprechende Einwilligung der Organe eines anderen zu bedienen, eine Verletzung ihrer legitimen Ansprüche geltend machen könnte. Ebenso kann ich mein Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit nicht auf solche Weise ausüben, dass alle anderen quasi ›niedergeschrien‹ werden. Dieser spiegelbildliche Nexus erklärt auch, warum zumindest in diesem Kontext Menschenrechte auch mit (Menschen-)Pflichten einhergehen und warum die Gleichheits- und die Freiheitsdimension der Menschenrechte so nahe beieinander liegen, dass manche sogar von (der Spur der) »Gleichfreiheit« *(l'égaliberté)* sprechen.[78]

Ebenfalls in obige Kategorie einzuordnen sind wechselseitige Beschränkungen verschiedener Rechte, etwa des Rechts auf Freiheit von Folter eines vermutlichen Attentäters und des Lebens anderer, oder auch verschiedener Modi derselben Rechte, wie beispielsweise des Rechts auf positive Religionsfreiheit in Form der Betätigung von Kirchturmsglocken und des Rechts auf negative Religionsfreiheit in Form der Freiheit, nicht durch religiöse akustische Imperative belästigt zu werden. In diesen Abwägungen treten genuine Wertentscheidungen zu Tage, die eine abschließende Auflösung vor dem Hintergrund einer dynamischen wie auch relativistischen Sicht auf Werte nicht erlauben. Vielmehr werden

78 Vgl. Étienne Balibar: *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2012.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sie in die Arena der Demokratie und damit des öffentlichen-politischen Diskurses verwiesen. Es werden lediglich im Sinne einer entscheidungsvorbereitenden Analyse Wertungspfade nachvollzogen und diskutiert. Folgt man dieser Absonderung nicht primär menschenrechtlich orientierter Gemeinwohlvorstellungen einerseits von menschenrechtlich orientierten andererseits, würden auch ›Auflösungen‹ aporetischer Dilemmata – Stichworte: ›Rettungsfolter‹ oder Abschuss einer vollbesetzten, von Terroristen gesteuerten Passagiermaschine – im Rahmen einer klassisch-utilitaristischen Ausrichtung des Gemeinwohls, so sie das Utilitätsprinzip menschenrechtlich fasst, nicht zwangsläufig dazu führen, dass der Individualismuspfeiler der Menschenrechtsidee in diesen Fällen ›umknickt‹.[79] Derartige Zugänge zu solch heiklen Abwägungsentscheidungen wären somit immer noch innerhalb des möglichen Dissensspielraumes einzuordnen (vgl. 4.2.3).

Der Mehrwert, sich der Universalitätsproblematik über das Modell konzeptioneller Belastbarkeit anzunähern, liegt meines Erachtens nun darin, dass dieses wichtige Differenzierungen ermöglicht: Zwischen Anschauungen, die die Menschenrechtsidee stützen können und jenen, in denen sich dafür kein solides Fundament finden lässt (belastbar vs. nicht belastbar); sowie zwischen solchen, die mehr bzw. robustere menschenrechtliche Ansprüche stützen, und solchen, die nur wenige, schmale menschenrechtliche Ansprüche anerkennen können (mehr vs. weniger belastbar). Ferner ermöglicht es, Konflikte im menschenrechtlichen Terrain präzise zu lokalisieren und dadurch besser zu verstehen. Bei der Analyse der konzeptionellen Belastbarkeit sind Generalthesen (›Weltanschauung A ist mit dem Menschenrechtsgedanken inkompatibel‹) grundsätzlich unangebracht; vielmehr gilt es, konkrete Werthaltungen präzise zu analysieren und deren Implikationen für den Menschenrechtsgedanken im Sinne der Einschätzung gradueller Belastbarkeit und gerade nicht eines Entweder-Oder vorzunehmen. Dabei ist freilich zu berücksichtigen, und dies ist ein Sachverhalt grundlegender Natur und keineswegs für die hier explizierte Methode alleine relevant, dass es sich bei axiologischen bzw. moralischen Überzeugungen, über die Menschen verfügen, um keine statischen Entitäten, sondern im Zeitverlauf dynamische handelt. Zwischen einer wie auch immer beschriebenen Wirklichkeit als Momentaufnahme auf der einen und den in einer unberechenbaren Zukunft geborgenen Möglichkeiten auf der anderen Seite klafft folglich immer eine gewisse Lücke, die nie eingeholt werden kann. Es wird deshalb auch wesentlich darauf ankommen, die Frage nach der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens

79 Anders fällt die Einschätzung unter Zugrundelegung jener Konzepte aus, die mit einem starken Würdebegriff als Kerninhalt der Menschenrechtsidee operieren (vgl. das Urteil des Deutschen Bundesverfassungsgerichts BVR 357/05, 15.2.2006).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

in seiner globalen Akkommodation als radikal offene zu denken, das heißt konkret, den Bedingungen der Möglichkeit der Universalisierbarkeit selbst ebenso Aufmerksamkeit zu schenken wie den bisher aktualisierten Möglichkeiten. Deshalb werden auch speziell Reformansätze innerhalb jener Traditionen analysiert, die in ihrer gegenwärtig vertretenen Mehrheitsinterpretation ernstliche Schwierigkeiten bereiten, menschenrechtliches Denken aufzunehmen (vgl. 3.1 und 4.1).

Der generelle Fokus des Modells konzeptioneller Belastbarkeit vermeidet zudem, in eine typische ›Falle‹ selbstgewissen Eurozentrismus zu tappen, die insbesondere dann lauert, wenn in Form einer Einweg-Analyse die klassischen ›westlichen‹ Menschenrechtserklärungen mit ihren zwischenzeitlich formulierten Ergänzungen bzw. Alternativen abgeglichen werden und damit der Eindruck entsteht, als lägen die Hürden und Schwierigkeiten einer umfassenden Universalisierung der Menschenrechte allein bei außerwestlichen Gesellschaften.[80] Auch wenn in dieser Arbeit durchaus der Ansatz vertreten wird, dass Menschenrechte schon aufgrund ihrer geschichtlichen Einbettung in die europäische Moderne nicht nur eine Herausforderung, in extremo sogar eine Zumutung für traditionelle, insbesondere religiös geprägte Gesellschaften des globalen Südens darstellen können, dürfte an unterschiedlichen Konfliktfeldern im Bereich der Ausgestaltung der Menschenrechte (vgl. 3.2 und 4.2) deutlich werden, dass sich die Frage der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens nicht allein regional, sondern in der Tat global stellt. Wenn etwa heute in westlichen Gesellschaften – auf der Universalismusebene – darüber Uneinigkeit vorherrscht, welche Rechte ›Menschheitsverbrechern‹ (»Terroristen«) oder auch Frühformen menschlichen Lebens zukommen sollen, oder – auf der Individualismusebene – wie weit die Rechte Einzelner hinsichtlich der freien Religionsausübung und Meinungsäußerung reichen sollen, so sind diese Fragestellungen nicht einfach isolierte Momente von Norm- und Wertkonflikten, sondern lassen in größerer Perspektive erkennen, dass hier grundsätzlich um die Aktualisierung des Menschenrechtsgedankens gerungen wird: Welche Rechte sollen in ›unseren‹ Gemeinschaften allen Menschen garantiert werden? Nach konzeptioneller Belastbarkeit zu fragen, wird demnach auch als Hinterfragen des verbreiteten Selbstverständnisses aufgefasst, wonach ›Westen‹ und Menschenrechte eine unhintergehbare Einheit darstellen und Bewohner westlicher Gesellschaften die Menschenrechte und ihre axiologischen Voraussetzungen gleichsam auf natürliche Art und Weise schon absorbiert haben.

An das so vorgeschlagene Modell konzeptioneller Belastbarkeit lassen sich freilich auch kritische Rückfragen stellen, etwa die Frage, ob

80 Zur Kritik daran siehe auch Natalie Oman: »On the Universalizability of Human Rights«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

denn nicht aus der weitgehenden Öffnung bzw. »Vernachlässigung« der menschenrechtlichen Inhaltsebene Ungemach drohe. So könnte zum Beispiel argumentiert werden, dass in diesem Zusammenhang die Möglichkeit denkbar ist, nach der etwa ein Staat nur sehr wenige Ansprüche – im Extremfall vielleicht nur ein einziges Menschenrecht – formuliert und dennoch nach diesem Zugang sich attestieren lassen könne, die Akkommodation des Menschenrechtsgedankens sei in seinem Fall geglückt. Immerhin würde(n) ja diese sehr wenigen Ansprüche oder dieser singuläre Anspruch allen einzelnen Menschen zugestanden. Hier gilt es, sich eine Unterscheidung vor Augen zu führen, die für das Verständnis des vorgeschlagenen Weges von entscheidender Bedeutung ist: jene zwischen einer prinzipiellen Akzeptanz des Menschenrechtsgedankens einerseits und dem Grad seiner konzeptionellen Belastbarkeit bzw. der seiner Grundpfeiler Universalismus und Individualismus andererseits. Mit einer prinzipiellen Anerkennung alleine ist in der Tat zwar viel erreicht, aber wenig gewonnen, wie die hypothetische Möglichkeit eines extrem verdünnten Menschenrechtskataloges verdeutlicht. Die Frage nach der Akkommodation der (Idee der) Menschenrechte aber ist keine nach einem Ja oder einem Nein. Zwar ist es für das Projekt universaler Menschenrechte wesentliche Voraussetzung, dass die Idee der Menschenrechte tatsächlich bejaht wird, aber der Weg endet hier nicht. Wenn nämlich der hier verhandelte hypothetische Staat mit der Minimalvariante einer Menschenrechtserklärung bzw. seine Repräsentanten gefragt würden, warum sie denn nicht Anspruch A einräumen oder nicht auch zum Schutz von Anspruch B bereit seien, wird an den (ehrlichen) Antworten sehr wahrscheinlich zu ermessen sein, welche Spannungen zwischen weltanschaulichen Haltungen im weiten Sinne und (einem der) beiden Grundpfeiler(n) des Menschenrechtsgedankens diese Reservationen veranlasst haben. Je nachdem, wo diese Spannungen genau zu verorten sind, besteht hier dann eine nur teilweise bzw. sehr eingeschränkte konzeptionelle Belastbarkeit der Idee der Menschenrechte – mit entsprechend aufbereitetem Boden für differenzierte bzw. pointierte Kritik, nicht zuletzt auf Basis reformatorischer Ansätze, denen im Rahmen dieser Arbeit bewusst Aufmerksamkeit in Form des Nachweises von entsprechenden normativen, axiologischen Ressourcen geschenkt werden wird (vgl. Kap 3 und 4).

Eine weitere Frage betrifft die Zuordnung menschenrechtlicher Problemfälle zum universalistischen und/oder individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee: Wie kommen sie zustande? Grundsätzlich lässt sich als Regel der Zuordnungslogik aufstellen: Fälle der Inklusion/Exklusion sind tendenziell solche, die sich der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension über die Fragen des Wertes von konkreten (Gruppen von) Individuen annähern (wert sein, Menschenrechtssubjekte zu sein). Typischerweise, aber nicht immer, werden in diesem



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Zusammenhang Merkmale des Individuums in den Blick genommen bzw. als Ausschließungsgrund herangezogen, die wesentlich zu seinem Menschsein gehören (Herkunft, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Religion etc.). Ob diese Merkmale angeboren sind oder nicht, ist dafür irrelevant, da auch erworbene Eigenschaften, wie etwa eine Behinderung oder ein hohes Alter, robuste Exklusionsfaktoren sein bzw. als solche verwendet werden können. Ein wichtiges Indiz dafür, dass Beschränkungen von Rechten die Gleichheitsdimension der Menschenrechte berühren, liefern die dafür vorgebrachten, häufig apodiktischen Rechtfertigungen (»Weil sie so/anders sind«, »von Natur aus«). Anders steht bei Konflikten, die am individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee angesiedelt werden, nicht der (abgestufte) Wert konkreter Personen zur Debatte, sondern jener ihrer (Freiheits-)Interessen in Gegenüberstellung kollektiver Belange. Entsprechend werden hier weniger ›Wesensmerkmale‹ zur Grundlage von Ausnahmen von menschenrechtlichen Ansprüchen gemacht, sondern stärker Handlungsweisen. Dieser Unterschied wird in der vorliegenden Arbeit auch terminologisch gekennzeichnet: Während bei Spannungen bzw. Unvereinbarkeiten hinsichtlich des universalistischen Pfeilers des Menschenrechtsgedankens präziser von Ausschlüssen (von Ansprüchen) zu sprechen ist, werden bei Spannungen bzw. Unvereinbarkeiten hinsichtlich des individualistischen Pfeilers Ausnahmen erörtert. Je ausführlicher also partikulare Eigenschaften von konkreten Individuen thematisiert werden, desto eher ist von einer Betroffenheit der Gleichheitsdimension auszugehen. Hingegen kann im Kontext der Freiheitsdimension der Menschenrechte sehr abstrakt über Grenzen und Ausnahmen der betreffenden Ansprüche verhandelt werden, ohne an individuelle Rechtssubjekte zu denken, an deren Stelle meist unpersönliche Fallkonstellationen treten (zum Beispiel Straftäter vs. Staatsgewalt) – ohne die für Universalismuskonflikte charakteristischen, identitätsaufgeladenen Wir-Sie-Entgegensetzungen bzw. normativen Humandifferenzierungen (»Menschheitsverbrecher« vs. gerechte Mehrheit).

Ebenfalls erläuterungsbedürftig erscheint der Umgang mit Scheinbegründungen, konkret hinsichtlich der vorhin skizzierten Trennscheide zwischen Rechtebeschneidungen, die einem genuin menschenrechtlichen Kalkül folgen, und jenen, die aus anderer Motivation erfolgen. Eine menschenrechtliche Motivationslage, gewisse individuelle Ansprüche zu begrenzen, könnte einem nicht primär menschenrechtlich orientierten Gemeinwohlziel vorgeschoben werden. Gerade dies macht die Beurteilung der Tragfähigkeit der Idee der Menschenrechte in ihrer Freiheitsdimension so schwierig und erklärt einen wesentlichen Teil der diesbezüglichen Kontroversen. Lässt es sich denn menschenrechtlich rechtfertigen, etwa die Reproduktionsfreiheit der Einzelnen unter Berufung auf die notwendige Entwicklung einer Gesellschaft und ihrer



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Armutsprävention so einzuschränken, dass jedem Paar nur ein Nachkomme zugestanden wird? Konkret: Lässt sich die Zielvorgabe der sozietalen Entwicklung als menschenrechtliche fassen und beide so zur Deckung bringen (vgl. 4.2.3.6)? Um diese Frage bejahen zu können, müsste dargelegt werden, inwiefern sich die beabsichtigten Freiheitsrestriktionen in der Befriedigung konkreter menschenrechtlicher Ansprüche niederschlagen, womit wiederum allein die Form gemeint ist, nicht ein aus einer autoritativen Deklaration entnommener Inhalt dieser Ansprüche. Das bedeutet: Es müssen mit dem betreffenden Gemeinwohlziel konkrete Rechte korrespondieren, die es befriedigen möchte. Darin aber allein können sich die Voraussetzungen eines solchen Rechtfertigungsweges nicht erschöpfen, denn den Willen allein wird man wohl immer bekunden, doch selten in seiner Authentizität vollends bestimmen können. Deshalb erscheint es dienlich, die zur Diskussion stehenden Freiheitseingriffe weiters daraufhin zu befragen, ob sie zugleich das *effektivste* Mittel sind, die so erklärten Rechte zu schützen.

Am Beispiel der im Menschenrechtskontext so überaus prominent diskutierten Todesstrafe[81] lässt sich die Bedeutung dieses Kriteriums veranschaulichen: Ihre Befürworter setzen auf unterschiedliche Argumente ihrer Vorzüge gegenüber alternativen Sanktionsmaßnahmen im Bereich des Strafrechts. Sie reichen von der durch die Todesstrafe vermeintlich realisierten gottgewollten Gerechtigkeitsordnung (Gemeinwohlziel religiöse Perfektion) und ethischen Gesichtspunkten (Gemeinwohlziel moralische Perfektion) bis hin zu pragmatischen Abschreckungsüberlegungen. Potenzial, an eine menschenrechtszentrierte Begründung der Todesstrafe als zulässige Ausnahme vom allgemeinen Recht auf Leben heranzureichen, haben dabei nur jene, für welche die Todesstrafe nicht (Teil eines) Endzweck(es) selbst ist, sondern stets nur das Mittel – ein Mittel, das als solches dann zur Disposition stünde, wenn ähnlich bzw. stärker wirksame Instrumente zur Verfügung stehen; wenn also im Fall

81 Auch rechtlich besehen ist die grundsätzliche Zulässigkeit der Todesstrafe strittig. Gemäß ICCPR ist sie für schwerste Verbrechen (»most serious crimes«) mit Einschränkungen erlaubt (Art. 6). Nur Staaten, die das Zweite Zusatzprotokoll zum ICCPR ratifiziert haben, verpflichten sich zur Abschaffung bzw. Nichtanwendung der Todesstrafe gemäß Art. 1: »No one within the jurisdiction of a State Party to the present Protocol shall be executed« (*Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty*, A/RES 44/128, 1989). Auch die EMRK sieht die Todesstrafe als nicht grundsätzlich unzulässig an (vgl. Art. 2), wurde zwischenzeitlich allerdings ergänzt durch zwei Zusatzprotokolle, welche auf die Abschaffung der Todesstrafe zielen (vgl. *Protokoll Nr. 6 zur EMRK über die Abschaffung der Todesstrafe*, 1983; *Protokoll Nr. 13 zur EMRK über die vollständige Abschaffung der Todesstrafe*, 2002). Die UDHR enthält sich einer eindeutigen Aussage, war in einem ihrer Entwürfe jedoch noch konkret: »Every one has the right to life. This right can be denied only to persons who have been convicted under general law of some crime to which the death penalty is attached« (*Draft Outline of International Bill of Rights*, E/CN.4/AC.1/3, 4.6.1947, Art. 3).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der Todesstrafe gezeigt werden könnte, dass der Schutz der Menschenrechte des bzw. der (potenziellen) Opfer ebenso gut oder sogar besser zum Beispiel durch eine lebenslange Freiheitsstrafe des Täters zu erreichen ist. Der Lackmustest für die Beurteilung, inwieweit Begrenzungen von menschenrechtlichen Ansprüchen tendenziell zur individualistischen Dimension der Menschenrechtsidee in Spannung stehen, wäre demnach, ob sich die Proponenten einer Beschränkung des Rechts auf Leben im Falle bestimmter Straftaten auf diese Effektivitätsfrage einlassen oder nicht. Eine solche Möglichkeit entfällt übrigens grundsätzlich, wenn die Todesstrafe für Delikte gefordert wird, die ohnehin keine Menschen tangieren (Stichwort: opferlose Straftat), sondern wie beim Beispiel der Blasphemie die »Rechte Gottes« (vgl. 4.2.3.4). Als wichtige Vorbedingung für die sinnvolle Verhandlung von Effektivitätsfragen ist weiters für Beschränkungen individueller Rechte zugunsten anderer individueller Rechte einzufordern, dass der ›übergebührliche‹ Gebrauch der einen sich auch unmittelbar nachteilig auf die anderen Ansprüche auswirkt. Das kann im Fall der Todesstrafe – Freiheit des Mörders bedroht unter Umständen das Leben anderer – relativ leicht dargelegt werden, weshalb sich hier Fragen des effektivsten Rechteschutzes problemlos anschließen lassen; in anderen Fällen, beispielsweise der behaupteten Gefahr(en), die von homosexuellen Praktiken für ein Recht auf Familie ausgehen, erscheint die Korrelation diffus und die Kausalität fraglich – mit der Folge, dass wirksame Mittel nicht wirklich diskutiert werden können und daher ein zur Freiheitsdimension der Menschenrechte antithetischer Gehalt des so begründeten Ansinnens, Rechte Homosexueller zu begrenzen, zu vermuten ist.

## 1.5 Aufbau

Das Vorgehen der vorliegenden Untersuchung kann folgendermaßen skizziert werden: In Kapitel 2 werden die bereits angedeuteten axiologischen Grundlagen der Menschenrechtsidee im Einzelnen aufgefächert, durchleuchtet und zueinander in Beziehung gesetzt. Im Vordergrund stehen die Fragen: Welche Art von normativer Gleichheit bzw. von Freiheit/Individualismus setzt der Menschenrechtsgedanke eigentlich genau voraus? Besonderes Augenmerk wird dabei den Möglichkeiten beigemessen, die Idee der Menschenrechte theoretisch zu verankern, wobei zwischen unterschiedlichen Begründungsebenen, die der Doppelnatur der Menschenrechte als moralische und rechtliche Normen Rechnung tragen, unterschieden wird (vgl. 2.3). In einem nächsten Schritt wird das Modell der konzeptionellen Belastbarkeit auf ausgewählte Problembereiche bzw. kleine Fallstudien angewendet. Für das Gebiet des menschenrechtlichen Universalismus (Kap. 3) werden anhand



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der (Zugehörigkeits-)Kategorien Religion, (National-)Staat, Rasse/Ethnie, Stand/Kaste, Geschlecht, Alter, Behinderung, ›moralische Verderbnis‹ prinzipielle Exklusionsfelder, aber auch allgemeine und spezielle Inklusionsressourcen erörtert. Belastbarkeitsprüfungen hinsichtlich des menschenrechtlichen Individualismus wiederum werden mittels der Erörterung individualistischer Ressourcen sowohl in religiösen sowie säkularen Menschenbildern als auch dreier als maßgeblich bestimmter (potenzieller) kollektivistischer Herausforderungen vorgenommen (Kap. 4). Diese werden unter den bereits erwähnten Begriffen sozialontologischer, kosmoontologischer und funktionalistischer Kollektivismus dargestellt. Letzterem wird dabei aufgrund seiner überragenden Bedeutung und zahlreichen Gesichter besondere Aufmerksamkeit zuteil. Konkret werden sechs grundlegende, nicht (unbedingt) auf menschenrechtliche Ordnungszwecksetzungen hin bezogene Gemeinwohlziele identifiziert (sozietale Integrität, sozietale Harmonie, »soziale Gerechtigkeit«, moralische Perfektion, sozietale Sicherheit, sozietale Entwicklung) und auf ihre Implikationen für die Integrität des Menschenrechtsgedankens hin befragt. Ein abschließendes Resümee fasst schließlich die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit noch einmal zusammen und fragt danach, was diese für die weitere Entwicklung der Menschenrechte bedeuten.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# 2. Die Idee der Menschenrechte: Axiologische Voraussetzungen und Begründungen

Im folgenden Kapitel soll das, was den Kern der Menschenrechte bildet, die Menschenrechtsidee oder der Menschenrechtsgedanke – wie bereits eingangs von einer konkreten inhaltlichen Fassung einzelner Rechte unterschieden –, entfaltet und näher bestimmt werden. Auch dieser Kern hat freilich einen Inhalt: es sind dies zwei axiologisch-axiomatische Voraussetzungen, die jeder Auflistung spezifischer Ansprüche konzeptionell vorgelagert sind. Sie sind (im Hinblick auf ihre Form) axiomatisch dadurch, dass sie indisponibel für jedes Sprechen von Menschenrechten sind, jedoch nicht im strengen Sinne bewiesen, sondern »nur« gesetzt werden können, wobei sich die Suche nach dem Grund des Gesolltseins ihrer Setzung durchaus anhand konkreter Begründungspfade zurückverfolgen lässt. Diesen wird im Abschnitt 2.3 besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Sie können überdies (im Hinblick auf ihren Inhalt) axiologisch genannt werden, da sie sich auf den gleichen Wert des Menschen als Individuum und den Wert seiner Freiheit beziehen. Die methodischen Überlegungen, eine solche Differenz zwischen Menschenrechten als Idee, bestehend aus den zwei Basiskonzepten Universalismus und Individualismus, einerseits und zunächst bewusst unbestimmten Deklarationen von einzelnen Menschenrechten andererseits vorzuschlagen, wurden bereits dargelegt (vgl. 1.2). Sie lassen sich jedoch mit verschiedenen Anfragen konfrontieren, die an dieser Stelle kurz aufgegriffen werden sollen. Es ist eine Sache, eine Differenzierung vorzuschlagen, und eine andere, zu zeigen, woraus eine solche Idee der Menschenrechte gewonnen wird. Denn alle weiteren Anstrengungen, sie in ihren möglichen und unmöglichen Begründungen durchzudenken sowie sie auf unterschiedliche Felder angewandter Menschenrechtsfragen zu führen, wären als müßig anzusehen, wenn nicht zugleich nachvollziehbar würde, warum es sich bei dieser Idee tatsächlich um das handelt, als welches sie ausgewiesen wird: Die ›Essenz‹ der Menschenrechte, ohne die jedes Sprechen und Denken über sie misslungen wäre.

Eine Schwierigkeit bei solch einem Unterfangen besteht nun aber darin, dass eine bloß historische Herleitung dieser Idee allein aus zweierlei Gründen nicht genügen kann: Zum Ersten, weil ihr an sich keine eigenständige normative Kraft innewohnen würde, wenn man die Sein-Sollen-Disparität berücksichtigt. Wie immer auch Menschenrechte historisch gedacht, formuliert oder angewandt wurden: dies allein kann keine Bindung an oder konzeptionelle Fixierung von Vorstellungen präjudizieren, ohne die Geschichte sollensmäßig aufzuladen und damit zu einer Autorität zu erheben, die einem Verständnis von Menschen-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rechten als dynamischen Begegnungszonen und kontingenten Lernprozessen grundsätzlich widerspricht. Denn gerade weil Menschenrechte nicht vom Himmel gefallen und nicht von ihren Anfängen her makellos und perfekt vorgelegen sind, sondern als Aushandlungsgegenstand im Sinne einer (wenn auch nicht notwendigerweise) fortschreitenden Entwicklung als Korrekturen inkonsequenter Engführungen anzusehen sind, würde eine Deduktion der Menschenrechtsidee allein aus der Geschichte die Frage aufwerfen, welchem Verständnis bzw. welcher Praxis der Menschenrechte man denn folgen solle: den Menschenrechten der Revolutionäre von 1789 oder aber jenen der Revolutionärinnen, die sich in der ersten umfassenden Erklärung der Menschenrechte auf europäischem Boden aufgrund der Diskriminierung ihres Geschlechts nicht ausreichend berücksichtigt sahen? Den Menschenrechten der Sklavenhalter oder denen ihrer Widersacher, die die Bedeutung von Rasse bzw. Hautfarbe als Humandifferenzierungen für die Zuschreibung von menschenrechtlichen Ansprüchen dekonstruierten?[1] Eine Fassung der Idee der Menschenrechte, ohne in solchen und weiteren Diskursverläufen Stellung zu beziehen, ist nicht möglich bzw. ahistorisch.

In dieser Hinsicht positioniert sich die vorliegende Arbeit im Sinne des bereits angedeuteten Verständnisses der Menschenrechte als im Hinblick auf die Inklusion immer weiterer (Gruppen von) Menschen mehr oder weniger kontinuierlich fortentwickelte Konzeption, die – und dies ist die eigentliche normative Festlegung – als *Fortschritt* erachtet wird. Ohne diese Setzung könnte man nämlich auch, von der anderen Richtung her gedacht, eine Rückführung der Menschenrechte auf die ›eigentliche‹ Idee der Menschenrechte fern ihrer heutigen ›Verfälschungen‹ und ›Missinterpretationen‹ unternehmen. Im Bereich des universalistischen Pfeilers der Menschenrechte wird also den Gegnern historischer Ausschließungen von menschenrechtlichen Ansprüchen bzw. vom wahren Menschsein beigepflichtet: Menschenrechte sind nur denkbar als Rechte wirklich aller Menschen – auch wenn, wie gezeigt werden wird, die Frage, was das genau bedeutet, nicht einfach abschließend zu beantworten ist. Was den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee betrifft, so ist die Kluft zwischen geschichtlicher Faktizität und konzeptionell-normativem Anspruch zwar geringer als im Falle des Universalismus, aber auch hier gilt es, die Fassung menschenrechtlicher Ansprüche grundsätzlich unabhängig von der Zuflucht bei der vermeintlichen Autorität der Geschichte zu suchen. Der Hinweis darauf, dass Menschenrechte grundsätzlich bisher immer in ihrem abend-

1 Vgl. Marie-Luisa Frick: »Tendencies of Inclusion and Exclusion in the Enlightenment Discourse on Human Rights«, in: Monika-Kristina Hinneburg/Grażyna Jurewicz (Hg.), *Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch. The Principle of Enlightenment between Universalism and Particularistic Claims*, Paderborn: Fink 2014, S. 119–136, = TIE.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ländisch-neuzeitlichen Entstehungsverlauf als Rechte von Individuen gegenüber ihre Freiheit potenziell bedrohenden Kollektiven proklamiert bzw. verteidigt wurden, hat nicht nur angesichts von spezifischen, mit dem Verweis auf jeweils eigenständige kulturelle Maßgaben gerechtfertigten, gemeinwohl- oder pflichtenzentrierten Menschenrechtsverständnissen (vgl. 4.2) beschränkte Überzeugungskraft. Auch hier ist eine – gleichfalls zurückweisbare – Setzung unausweichlich. Diese ist, ähnlich wie bereits im Fall der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee, eine Affirmation der Geschichte der Menschenrechte, wenn sie auch in diesem Fall nicht die Wahl zwischen verschiedenen rivalisierenden historischen Manifestationen darstellt, sondern die normative Festlegung auf die herrschende Ansehung von Menschenrechten als individuelle Freiheitsrechte. Diese zweite Facette der Idee der Menschenrechte ist nicht wegzudenken, ohne den Zweck der Menschenrechte – gestern wie heute – zu verfehlen. Dafür wurden sie erstritten, dafür wurden sie erklärt und gedacht, und dafür sind sie aus Sicht einer Vielzahl von Menschen weltweit unverzichtbarer Grundbestand gerechter Ordnungen politischer Gemeinwesen. In ihren Voraussetzungen schließt sich die gegenständliche Arbeit demnach dieser Perspektive an und grenzt ein: Wer von Menschenrechten als Gruppen- oder Menschheitsrechten spricht, spricht von anderen Menschenrechten als jenen, um die es sich hier handeln soll.

Neben den Fragen, weshalb es im Hinblick auf das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit methodisch sinnvoll ist, zwischen der Idee der Menschenrechte und konkreten Menschenrechten zu unterscheiden, und woraus sich die Bestimmung ersterer speist, steht grundsätzlich eine weitere Anfrage im Raum, die Beachtung verdient: Lassen sich denn überhaupt diese beiden Bereiche (sinnvoll) trennen? Setzt nicht schon die Menschenrechtsidee bestimmte Menschenrechte notwendigerweise voraus bzw. impliziert sie? Ist die angedachte Differenzierung gar eine Bedrohung für den Bestand etablierter, harmonisch gewachsener menschenrechtlicher Garantien? Zum ersten Fragenbündel: Als theoretische Idee setzt der Menschenrechtsgedanke zunächst noch keine Menschenrechte in einer logisch-deduktiven Hinsicht voraus, als praktisch vollzogene jedoch durchaus: Kann jemand über die Idee der Menschenrechte nachdenken, sie fassen, sie vertreten, sich für sie einsetzen, ohne Ansprüche der Freiheit der Gedanken, der Meinungsäußerung, auf Bildung etc. vorher zugewiesen bzw. deren Freiräume ausgenützt zu haben? Und gibt es nicht zumindest ein Menschenrecht, das allen anderen notwendigerweise vorausgehen muss – konkret jenes auf Leben – und daher sinnvollerweise nicht ohne weiteres von der bloßen Idee der Menschenrechte abgetrennt werden kann? Ein substanzieller Einwand sind solche Feststellungen, wonach die Idee der Menschenrechte als solche nicht folgenlos bleiben kann für die Frage der inhaltlichen Ausgestal-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tung einzelner menschenrechtlicher Ansprüche, für den hier gewählten Zugang allerdings nicht. Sie zeigen nur, dass bisherige Menschenrechtskataloge nicht völlig kontingent im Sinne einer arbiträren Wechselhaftigkeit von Gründen sind. Eine Erklärung von Menschenrechten, die etwa ohne ein prinzipielles Recht auf Leben auskommen möchte, wäre tatsächlich ein merkwürdiges Unterfangen. Betreffend die Frage nach nachteiligen Auswirkungen des gegenständlichen Differenzierungsvorschlages für das Korpus etablierter Menschenrechte ist grundsätzlich festzuhalten, dass gegenwärtig breit akzeptierte menschenrechtliche Ansprüche weniger dadurch unter Druck geraten, dass sie auf einer theoretischen Ebene methodisch begründet zwischenzeitlich suspendiert werden – eine ›Pointe‹ des hier vorgeschlagenen heuristischen Modells besteht genau darin, sie zu einem späteren Zeitpunkt wieder zu thematisieren –, sondern vielmehr dadurch, dass der Konsens über ihre Stellung und Berechtigung offenbar nicht global konstant vorausgesetzt werden kann. Zur Klärung der Frage, wie groß diese Gefahr ist, möchte diese Arbeit ja gerade einen Beitrag leisten.

Dennoch scheint eine methodische Öffnung des Spielraumes, menschenrechtliche Ansprüche dem Inhalt und dadurch auch der Anzahl nach festzulegen, einen mit Verweis auf das *Prinzip der Unteilbarkeit* formulierten Einwand im Besonderen zu provozieren. Er wird konkret gegenüber zwei Angriffen auf die Einheitlichkeit der in den Standarderklärungen dargelegten Menschenrechte vorgebracht: Das sind zum einen die insbesondere in der Zeit der so genannten Ost-West-Konfrontation virulenten Versuche, die beiden Blöcke der politisch-bürgerlichen und wirtschaftlichen-sozialen-kulturellen Rechte gegeneinander auszuspielen; zum anderen Abwägungs- bzw. Derogationsunterfangen hinsichtlich einzelner Rechte in utilitaristischer Manier. Zumindest erstere ›Bedrohung‹ lässt das Beharren auf der Unteilbarkeit der Menschenrechte zunächst als sinnvoll erscheinen, zumal die Bedeutung bürgerlich-politischer und wirtschaftlich-sozialer Rechte grundsätzlich eine eigenständige in dem Sinne ist, dass ein Übermaß der einen das Fehlen der anderen aus Sicht der meisten Menschen und ihrer tatsächlichen Bedürfnisse nicht kompensieren würde. Wenn etwa – zugespitzt formuliert – westliche Demokratien sozialistischen Volksrepubliken zugerufen haben bzw. (den verbleibenden) zurufen: »Bei uns haben Menschen zwar keine Arbeitsplatzgarantie, aber sie dürfen sich politisch frei betätigen« und die Angesprochenen erwider(te)n: »Bei uns dürfen sich die Menschen zwar nicht frei versammeln, aber sie genießen kostenlose Gesundheitsversorgung«, so lässt sich rasch die Absurdität jedes Unterfangens erahnen, diese beiden Blöcke an Ansprüchen in ein pauschales Konkurrenzverhältnis zu setzen. Klar ist: Ohne ein Mindestmaß an wirtschaftlich-sozialen Rechten hängen auch basale bürgerlich-politische Rechte in der Luft. Wer verhungert, wer nicht des Lesens und



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Schreibens mächtig ist, dem gelten auch Ansprüche auf politische Partizipation oder Informationsfreiheit wenig. Umgekehrt gilt Ähnliches: Wem politische Mitbestimmung verweigert wird, wer ungerechtfertigt inhaftiert ist, der kann auch keine Regierung wegen Misswirtschaft und der daraus vielleicht entstandenen Hungersnot zur Rechenschaft ziehen, noch sonst Verbesserung der materiellen gesellschaftlichen Lebensgrundlagen anstreben.[2] Das Festhalten am Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte macht demnach Sinn, wo es gegen das grundsätzliche Auseinanderdividieren der so genannten Menschenrechte erster und zweiter Generation gerichtet ist (*Unteilbarkeit der Rechte-Generationen qua Interdependenz*). In diesem Sinne wird es hier nicht in Frage gestellt. Es verliert allerdings an Gewicht, wo mit ihm auf eine Gleichwertigkeit aller einzelnen Rechte insistiert wird (*Unteilbarkeit der Rechte qua Gleichwertigkeit ihrer Güter*), die es im Grunde niemals geben kann. Abwägungsentscheidungen, wie sie nicht nur von Höchstgerichten aller Welt Tag für Tag getroffen werden *müssen*, zeugen von dieser Realität; auch das intuitive Empfinden legt nahe, der Freiheit von Folter höheren Wert beizumessen als der Versammlungsfreiheit. Dass bei einer Reihe solcher Präferenzentscheidungen rasch Dissens unter den Urteilenden hervortritt, wird an mehreren Abschnitten der gegenständlichen Arbeit deutlich (vgl. Kap. 4). Menschenrechte sind in diesem (doppelten) Sinne gerade nicht gleich-wertig. So geht denn auch die pauschale Zurückweisung utilitaristischer Abwägungen ins Leere, wie sie etwa Martha Nussbaum in ihrem Fähigkeitenansatz unternimmt: Keine ihrer »Capabilities« sei ihr zufolge unter ein gewisses Mindestmaß hinab anderen unterzuordnen.[3] Dazu führt Nussbaum folgendes Argument an: Ein Übermaß des Anspruchs auf Freizeit[4] (und weiterer sozialer Annehmlichkeiten) etwa sei keine Kompensation für das gänzliche Fehlen eines Rechts auf freie Meinungsäußerung. Dies klingt auf den ersten

2 Rhoda S. Howard hat aus diesem Grund davor gewarnt, wirtschaftliche und bürgerlich-politische Rechte in ein simples Hierarchieverhältnis oder überhaupt in ein Trennungsverhältnis zu setzen (»The Full-Belly Thesis: Should Economic Rights take Priority over Civil and Political Rights?«, *Human Rights Quarterly* 1983/5, S. 467–490). Er führt aus: »To wait for economic development, including a ›basic needs‹ oriented distribution of wealth, to occur before allowing for civil and political liberties is to invite the possibility that such redistribution will never occur« (ibid., S. 478). Ähnlich Michael Ignatieff: »Without the freedom to articulate and express political opinions, without freedom of speech and assembly, together with freedom of property, agents cannot organize themselves to struggle for social and economic security« (HRS, op. cit., S. 90). Vgl. 4.2.3.3.

3 »[L]acks in one area cannot be made up simply by giving people a larger amount of another capability« (FJ, op. cit., S. 166f., siehe auch 2.3.1.2). Nussbaum geht dabei von einem harmoniezentrierten Verständnis von Menschenrechten bzw. ihren Fähigkeiten aus, in dem Rivalitäten zwischen einzelnen Ansprüchen als konzeptionelles Unvermögen erscheinen, ein »coherent overall set« zu erstellen (ibid., S. 175).

4 In der UDHR findet sich ein solcher in Art. 24: »Everyone has the right to rest and leisure, including reasonable limitation of working hours and periodic holidays with pay.«



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Blick plausibel, doch verschleiert es nur den Grund dafür, warum man einen solchen Tausch nicht zu akzeptieren bereit ist: eben weil in der Regel dem Recht auf Meinungsfreiheit mehr Bedeutung zugemessen wird als einem Recht auf Freizeit und Erholung. Kehrt man Nussbaums Beispiel um (»Ein Übermaß des Rechts auf Meinungsfreiheit ist keine Kompensation für das Recht auf Freizeit«), dann wird dies umso klarer. Das Recht auf freie Meinung(säußerung) ist gerade deshalb für die meisten Menschen von so hohem Stellenwert, da überhaupt erst auf seiner Basis ein Recht auf Freizeit (zusammen mit allen weiteren Rechten) eingefordert und beworben werden kann. In diesem zweiten Sinne daher auf »Unteilbarkeit« zu drängen und den Blick vor den Möglichkeiten zu verstellen, bisherige Menschenrechtsschutzdokumente evolutiv und konstruktiv zu verbessern – durch Hinzufügungen, (Um-)Hierarchisierungen genauso wie durch spezifische Streichungen –, würde bedeuten, ein *Dogma* zu errichten, das nur dann fallen kann, wenn mit ihm die Menschenrechte als solche ›untergehen‹ bzw. durch eine wachsende Flut an alternativen Regelungswerken irrelevant werden.

Bevor die axiologischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens näher untersucht werden, sei dieser hinführende Vorspann mit einer Verdeutlichung dessen beschlossen, was denn darunter grundsätzlich zu verstehen ist. Die axiologischen Voraussetzungen, die in diesem Kapitel behandelt werden, lassen sich in zwei Bereiche gliedern: Jene Werte, welche die Gleichheitsdimension der Menschenrechte bestimmen, und jene, welche ihre Freiheitsdimension ausmachen; die also den universalistischen bzw. den individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens bedingen. Es geht darum, zu klären, um welche Art von Gleichheit bzw. individuelle Freiheit es sich dabei genau handelt (und um welche nicht) und welche Werte darin ausgedrückt, aber auch im Kontext der Begründung der Idee der Menschenrechte wichtig werden. Die so inhaltlich und in ihrer Stellung zueinander wie auch zu benachbarten oder rivalisierenden Wertungen bestimmten axiologischen Voraussetzungen sind somit dasjenige Fundament, an welches sich alle späteren Anfragen im Sinne von Möglichkeiten seiner Fundierung und transkulturellen Akkommodation richten. Dass erst eine philosophische Untersuchung der axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens für das Verständnis dessen, was Menschenrechte sind bzw. von den Menschen verlangen, wegweisend ist, kann als eine zentrale These dieser Arbeit angesehen werden: Die Idee, wonach es Ansprüche geben soll, die allen Menschen als Individuen prinzipiell unterschiedslos zukommen, wäre in einem Universum purer und stummer Tatsächlichkeit nicht fassbar und gänzlich sinnlos. Sinnvoll und verständlich wird sie erst unter Berücksichtigung entsprechender *Wertungen*. Das bedeutet ferner, dass im Folgenden nicht etwa materielle/gesellschaftliche, psychologische oder historische Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens im



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Zentrum des Interesses stehen, sondern solche, die mit wertbasierten Vorstellungen in Verbindung stehen, welche weder unter Bezugnahme auf ein konkretes Individuum noch auf eine erweiterte Anzahl von Personen erforscht, sondern abstrakt philosophisch analysiert werden. Nicht nach den Werthaltungen also wird gefragt, über die Menschen, die die Idee der Menschenrechte bejahen oder in der Vergangenheit befördert haben, tatsächlich verfügen; auch nicht danach, welche wirtschaftlichen oder sozialen Verhältnisse es sind, auf welche die Menschenrechtsidee in ihrer Entfaltung angewiesen ist, sondern danach, an welche Werte jede Person prinzipiell gebunden ist, die den Menschenrechtsgedanken teilt, und welche sich als Pfade zu dessen Begründung denken lassen.

## 2.1 Universalismus: die Gleichheitsdimension

*Bin ich doch kein Hund sondern eben so wohl ein Mensch als du.*
Samuel Pufendorf

Der Anspruch, Rechte für alle Menschen zu sein, ist das wesentliche Distinktionsmerkmal, das Menschenrechte seit je her von anderen subjektiven Rechten nicht nur abhebt, sondern zu ihnen in eine geradezu antithetische Stellung setzt. Das Gegenteil von Menschenrechten (in ihrer Gleichheitsdimension) sind *Vorrechte*: Rechte, die einer bestimmten Person(engruppe) zukommen. Darunter fallen so unterschiedliche Rechte wie beispielsweise jenes des absoluten Regenten, über Krieg und Frieden zu entscheiden oder die Religion des Staates festzulegen, wie auch Rechte, die bestimmten Gruppen von Personen eingeräumt werden bzw. wurden: Das Recht der Vormundschaft der Ehegatten über die Ehegattinnen zum Beispiel, oder auch das *privilegium de non appellando*, das der Deutsche Kaiser einzelnen Fürsten verlieh, wodurch diese es ihren Untertanen untersagen konnten, sich letztinstanzlich an den Kaiser zu wenden, wie auch das Recht römischer Bürger, eine Toga zu tragen. Anders als solche Vorrechte, die sich aus Geschlecht, sozialem Rang oder Religion ableiten, sind Menschenrechte Ansprüche aller Menschen allein dadurch, dass sie Menschen sind. Wie David Boucher zeigt, fallen unter die Kategorie der Vorrechte auch Ansprüche, die von der Antike bis zur Neuzeit als so genannte natürliche Rechte oder Naturrechte bisweilen als Vorstufen zu Menschenrechten ausgewiesen werden.[5] Genau betrachtet sind auch Menschenrechte Vorrechte, und zwar

5 »Contrary to those views, there is more of a lacuna than most writers want to acknowledge between the modern human rights culture and the natural rights tradition that is often assumed to underpin it« (*The Limits of Ethics in International Relations. Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*, Oxford: Oxford University Press 2009, S. 259).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der menschlichen Spezies, weshalb präzisiert werden muss: Das konzeptionelle Gegenstück zu Menschenrechten (in ihrer Gleichheitsdimension) sind *intrahumane* Vorrechte. Es ist also jene universalistische Dimension der Menschenrechte hier von Interesse, die bereits eingangs mit dem Begriff des Normbegünstigten-Universalismus gefasst wurde (vgl. 1.1). Fragen, die im Zusammenhang mit dem menschenrechtlich ebenfalls wichtigen Normadressaten-Universalismus stehen, der nicht als axiologische Grundlage des Menschenrechtsgedankens im eigentlichen Sinne, sondern besser als dessen spiegelbildliche Implikation anzusehen ist, werden später unter der Rubrik Menschenpflichten (vgl. 2.2.2) sowie Begründungspfade thematisiert (vgl. 2.3.3).

### 2.1.1 Ambivalenz der Geschichte: Ungleiche Rechte

Wenn man nun Menschenrechte als Ansprüche, die unterschiedslos allen Menschen zukommen sollen, auf ihre Ursprünge zurückführt, stellt sich die bereits thematisierte Schwierigkeit, dass die relevante Gleichheitsdimension (»Rechte wirklich aller«) bisweilen weniger robust ausgeprägt scheint, als es die konzeptionelle Fassung des Menschenrechtsgedankens, wie sie hier unternommen wird, verlangen würde. Als Beispiel sei die Amerikanische Unabhängigkeitserklärung (DI) (1776) betrachtet. – Kein genuiner Menschenrechtekatalog zwar, aber aufbauend auf die Virginia Bill of Rights das konstitutionelle Fundament der nun unabhängigen dreizehn Kolonien Großbritanniens, gegründet auf den drei menschenrechtlichen Kernansprüchen: Leben, Freiheit und Streben nach Glück (*Life, Liberty and Pursuit of Happiness*). Offensichtlich nicht im vollen Umfange davon umfasst sind die Rechte der Frauen[6] sowie der (versklavten) Afroamerikaner, die auch nach der offiziellen Abschaffung der Sklaverei in den gesamten Vereinigten Staaten nach dem Ende des Sezessionskrieges durch das dreizehnte Amendment 1865 bis weit ins 20. Jahrhundert zumindest insofern in ihrem Glücksstreben eingeschränkt waren, als es ihnen nicht erlaubt war, mit »Weißen« (sexuell) zu verkehren bzw. außerhalb ihrer »Rasse« zu heiraten, und deren Leben – dies zeigen die unzähligen Episoden von grausamen Lynchmorden zwischen 1898 und 1940 auf eindrückliche Weise – nicht der selbe Wert zugemessen wurde wie dem von »Weißen.« Lange hielt sich die These des Gelehrten und Sklavereiapologeten Thomas Roderick Dew, wonach Afrikaner »entirely unfit« für die gleichen Freiheiten unter Weißen seien.[7] Als ein weiteres Beispiel bietet sich mit Blick

6 Vgl. insbes. Rosemarie Zagarri: *Revolutionary Backlash. Women and Politics in the Early American Republic*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2007.

7 Roderick Thomas Dew: »Abolition of Negro Slavery«, in: Drew Gilpin Faust (Hg.), *The Ideology of Slavery. Proslavery Thought in the Antebellum South 1830–1860*, Baton Rouge: Louisiana State University Press 1981, S. 51.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

auf die von den amerikanischen Rechtedeklarationen wesentlich beeinflusste[8] französische DDHC die Stellung des weiblichen Geschlechts an. Denn während nämlich andere bislang von rechtlicher Gleichstellung Ausgeschlossene, wie etwa Juden, durchaus vom egalisierenden Impetus der Französischen Nationalversammlung durch die Verleihung des Bürgerstatus profitierten, war Frauen nach wie vor die so genannte bürgerliche Emanzipation versagt. Sie blieben Personen zweiter Klasse. Zwar standen in diesem Fall, anders als bei den versklavten Afrikanern, grundlegende Rechte wie Leben oder Freiheit für Frauen nicht in Zweifel, sehr wohl jedoch bürgerlich-politische Rechte, die dann, als weibliche Aktionistinnen – allen voran Marie Olympe de Gouges in ihrer provokativ-gespiegelten *Erklärung der Rechte der Frau und der Bürgerin* (1791)[9] – sie einzufordern begannen, umso heftiger verweigert wurden. Das Verbot weiblicher Debattierclubs und deren Publikationsorgane am Höhepunkt des revolutionären Terreurs ist dafür nur ein Beleg unter vielen.[10] Hannelore Schröder geht so weit, die Rede von Menschenrechten im Rückblick auf die Geschichte abzulehnen, da angemessener von »Patriarchen-Privilegien« zu sprechen sei.[11]

Die Menschenrechte haben demnach, wie Heiner Bielefeldt es ausdrückt, »kein[en] ›reine[n]‹ Anfang in der Geschichte«.[12] Mindestens

8 In der Streitfrage um ideentheoretische Referenzpunkte der DDHC hat sich – zurecht – die von ihm überzeugend dargelegte Ansicht Georg Jellineks durchgesetzt, wonach die geistigen Auspizien der Erklärung weniger bis gar nicht in der Philosphie Rousseaus liegen, sondern vielmehr in der über den Umweg ›Neue Welt‹ vermittelten, nicht zuletzt dank der reformatorisch-devianten religiösen Gruppen erstarkten, liberalen politischen Theorie des Sozialkontraktes bzw. des Widerstandsrechts (vgl. *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot 1895/1919). Diese *auch* ›religiösen‹ Wurzeln thematisiert in Affirmation der Jellinekschen Deutung auch Hans Joas, wiewohl er die Patronanz der Religion über »ihr« Kind Menschenrechte zurückweist (SP, op. cit., S. 16ff.). Sein meiner Ansicht nach zutreffendes Fazit lautet, dass neuzeitliche Menschenrechtserklärungen, konkret die DI, »nicht nur, aber auch religiöse Wurzeln« haben (ibid., S. 52). Vgl. 2.3.2.1.

9 Vgl. Marie Olympe de Gouges: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Paris 1791.

10 Nur wenige männliche revolutionär Gesinnte solidarisierten sich mit den Anliegen der Frauenrechtlerinnen, darunter der Marquis de Condorcet (vgl. *On the emanzipation of women. On giving women the right of citizenship*, in: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press 1790/2012, S. 156–162). Zu Frauenrechten im Kontext der Französischen Aufklärung siehe auch Jean-Paul Lehners: »Gleich, aber doch verschieden? Ein Beitrag zur Frage der Frauenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts am Beispiel Olympe de Gouges«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2009/1, S. 89–106; Marie-Luisa Frick: TIE, op. cit.

11 Hannelore Schröder: »1791–1991: Zweihundert Jahre ›Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‹ versus 1789– : Schändungen von Menschenrechten der weiblichen Menschheit«, *Ethik der Sozialwissenschaften* 1992/3, S. 204

12 Heiner Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus-Verlag 1998, S. 80ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zwei deutende Sichtweisen auf solche groben Inkongruenzen von Anspruch und Wirklichkeit bieten sich an: Die Gleichheitsdimension der Menschenrechte ist keine deren Anfängen innewohnende Kraft. Obwohl von Menschenrechten bzw. allen Menschen (»everybody«, »every man«) die Rede ist, waren doch nur durch Geschlechts-, Klassen- und Rassenmerkmale erfasste Menschen von der Idee der »Menschenrechte« umfasst. Oder aber, die damals erklärten Ansprüche waren zwar universell gedacht, sollten also grundsätzlich alle Menschen einbeziehen, konnten aber eine dieser Vorstellung noch ungenügend gewachsenen Lebenswirklichkeit nicht durchdringen. Die erste dieser Interpretationen hätte dabei eine für die hier vertretene Fassung der Menschenrechtsidee, die wesentlich auf einem Normbegünstigten-Universalismus aufbaut, die etwas peinliche Implikation, dass in dieser Arbeit offenbar von gänzlich anderen Menschenrechten gesprochen würde als von solchen, wie man sie üblicherweise genealogisch bestimmt. Es wäre demnach ein Bruch zu bekennen zwischen den geschichtlich hervorgetretenen Menschenrechten einerseits und den eigentlichen Menschenrechten andererseits. Dass diese nun die ›eigentlichen‹, die anderen die ›uneigentlichen‹ seien, müsste dann erst noch weiter argumentiert und demonstriert werden. – Doch wie könnte das, ohne alleine auf subjektive Präferenzen zurückzufallen, überhaupt gelingen? Bei näherer Betrachtung aber ist diese Herausforderung geringer als es scheint. Wie bereits ausgeführt, verlangt die schiere Faktizität der Geschichte in jedem Fall die Formulierung von Kriterien, die eine normative Festlegung der Menschenrechte erlauben, ohne darauf angewiesen zu sein, was einmal als Menschenrecht gegolten hat und was nicht. Dass eine solche Festlegung wiederum, wie sie in der hier vertretenen Fassung des Menschenrechtsgedankens zur Anwendung gelangt, keine rein subjektive in der Form »Für *mich* sind Menschenrechte Rechte aller Menschen« bleiben muss, ergibt sich aus der ebenfalls bereits angesprochenen Vielfalt der geschichtlichen Menschenrechtsverständnisse selbst. Die Verweigerung grundlegender Rechte etwa gegenüber den (versklavten) Afroamerikanerinnen war zu keinem Zeitpunkt unbegleitet von widerständigen Stimmen, die eine Inklusion dieser Personen in die Sphäre der moralischen Berücksichtigung und schließlich auch der »natürlichen Rechte« der Menschen eingemahnt und vorangetrieben haben.[13] So wurde etwa bereits 1783 in Massachusetts die Sklaverei abgeschafft, nachdem gerichtlich festgestellt worden war, dass diese Praxis nicht mit den Grundrechten dieses Staates vereinbar sei.[14] Neben der breite Bevölkerungs-

13 In ähnlicher Weise gilt das auch für die Rechte der Frauen. Zu beiden Diskursen siehe auch meine Ausführungen in TIE, op. cit. Zum *Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770–1832* siehe inbes. David Brion Davis (Ithaca: Cornell University Press 1975).

14 Siehe dazu Gerald Stourzh: »Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schichten erfassenden Abolitionsbewegung in Großbritannien, die 1806 zu einem Verbot des Sklavenhandels führte und an der so herausragende Aktivisten und Staatsmänner wie William Wilberforce, William Pitt und Thomas Clarkson Anteil hatten, richteten auch in den jungen Vereinigten Staaten nach und nach Humanisten und Humanistinnen von Anthony Benezet bis Harriet Beecher Stowe ihre Kritik treffsicher auf die axiologischen Antinomien einer Verfassung(swirklichkeit), die (später) zwischen Nord- und Südstaaten eingefroren waren.[15] Zuweilen wird Unbehagen an einer trotz Proklamation hehrer Rechte fortgeschriebenen Exklusion der Afrikaner in Form veritabler Ambivalenzen auch innerhalb der Herzen mancher Gründerväter selbst deutlich: Obgleich überzeugt von universalen Menschenrechten und damit der Notwendigkeit, die Sklaverei nach und nach abzuschaffen, wandte sich beispielsweise Thomas Jefferson gegen einen unmittelbaren Bruch mit dieser Praxis – nicht zuletzt auch aus Furcht vor Rache der so lange und so vehement Unterdrückten.[16]

Ob Abolitionisten oder Sklavereibefürworterinnen: Die Geschichte spricht weder die einen frei, noch verurteilt sie die anderen. Geschichte selbst richtet nicht, es sind die Menschen, die in ihrer Ansehung Verachtung empfinden oder Anerkennung und Mitgefühl. Daher sei noch einmal festgehalten: Sich auf eine bestimmte Anschauung zu stützen, weil sie sich als die historisch durchsetzungsfähigere erwiesen hat, wäre verfehlt. Notwendig ist und bleibt eine normative Affirmation dieses Menschenrechtsverständnisses und die Zurückweisung seiner Gegenspieler. – Eine *Distanz zur Geschichte aus ihr selbst heraus*. Das Paradox der historischen Exklusionen im »Zeitalter der Menschenrechte« wäre damit gerade kein Einwand dagegen, den Universalismus als einen der beiden tragenden Pfeiler des Menschenrechtsgedankens anzusehen, wenn seine Affirmation als explizite Parteinahme zugunsten derjenigen verstanden wird, die, so die hier vertretene These, *besser* verstanden haben, was Menschenrechte sind und erfordern, nämlich den Einschluss *aller*.

Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta 1987 S. 87

15 Insbesondere die Rolle des Quäkertums ist für die Abolitionismus-Bewegung nicht zu unterschätzen. Zur Rolle der aus England ausgehenden protestantischen religiösen Bewegungen, »die mit moralischen Ansprüchen, die im Christentum schon angelegt waren, endlich Ernst machen wollten«, siehe Hans Joas: SP, op. cit., S. 132ff., hier: 140; William J. Forst (Hg.): *The Quaker origins of antislavery* (1980) Norwood: Norwood Editions; David Brion Davis: *The Problem of Slavery*, op. cit., Chap. 5.

16 Vgl. Thomas Jefferson: *Letter to John Holmes 1820*, in: *The Political Writings of Thomas Jefferson*, New York: 1955, S. 62. Siehe auch Annette Gordon-Reed: »Engaging Jefferson: Blacks and the Founding father«, *The William and Mary Quarterly* 2000/57, S. 171–182; David Waldstreicher: *Slavery's Constitution. From Revolution to Ratification*, New York: Hill and Wang 2009.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 2.1.2 Gleichheit – wessen und welche?

Das wesentliche Definitionsmerkmal der Menschenrechte in Form dieser »jeder Mensch«-Prämisse fokussiert auf die Summe aller Menschen, die in all ihren Teilen bzw. Individuen vom Normumfang umfasst sein sollen. Das bedeutet e contrario, dass selbst eine fast vollständige Annäherung an dieses Ziel, etwa die Gewährleistung der entsprechenden Ansprüche für alle bis auf fünf der derzeit lebenden, geschätzt 7,2 Milliarden Menschen, mit dem Menschenrechtsgedanken im selben grundsätzlichen (potenziellen) Widerspruch steht wie der Ausschluss von 6,9 Milliarden. Eine menschenrechtliche Exklusion verliert und gewinnt keinen Anteil ihrer Bedenklichkeit durch ihre *quantitative* Dimension. Ihre qualitative Dimension allein ist deliberativen Zugängen offen, insbesondere jenen, die mögliche Rechtfertigungen für Ausnahmen in den Blick nehmen. Die Gleichheitsdimension, die im universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee zum Ausdruck kommt, ist solcherart unteilbare und nicht verhandelbare Voraussetzung jedes Sprechens von Menschenrechten. Damit aber ist noch keineswegs geklärt, von welcher Art von Gleichheit hier genau genommen die Rede ist. Noch, wer als Mensch zählt, das heißt, ob zum Beispiel auch Ungeborene oder Nachgeborene in den menschenrechtlichen Universalismus miteinzubeziehen sind (vgl. 3.2.6).

Beide Fragestellungen – *welche* Gleichheit und *wessen* Gleichheit – haben ihre eigentümlichen Herausforderungen. Etwas leichter zu beantworten, da aus der Fassung der Idee der Menschenrechte selbst entwickelbar, ist erstere. Die Gleichheit, die im menschenrechtlichen Universalismus eingegossen ist, kann als die Gleichheit einer gleichen Berechtigung aufgeschlüsselt werden. Der Begriff Rechtsgleichheit wäre allerdings missverständlich. Zum einen, weil es sich ja auch um vorpositive moralische Ansprüche handelt bzw. handeln kann; zum anderen, weil Rechtsgleichheit beides bedeuten kann: eine Gleichheit vor dem Gesetz und eine Gleichheit an Rechten. Auch übliche Konzepte wie Chancen- oder Erfolgsgleichheit eignen sich nicht, die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens zu fassen. So könnten gleiche Rechte sowohl als Grundlage von ersterer angesehen werden als auch als (etwa von Ressourcen unterschiedenes) Ergebnis zweiterer. Ausgehend aber von der Konzeption der faktischen Gleichstellung an einzelnen Rechten bzw. Ressourcen lässt sich als eine erste entscheidende Zwischeneinsicht beschreiben, dass Fragen, *welche* Ansprüche im weiten Sinne Menschen sinnvoller- bzw. gerechterweise zugestanden werden sollen, gegenüber der hier vorgestellten Idee der Menschenrechte schon insoweit verselbstständigt sind, als sie offenbar voraussetzen, *dass* jeder Mensch über bestimmte Ansprüche verfügen soll. Welche und wie viele Menschenrechte garantiert werden, ist eine weitgehend offene Fra-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ge. Die Idee, dass menschenrechtliche Ansprüche als Ansprüche *aller* formuliert werden sollen, weist diesbezüglich noch in keine Richtung. Sie fordert nur, *dass* es – vorerst unbestimmte – universal begünstigende Ansprüche geben soll und dass nur solche als genuine Menschenrechte betrachtet werden können, die dieses Kriterium erfüllen. Sie bezieht sich auf den *Umfang der Begünstigten*, nicht auf den *Umfang und die Art der Begünstigung* selbst. Für die eingangs von Menschenrechten prinzipiell abgegrenzten Privilegien bedeutet das: Daraus, dass Privilegien jeder Art als konzeptionelles Gegenstück zu Menschenrechten anzusehen sind, kann nicht schon im Umkehrschluss gefolgert werden, dass überall dort, wo Privilegien existieren, Menschenrechte verletzt bzw. verunmöglicht werden. Die Unterscheidung zwischen Umfang der Begünstigten und Umfang der Begünstigung impliziert aber eine weitere, schwerwiegendere Möglichkeit, und zwar jene nicht-identischer Begünstigungen für grundsätzlich gleichermaßen Begünstigte. Anders ausgedrückt: Was in der Idee der Menschenrechte spricht eigentlich gegen allen gleichermaßen prinzipiell gewährte, jedoch mitunter ungleich ausgestaltete Ansprüche? Dies ist eine der zentralen Fragen der Menschenrechtstheorie, die konkret im Rahmen der vorliegenden Arbeit auch für die Entscheidung darüber relevant werden wird, ob bestimmte Exklusionsmodi im Einzelfall mit dem Menschenrechtsgedanken in Einklang zu denken sind oder nicht (vgl. Kap. 3).

Mit dem Menschenrechtsgedanken lässt sich eine Antwort auf sie vorstrukturieren. Die Frage nach der konkreten inhaltlichen Ausgestaltung von Menschenrechten ist, wie inzwischen deutlich geworden sein dürfte, auf ein axiomatisches Vor- bzw. Einverständnis angewiesen, das weit grundlegender ist als ihre eigentümlichen Aushandlungslogiken. Wer darüber mit anderen in ein Gespräch eintritt, welches Recht vordringlicher als Menschenrecht zu garantieren und wie jenes Menschenrecht seiner inhaltlichen Fassung nach auszugestalten sei, nimmt – ob dessen bewusst oder nicht – an, dass eine *gleiche Anspruchsberechtigung* jedes Menschen darauf besteht, den anderen gleich(gestellt) zu sein in seiner Fähigkeit, Träger von Menschenrechten zu sein. Oder in Analogie zum juristischen Konzept der Rechtspersönlichkeit: über *Menschenrechtspersönlichkeit* zu verfügen.[17] In Anlehnung an die Feststellung Hannah Arendts, wonach als das grundlegendste aller Menschenrechte dasjenige auf Menschenrechte anzusehen sei,[18] kann diese gleiche Anspruchsbe-

17 Zur Frage der Pflichten, die in der juristischen Fassung der Rechtspersönlichkeit ebenfalls eingeschlossen ist, siehe 2.2.2.

18 Arendt hat die meta-rechtliche Forderung nach einem Recht auf Rechte mit Blick auf die Flüchtlingsströme nach dem Ende des Ersten Weltkrieges (und später des Zweiten Weltkrieges) erhoben, diese jedoch konkret auf die Staatlichkeit bzw. die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft als Garantie des Menschenrechtsschutzes bezogen (vgl. EUTH, op. cit., Kap. 9, insbes. S. 614). Eine meta-moralische Kleidung dieses Rechts,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rechtigung auch mit einem »Recht auf Rechte« übersetzt werden. Dieses *Recht auf Rechte* wäre dann gleichsam der Schlüssel zum Eingangstor des menschenrechtlichen Gartens, dessen zum Teil noch namenlose Gewächse den Gezeiten ebenso unterliegen wie den Vorlieben seiner Bebauer. Ein Schlüssel, der, folgt man dem Menschenrechtsgedanken, jedem einzelnen Menschen zukommen soll. Inwiefern ist nun ein solcher gleicher ›Schlüssel‹ zugleich ein Zugang zu gleichen, im Sinne von identischen Rechten? Hier scheint eine zusätzliche Präzisierung nötig, wenn man berücksichtigt, dass es durchaus für universal gewährte Rechte Bedingungen geben könnte, die ungleich erfüllt werden. Darf ein Recht auf persönliche Freiheit unter der Bedingung zugesprochen werden, dass diese Freiheit nicht zum Nachteil (näher zu bestimmender) vitaler Interessen anderer ausgeübt wird? Ist das Recht auf Leben, wenn unter der Bedingung gewährt, dass dieses selbst nicht vom Begünstigten verletzt wird – wie in manchen Rechtfertigungen der Todesstrafe –, eine Missachtung der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee? Sind teils unterschiedlich ausgestaltete Ansprüche für Kinder, Frauen oder Personen mit Behinderungen, wie sie in den entsprechenden UN-Konventionen verankert sind, ein Widerspruch zu gleichen Rechten? Die Fragen, welche Diskriminierungen auf der menschenrechtlichen Inhaltsebene legitim sind und unter welchen Bedingungen andere Zurückweisungen gleicher respektive gleich ausgestalteter Rechte für bestimmte Personen einen Angriff auf diese formale Gleichheit und damit die Idee der Menschenrechte verwirklichen, wird an anderer Stelle noch ausführlich Gegenstand der Untersuchung sein (vgl. Kap. 3 und 4). Doch bereits jetzt kann hier eine weitere Einschränkung angeboten werden, welche das universalistische Basiskonzept der Idee der Menschenrechte näher auszuleuchten und eine anleitende Regel vorzuformulieren im Stande ist. Die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens verlangt eine universale, *prinzipielle* Berechtigung in Absehung partikularer Eigenschaften der Person. Ein für alle Menschen außer Personen mit Eigenschaft z oder Disposition y erklärtes Recht C steht zunächst immer im Verdacht, die aus der Idee der Menschenrechte solcherart gewonnene Anforderung universaler Anspruchsberechtigung zu verfehlen.

wie sie hier in Bezug auf die Idee der Menschenrechte – in Ergänzung – vorgestellt wird, findet sich bei ihr nicht. Die Frage, ob das Recht auf Rechte als Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft und deren Schutz nun als Recht auf eine *bestimmte* Zugehörgkeit oder aber eine multiple bzw. universale bezogen werden soll, ist grundsätzlich offen und aus ihm selbst nicht ohne zusätzliche Überlegungen ableitbar (vgl. 3.2.2). Es ist demnach eine gewagte Weiterentwicklung, wenn etwa Seyla Benhabib in Auseinandersetzung mit Arendt erklärt: »Der Begriff ›Recht‹ im ersten Satzteil zielt auf die gesamte Menschheit und bindet uns an die Erkenntnis, daß jeder einzelne *jeder* [Hervorhebung d. Verf.] Gruppe von Menschen zugehörig ist« (*Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 63).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Hingegen wäre C in Rücksichtnahme auf z oder y oder unter Bedingung ¬z oder ¬y gewährt bzw. angewandt keine notwendige Negation des Menschenrechtsgedankens, sofern für die Beachtung partikularer Eigenschaften selbst wiederum *menschenrechtskonforme Gründe* angegeben werden können. Welche könnten als solche »sachlich gerechtfertigten« Diskriminierungen gelten? In Frage kämen (a) Bedingungen oder Beschränkungen von Rechten in Hinblick auf die Gewährung bzw. den Schutz anderer menschenrechtlicher Ansprüche (Stichwort: Strafrecht), (b) Bedingungen oder Beschränkungen von Rechten in Hinblick auf den Schutz der prinzipiell Anspruchsberechtigten (vor sich) selbst (Stichworte: Kinder, Behinderte), sowie (c) ein in Hinblick auf unterschiedliche Schutzbedürfnisse ungleich ausgestalteter Bestand an prinzipiell gleichen Rechten (Stichworte: Frauenrechte, Behindertenrechte). Diese Möglichkeiten nichtidentischer Ansprüche für an sich gleichwertige Menschenrechtssubjekte vor Augen zu führen ist deshalb so wichtig, weil erst dann in den Blick gerät, was so viele menschenrechtliche Problemstellungen als voreilige Unterstellung belastet, nämlich das Vorurteil, wonach jede Art von Diskriminierung mit der Idee der Menschenrechte grundsätzlich und ausnahmslos unvereinbar sei. Man sollte daher grundsätzlich zwischen zwei Arten von Anspruchsberechtigung unterscheiden: Zum einen der Berechtigung auf Rechte überhaupt bzw. dem Meta-Recht auf Rechte (*Anspruchsberechtigung erster Ordnung* oder *Anspruchsberechtigung I*), die ausnahmslos allen Menschen als Manifestation ihrer Menschenrechtsubjektivität zusteht, und zum anderen der Berechtigung zu konkreten Freiheiten von/zu bzw. konkreten Menschenrechten (*Anspruchsberechtigung zweiter Ordnung* oder *Anspruchsberechtigung II*), die Differenzierungen des Rechtsbestandes nicht kategorisch ausschließt.[19]

Die *gleiche Berechtigung zu prinzipiell gleichen Ansprüchen*[20] als einer der beiden Grundpfeiler der Menschenrechtsidee gibt jedem Menschen – um in der Bildsprache der verwendeten Metapher zu bleiben – den Schlüssel zum Garten und das Recht, sich an seinen Blumen zu erfreuen, nicht aber zwangsläufig das Recht auf den (stets) selben Blumenstrauß. Auf die Verschiedenheit von Menschen in ihren Bedürfnissen und Eigenschaften Rücksicht zu nehmen, wäre demnach gerade keine

19 Diese Unterschiedsmarkierung steht in enger Verwandtschaft zur Trennung zwischen dem Recht *auf Gleichbehandlung* (»the right to equal treatment«) und dem Recht darauf, *als Gleicher* behandelt zu werden (»the right to treatment as an equal«) bei Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously*, London: Bloomsbury 1977/2013, S. 327f, = TRS). Dworkin ist dabei überzeugt, »that the right to treatment as an equal must be taken to be fundamental under the liberal conception of equality, and that the more restrictive right to equal treatment holds only in those special circumstances in which, for some special reason, it follows from the more fundamental right […]« (ibid., S. 328f.).

20 Im Folgenden auch genannt: *gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung.*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Antithese zu den Menschenrechten, sondern lediglich zu einem Menschenbild, welches die Spannung zwischen faktischer Ungleichheit und normativer Gleichheit unter Ausblendung ersterer bewältigen möchte. In diesem Sinne wäre zwischen einer Exklusion vom Recht auf Menschenrechte und jener von einzelnen Sub-Rechten nicht nur systematisch, sondern auch in der Bewertung von ›Menschenrechtsverletzungen‹ sorgfältig zu trennen, weil, ohne eine Anspruchsberechtigung erster Ordnung aller vorauszusetzen, worauf Hannah Arendt hinlänglich bekannt als erste hingewiesen hat, über Fragen auf der Ebene einer Anspruchsberechtigung zweiter Ordnung gar nicht unter Einbeziehung *aller* verhandelt werden kann, da dann eben manche schon vorher politisch ent-subjektiviert (»lebende Leichname«) worden sind. Sie schreibt dazu:

> »Der Verlust der Menschenrechte findet nicht dann statt, wenn dieses oder jenes Recht, das gewöhnlich unter die Menschenrechte gezählt wird, verlorengeht, sondern nur wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den er allein überhaupt Rechte haben kann und der die Bedingung dafür bildet, daß seine Meinungen Gewicht haben und seine Handlungen von Belang sind.«[21]

Ihre normative Natur stellt die gleiche prinzipielle Anspruchsberechtigung vor die Herausforderung, sich zur faktischen Nicht-Gleichheit der Menschen zu verhalten. Keine andere Frage ist für die universale Geltung der Menschenrechte in ihrer bisherigen Geschichte so bedeutsam gewesen wie jene nach der moralischen Relevanz der vielfältigen Unterschiede, welche – je nach Deutungsstandort und Einzelfall – die ›Natur‹, die ›Gesellschaft‹ (oder im Zusammenwirken beide) zwischen die menschlichen Individuen gesetzt haben. Nun soll also die zweite hier eingangs angeführte Fragestellung aufgegriffen werden, jene nach der Identität der Anspruchsberechtigten. Der Hinweis darauf, dass diese nun einmal ›einfach‹ alle Menschen sind, erscheint nicht nur aus einer geschichtsbewussten Sensibilisierung für die unterschiedlichsten Theorien und Praktiken der Humandifferenzierung vorschnell und letztlich verfehlt zu sein. Die Mühen zu scheuen, die damit verbunden sind, sich der Herausforderung der Frage nach dem, was ›eigentlich‹ als Mensch zählt, zu stellen, kommt ihrer gefährlichen Banalisierung gleich. Nichts war in der kurzen Geschichte der Menschenrechte bisher weniger selbstverständlich als das, was ein Mensch ist. Es mag aus heutiger Sicht unvorstellbar anmuten, aber im Falle der auf dem afrikanischen Kontinent beheimateten Völker wurde Jahrhunderte lang diskutiert, ob es sich dabei um ›echte‹ Menschen oder doch nur menschenähnliche Tiere handelt. Fragen der Mono- versus Polygenese der Menschheit standen

21 Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 613.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schließlich auch von Anfang an im Zentrum der Debatten um Versklavung und »weiße« Herrschaftsvorrechte.[22] Den Ureinwohnern des amerikanischen Doppelkontinents hat immerhin 1537 Papst Paul III. in Folge der Disputationes von Valladolid[23] bestätigt, dass es sich bei ihnen um »vernunftbegabte Wesen mit Seele« handelt.[24] Neben solchen auf zunächst mehr oder minder empirische Unterschiede wie Haut- und Haarfarbe, Verstandesfähigkeiten und Kulturformen aufbauenden Humandifferenzierungen sind jene zu bedenken, die auf moralischen Fundamenten errichtet werden. Während bei ersteren die Beantwortung der primär neugierigen – gleichfalls nie ganz frei von außer-epistemischen Interessen – Frage »Gehören sie denn zu *uns*?« immer auch zu moralischen Implikationen führt, stehen bei letzteren moralische Kategorien am Anfang des Denkweges. Beispiele dazu gibt es in Geschichte und Gegenwart unzählige, erwähnt sei zur Veranschaulichung der Ausschluss von »Feinden der Menschheit« aus dem gemeinsamen, normativ gefassten Menschsein (vgl. 3.2.9) oder die verschiedenen Strategien zur Entmenschlichung derjenigen, die als nicht wert genug erachtet werden, um als volle Menschen zählen zu dürfen (vgl. 3.2.3 oder 3.2.7).

22 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: TIE, op. cit. Zum Thema »rassische« Unterschiede als Herausforderung für die Monogenese-Vorstellung siehe auch Hannah Arendt, die diese mit einer – gemessen an heutigen Standards geradezu schockierenden – Perspektivenübernahme folgendermaßen nachzeichnet: »Der biblische Mythos von der Entstehung des Menschengeschlechts wurde auf eine sehr ernste Probe gestellt, als Europäer in Afrika und Australien zum ersten Mal mit Menschen konfrontiert waren, die von sich aus ganz offenbar weder das, was wir menschliche Vernunft, noch was wir menschliche Empfindungen nennen, besaßen, die keinerlei Kultur, auch nicht die primitive Kultur, hervorgebracht hatten, ja, kaum im Rahmen feststehender Volksgebräuche lebten und deren politische Organisation Formen, die wir auch aus dem tierischen Gemeinschaftsleben kennen, kaum überschritten« (EUTH, op. cit., S. 389).

23 Diese oft auf ihre beiden bedeutendsten Protagonisten Juan Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas reduzierte Auseinandersetzung fand im Kontext einer von Kaiser Karl V. einberufenen Expertenkommission statt, die klären sollte, welchen theologischen bzw. moralischen Status die ›Indios‹ besitzen und, darauf aufbauend, das Verhalten der Konquistadoren ihnen gegenüber – insbesondere ihre Versklavung – beurteilen sollten. Während Sepúlveda unter Rückgriff auf Aristoteles (vgl. *Politik*, Hamburg: Meiner 2012, Kap. 3–7, S. 7ff.) die Indios als natürliche Sklaven ansah, vertrat de Las Casas in humanistischer Manier deren natürliche Gleichheit. Für einen kurzen Überblick über ihre Positionen und ihre Einbettung in den größeren Kontext des »Europäischen Universalismus« siehe Immanuel Wallerstein: *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach 2007. Protohumanistische Sichtweisen hinsichtlich der Indios prägen auch die Kritik der Conquista durch den salamankischen Gelehrten Francisco de Vitoria (vgl. »Über die Indianer«, in: *Vorlesungen: Völkerrecht, Politik, Kirche* Bd. II., Stuttgart: Kohlhammer 1995). Vgl. auch Santiago Rodríguez López/Walter Senner: »Francisco de Vitoria und das amerikanische Problem«, in: Michael Sievernich et al. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden und Lateinamerika*, Mainz: Grünewald 1992, S. 119–146.

24 Vgl. die Bulle *Sublimis Deus* [abgedruckt in: Michael Sievernich (Hg.), op. cit.]



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Faktische und moralische Unterschiede müssen aber nicht immer Ausscheidungskriterien, das heißt Gründe für das Absprechen einer geteilten Menschheit bzw. eines gemeinsamen Menschseins sein und somit einen Totalausschluss zur Folge haben; oftmals sind sie Basis für Abstufungen und Hierarchisierungen auf dem Boden derselben menschlichen Natur, die jedoch die Unterschiede im Bereich der äußeren Erscheinung, aber auch inneren psychisch-geistigen Konstitution, sowie im Bereich der Handlungen in wertgeladene Beziehungen setzt. Im Lichte dieser Konkretisierung der im universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee verkörperten Gleichheitsdimension erscheinen schließlich auch die beiden anfangs gewählten Beispiele der versklavten Afrikaner und der Frauen als zumindest insofern nicht vergleichbar, als der Menschenrechtsgedanke im ersten Fall in einem weit grundlegenderen Sinne verletzt wird als im zweiten. Die (versklavten) Afrikanerinnen wurden nämlich mittels der den rechtlichen Exklusionen diskursiv vorausgehenden und sie apologetisch begleitenden Humandifferenzierungen vom ›echten‹ Menschsein überhaupt ausgeschlossen – sei es mit Verweis auf ihre vermeintlich ›tierische‹, ›vernunftlose‹ Natur oder aufgrund religiöser Narrative[25] – und *wesenhaft* zum Dienen bestimmt. Die Idee der Menschenrechte scheint also hier in keiner, nicht einmal einer rudimentären Form zum Durchbruch zu gelangen: Gleich Tieren waren die (versklavten) Afrikaner in den Augen vieler nicht eines einzigen Anspruches würdig, höchstens eines Anspruches auf Barmherzigkeit oder Milde, den sie jedoch nicht in gleicher Weise mit ihren Unterdrückern teilten, zumal diese ihn nicht nötig hatten. Von Menschenrechten, die diesen Personen zugesprochen worden wären, kann also – bis auf jene erwähnten Fälle des humanistischen Abolitionismus – nicht ansatzweise gesprochen werden. Hingegen waren die Französinnen des 18. Jahrhunderts, die zwar, wie de Gouges es ausdrückte, das Schafott, nicht aber die politische Bühne betreten durften,[26] nicht gänzlich von Menschenrechten ausgeschlossen,[27] wohl aber (teilweise) von

25 Rechtfertigungen für die Versklavung anderer Menschen wurden insbes. aus dem Alten Testament bezogen, konkret der Praxis der Israeliten, Unterworfene, wie etwa die Gibeoniten, zu versklaven. Nach Jos 9:21, einem lange Zeit beliebten ›Beleg‹ für die Legitimität der Institution der Sklaverei, sind sie nunmehr bestimmt, ihren Bezwingern »Holzhauer und Wasserträger« zu sein. Darüber hinaus setzte die christliche Apologie der Sklaverei seit der Antike auf eine Abwertung des diesseitigen Lebens (in Unfreiheit) bei gleichzeitiger Betonung der zu erwartenden zukünftigen Erlösung aller in Gott, sofern sie ihre weltlichen Pflichten (gerade auch als Sklaven) erfüllten (vgl. David Boucher: *The Limits of Ethics in International Relations*, op. cit., S. 45; David Brion Davis: *The Problem of Slavery*, op. cit., S. 43).

26 Vgl. Marie Olympe de Gouges: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, op. cit., Art. 10

27 Selbst Kant, dessen Differenzierung zwischen »aktiven« und »passiven Staatsbürgern« für Frauen, aber auch Besitzlose insgesamt, selbsterklärend nachteilig wirkt, ist bemüht, be-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

solchen, die nicht als Menschen-, sondern als Bürgerrechte verstanden – und konsequenterweise so auch sprachlich unterschieden – wurden.[28] Gemäß der im Modell »konzeptioneller Belastbarkeit« des Menschenrechtsgedankens entfalteten Differenzierung zwischen exklusivistischen Vorstellungen, die lediglich Spannungen oder aber grobe Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte darstellen, lassen sich die Beispiele Sklaverei und Menschenrechte der Frau im Sinne der vorhin eingeführten Auffächerung Anspruchsberechtigung I und II als unterschiedlich schwerwiegende Herausforderungen für die Vorstellung ansehen, dass es Ansprüche auf Freiheiten von bzw. zu für alle Menschen geben soll. Wenige universal gewährte Rechte indizieren eine geringe konzeptionelle Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens auf dem Boden der Weltsichten und Werthaltung jener französischen Revolutionäre, die ihren Mitstreiterinnen die politische Öffentlichkeit vorzuenthalten trachteten; keinerlei universal gewährte Rechte wiederum verweisen auf einen prinzipiellen Konflikt mit der Idee der Menschenrechte.

Für die Menschenrechte stellt sich vor dem Hintergrund der Möglichkeiten exklusivistischer wie auch hierarchisierender Humandifferenzierungen die beachtliche Herausforderung, zwei Untiefen gleichzeitig zu umschiffen: Zunächst die bereits angesprochene Gefahr, die Bedeutung von Humandifferenzierungen gerade als potenzielle Einfallstore für verschiedene Angriffe auf den menschenrechtlichen Universalismus zu unterschätzen. So wäre es aus zweierlei Gründen verfehlt, etwa auf eine bloß historisch-kuriose Relevanz von Exklusions-/Inklusionsdiskursen zu verweisen, die sich heute für eine moralisch ›fortgeschrittene‹, ›klügere‹ Weltgesellschaft nicht mehr stelle. Einerseits hätten sich

züglich der Menschenrechte kein Missverständnis entstehen zu lassen: »Diese Abhängigkeit von dem Willen anderer, und Ungleichheit, ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als *Menschen*, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen […]« (MS, op. cit., S. 433).

28 Vgl. DDHC, die schon im Titel auf diese Unterscheidung explizit hinweist. Menschenrechte entsprechen auch in der Konzeption Thomas Paine's den natürlichen Rechten, von denen die bürgerlichen Rechte dahingehend unterschieden werden, als sie nicht primär aus der natürlichen Gleichheit der Menschen, sondern aus dem Verhältnis von Machtgebern und Machthabern deduziert werden: »Natural rights are those which appertain to man in right of his existence. Of this kind are all the intellectual rights, or rights of the mind, and also all those rights of acting as an individual for his own comfort and happiness, which are not injurious to the natural rights of others. Civil rights are those which appertain to man in right of his being a member of society. […] Of this kind are all those which relate to security and protection (vgl. *Rights of Man*, in: *Common Sense, Rights of Man, and other essential writings of Thomas Paine,* New York: Signet Classics 1791–2/2003, S. 169; = RM). Insofern nun also Frauen in diesem politischen Verhältnis als genuine Teilhaber am Gesellschaftsvertrag erachtet werden – was bei Paine hier weniger ausgeschlossen erscheint als bei Kant (vgl. MS, op. cit., § 46, S. 432ff.) –, kommen ihnen Menschen- *und* Bürgerrechte gleichermaßen zu.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

damit, selbst wenn ein solcher Befund zutrifft, die moralischen Humandifferenzierungen – die sich überdies aufgrund ihrer normativen Struktur viel eher in substanzielle Widersprüche zur menschenrechtlichen Gleichheitsdimension übersetzen lassen und darum als unmittelbar bedrohlicher anzusehen sind – noch nicht erledigt. Andererseits ist nicht davon auszugehen, dass empirische Unterschiede unter den Menschen nicht auch in Zukunft Aufmerksamkeit auf sich ziehen und mitunter Anfragen produzieren, auf welche sich Fürsprecher des Menschenrechtsgedankens besser schon heute vorbereiten. Ein Beispiel, das dies untermauert, ist etwa der keineswegs versandete Diskurs um Sinn oder Unsinn eines biologischen Konzepts der *Menschenrasse*.[29] Auch wenn es historisch begründete, mehr oder weniger subtile Diskursbeschränkungen konkret in Europa nicht unbedingt vermuten lassen, sind Forschungen und Theorien im Feld der Populationsgenetik nicht nur im anglo-amerikanischen Raum im Aufschwung begriffen.[30] Neue Methoden der Genomsequenzierung und -vergleichung legen Unterschiede zwischen Menschen nahe, die mit der Einordnung in evolutionär regional gefasste Populationen bzw. »Rassen« korrelieren können. Zusätzlich vertieft werden die Möglichkeiten einer »rassischen« Aufteilung der Menschheit durch Forschungen im Bereich der Paläoanthropologie und Paläogenetik respektive molekularen Phylogenetik. Als im Jahr 2004 auf der kleinen Insel Flores in Indonesien Überreste offenbar kleinwüchsiger Hominiden entdeckt wurden, entfachte sich in der Fachwelt ein Disput darüber, ob diese vor circa 12,000 Jahren ausgestorbenen Wesen besondere Exemplare der menschlichen Spezies oder aber eine eigene (Unter-)Art darstellen. In den darauf folgenden Jahren, in denen sich eine Mehrheit der damit befassten Experten dafür aussprach, *homo floresiensis* als eigenständige Menschenart anzusehen, erschütterten eine Reihe weiterer Entdeckungen ein offenbar zu schlichtes Bild der menschlichen Evolution und Stammesgeschichte. Neben dem *homo neanderthalensis*, der bis dahin einzig bekannten anderen, mit dem *homo sapiens* koexistenten Menschenart, lebte anscheinend eine Vielzahl weiterer Homi bzw. Hominini durchaus zeitgleich in verschiedenen Regionen der Welt, in welche sie die einzelnen Exoduswellen zwischen 1,8 Millionen und ca. 50,000 Jahren vor unserer Zeit

29 Vgl. etwa Massimo Pigliucci/Jonathan Kaplan: »On the Concept of Biological Race and Its Applicability to Humans«, *Philosophy of Science* 2003/70, S. 1161–1172. Vgl. 3.2.4

30 Vgl. insbes. Nicholas Wade: *A troublesome inheritance. Genes, race and human history,* New York: Penguin Press 2014. Eine ausgeprägte Forschungslandschaft diesbezüglich weist insbesondere Israel auf, wo ethno-genealogische Fragestellungen von großem Interesse für die Suche nach ›verlorenen Stämmen des jüdischen Volkes‹ sind. Zu Auswirkungen und Ausdeutungen solcher Forschungen siehe exemplarisch Noah Tamarkin: »Genetic diaspora: Producing Knowledge of Genes and Jews in Rural South Africa«, *Cultural Anthropology* 2014/29, S. 552–574.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

aus Afrika heraus geführt hatten.[31] Der Streit zwischen der sogenannten »Eva-Theorie« (auch bekannt als Out of Africa-Ansatz) und dem Multiregionalismus über die Mono- respektive Polygenese[32] des modernen Menschen scheint heute zuungunsten ersterer entschieden. Die heute lebenden Menschen weisen in (kleinen) Teilen unterschiedliche genomische Genealogien auf: Sie sind weniger verbunden durch eine gemeinsame Evolution auf dem afrikanischen Kontinent, welcher quasi nach ihrem ›Abschluss‹ die entscheidende Auswanderung (und Verdrängung anderer Frühmenschen) folgte, sondern erscheinen vielmehr als Ergebnisse von sich begegnenden chaotischen (auch ›rückwärtigen‹) Migrationslinien, zwischen denen jedenfalls Zeiträume liegen, die eine partiell getrennte Evolution[33] und noch nicht vollständig entwirrte Vermischung von Menschengruppen nahelegen.[34] Es verwundert daher nicht, dass die ohnehin bisher nie ganz stabile Taxonomie der Gattung Homo einer Reihe von Rückfragen ausgesetzt ist, die das menschliche Bild von sich selbst nicht unberührt lassen dürften. Dazu der britische Anthropologe Chris Stringer:

> »This evidence of interbreeding between groups that palaeontologists call seperate species raises two crucial questions. First, given that most of us learned at school that species don't interbreed, should we change the definition we use for a species? Or should we remove the taxonomic separation erected purely from the morphology of fossils, and

31 Eine weitere bedeutende jüngere Entdeckung in diesem Zusammenhang sind die Fossilien von Dmanisi in Georgien, die auf ein Alter von etwa 1,8 Millionen Jahren datiert und einem *homo erectus ergaster* zugeordnet wurden (siehe insbes. David Lordkipanidze et al.: »A Complete Skull from Dmanisi, Georgia. And the Evolutionary Biology of Early *Homo*«, *Science* 2013/342, S. 326–331). Siehe auch G. J. Sawyer et al.: *The Last Human. A Guide to Twenty Two Species of Extinct Humans,* New Haven: Yale University Press 2007.

32 Zu dieser seit den 1990er Jahren virulenten wissenschaftlichen Kontroverse siehe Alan G. Thorne/Milford H. Wolpoff: »The multiregional evolution of humans«, *Scientific American* (1992)2003, S. 46–53; Allan C. Wilson/Rebecca L. Cann: »The Recent African Genesis of Humans«, *Scientific American* (1992)2003/13, S. 54–51. Die Sichtweise auf die menschliche Evolution aus der Perspektive des Multiregionalismus erklären Thorne und Wolpoff folgendermaßen: »Multiregional evolution traces all modern populations back to when humans first left Africa almost two million years ago, through an interconnected web of ancient lineages in which the genetic contributions to all living peoples varied regionally and temporally« (ibid., S. 46f.).

33 Vgl. etwa Morten Rasmussen et al.: »An Aboriginal Australian Genome Reveals Seperate Human Dispersals into Asia«, *Science* 2011/334, S. 94–98.

34 Zumindest für (mäßige) Vermischungen von *homo sapiens* und *homo neanderthalensis*-Populationen (Europa) liegen inzwischen gesicherte Daten vor, ebenso für *homo sapiens* und Denisova-Menschen (Australien, Ozeanien). Siehe dazu Chris Stringer: »What makes a modern human«, *Nature* 2012/485, S. 33–35; Laurent Abi-Rached et al.: »The Shaping of Modern Human Immune Systems by Multiregional Admixture with Archaic Humans«, *Science* 2011/334, S. 89–94; Katherine Harmon: »New DNA analysis shows ancient humans interbred with Denisovans«, *Nature/Scientific American*, 31.8.2012; Anna-Sapfo Malaspinas et al.: »A genomic history of Aboriginal Australia«, *Nature* 2016/538, S. 207–214.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sink H. heidelbergensis, Neanderthals and Denisovans into H. sapiens? And second, how does the evidence of interbreeding affect our concept of modern humans, when the genomes of people today apparently contain differing levels of archaic genes?«[35]

Eine vertiefende Zusammenschau dieser unterschiedlichen jüngeren und jüngsten Forschungsergebnisse ist erst ansatzweise geleistet.[36] Mit weiteren ›Überraschungen‹, seien sie weiterentwickelten Techniken der Genetik oder einfach auch archäologischen Zufallsfunden geschuldet, ist jedenfalls zu rechnen. Es ist insbesondere für die Anhänger der Idee der Menschenrechte wichtig, sich darüber aufzuklären, welche Gefahren von der Instrumentalisierung solcher und ähnlicher Forschungsergebnisse ausgehen können. Denn in der Tat wäre es ein Fehler zu glauben, dass dadurch, dass die Vorstellung von ›reinen Rassen‹ offenbar irrig bzw. bar einer Entsprechung in der Realität ist, »Rassismus« endgültig besiegt oder ihm nachhaltig vorgebaut wäre. Dass wachsende Einsichten in die Stammesgeschichte *der* Menschen die Frage nach dem ›wahren Menschsein‹ evozieren könnten, ist schon allein deshalb zu unterstellen, da die (religiöse) Vorstellung von einer ›ontologischen Einheit‹ der Menschheit in der Geschichte der Menschenrechte von solch außerordentlicher Bedeutung für ihre globale Beförderung war, wie sich nicht nur, aber besonders deutlich an der bereits erwähnten abolitionistischen bzw. antirassistischen Massenbewegung des 19. Jahrhunderts zeigen lässt. Die Stammesgeschichte der Menschen bietet nun aber Anknüpfungspunkte für Einheits- wie Unterschiedsakzentuierungen gleichermaßen. Auch wenn bisher noch keine rassistische Indienstnahme dieser und ähnlicher paläogenetischer Erkenntnisse jüngerer Zeit bekannt ist, lägen die Klassifizierung bzw. Hierarchisierung einzelner Menschen(gruppen) entlang ihrer genomischen Identität im Sinne eines Mischverhältnisses der unterschiedlichen Menschen(unter)arten nicht außerhalb der Reichweite dystopischer Fantasien.[37]

35 Chris Stringer: »What makes a modern human«, op. cit., S. 34

36 Einen beachtlichen, wenn auch inzwischen nicht mehr aktuellen Versuch in diese Richtung hat Milford Wolpoff zusammen mit Rachel Caspari 1997 unternommen (*Race and human evolution. A fatal attraction*, New York: Simon & Schuster).

37 Es verwundert daher nicht, dass Forscher ihre Ergebnisse mit einhergehenden ›Beschwichtigungen‹ versehen, etwa wenn Chris Stringer schreibt: »Some of us may have more DNA from archaic populations than others, but the great majority of our genes, morphology and behaviour derives from our common African heritage. And what unites us should take precedence over that which distinguishes us from each other« (»What makes a modern human«, op. cit., S. 34). Oder wenn Guido Barbujani und Vincenza Colonna in ihrer Zusammenschau aktueller Ergebnisse zur menschlichen Genomdiversität und ihren Ursachen betonen: »Populations are indeed structured in the geographical space but, when it comes to predicating individual DNA features, lables such as ›European‹, ›Asian‹, and the like are misleading because members of the same group […] can be very diffe-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Versuche, diese Ergebnisse selbst mit einem Verweis auf die von ihnen ausgehende mögliche Bedrohung egalitären Denkens quasi vom Tisch zu wischen,[38] sind dabei gerade nicht hilfreich. Sie suggerieren nämlich, dass empirische Kenntnisse über den Menschen überhaupt in der Lage seien, Rangstufen unter ihnen zu legitimieren. Dies aber ist ohne weitere normative Zwischenschritte aufgrund der Sein-Sollen-Dichotomie unmöglich.[39] Die Gefahr rassistischer Instrumentalisierungen von ›nackten Fakten‹ der modernen Genetik, das heißt konkret die ideologisch-normative Aufladung dieser Fakten zu Gunsten der eigenen ›in-group‹, legt aus menschenrechtlicher Perspektive zunächst nur einen konkreten Schluss nahe: Es ist für den langfristigen Schutz der Menschenrechte unabdingbar, dass Konzeptionalisierungen wie später auch Begründungen (vgl. 2.3) ihrer Gleichheitsdimension auf solch eine Weise gewählt bzw. entwickelt werden, dass rein empirische Vielfalt und Verschiedenartigkeit unter den »Menschen« sie möglichst niemals zersetzen kann.

Eine erste Möglichkeit bestünde darin, an einen rein biologisch gefassten Menschbegriff anzuschließen. Menschen werden dadurch als artgleiche Tiere definiert, dass sie untereinander erfolgreich fortpflanzungsfähig sind. Menschenrechtlich anspruchsberechtigt ist dann, wer Mitglied der Gattung Homo bzw. der Spezies Homo Sapiens ist, weitere Eigenschaften wären nicht erforderlich. Wenn man das etablierte Menschenrechtskorpus betrachtet, darf man vermuten, dass ein solcher neutraler – freilich in seiner Voraussetzungslogik wertbasierter[40] – Begriff des Menschen als zugrundeliegend gedacht wurde: Nicht eine bestimmte partikulare Eigenschaft macht den Menschen aus, sondern die Zugehörigkeit zur Gattung. Die grundsätzliche Stärke dieses Ansatzes im Sinne inklusivistischer Robustheit relativiert sich jedoch nicht nur durch die gestreiften Anfragen an die bisherige Taxonomie des biologischen Menschen oder durch die ›Unschärferelationen‹ der Genomvergleiche zwischen Mensch und Menschenaffen,[41] sondern auch

rent« (»Human genome diversity: frequently asked questions«, *Trends in Genetics* 2010/26, S. 292).

38 Siehe auch dazu 3.2.6.

39 Dazu Nicholas Wade: »Science is about what is, not what ought to be. […] Even if it were proved that one race were genetically more intelligent than another, what consequence would follow?« (*A troublesome inheritance*, op. cit., S. 7f.).

40 Das ist er insofern, als diesem so von anderen Lebewesen abgegrenzten Menschen eine bestimmte axiologische Bedeutung eignet, die ihn zum Träger von bestimmten Ansprüchen macht bzw. machen soll. Worin diese Bedeutung bestehen könnte, wird im Kontext von Begründungspfaden (vgl. 2.3) im Detail zu klären, wie auch der Einwand eines »Speziesismus« dabei aufzugreifen sein (siehe näher FN 256 in 2.3.1.3.).

41 So ist – je nach Messmethode – der Mensch näher mit dem Schimpansen bzw. dieser näher mit dem Gorilla (als mit dem Menschen) verwandt. Zur biologischen Fassung des *homo sapiens* siehe Klemens Störtkuhl: »Der kleine Unterschied? Die Spezies *Homo Sapiens*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dann, wenn man die vielen Ausschließungsmechanismen vom »wahren Menschsein« berücksichtigt, die auf normativer Basis insofern immer ›funktionieren‹, als sie konstante Anknüpfungspunkte dafür bereithalten, die Bedeutung bloß biologischen Menschseins zu unterspülen (vgl. Kap. 3). In beiderlei Hinsicht – Stammbaum und Normativierungen – erscheint daher ein biologischer Menschenbegriff alleine als unzureichend, im Kontext einer Theorie der Menschenrechte die Idee der Gleichheit vorzubereiten. Ich möchte daher einen anderen Zugang vorschlagen, um den Menschen der Menschenrechte zu erfassen; wiewohl auch er nicht frei ist von jenem aporetischen Grundbestand, welcher der Zielkonkurrenz, den Begriff des Menschen weder ›auszufransen‹ noch im Sinne gefahrvoller Humandifferenzierungen zu verengen, immer schon eigen ist.[42] Sein Vorzug liegt darin, dass er durch seinen im Vergleich zum bloß biologischen Speziesbegriff des Menschen höheren explanatorischen Gehalt die Grenzziehung zwischen Mensch und »Nicht-Mensch« (bzw. »Unter-Mensch« oder »Unmensch«) selbst zu einer Frage des Menschseins erheben und auf diese Weise davor bewahren kann, abschließend festgeschrieben zu werden. Anstatt den menschenrechtlichen Menschenbegriff zu zementieren, wäre er – gerade um Versuchen normativer Definitionen begegnen zu können – im Licht einer fundamentalen Pluralität zu begreifen, die nicht nur scheinbar nebensächliche Partikulareigenschaften umfasst wie Alter, Geschlecht, Größe, Erscheinungsbild, kognitive Fähigkeiten, genomische Identität, sondern sich auch auf Unterschiede im Bereich des »richtigen«/»falschen« respektive (un)moralischen Urteilens und Handelns beziehen lässt. Ein solcher *sthenischer Pluralismus*,[43] der anders als ein bloß asthenischer Pluralismus gerade auch Heterogenität in ihrer rauen bzw. konflikthaften Natur ernst zu nehmen bereit ist, könnte Humandifferenzierungen, welche mit der Intention, die gleiche prinzipielle Anspruchsberechtigung aller zu unterlaufen, aufgewartet werden, insofern die Grundlage entziehen, als Pluralität – auch in sehr grundlegenden Bereichen menschlichen Lebens – nicht als ausnehmende Kategorie, sondern gerade als *natürliche* beschrieben wird.

Doch es wäre verfrüht, den Denkweg hier abzubrechen und darauf zu bestehen, mit dem Hinweis auf die grundlegende Pluralität mensch-

aus der Sicht der Biologie«, in: Peter Darbrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven* Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 3–16.

42 Ein verwandter Vorschlag ist jener von Otfried Höffe, der sich in diesem Zusammenhang für eine »Partialanthropologie« ausspricht, die »hinsichtlich des Humanen eine bewußte Unbestimmtheit« an den Tag legt (vgl. »Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), op. cit., S. 32f.).

43 Vgl. Marie-Luisa Frick: »Ethische Neutralität des Staates: Eine contradictio in adjecto?«, in: Marie-Luisa Frick/Pascal Mbongo/Florian Schallhart (Hg.), *PluralismusKonflikte – Le pluralisme en conflits*, Wien: Lit 2010, S. 171.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lichen Seins die beschriebene Problematik der Engführung des Menschenbegriffs *und* jene seiner Aushöhlung umschifft zu haben. Denn an sich würde eine nicht zusätzlich konkretisierte Pluralitätskonzeption stets auch die Möglichkeit bergen, über das Menschsein hinauszureichen – eben weil dieses noch überhaupt nicht bestimmt ist, wenn lediglich durch Pluralität als solche markiert. Es wäre für die Zwecke, die menschenrechtliche Gleichheitsdimension abzusichern, falsch, eine abstrakte, gewissermaßen ›pure‹ Pluralität anzuvisieren, denn verschiedenartig und unterscheidbar sind auch der Stein im Bachbett von der Raupe am Strauchblatt und diese vom am Wasser spielenden Kind. Nichts würde einer solchen Verschiedenartigkeit um ihrer selbst willen irgendeine Bedeutung, geschweige denn ein Fünkchen Wert verleihen. Was vielmehr nötig wäre, ist ein Ansatz, der die Verschiedenartigkeit von Menschen rückbindet an ein Anthropinon, das heißt an eine Eigenschaft oder ein Vermögen, das dem Menschen und nur dem Menschen typischerweise eignet. Die Reihe der Versuche, eine solche positive Definition des Menschseins zu liefern, sind ebenso zahlreich wie konträr. Sie reichen von der Betonung der menschlichen Fähigkeit zu Sprache, Verstand/Vernunft, zu Gefühlen etc. über die Beleuchtung anatomischer Eigentümlichkeiten wie insbesondere des aufrechten Gangs bis zur Sonderstellung im Rahmen religiöser Menschenbilder.[44] Im Gegensatz dazu stellt eine betont, wenn auch nicht vollends negative Fassung des Menschseins darauf ab, dass der Mensch gerade nicht auf ein zeitlich und räumlich stabiles Sein festgelegt werden kann, er mithin über kein ›Wesen‹ im eigentlichen Sinne verfügt. Sein Wesen wäre demnach gerade seine »Weltoffenheit«,[45] seine Nicht-Festgestelltheit,[46] seine

44 Für einen Einblick in die Vielfalt der Deutungen menschlichen Seins und seiner Besonderheit siehe Kurt Bayertz: *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München: C. H. Beck 2012; Hans Lenk: *Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2010.

45 So die Charakterisierung des Menschen durch Arnold Gehlen, die ihm zufolge mit seiner »biologischen Mittelosigkeit« bzw. fehlenden Spezialisierung einhergeht (*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn: Athenäum Verlag 1940/1958, S. 35ff.).

46 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Frankfurt a. M.: Ullstein 1886/1972, S. 623. Dass diese Charakterisierung des Menschen bei Nietzsche gerade in einem Kontext zu finden ist, in welchem er wider das Ideal der Gleichheit zur Selbstveredelung des Menschen auffordert, die den wenigen herrschaftlichen Individuen Vorrang vor dem ›Überschuß‹ an ›misslungenen‹ Existenzen bahnen soll (ibid., S. 622ff.), gibt dabei Gelegenheit, die Offenheit des menschlichen Seins auch zur »Züchtung« (in kulturellem Sinne) solchen normativen Fassungen des ›wahren Menschsein‹ entgegenzuhalten: Alle Züchtungsvorstellungen wären demnach in ihrem gesetzten *Telos* kritisierbar – was übrigens Nietzsche selbst weit stärker bewusst gewesen zu sein scheint (Stichwort: »Umwertung der Werte«) als so manchem seiner »Jünger«. Zu behaupten, das Telos der einen Perspektive sei jenem der anderen vorzuziehen, da ihr Proponent ein »höherer« bzw. »besserer« Mensch sei, würde bedeuten, einen glatten Zirkelschluss zu riskieren.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

selbst zu entwerfende Existenz.[47] Aus dieser Perspektive, die es bei der Definition des Menschen der Menschenrechte aus den oben genannten Gründen stark zu machen gilt, ist der Mensch nicht (nur) Gefangener seiner wie auch immer bestimmten Natur, sondern erscheint vornehmlich als (Mit-)Schöpfer seines eigenen Wesens, das auf diese Weise ein wandelbares in diachroner wie synchroner Hinsicht sein darf. Dadurch, dass diese Aufgegebenheit des eigenen Selbstseins jeden Menschen mehr oder weniger (bewusst) trifft, sind Menschen einander auch nicht gänzlich fremd, sondern bleiben durch ihr Nicht-Wesen in einem geteilten, wenn gleich pluralen Menschsein aufgehoben.

Einen daran anschlussfähigen Ansatz findet man bei Hannah Arendt, die dem, wie sie es nennt, Faktum der Pluralität einen zentralen Stellenwert für die Erfassung der *conditio humana* zuweist. Es ist dabei, und dies ist für die menschenrechtliche Perspektive hoch bedeutsam, keine beliebige Vielfalt und Verschiedenartigkeit, die von Arendt hervorgehoben wird, sondern eine, die mit dem *Handeln* – bei Arendt eine inhärent politische Kategorie – auf das Engste verbunden ist. Handeln bedeutet einen Unterschied machen zu können durch sein Tun, den Dingen und Wesen Bedeutungen zu geben, letztlich Welt zu erzeugen. Im Handeln nun, im Arendtschen Sinne verstanden allein dem Menschen eigen,[48] drücken sich zwei für die Idee der Menschenrechte fundamental bedeutsame gegenstrebige Momente aus: Gleichheit *und* Verschiedenartigkeit.[49] Letztere Kategorie erfasst dabei die Einzigartigkeit der individuellen Personen; erstere ihre aus dem Vermögen des Handelns herrührende »Souveränität«.[50] Diese stark an die Vorstellung natürlicher Rechte erinnernde *gleiche Souveränität* ist bei Arendt jedoch zum selben geringen Maße natürlich, wie es die natürlichen Rechte für die neuzeitlichen Naturrechtsrhetoriken waren.[51] Es ist eine bestimmte die Menschen einander ›angleichende‹ Sichtweise, die ihre Gleichheit

47 So die von der Existenzphilosophie betonte Eigentümlichkeit des Menschen, welche mit Jean Paul Sartre gesprochen darin liegt, dass die Existenz des Menschen seinem Sein vorausgeht (vgl. *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in*: Drei Essays*, Frankfurt a. M.: Ullstein, 1960/1977).

48 Dazu Arendt: Nur Handeln »ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft« (*Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1960/2010, S. 33, = VA). Und weiter: »Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig« (ibid., S. 34).

49 Ibid., S. 213.

50 Vgl. ibid., S. 254, 299.

51 Arendt erklärt die gleiche (Nicht-)Souveränität der Menschen wie folgt: »Kein Mensch ist souverän, weil Menschen, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen, und dieses Faktum der Pluralität hat nichts damit zu tun, daß der Einzelne […] abhängig ist von Anderen, die ihm gewissermaßen helfen müssen, überhaupt am Leben zu bleiben« (VA, op. cit., S. 299). Ähnlich argumentierte bereits Thomas Paine die gleiche Souveränität jedes Menschenkindes seit Beginn der Schöpfung: »The world is as new to him as it was to the first man that existed and his natural rights in it is of the same kind« (RM, op. cit., S. 167).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

im Moralischen bzw. Politischen ungeachtet oder sogar gerade in Ansehung ihrer Verschiedenartigkeit denken lässt:

> »Das Prinzip der Gleichheit, das den öffentlichen Bereich beherrscht, kann überhaupt nur von Ungleichen realisiert werden, die sich dann einander in gewissen, von vornherein festgelegten Hinsichten und für bestimmte feststehende Ziele ›angleichen‹. Aber das, was die bestehenden Verschiedenheiten ausgleicht, ist keineswegs eine der menschlichen Natur inhärente Gleichartigkeit, sondern wird von außen an sie herangetragen […].«[52]

Auf diese Weise kann nun mit Arendt die faktische Pluralität der Menschen mit einer normativen Gleichstellung in Einklang gebracht werden, ohne dass (das Ideal der) Gleichheit durch (die Tatsache der) Ungleichartigkeit aufgehoben oder (die Erfahrung der) Pluralität durch (deren überzogene Deutung im Sinne von) Alienität unfruchtbar werden muss. Auch ist damit die Gefahr des Konformismus gebannt, der Arendt zufolge in landläufigen Egalitätsvorstellungen als Keim der Gleichmacherei (Stichwort: Verhalten statt Handeln) immer schon angelegt ist.[53]

Für den universalistischen Pfeiler der Menschenrechte als konkretes Ergebnis festzuhalten ist, dass es durch ein an Arendt orientiertes Verständnis von Pluralität als Grundtatbestand der conditio humana gerade deshalb erlaubt ist, mehr als ein ›wahres‹ oder ›echtes Menschsein‹ zu akzeptieren, da »ein Mensch sein unter vielen Menschen« immer auch bedeutet, dass *niemand alleine über die volle Souveränität der Normierung bzw. Definition dessen verfügt, was (noch) zum Menschsein gerechnet wird und was nicht*. Mit Arendt gedacht, ist das Spannende des dem Menschengeschlecht eingeschriebenen Souveränitätspluralismus seine Kehrseite, nämlich die kollektive *Nicht-Souveränität*. Weil kein Mensch alleine in dieser Welt ist bzw. über sie herrscht, sondern sich immer auf andere beziehen muss, die ihm Anregungen, Erwiderungen, Fragen schon dadurch aufwerfen, dass sie als von ihm Unterscheidbare existieren. So gedacht ist ein Normierungsmachtmonopol hinsichtlich der Frage, was (der) Mensch sei, niemals gegeben. Auch im Licht der von Arendt so hervorgehobenen Grundbedingung der Natalität, die dem Handeln erst ihre diachrone Offenheit in vollem Umfang verleiht, erscheint der Einzelne nie als alleiniger Souverän, sondern immer schon mit der Aussicht konfrontiert, dass Nachgeborene anders in der geteil-

52 Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 273. In dieser Hinsicht formuliert Arendt an anderer Stelle als Einsicht in einen entscheidenden, wenn auch wohl unausweichlichen ›Geburtsfehler‹ der neuzeitlichen Menschenrechte: »Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem ›Menschen überhaupt‹ rechnete, den es nirgends gab […]« (EUT, op. cit., S. 604). Vgl. 3.2.2.

53 Vgl. Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 52f., S. 139f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ten Welt leben könnten bzw. werden und revidieren, was vom Tagwerk seines Lebens letztlich bleibt.[54] Diese Implikation des Arendtschen Handlungspluralismus wird von ihr selbst nicht ausgewiesen; sie erscheint aber als fruchtbarer Ausgangspunkt einer prinzipiell offen gehaltenen, nicht abschließend zu beantwortenden und dennoch konkreten Festlegung des menschenrechtlichen Menschenbegriffs.[55] Mit Hannah Arendt gedacht, ist es nicht Aufgabe der Philosophin, diese Frage ein für alle Mal zu klären, sie ist als genuin politische – ihre Beantwortung in Form von »Der Mensch ist…« ist Sprachhandeln! – eine Angelegenheit der Polisgemeinschaft, unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten: der Welt-Polis.

54 Vgl. auch Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München: Piper 1970/2014, S. 81f., = MG.

55 Ganz entschärft dies aber noch nicht die Frage, was von jenen Menschen zu halten sei, die zu handelnden Einschaltungen und Diskursbeiträgen zum Thema ›wahres Menschsein‹ nicht befähigt sind, wie insbesondere geistig schwer Behinderte, auf deren Vulnerabilität im menschenrechtlichen Theoriekosmos etwa Martha Nussbaum hinweist (vgl. FJ, op. cit.). Sie drohen unter Zugrundelegung des hier vorgeschlagenen menschenrechtlichen Menschen-Begriffs aus dem Menschsein herauszufallen, bevor sie noch aus der Wertschätzungsdimension auf der Menschenwürde-Ebene herausfallen können (vgl. 2.3.13.). Bereits bei Arendt selbst ist auf diesen Stachel verwiesen, wenn im Hinblick auf die antiken Sklaven und ihren ›fehlenden Logos‹ Normierungssouveränität als Eigenschaft erscheint, die man nicht hat, sondern über die jemand als verfügend gedacht wird oder nicht (vgl. VA, op. cit., Kap. 2). Oder noch schärfer, wenn Arendt mit Blick auf »primitive« Kulturen (in Afrika und Australien) festhält: »Das Unwirkliche liegt darin, daß sie Menschen sind und doch der dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangeln« (EUTH, op. cit., S. 427). Diese Vulnerabilität bedeutet im Kontext der menschenrechtlichen Anspruchsberechtigung I konkret die Nicht-Fähigkeit, Normierungsversuchen des Menschseins eine eigene Normierungssubjektivität bzw. einen eigenen Logos entgegenstellen zu können. Diese Nicht-Fähigkeit nun schon als Ausschlusskriterium vom ›wahren‹ Menschsein selbst zu erachten, hieße demnach ein Präjudiz zu fällen bestehend in der Formel: Mensch ist gleich politisches Handlungs- bzw. Sprechvermögen. Dieser Hinweis ist wichtig, auch weil er uns vorbereitend sensibilisiert für ähnliche Schwierigkeiten im Bereich der Menschenwürde. Er ist aber kein Einwand gegen die vorgeschlagene Fassung des Menschen, denn dazu müsste erst geklärt werden, ob Menschenrechte auf Basis eines alternativen Menschen-Begriffs besser gefasst, das heißt in den monierten Hinsichten weniger exklusiv sind. Bestimmte Individuen, denen es an Sprache- und Handlungsvermögen mangelt, werden auch unter Zugrundelegung alternativer Zugänge darauf angewiesen sein, dass andere an ihrer Statt sprechen und ihre Wünsche für relevant erklären. Letztlich gilt: Wenn die gleiche Nichtsouveränität der Menschen in Weiterentwicklung des Arendtschen Pluralitätsarguments dazu führt, dass im Bereich menschenrechtlicher Anthropologien keine Definition des Menschen konkurrenzlose Gültigkeit beanspruchen kann, bleibt auch die Ansehung des Menschen als zuvorderst des Handelns fähigen Wesens letztlich ein Vorurteil. Sein Charme dabei ist, ein Vorurteil unter lauter anderen zu sein und darum zu wissen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

## 2.2 Individualismus: die Freiheitsdimension

*Freiheit […], sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.*

Immanuel Kant

Der universalistische Pfeiler der Menschenrechtsidee lässt sich, wie vorhin dargelegt, als gleiche Berechtigung aller Menschen zu prinzipiell gleichen Rechten verstehen. Dass die Menschenrechtsidee nicht aus ihm alleine bestehen kann, ist schon auf einen ersten Blick ersichtlich, wenn man sich etwa den ›Mehrwert‹ von einem perfekt universalen Menschenrecht auf wechselseitige Unterdrückung vor Augen hält. Während nämlich der universalistische Pfeiler die Inhaltsebene zugunsten der Betonung der Form der Menschenrechte ausgeblendet hat, wird im Kontext der Freiheitsdimension der Menschenrechte diese erstmals in Konturen sichtbar. Der individualistische Pfeiler, der in den folgenden Ausführungen im Fokus stehen soll, ist dabei insofern komplexer als der universalistische, als bei ihm zwei Vorstellungen gekoppelt auftreten: Erstens (a) die Fassung menschenrechtlicher Ansprüche als Individualansprüche (*menschenrechtlicher Individualismus im engeren Sinne*) und zweitens (b) als emanzipative Ansprüche (*menschenrechtlicher Individualismus im weiteren Sinne*).

Menschenrechte werden in (a) unterschieden von jeglichen *Gruppenrechten*, die einer Einheit qua Gruppenidentität zukommen: Völker-Rechte, Rechte der Menschheit, Rechte der ›Natur‹ und jede Art von Gruppen-Vorrechten. Rechtssubjekte wären in diesen Fällen Völker, die Menschheit im Gesamten, die Natur oder zum Beispiel auch bestimmte Religionsgemeinschaften. Sehr wohl können auch individuelle Ansprüche von Gruppenrechten unterscheidbare *kollektive Rechte* darstellen, wenn sie – wie zum Beispiel das Recht auf Versammlungsfreiheit oder das Recht auf Religionsfreiheit oder ein »Recht auf Frieden« – nicht individuell, sondern nur im Zusammenschluss mit anderen ausgeübt werden können.[56] Solche kollektiven Rechte bleiben aber in der Be-

56 Die für diese Arbeit wichtige Unterscheidung zwischen ›echten‹ Gruppenrechten und ›nur‹ kollektiven Rechten steht in freundschaftlicher Nachbarschaft zur von Kwame Anthony Appiah vorgeschlagenen Gruppenrechte-Systematik, weicht aber deutlich von ihr ab: Appiah teilt Gruppenrechte in kollektive Rechte (»collective rights«) und Mitgliedschaftsrechte (»membership rights«). Erstere kommen Gruppen von Menschen nur gemeinsam zu und können nur im Verbund ausgeübt werden, zweitere gehören zu Individuen einer besonderen Gruppe. Um den Unterschied zwischen meiner Einordnung und dieser an einem Beispiel Appiah's festzumachen: Während das Recht eines Indianerstammes, ein Casino zu betreiben, bei Appiah ein »kollektives Recht« ist, wäre es bei mir ein »Gruppenrecht« (vgl. *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press 2005, S. 72f.; »Comment«, in: Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 111ff.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

stimmung ihres Trägers, des Subjekts, individuelle Rechte, sofern bei der Feststellung ihrer Verletzung auf den primär Einzelnen und nicht seine Gruppe abgestellt wird. Umgekehrt gilt ein Gruppenrecht nicht dadurch als verwehrt bzw. missachtet, dass ein Einzelner (im Einzelfall) in seinem Begehren beschnitten wird, sondern der rahmende Verbund, in welchen ihn die jeweilige Gruppenrechtskonzeption stellt und den er somit *repräsentiert* (vgl. 4.2.2). Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne ist somit als Normbegünstigten-Individualismus festgelegt, der einem Normbegünstigten-Kollektivismus gegenübersteht. Individualrechte stehen in dieser Differenzierung Gruppenrechten gegenüber, teilen sich selbst aber dann in individuelle Individualrechte und kollektive Individualrechte, das heißt in Rechte, welche der Einzelne selbstständig und jene, welche er überwiegend oder nur im Verbund mit anderen ausüben kann.[57] Universalismus und Individualismus sind im Menschenrechtsgedanken in dieser ersten Hinsicht gleichsam verschränkt: Wenn *jeder* Mensch von den Ansprüchen, die im Kleid bestimmter Auflistungen als Menschenrechte erklärt werden, profitieren soll, dann ist damit zugleich jedem Kollektivismus ein Riegel vorgeschoben, der einzelnen Individuen diese Ansprüche versagt, weil er vielmehr Gruppen von Menschen als Träger dieser Ansprüche ansieht. In einer zweiten Hinsicht beinhaltet die Freiheitsdimension der Menschenrechte (b) die damit in Verbindung stehende Ansehung dieser Ansprüche als gegen alle anderen Individuen gerichtete Ansprüche, welche innerhalb der menschenrechtlichen Systematik als Gruppe(n) gegenüber dem subjektiven Recht des Einzelnen keine kollektiven Ansprüche einwenden können, wenn darunter mehr verstanden wird als die Summe ihrer eigenen subjektiven Rechte. Anders gesagt: Der Einzelne als Rechtssubjekt kann gemeinsamen Interessen einer bestimmten Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft bzw. Nation nicht (ohne entsprechende menschenrechtlich akzeptable) Rechtfertigung »geopfert« werden (vgl. 4.2.3). Menschenrechte können dadurch, wie ausführlich in Kapitel 4 behandelt, auf diese Weise in Konflikt geraten sowohl mit sozietalen Gemeinwohlvorstellungen als auch den Interessen von Gruppen allgemein.

Der menschenrechtliche Individualismus steht in diesem Sinne in einem unschwer erkennbaren Naheverhältnis zum Liberalismus. Er ist

57 Ob es – streng genommen – individuelle Individualrechte überhaupt gibt, kann natürlich hinterfragt werden. Am ehesten wird man dies beim Recht auf Gewissensfreiheit, das allein das *forum internum* berührt, annehmen können. Hingegen erscheint die Mehrzahl der klassischen Menschenrechte – vom Recht auf Ehe und Familie über das Recht auf Bildung qua seiner sozialen Komponente bis zum Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit qua Beziehung Adressant und Adressat – zu jenen Individualrechten zu gehören, die man alleine nicht ausüben kann. Diese Zwischeneinsicht kann bedeutsam werden, wenn es im folgenden Abschnitt darum geht, den menschenrechtlichen Individualismus vom sozialen Atomismus abzugrenzen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

aber, mit Joseph Raz gesprochen, anders als dieser keine politische Doktrin, sondern eine moralische.[58] Wie im Fall der Gleichheitsdimension der Menschenrechte stellt sich auch hier zunächst die Frage, woher sich eine solche Auffassung der Menschenrechte bzw. ihrer eigentlichen Idee denn herleiten lässt. Anders als im Fall der gleichen, prinzipiellen Anspruchsberechtigung, die keine Konstante in der Geschichte der Menschenrechte, sondern in ihrer Verwirklichung erst ein Produkt einer affirmativen Parteinahme zugunsten eines Teils dieser Geschichte darstellt, ist die individuelle Anspruchsberechtigung als zentraler Kern der Menschenrechte weitestgehend anerkannt. Erst in jüngerer Zeit finden sich dazu Gegenstimmen und -entwürfe, auf die gleich noch näher einzugehen sein wird. Nun könnte aber, ich wiederhole mich (vgl. 2.1.1), die Geschichte der Menschenrechte auch eine andere gewesen sein, eine der Rechte kollektiver Einheiten – der Familie etwa oder des Stammes. Der Grund, warum es richtig ist, menschenrechtliche Ansprüche als Individualansprüche zu fassen, muss erst noch jenseits der Autorität der Geschichte gefunden werden. Hinsichtlich des menschenrechtlichen Individualismus kann dies etwa pragmatisch geschehen: Es ist nämlich mitunter gar nicht so leicht, ein Kollektiv von anderen Kollektiven abzugrenzen bzw. überhaupt als solches zu identifizieren. Bei einer Familie mag dies vielleicht noch relativ leicht fallen; aber wie bestimmt man die Grenzen einer Religionsgemeinschaft oder einer Ethnie? Man erspart sich folglich erheblichen Aufwand wie auch zu erwartende Zwistigkeiten, wenn auf die am einfachsten fassbare Einheit, die des Individuums, abgestellt wird. Das Individuum ist in den Worten Salvador de Madariagas »the only tangible and concrete thing there is«.[59] Man kann diese Schwierigkeiten, die mit der Rahmung des Rechtssubjekts verbunden sind, auch am Beispiel des Selbstbestimmungsrechts der Völker finden – dem einzigen Gruppenrecht, das bis heute in die International Bill of Rights Eingang gefunden hat.[60] Wer

58 Joseph Raz: *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press 1986/2009, S. 17, = MF.

59 Salvador de Madariaga: »Right of Man or Human Relations?«, in: UNESCO (Hg.), *Human Rights. Comments and Interpretations*, New York: Columbia University Press 1949, S. 52

60 Art. 1 ICESCR erklärt: »All peoples have the right of self-determination. By virtue of that right they freely determine their political status and freely pursue their economic, social and cultural development.« Dieses Recht diente besonders den Ländern des globalen Südens als Chiffre für ein Recht auf Entkolonialisierung und Nichteinmischung in interne Angelegenheiten. Weitere Gruppenrechte wurden und werden nach wie vor diskutiert, allen voran ein Recht (von Ländern bzw. Völkern) auf Entwicklung. Anders als das Recht auf Selbstbestimmung der Völker ist das Recht auf Entwicklung in keinem der UN-Pakte enthalten. Es wurde jedoch bereits 1986 von der UN-Generalversammlung als (moralischer) Anspruch anerkannt (vgl. *Declaration on the Right to Development*, A/RES/41/128, 4.12.2986). Als so genanntes Menschenrecht der dritten Generation wird es heute unter anderem im Kontext von Klimaschutzverhandlungen eingefordert. Als Gruppenrecht bezeichnet wird manchmal auch Art. 27 ICCPR, der Rechte von Angehörigen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

oder was ist ein *Volk*? Ohne ein sattes Repertoire an entsprechenden ethnologischen, soziologischen oder auch biologischen Kriterien ist ein Volk von bloßer *Bevölkerung* nicht zu unterscheiden, was nicht wenige dazu veranlasst hat, die Idee eines Volkes grundsätzlich als Konstruktion willkürlicher menschlicher Selbst- und Fremdbilder zurückzuweisen (vgl. 4.2.2). Nicht selten werden auch Forderungen nach einer Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts der Völker unter Verweis auf den mangelnden ›Volkscharakter‹ der betreffenden Population bestritten.[61] Dass es zusätzlich zu individuellen Menschenrechten, jedoch nicht an ihrer Stelle, mitunter sinnvoll sein könnte, Gruppenrechte zuzuweisen, ohne diese jedoch im Gewand von Vorrechten gegen die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens zu richten, wäre damit nicht zugleich ausgeschlossen. Es wäre nur die relativ sinnvollere Abstellung auf das menschliche Individuum behauptet, wenn zwischen Menschen- und Gruppenrechten ausschließend zu entscheiden wäre. Als Ergänzung individueller Menschenrechte können ›Gruppenrechte‹ sogar deren Schutzpotenzial erhöhen, wie dies am Beispiel der insbesondere von lateinamerikanischen Gesellschaften betonten »Rechte der [Mutter] Natur« (vgl. 4.2.1) gezeigt werden kann. Werden nämlich dem ›Kosmos‹ bzw. der ›Natur‹ selbst Ansprüche zugestanden, ist es wenig überraschend, dass auch Menschen von diesen mittelbar profitieren, zumal sie ja im Kontext der indigenen Philosophien als unabtrennbarer Teil des organischen Ganzen verstanden werden.[62]

Neben diesem instrumentellen Wert individueller Anspruchsberechtigung muss aber insbesondere für den menschenrechtlichen Individualismus im engeren Sinne eine zusätzliche Überlegung nicht-pragmatischer Natur hinzutreten, da ansonsten die offene Frage klaffte: Warum soll überhaupt ein Individuum irgendein Recht erhalten oder auch ein »Volk« oder eine Nation etc.? Die Frage, in welchem der beiden Fälle die Identifizierung der Rechtssubjekte einfacher oder schwerer gelingen kann, setzt ja bereits voraus, dass eine solche überhaupt statthaft bzw. geboten ist. Warum nun soll der Einzelne Freiheitsansprüche gegenüber den Gruppenverbänden haben, denen er angehört? Auch hier bietet sich wie bereits beim menschenrechtlichen Universalismus die reflektierte Affirmation einer sich am Horizont des aufgehenden Menschenrechtsdenkens sichtbaren Vorstellung an, die jedem individuellen Menschen in seinen Emanzipationsbestrebungen einen solchen *Wert* zumisst und der Gruppeninteressen zumindest in gewissen Fällen in Schranken ver-

kultureller Minderheiten in einem Staat festhält. Da dieses Recht aber auf die Angehörigen der Gruppe und nicht die Gruppe selbst abstellt, ist es sinnvoller, es den kollektiven Rechten zuzuordnen.

61 Siehe diesbezüglich etwa antipalästinensische Kampagnen (vgl. »Palestinians are an invented people, says Newt Gingrich«, *The Guardian*, 10.12.2011).

62 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: UCPR, op. cit., S. 26f. Vgl. auch 3.2.6 sowie 4.2.2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

weist. So formuliert denn auch Joseph Raz das Prinzip des »moralischen (humanistischen) Individualismus « als eines, das besagt »that only states of individual human beings, or aspects of their lives, can be intrinsically good or valuable«.[63] Ähnlich auch Colin Bird's »value individualism«, dem zufolge Individuen nicht ohne weiteres kollektiven Zielen geopfert werden dürfen und in diesem Sinne eine prinzipielle – nicht automatische – Priorität gegenüber sozialen Verbänden genießen.[64] Schwächer, aber durchaus verwandt, stellt sich dazu die von Kwame Anthony Appiah als »ethical individualism (about rights)« ausgewiesene Position dar, der zufolge »we should defend rights by showing what they do for individuals«.[65] Dietmar von der Pfordten wiederum verwendet für eine angrenzende Idee, nämlich die notwendige Rechtfertigung politischer Entscheidungen durch die Interessen der Individuen, den Begriff des »normativen Individualismus«.[66] Auch zu diesem Individualismuskonzept steht der hier entfaltete menschenrechtliche Individualismus (im weiteren Sinn) in einem Naheverhältnis. Dies wird deutlich, wenn man die Beschreibung des normativen Kollektivismus als Gegenstück zum normativen Individualismus betrachtet: »Politische Entscheidungen können ihre letzte Rechtfertigung in einem politische Legitimität verleihenden Kollektiv, d. h. dem Staat, der Nation, dem Volk, der Rasse, der Gesellschaft, der Wirtschaft, der Sprach- oder Kulturgemeinschaft, der Nachbarschaft etc. finden.«[67] Wie bei Bird ist damit auch bei von der Pfordten nicht die These verbunden, dass der Einzelne in *keinem* Fall einem höheren kollektiven Ziel untergeordnet werden dürfe. Ein solcher »gemäßigte[r] praktische[r] Kommunitarismus« bleibt aber, und dies ist auch mit der hier vertretenen Sicht auf die Menschenrechte problemlos kompatibel (vgl. 4.2.3), daran gebunden, dass sich »alle kollektiven Ziele […] in letzter Instanz an den Wünschen, Belangen und Interessen der betroffenen Menschen messen lassen [müssen].«[68] Worin wiederum ein solcher Wert erblickt wird oder bestehen könnte, der es erlaubt, dem Einzelnen ein derartiges Primat zuzuweisen, und wo die Grenzen der individuellen Freiheit gezogen werden, wird maßgeblich davon abhängen, wie die *Begründungen* dieser normativen Idee ausfallen

63 Joseph Raz: MF, op. cit., S. 18

64 Dieser vertritt nach Bird »there are no irreducible social goods, interests or values. Collective arrangements, structures, states-of-affairs only count as ›goods‹ to the extent that they have a positive effect on individuals or their lives« (*The myth of liberal individualism*, Cambridge: Cambridge University Press 1994/2007, S. 65).

65 Anthony Appiah Kwame: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 72

66 Dietmar von der Pfordten: »Normativer Individualismus«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2004/58, S. 321–346.

67 Ibid., S. 325

68 Ibid., S. 328



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

(vgl. 2.3). Vorerst gilt es, die als individuelle-emanzipative Anspruchsberechtigung bestimmte Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee mit zwei konkreten Rückfragen zu konfrontieren um dadurch ihre Konturen weiter auszuleuchten. Die erste betrifft dabei das Verhältnis von menschenrechtlichem Individualismus (im engeren Sinne) und sozialem Atomismus; die zweite jenes von menschenrechtlichem Individualismus (im weiteren Sinne) und Egoismus.

### 2.2.1 Atomismus? Der Einzelne zwischen Selbstsein und Dependenz

Bisher wurde der Begriff des Einzelnen auf eine Weise gebraucht, die eine gewisse Selbstverständlichkeit nahelegt. Parallel zur vorangehenden Problematisierung des Begriffs Mensch scheint es jedoch unabdingbar, auch danach zu fragen, was ein Individuum ausmacht bzw. unter welchen Voraussetzungen überhaupt von einem Selbst, das sich absondern lässt von einer Menge Anderer, gesprochen werden kann. Und nicht unähnlich der Herausforderung für den menschenrechtlichen Universalismus, eine Polarisation von Engführung und Verwässerung des Mensch-Seins zu bannen, steht auch der menschenrechtliche Individualismus in einer grundsätzlichen Spannung. – Und zwar jener, einerseits keinem ihm gefährlich werdenden sozialontologischen Kollektivismus nachzugeben, andererseits aber auch keinen Atomismus zu verkörpern, der den Gedanken einer Gemeinschaft von Menschenrechtssubjekten oder einer menschenrechtlichen Ordnung insgesamt schlechthin aufheben würde. Unter sozialontologischem Kollektivismus wird hier die Ansicht verstanden, der zufolge primär nur Gruppen von Menschen existieren und die Ansehung von Menschen als Einzelne einer unangemessenen Wahrnehmung bzw. artifiziellen Ablösung vom gesellschaftlichen oder organischen Ganzen gleichkommt. Eine solche Vorstellung würde dem individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens im Ansatz bereits die Grundlage entziehen, weshalb sie im Rahmen dieser Arbeit auch als »Kollektivistische Herausforderung« gereiht wird (vgl. 4.2.2). Die Bewusstwerdung dieser Gefahr darf allerdings nicht zu einer Fixierung solcherart anwachsen, welche das fundamentale dialektische Verhältnis zwischen Selbstsein und Dependenz, in dem sich die menschliche Kondition immer schon befindet, auszublenden droht. Zugeständnisse an den sozialontologischen Kollektivismus sind darum keine umfassende Kapitulation, sondern aus menschenrechtlicher Sicht unvermeidlich und sogar geboten. Doch welche? Es ist der Kern dieser Autonomie-Dependenz-Dialektik, dass der einzelne Mensch immer schon durch andere Menschen im weiteren wie engeren Zeitverlauf der Geschichte in maßgeblichen Bereichen seines Seins vorbestimmt ist, so wie er in seiner Einzigartigkeit und bisweilen auch in der Last seiner



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

verbleibenden *existenzialen* Freiheit als ein autonomes Wesen erfahren werden kann.

Betrachtet man den Dependenzaspekt des Menschseins etwas näher, ist zu sehen, dass er im Grunde eine Vielzahl von Dimensionen beinhaltet. Vorbestimmt ist jeder Mensch durch biologische wie auch soziale Parameter und ist gerade darum kein einzelnes »Atom«, sondern eingeflochten in ein Netz von Bedingungen und Bestimmungen, das noch immer nicht vollends durchschaut ist. Letzteres betrifft besonders die Abhängigkeiten des Einzelnen von den unterschiedlichsten erbgutbestimmenden Faktoren, die nicht nur seine Eltern umfassen, sondern seine gesamte Ahnenschaft und – worauf jüngere Einsichten in epigenetische Zusammenhänge hindeuten – auch deren Lebensgewohnheiten bzw. erworbene Eigenschaften. Als materiale-biologische Bestimmungen mehr oder weniger klaren Ausmaßes können aber auch – eine in die menschliche kollektive Selbstwahrnehmung als autonome und in der Stellung in der Natur bevorzugte Wesen nur schwer integrierbare Vorstellung – Einzeller angesehen werden, die als Gehirnparasiten (Stichwort: Toxoplasma gondii) »auch unsere Psyche verändern« können.[69] Biologisch betrachtet, ist jeder Mensch auch ein »Dividuum«, das heißt ein in die Einflüsse anderer auf ihn mehr oder minder zergliederbares Wesen. Bisher gut erforscht und breit dokumentiert sind freilich kulturell-gesellschaftliche Einflüsse auf die Entwicklung des Einzelnen, der seine Weltbilder und Werthaltungen zunächst von der Umgebung jener Tradition(en) aufnimmt, in die er hinein geboren wurde.[70] Der Realisierung dieses anthropologischen Grundtatbestandes in diachroner Hinsicht entstammt die geläufige Einsicht, wonach jeder Mensch immer auch ein Kind seiner Zeit ist. So ist es durchaus berechtigt, eine grundsätzliche Frage derart zu stellen: Wieviel in mir, in meinem ›eigenen‹ Denken und Streben, ist Eigentliches, wieviel Fremdes? Und was ist nun genau mit Eigentlichkeit gemeint, wenn ein dialektisches Wechselspiel zwischen Ich und Du, zwischen Mensch und Gesellschaft anerkannt wird? Ist man im Lichte dieser möglichen – wenngleich nicht vollends beantwortbaren[71] – Fragen überhaupt noch

69 Siehe dazu auch die Ausführungen von Gottfried Schatz (*Jenseits der Gene. Essays über unser Wissen, unsere Welt und unsere Träume*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 2011, S. 9ff.).

70 Ausdruck gefunden hat die Betonung kultureller Einflüsse auf das Individuum, welche dieses analog zu seinen Genen prägen, jüngst in der so genannten »Mem«-Theorie bzw. der »Memetik«, wie sie insbes. von Richard Dawkins angestoßen wurde (vgl. etwa *Viruses of the Mind*, in: *A Devil's Chaplain. Selected Essays*, Boston: Houghton Mifflin 2003, Kap. 3).

71 Den Menschen ohne auf ihn einwirkende kulturelle Einflüsse wird man wohl niemals in den Blick nehmen können. – Eine Erkenntnis, die sich bereits bei Wilhelm von Humboldt findet: »Wir sehen den Menschen nicht eher, als bis er einen, zwar nicht der Länge der Dauer, aber der Grösse der Fortschritte nach, beträchtlichen Theil seiner Laufbahn zurückgelegt hat, und da alles, worüber wir zu urtheilen vermögen, immer nur Resultate



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

berechtigt, vom Individuum zu sprechen, das heißt von einer »unteilbaren« Entität, die herausgelöst werden kann aus den Strängen einer komplexen Natur- und Kulturgeschichte, die tendenziell eher verbinden und einebnen, was gemeinhin als eigenständig empfunden wird? Wie viel hat ein Mensch wohl aus eigener Kraft, aus eigenem Wollen geschaffen, wie viel aus ›anderen‹ heraus, die ihm deren Kraft und Wollen im Medium des Erbgutes, der pränatalen Prägung oder der Erziehung übertragen haben?

Wenn man sich an dieser Stelle dem Autonomieaspekt des Menschseins zuwendet, muss man dazu nicht jenseits der abhängigen Einbettungsbeziehungen ansetzen, sondern wird in ihnen selbst fündig. In keinen davon, so die hier formulierte starke These, ist die Freiheit des Individuums auf solche Art und Weise mit Notwendigkeit nihiliert, dass ein Sprechen von eigenständigen Wesenheiten, die sich grundsätzlich von ihren Sozialverbänden bzw. der »Menschheit« insgesamt ordnend absondern lassen, verunmöglicht würde. Von einem »Mythos des Individualismus« (korrekt: der Individualität) zu sprechen, wie es etwa Peter L. Callero unter Verweis darauf tut, »[that] sociologists offer compelling evidence that the individual and society are one in the same, mutually supportive, and necessarily interwined«,[72] wäre demnach als eine These einzuordnen, deren Zuspitzung allein mit dem Motiv, aus der Illusion ganzheitlicher Autonomie des Einzelnen wachrütteln zu wollen, gerechtfertigt werden kann. Die Beispiele von einzelnen Menschen, die sich auch in eingeschränktesten Lebensumständen, seien sie sozial etwa durch ein umgreifendes politisches System bedingt oder physiologischer Natur etwa in Form von Behinderungen, bewusst abgrenzen wollen von einer Menge Anderer, sind zu zahlreich, um sie aufzureihen. Sie zeugen von einem vielen Menschen eigenen, wenn auch vielleicht in unterschiedlichen Lebensräumen und Zeiten verschieden ausgeprägten *Begehren zur Individualität*:[73] Sich von anderen unterscheiden (lassen),

der gemeinschaftlichen Wirksamkeit äusserer Umstände und der innern Kräfte sind, so können wir diese beiden für uns immer zugleich thätigen Stoffe niemals genau voneinander unterscheiden« (*Anthropologie und Menschenerkenntnis*, Halle: Verlag Max Niemeyer 1929, S. 90).

72 Peter L. Callero: *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives*, Lanham: Rowman & Littlefield 2013, S. 3

73 Welche Vorstellungen solch ein Begehren anleiten oder auch überhaupt erst ermöglichen, ist Gegenstand zahlreicher Erörterungen (siehe Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge: University of Cambridge Press 1989; und aktuell die stark auf die Kulturgeschichte des Christentums fokussierte Studie von Larry Siedentop: *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London: Penguin 2015). Für die Idee der Menschenrechte stellt sich diese Frage in besonderem Maße, wird sie doch von der Verdächtigung begleitet, nicht zufällig auf dem Boden abendländischer Konzepte des Individuums, konkret der Vorstellung einer individuellen Seele bzw. eines individuellen Gewissens, gewachsen oder sogar daran gebunden zu sein. Dass eine solche kulturell-regionale Einengung individualistischer Menschenbilder zwar als essentialistisch-determi-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eine eigene Biographie besitzen, einen eigenen Namen, ein eigenes Gewissen, ein eigenes Antlitz. Wenn Callero beispielsweise die Persönlichkeit Rosa Parks anführt[74] und glaubt, durch das Ausleuchten ihrer Einbettung in die entsprechende übergreifende soziale Bewegung gezeigt zu haben, dass es so etwas wie individuelles Handeln im genuinen Sinne nicht gäbe, sondern allein kollektives, so überzeugt gerade dieses Beispiel nicht: Ungeachtet des Zugeständnisses an Callero, dass Parks »Heldengeschichte« ohne die Berücksichtigung dieses Hintergrundes unvollständig ist, kann ihr Widerstandsakt am 1. Dezember 1955 in Alabama gerade als archetypische Manifestation eines solchen Begehrens zur Individualität gelesen werden: sich nicht in den ihr aufgrund ihrer Rasse zugewiesenen öffentlichen Raum einfügen wollen, nicht als »Coloured«, sondern als Person gelten dürfen. Drei weitere Personen, die neben ihr im Bus saßen, folgten den Anweisungen des Chauffeurs, für »Weiße« Platz zu machen, Rosa Parks einzig nicht und nahm damit Arrest auf sich. Später erklärte sie in einem Interview, sie sei entschlossen gewesen »to know for once and for all what rights I had as a human being and a citizen«.[75]

Die Zuschreibung von menschenrechtlichen Ansprüchen an Individuen, die sie gerade auch zur Abwehr kollektiver, diesem Begehren sich widersetzender Übergriffe befähigen sollen, ist letztlich ein Ausdruck des Wertes, welcher der individuellen Selbstbehauptung im Bewusstsein seinsbestimmender Dependenzverhältnisse zugeschrieben wird. Woraus sich dieser Wert schöpfen lässt, wird im Zusammenhang mit den Begründungen des Menschenrechtsgedankens weiter zu erkunden sein. Inzwischen sei erstens festgehalten, dass die Ent-Faltung des einzelnen Menschen aus den Netzen seiner je eigenen Bedingungen und Bestimmungen eine zentrale Dimension seines Menschseins ist. Sie ist die eigentliche axiologische Grundlage der Freiheitsdimension des Menschenrechtsdenkens. Wie weit die Emanzipationsbestrebungen des Einzelnen reichen sollen, um ein gelungenes Leben (für alle) nicht zu gefährden, ist in vielen Fällen eine notwendigerweise strittige. Weiters ist wichtig zu betonen, dass die Anerkennung der menschlichen Bedingtheit durch überindividuelle Einflüsse als Vorreflexion der Wertschätzung individueller Selbstbehauptung, die der menschenrechtlichen Freiheitsdimension zugrunde liegt, gerade keinen vereinzelten umfassend autarken und selbstmächtigen Menschen in den Blick nimmt. Ein atomistisches Menschenbild im strengen Sinne ist daher keineswegs

nistische zu kurz greift, insbesondere die »anthropologische Wende« der Renaissance für die Entwicklung des Menschenrechtsdenkens jedoch als eine nicht zu unterschätzende Triebfeder gelten muss, ist jedoch vorauszusetzen. Vgl. 4.1.

74 Peter L. Callero: *The Myth of Individualism*, op. cit., S. 156f.

75 Zit. in: Charles Marsh: *The Beloved Community: How Faith Shapes Social Justice from the Civil Rights to Today*, Cambridge MA: Basic Books 2005, S. 21.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eine notwendige oder auch nur naheliegende Implikation des Menschenrechtsgedankens bzw. seines individualistischen Basiskonzeptes. Genauso wenig ist eine Bestimmung hin zum vereinzelten Dasein in ihm verkörpert, wenn bewusst wird, dass Menschenrechte als *politische* Einrichtungen nicht nur Bande der Berechtigung und Verpflichtung zwischen den einzelnen Menschen stiften, sondern überhaupt nur in Gemeinschaft mit anderen verhandelt und auch geschützt werden können. So ist in diesem Zusammenhang Karl Marx (»Es handelt sich [bei der Freiheit der Menschenrechte, Anm.] um die Freiheit des Menschen als isolierter auf sich zurückgezogener Monade«)[76] mit Jürgen Habermas zu entgegnen, wenn dieser zur Verteidigung des Rechtedenkens ins Treffen führt:

> »Subjektive Rechte sind nicht schon ihrem Begriffe nach auf atomistische und entfremdete Individuen bezogen, die sich possessiv gegeneinander versteifen. Als Elemente der Rechtsordnung setzen sie vielmehr die Zusammenarbeit von Subjekten voraus, die sich in ihren reziprok aufeinander bezogenen Rechten und Pflichten als freie und gleiche Rechtsgenossen anerkennen.«[77]

### 2.2.2 Freiheit – oder Egoismus? Die Frage der Menschenpflichten

Man könnte die obige Einsicht in die fundamentale soziale Dimension der Menschenrechte, die eine über das vereinzelte Individuum hinausgehende Perspektive nicht nur grundsätzlich bereit hält, sondern gewissermaßen sogar erfordert, auch jener kritischen Einschätzung entgegen halten, der zufolge menschenrechtliches Denken per se egoistischem Anspruchsdenken gleichkommt. Vorwürfe in diese Richtung begleiten die Menschenrechte seit ihren Anfängen und haben heute nach wie vor insbesondere in Dekolonialisierungsdiskursen eine prominente Stellung inne. Dass Menschenrechte ein egoistisches Individuum sowohl zur Voraussetzung als auch zum Zielpunkt haben, ist eine Vorstellung, die bereits bei den Ahnherren der Menschenrechtskritik gepflogen wird: So wandte sich bekanntlich Edmund Burke mit Nachdruck nicht nur gegen die radikale republikanische Rechtekonzeption als solche, sondern auch gegen den ihr zugrundeliegenden Freiheitsoptimismus. Unter den Auspizien der Rechte des Menschen würden gemeinwohlzersetzende, egoistische Tendenzen sich Bahn brechen und nicht nur Frankreich, sondern vielleicht sogar Europa und die gesamte Welt ins Verderben führen. Denn der menschenrechtliche, politische Freiheitsbegriff eigne

76 Karl Marx: »Zur Judenfrage«, MEW Bd. I, Berlin: Dietz Verlag 1844/1978, S. 364
77 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992/1998, S. 117



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sich letztlich dazu, alles, auch das Verbrechen, zu rechtfertigen. Burke warnte:

> »I should therefore suspend my congratulations on the new liberty of France, until I was informed how it had been combined with government, with public force, with the discipline and obedience of armies, with the collection of an effective and well-distributed revenue, with morality and religion, with solidarity and property, with peace and order, with civil and social manners. […] The effect of liberty to individuals is, that they may do what they please: we ought to see what it will please them to do before we risk congratulations, which may be soon turned into complaints.«[78]

Später kritisierte Karl Marx gleichsam aus der Burke gegenüberliegenden politischen Richtung an den Menschenrechten (seiner Zeit) ihren »bürgerlichen« Grundzug und ihre zu wenig »menschliche« Ausrichtung, seien sie doch bloß die »Rechte des […] egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.«[79] Im Detail:

> »Keines der sogenannten Menschenrechte geht über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf seine Privatinteressen und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. […] Das einzige Band, das sie [die Träger von Menschenrechten, Anm.] zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konservation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person.«[80]

Gegenwärtig spielt der Einwand, wonach der menschenrechtliche Individualismus einer grundsätzlich selbstzentrierten Vergötzung des Einzelnen gleichkommt, in der Menschenrechtskritik im globalen Süden eine zentrale Rolle. Das hat sich deutlich in der sogenannten Debatte um »Asiatische Werte« gezeigt, die dem ›westlichen‹ Individualismus als vorzugswürdig gegenübergestellt wurden. – Konkret von Staatsmännern wie Mahathir bin Mohamad und Lee Kuan Yew, die in einer (Rück-) Besinnung auf kommunitaristische Ideale sowie in der Begleitung von Menschenrechten durch Menschenpflichten eine Korrektur eines menschenrechtlichen Menschenbildes erblickten, das ihrer Ansicht nach außerwestlichen Gesellschaften nicht ohne weiteres zuträglich sei.[81] Aber

78 Edmund Burke: *Reflections on the Revolution in France*, Boston: Little, Brown, and Company 1790/1894, S. 241f.

79 Karl Marx: »Zur Judenfrage«, op. cit, S. 363f. Zur Diskussion zwischen Marx und Bruno Bauer siehe auch FN 80 in 3.2.1.

80 Ibid., S. 366

81 Zur »Asian-Values«-Debatte siehe 4.2.2 Siehe auch meine Ausführungen in UCPR, op.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

auch innerhalb der westlichen Gesellschaften ist Kritik an einem mit dem Rechtedenken assoziierten Individualismus bzw. Egoismus regelmäßig vernehmbar. So formulierte ein Gremium um Helmut Schmidt und mit beratender Unterstützung von Hans Küng bereits 1991 eine »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten«, in der Pflichten als ein unerlässliches Korrektiv zum vermeintlich wachsenden Anspruchsdenken in den entwickelten Ländern eingefordert werden.[82] »Die Verfolgung von Rechten ohne eigenes Pflichtbewußtsein«, so Schmidt, »kann ins Chaos führen«.[83] Auf sehr ähnliche Weise erklärte Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Caritas in Vertitate* (2009), »daß die Individualrechte, wenn sie von einem sinngebenden Rahmen von Pflichten losgelöst sind, verrückt werden und eine praktisch grenzenlose und alle Kriterien entbehrende Spirale von Ansprüchen auslösen«.[84] Aktuell forderte auch Papst Franziskus bei seinem Besuch im Europaparlament in Straßburg im November 2014 dazu auf, »eine Kultur der Menschenrechte zu vertiefen, die weise die individuelle, oder besser die persönliche Dimension mit der des *Gemeinwohls* […] zu verbinden versteht«.[85] Zuvor kritisierte er:

> »Es gibt nämlich heute die Tendenz zu einer immer weiter reichenden Beanspruchung der individuellen – ich bin versucht zu sagen: individualistischen – Rechte, hinter der sich ein aus jedem sozialen und anthropologischen Zusammenhang herausgelöstes Bild des Menschen verbirgt, der gleichsam als ›Monade‹ (*μονάς*) zunehmend unsensibel wird für die anderen ›Monaden‹ in seiner Umgebung. Mit der Vorstellung des Rechtes scheint die ebenso wesentliche und ergänzende der Pflicht nicht mehr verbunden zu sein, so dass man schließlich die Rechte des Einzelnen behauptet, ohne zu berücksichtigen, dass jeder Mensch in einen sozialen Kontext eingebunden ist, in dem seine Rechte und Pflichten mit denen der anderen und zum Gemeinwohl der Gesellschaft selbst verknüpft sind.«[86]

Um diese doch auch unterschiedlichen Kritikpunkte angemessen einordnen zu können, scheint es an dieser Stelle nötig zu sein, eine gewisse sprachliche Präzisierung vorzunehmen. Wenn unter Egoismus, wie in den vorher umrissenen Positionen angeklungen, eine sich über die Inte-

cit. Zu Kritik am eurozentrischen Individualismus aus einer afrikanischen Perspektive siehe Makau Mutua: *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2002, S. 90ff.

82 Helmut Schmidt (Hg.): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*, München: Piper 1997

83 Ibid., S. 15

84 Papst Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas Veritate* (2009), Abs. 43

85 Papst Franziskus: *Ansprache vor dem Europaparlament* 2014

86 Ibid.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ressen und Wünsche anderer Menschen hinwegsetzende, rücksichtslose Selbstbehauptung verstanden wird, so wird eine auf dem Feld dieses Begriffs geführte Menschenrechtskritik allein schon durch den Hinweis relativiert, dass der universalistische Pfeiler der Menschenrechtsidee gar keine solche Selbstbehauptung zulassen kann, ohne Menschenrechte wiederum zu ihrem konzeptionellen Gegenteil, den Vorrechten, hinabzustufen. Nur dann, wenn ein einziger Mensch oder eine Minderheit ihre Selbstbehauptung auf Kosten anderer zu realisieren trachtet, wäre die Einschätzung zutreffend, dass es sich dabei um egoistische Haltungen handelt. Der Idee der Menschenrechte ist nun aber genau jene Vorstellung eigentümlich, wonach *alle* Menschen bestimmte Ansprüche teilen, die Selbstbehauptung eines oder weniger Einzelner folglich dort an ihre Grenzen kommen muss, wo die (prinzipiell) gleich gewährten Ansprüche diese festlegen. Menschenrechte im Sinne dieser *universalistischen Reziprozität* verweisen folglich immer schon auf gewisse ›Menschenpflichten‹. Eine universale, individuelle menschenrechtliche Anspruchsberechtigung kann also niemals ein Egoismus im so verstandenen Sinne sein. Dieser Einsicht folgend verwarf etwa schon Thomas Paine das Ansinnen, die DDHC hätte besser durch eine Liste an Pflichten ergänzt werden sollen: »A Declaration of Rights is, by reciprocity, a declaration of duties also. Whatever is my right as a man is also the right of another and it becomes my duty to guarantee as well as to possess.«[87] Auch kann man mit Karl Popper eine Begriffsordnung dahingehend einfordern, nach welcher zwischen Kollektivismus und Individualismus einerseits und Egoismus und Altruismus andererseits zu trennen ist. Das Gegenstück zum Kollektivismus ist demnach nicht der Altruismus, was auch die Möglichkeit eines »Gruppenegoismus« unterstreicht.[88] In der unrichtigen Gleichsetzung von Individualismus und Egoismus erblickt Popper eine »mächtige Waffe zur Verteidigung des Kollektivismus wie auch zum Angriff auf den Individualismus«, wie sie seit Platon immer wieder geführt wurde.[89]

Gegen diese Verteidigung des Menschenrechtsgedankens vor dem Vorwurf, egoistischer Natur zu sein, lässt sich jedoch ein weiterer Einwand formulieren, der zugleich die Bandbreite dessen beleuchtet, was als »Egoismus« in der gegenständlichen Debatte gelten kann. Ein Kritiker der Freiheitsdimension der Menschenrechte könnte nämlich diese erste Zurückweisung eines rücksichtslosen Egoismus, der Vorrechten, nicht aber Menschenrechten entsprechen würde, teilen und doch darauf hinweisen, dass menschenrechtliche Ansprüche auf gewisse Frei-

87 Thomas Paine: RM, op. cit., S. 220

88 Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck 1945/1992, S. 121

89 Ibid., S. 121f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

heiten von und zu eine Selbstbehauptung des Einzelnen auf Kosten kollektiver Interessen bedeuten *müssen*. Daran ändert sich grundsätzlich nichts, wenn man, wie Louis Henkin, von »rights as claims *upon* society, not *against* society« spricht.[90] Es wären zwar nicht konkrete, ex ante identifizierbare Individuen, die ihre Selbstbehauptung zum Nachteil anderer betreiben, immerhin aber doch Einzelne, wenn auch dynamisch wechselnde, deren Freiheiten die Allgemeinheit oder auch konkrete Andere grundsätzlich belasten (können). Damit gelangt man zu einem Kernproblem der Menschenrechtstheorie, das eben darin besteht, dass Emanzipationsbestrebungen einzelner Menschen im Grunde immer ›irgendwie‹ auf Kosten jenes Sozialverbandes gehen (müssen), dem sie gelten. So formuliert Georg Lohmann in gebotener Deutlichkeit:

> »Warum kann nicht ein für alle Mal eine allgemeine Lösung gefunden werden, wie das Verhältnis zwischen Individuum und Gemeinschaft zu gestalten ist? […] Der Grund liegt […] darin, dass eine Menschenrechte-basierte Position notwendig einseitig ist und konstitutiv die subjektiven *Rechte* aller einzelnen Individuen vor den Interessen ihrer Gemeinschaften, von denen sie zugegebenermaßen abhängen, wertet und die Verwirklichung und Beachtung individueller Rechte gemeinwohlbasierten Anforderungen unter Umständen vorziehen muss.«[91]

In ähnlicher Weise betont Nino Carlos Santiago, »that whatever the scope of rights, once we recognize them, following the principle of inviolability of the person, we are logically committed to recognizing a certain sphere of interests that we cannot invade for the sake of the common good«.[92] Es ist so besehen schlicht unmöglich, ein Menschenrecht auf Gedankenfreiheit zu statuieren, ohne das entsprechende Kollektiv der Möglichkeit absolut homogener Meinungsbildung bzw. absoluten Konsenses oder absoluter Harmonie zu berauben; oder ein Menschenrecht auf freie Wahl des Ehepartners zu erklären, ohne einen Familienverband um seine Möglichkeiten der unumschränkten Einflussnahme auf die Generationenfolge zu verkürzen. Oder um ein positives Recht anzuführen: Ein Recht auf Arbeit auch für Menschen mit besonderen Bedürfnissen, die etwa ihrer körperlichen Behinderung geschuldet sind, ist ebenfalls insofern »egoistisch«, als es sich wohl nicht bloß mit dem Hinweis auf die Umstände, die anderen dadurch entstehen (könnten), abschmettern ließe. Vor diesem Hintergrund einer im Horizont des Menschenrechtsdenkens unvermeidlichen Kompromittierung bestimm-

90 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 5

91 Georg Lohmann: »Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), *Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*, Freiburg: Karl Alber 2013, S. 148.

92 Carlos Santiago Nino: *The Ethics of Human Rights*, op. cit., S. 162



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ter kollektiver Interessen, wäre der Begriff Egoismus zu modifizieren. Es ist nun nicht mehr der eingangs zur Diskussion gestellte *Vorrechte-Egoismus*, der das Verhalten einiger weniger gegenüber anderen beschreibt, sondern ein *emanzipativer ›Egoismus‹*, der sich sehr wohl (auch) gegen konkrete Gruppeninteressen wenden kann. »The ›rights of man‹«, so eine Expertenstimme zur Vorbereitung der UDHR, »are attempts to define the territory of the individual (or the small group) vis-à-vis his neighbours and the larger group«.[93] Dieser emanzipative Egoismus ist mit dem menschenrechtlichen Individualismus (in seiner erweiterten Form) untrennbar verknüpft (vgl. 2.2.1). Der Wert, der Individuen in Ansehung ihrer Emanzipationsbestrebungen beigelegt wird, ist, wie dort gezeigt, das – gewiss selbst noch zu stabilisierende – Fundament des zweiten Pfeilers der Menschenrechtsidee. Diese Hochschätzung der Emanzipation des Einzelnen gegenüber den Vorbestimmungen, Einengungen, Instrumentalisierungen durch die ihn umrahmende soziale Gruppe, wie sie im menschenrechtlichen Individualismus im weiteren Sinne zum Ausdruck kommt, steht wie kein anderer Aspekt des Menschenrechtsdenkens im Verdacht, eine »kulturrelative Prämisse«[94] abzubilden. Sie gründet, so könnte man Georg Simmel folgen, in einer Entwicklung, die in der Renaissance bzw. der Frühen Neuzeit Europas als »modernes Differenzierungsstreben« ihre entscheidende Ausprägung erfahren hat.[95]

Für die Kritik am emanzipativen Aspekt des menschenrechtlichen Individualismus bedeutet das, dass sie nicht einem Randbereich menschenrechtlichen Denkens gilt, sondern gleichsam ihrem *Wesen*. Diese Spannung banalisieren zu wollen oder auch nur mittels Ersetzung des Begriffs »Egoismus« durch vielleicht »Eigeninteresse« abzumildern, würde dabei den Blick auf die manifesten Konflikte, die sich daran in Einzelfällen festmachen lassen (vgl. Kap. 4), eintrüben. Es ist weder dem Menschenrechtsgedanken noch der konstruktiven Bewältigung solcher Konflikte damit gedient, den menschenrechtlichen Individualismus zu verharmlosen. Ja, er erfordert für diejenigen, die sich auf Menschenrechte einlassen, mitunter Opfer auf Seiten kollektiver Interessen, und zwar derjenigen, denen es nicht gelingt, sich mit der menschenrechtlichen Grundintention in Deckung oder zumindest in eine Allianz zu bringen. Kritikern des Menschenrechtsdenkens wäre somit ehrlich zu erwidern: Die Freiheitsdimension der Menschenrechte ist als individuelle Anspruchsberechtigung (auch) emanzipativ-›egoistisch‹. In die-

93 R. W. Gerhard: »The Rights of Man: a Biological Approach«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 207

94 Georg Lohmann: »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte«, op. cit., S. 212f.

95 Vgl. Georg Simmel: *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Stuttgart: Wagenbach 1957/1984, S. 216.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sem Sinne ist Michael Ignatieff beizupflichten, der in ähnlicher Weise Aufrichtigkeit über die Natur des Menschenrechtsdenkens einfordert,[96] »[t]here will always be conflicts between individuals and groups, and rights exist to protect individuals. Rights language cannot be parsed or translated into a nonindividualistic, communitarian framework. It presumes moral individualism and is nonsensical outside that assumption«.[97]

Zwei Missverständnisse sind dabei freilich zu vermeiden: Weder impliziert die Freiheitsdimension der Menschenrechte, dass Träger von Menschenrechten zwangsläufig im herkömmlichen Sinne verstanden egoistisch sein bzw. handeln müssen. Auch wenn Menschen etwa ein Anspruch wie zum Beispiel das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit zugesprochen wird, bedeutet das nämlich nicht, dass auf der Ausübung dieses Rechts in allen Fällen beharrt werden muss. Man kann auch freiwillig darauf verzichten – ohne dabei das Recht als solches in Zweifel zu ziehen –, wenn etwa bestimmte kollektive Interessen (»Harmonie«) dies aus Sicht des Anspruchsberechtigten selbst nahelegen (vgl. 4.2.3.2). Noch bedeutet die emanzipative Dimension des menschenrechtlichen Individualismus – und gerade dies wäre gegenüber ihren globalen Kritikern unbedingt aufzuschlüsseln –, dass Interessen bzw. Rechte des Einzelnen *immer* kollektive Interessen ›stechen‹, um eine Metapher Roland Dworkins zu bemühen.[98] Jene Gemeinwohlziele, die selbst menschenrechtlich ausgerichtet sind, konkret auf die Schaffung bzw. Stärkung einer menschenrechtlichen Rechtsordnung hin, werden individuelle Interessen mitunter in beachtlichem Umfang und in für die Betroffenen schmerzvoller Intensität beschneiden, bisweilen sogar verneinen (müssen). In dieser Hinsicht lässt die Idee der Menschenrechte das weitere Feld der inhaltlichen Ausgestaltung der Menschenrechte durchaus für unterschiedliche sozialphilosophische – konkret: kommunitaristische – Zugänge offen, das heißt, sie antizipiert nicht im Detail, welche Freiheiten von/zu gewährt bzw. welche kollektiven Interessen (des Gemeinwohls) auf welche Weise zu beschneiden sind. Es kann dabei durchaus hilfreich sein, auf kritische Hinweise bezüglich einer verhängnisvollen Überdehnung individuellen Anspruchsdenkens vertiefender einzugehen, als es etwa gegenwärtig im herrschenden europäisch/anglo-amerikanischen Menschenrechtsdiskurs der Fall ist. Die seit der Aufklärung im ›westlichen‹ Denken mehr oder minder eingeübte »kulturelle[.] Hochschätzung der Fähigkeit zu individueller, überlegter

96 »The best way to face the cultural challenge to human rights – coming from Asia, Islam, and Western post-modernism – is to admit its truth: rights discourse is individualistic. But that is precisely why it has proven an effective remedy against tyranny, and why it has proven attractive to people from very differing cultures« (HRS, op. cit., S. 75).

97 Ibid., 67

98 Vgl. Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 69.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Selbstbestimmung« kann dabei selbst zum Ausgangspunkt dafür herangezogen werden, anderen Traditionen eine gewisse Selbstbestimmung zuzugestehen.[99] – Aber nur, wenn, wie ich zugleich betonen möchte, ein Mindestmaß an emanzipativem Individualismus gewährleistet ist (vgl. 4.2).

Gibt es nun für diesen emanzipativ-egoistischen menschenrechtlichen Individualismus noch andere Grenzen – konkret in Form von Pflichten, die den Einzelnen treffen? Pflichten, welche die aus dem Universalismus entstammende Obligation, die Grenzen meines Anspruches nicht über die Grenzen derselben Ansprüche anderer auszudehnen, übersteigen? Zum Verhältnis von Menschenrechten zu Pflichten bzw. der mit ihnen parallelisierten »Verantwortung« ist viel geschrieben worden, und ich möchte an dieser Stelle nicht die intensiven Diskussionen darüber im Einzelnen wiederholen, sondern die Bedeutung der Pflichtenkomponente in meinem eigenen Verständnis von Menschenrechten kurz darlegen. Die Analyse kann dabei beim Umstand ansetzen, dass diesem Verständnis folgend Menschenrechte als Ansprüche erscheinen, die Menschen einander zusprechen. Nun ist es aber gänzlich unmöglich, einen Anspruch (auf einen Akt, Zustand oder ein Gut) zuzugestehen, ohne damit nicht zugleich jemanden zu verpflichten, die Einlösung dieses Anspruches zu gewährleisten bzw. zu schützen oder zumindest nicht zu vereiteln. Kurz: Wer Menschenrechte will, muss auch korrespondierende Pflichten bejahen. Dabei stellt sich allerdings die Frage, wie denn jenes Korrespondenzverhältnis beschaffen ist, als äußerst diffizile dar. Mit ihr wird üblicherweise die Diskussion um die sogenannte Korrelativität (*correlativity*) von Rechten und Pflichten verbunden, wie sie im 20. Jahrhundert von anglo-amerikanischen Rechtstheoretikern geführt wurde. Sie beginnt mit Wesley Newcomb Hohfeld, der eine korrelative Beziehung von Recht und Pflicht (*right/duty*) im Rahmen seiner Systematik grundlegender rechtlicher Konzepte statuierte (»that a duty is the invariable correlative of that legal relation which is most properly called a right or claim«).[100] Diese Fassung von *claim rights* als Ansprüche, denen Pflichten gegenüber stehen, hat, so zumindest die Kritik von David Lyons, zu einer unterkomplexen Sichtweise der Dinge verleitet.[101] Er erachtet die scheinbar evidente korrelative Beziehung von Rechten und Pflichten als problematisch, da sie, von wenigen speziellen Fällen abgesehen, eigentlich kaum vorkommt. Nicht immer sei so klar, dass ein Recht zugleich Grund für eine spezifische Pflicht sei (und umgekehrt) wie im Fall »A schuldet B Geld«. Worauf Lyons also hinweist, ist, dass es

99 Georg Lohmann: »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte«, op. cit., S. 212f.

100 Wesley Newcomb Hohfeld : *Fundamental legal conceptions*, op. cit., S. 39.

101 David Lyons: »The Correlativity of Rights and Duties«, *Noûs* 1970/4, S. 45–55.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

im Grunde nicht nur die eine Korrelativität gibt, sondern mehrere bzw. unterschiedliche. So kann man das Verhältnis von Rechten und Pflichten im Schuldenbeispiel auch als *generische Korrelativität* präzisieren: Die Pflicht A's folgt logisch notwendig unmittelbar aus dem Recht B's und umgekehrt. Wenn man dies nun auf die Menschenrechte anzuwenden versucht, würden sich damit keine zusätzlichen Pflichten für den Träger von menschenrechtlichen Ansprüchen ergeben, außer die bereits festgehaltene Pflicht inhaltlich identische Ansprüche anderer nicht auf solche Weise zu lädieren, dass der universalistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens Schaden nimmt. Eine zusätzliche Korrelativität müsste daher erst eigens eingeführt und begründet werden. Damit gelangt man zum Zentrum eines der bedeutendsten ›Kampfplätze‹ der Menschenrechtstheorie. Da sich aus keinem der bekannten Menschenrechte über die beschriebene universalistische Reziprozität hinausgehend schon selbst erschließt, *wozu* und vor allem *wen* dieses Recht denn verpflichtet, ist es wenig überraschend konstant umstritten, was einzelne Menschenrechte überhaupt verlangen, und dadurch auch was sie letztlich überhaupt bedeuten. Geht mit dem Recht auf Meinungsfreiheit auch eine Pflicht zur verantwortungsvollen Ausübung dieses Rechtes einher? Impliziert ein Recht auf Leben auch eine Verpflichtung, den Welthunger zu bekämpfen und wenn ja, trifft diese Pflicht alle Menschen (im gleichen Maße), nur einige oder gar nur Staaten? Erfordert ein Recht auf Gleichheit, gegen Geschlechterstereotypen innerhalb der Gesellschaft vorzugehen – von wem und wie? Solche Rechte-Pflichten-Verhältnisse sind in der Tat nicht das Resultat einer selbsterklärenden konzeptionellen Bezogenheit bzw. logischen Notwendigkeit, sondern *komplizierter (wertbasierter) Ausdeutungen*.

Menschenrechte sind somit nicht zu verstehen als Rechte gegenüber einer bestimmten Person, wie im Fall des Schuldrechtes, sondern Ansprüche gegenüber zunächst unbestimmten Adressaten. Sie sind, um eine Unterscheidung Hohfelds aufzugreifen, keine »rights in personam«, sondern »rights in rem«, auch genannt »multital rights«.[102] Das Verhältnis von Menschenrechten und etwaigen Menschenpflichten wird nun nicht allein dadurch kompliziert, »that the supposed single right *in rem* correlating with ›a duty‹ on ›all‹ persons really involves as many separate and distinct ›right-duty‹ relations as there are persons subject to a duty […]«,[103] sondern nicht zuletzt auch dadurch, dass die Frage, welche Pflichten mit welchen Rechten im Einzelfall verbunden sein sollen, erst noch genau auszuverhandeln wäre. Kurz: Es reicht zum Verständnis der erklärten oder geforderten Menschenrechte nicht, sie nur als Ansprüche zu deklinieren, wenn nicht ebenso auf der Pflich-

102 Wesley Newcomb Hohfeld: *Fundamental legal conceptions*, op. cit., S. 72f.
103 Ibid., S. 94.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tenseite konkrete Entscheidungen getroffen werden. Dieser mit Joseph Raz formulierte *dynamische* Aspekt von Rechten, der eben daraus folgt, »[that] there is no closed list of duties which correspond to [a] right«,[104] erklärt zu einem großen Teil die Konflikte um die Bedeutung, Implikationen und Reichweite einzelner Ansprüche.[105] Sie entstehen gerade daraus, dass subjektive Rechte keine schon von vornherein klare Freiheitsdimension aufweisen, selbst dann nicht, wenn der Anspruch ›dem Namen nach‹ unstrittig ist. Zwar gilt als eine grobe Standarddifferenzierung jene zwischen Abwehrrechten einerseits (*status negativus*) und Leistungs- sowie Schutzrechten andererseits (*status positivus*). Doch ist die – in vielen Fällen potenziell duale – Zuordnung eines Menschenrechtes in diese Kategorien eine Quelle von Dissens, die sich auf die Frage, welche Pflichten aus einem Anspruch *in concreto* folgen, überträgt. Für das Verständnis wesentlich ist: Auch negative Rechte können mit positiven Pflichten verbunden sein. Darauf hat etwa Henry Shue hingewiesen.[106] Ein Recht auf Leben wird nämlich nicht einfach dadurch geschützt, dass Eingriffe in dieses Recht unterbleiben, sondern auch dadurch, dass der Staat für den Fall solcher Eingriffe Vorkehrungen konkret in Form eines Strafverfolgungs- und Justizsystems trifft.

Diese Komplexität des Rechte-Pflichten-Verhältnisses lässt sich an folgenden Beispielen veranschaulichen: Was ein »Recht auf Leben« an Pflichten grundsätzlich bereithalten könnte, muss ausgehend von diesem Anspruch im Detail erörtert werden, der Anspruch als solcher verrät es nämlich nicht. Dabei bietet es sich an, die Begriffe »positiv« und »negativ« im herkömmlichen Sinne von positiver und negativer Freiheit zu verwenden.[107] Diese vermeintlich simple Unterscheidungsweise auf der Ebene der Ansprüche gewinnt jedoch an beachtlicher Komplexität, wenn sie auf die Ebene der aus ihnen resultierenden Pflichten angewandt wird: Der positive Anspruch auf Leben, das heißt die Freiheit *zu*, kann sowohl mit einer positiven (Leben zu unterstützen/erhalten) als auch negativen Pflicht (Leben nicht zu gefährden, zerstören) korrespondierend gedacht werden, wenn das negative Recht auf Leben als eine Freiheit *von* Zwang zum Leben gefasst wird (und nicht als Anspruch auf Unterlassung von Eingriffen in das positive Recht auf Leben). Ob auch an ein so verstandenes negatives Lebensrecht neben einer negativen

104 Joseph Raz: MF, op. cit., S. 171.

105 Zur Komplexität des Verhältnisses von Menschenrechten und Pflichten trägt, worauf auch Ernst Tugendhat hinweist, auch der Umstand bei, dass nicht alle Menschen zur gleichen Zeit Pflichten wahrnehmen können – zum Beispiel Kinder – und dennoch Subjekte von Pflichten sind, so ihnen Menschenrechte zugesprochen werden (vgl. VE, op. cit., S. 349).

106 Vgl. Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 35ff. Siehe auch Allen Buchanan: *The Heart of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 61ff. sowie FN 188 in 4.2.3.3.

107 Vgl. Isiah Berlin: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a. M.: S. Fischer 1969/1995, S. 197ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Pflicht auch eine positive Pflicht sinnvoll angeschlossen werden kann, ist weniger klar als etwa beim negativen Recht auf Religionsfreiheit, das inzwischen von vielen als ein Recht, von Religion ›verschont‹ zu bleiben, anerkannt bzw. eingefordert wird (»Recht auf Freiheit von Religion«). Eine vermeintlich komplementäre Pflicht dazu könnte ebenso negativ *und* positiv zugleich sein: Als negative Pflicht kann sie darauf abstellen, dass mich niemand mit religiösen Vorstellungen behelligt, und als positive Pflicht, dass zum Beispiel der Staat ein Umfeld schafft – Stichwort: säkularisierter öffentlicher Raum –, in dem eine solche Behelligung ausgeschlossen ist. Nicht anders verhält es sich mit dem Recht auf Bildung, um nicht nur im Bereich der bürgerlich-politischen Rechte zu bleiben: Als positives Recht gedacht, könnte mit ihm die Pflicht verbunden werden, Bildungsmöglichkeiten etwa in Form von entsprechenden Institutionen zur Verfügung zu stellen. Diese soll die *direkte positive Leistungspflicht* (des Staates bzw. der Gemeinschaft) genannt werden. Es lässt sich darauf zusätzlich die (*indirekte positive*) *Schutzpflicht* des Staates bzw. der Gemeinschaft beziehen, ein Umfeld zu schaffen, in dem jeder sein positives Recht auf Bildung wahrnehmen kann, das heißt konkret von niemanden an seiner Ausübung behindert wird; ebenso wie eine (negative) *Unterlassungspflicht*, als Staat bzw. Gemeinschaft selbst nicht (ungerechtfertigt) in dieses Recht einzugreifen. Ein ähnliches Bild der Vielfalt von Pflichtendimensionen zeigt sich alsdann auch auf der negativen Seite eines Rechts auf Bildung, so man sie in ihrem Anspruchsgehalt berücksichtigen möchte: Fasst man das negative Recht auf Bildung als Anspruch auf, nicht zu Bildung oder bestimmten ihrer Inhalte gezwungen zu werden, so stellt sich eine korrespondierende Unterlassungspflicht als das Verbot von ebensolchem Zwang dar. Weiters wäre eine Schutzpflicht denkbar dahingehend, Menschen (bzw. insbesondere Kinder) davor zu beschützen, zu bestimmten Bildungsformen bzw. in bestimmte Bildungseinrichtungen gezwungen zu werden. – Man denke beispielsweise an indoktrinäre Religionsschulen.

Als Zwischenresümee lässt sich festhalten: Die Freiheitsdimension wie auch die Pflichtenimplikationen der Menschenrechte sind nicht schon durch erklärte, grob umrissene Ansprüche abschließend festgelegt. Sie bedürfen vertiefender Auseinandersetzung (vgl. Kap. 4). Welche konkreten Pflichten mit einem menschenrechtlichen Anspruch ›korrespondieren‹ können, das heißt sich normenlogisch an ihn knüpfen lassen, hängt davon ab, wie dieser letztlich ausbuchstabiert wird. Die drei Pflichtentypen, die für positive wie negative Rechte bedeutsam sein können, sind: (a) Leistungspflichten (Verpflichtungen zu einer Leistung im Sinne der Gewährleistung oder Schaffung von Bedingungen, die die effektive Ausübung des gewährten Anspruches erst ermöglichen), (b) Unterlassungspflichten (Verpflichtungen, solche Eingriffe zu unterlassen, die einer Realisierung der im Anspruch verkörperten Freiheit ent-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gegenstehen) und (c) Schutzpflichten (Verpflichtungen, den gewährten positiven Anspruch vor Verletzungen zu schützen bzw. solche zu ahnden). Unterlassungspflichten entsprechen dabei negativen Pflichten, Leistungspflichten direkt positiven und Schutzpflichten indirekt positiven Pflichten.

Die hier vorgeschlagene Auffassung von negativen Rechten als eigenständige Abwehransprüche ist allerdings keine, die zwingend aus dem Menschenrechtsgedanken folgt. Sie wäre grundsätzlich auf der Inhaltsebene der Menschenrechte auszuhandeln, erfüllt jedoch im Kontext der menschenrechtlichen Freiheitsdimension eine meines Erachtens wichtige Funktion: Für eine Etablierung eigenständiger Abwehransprüche – wie beispielsweise der erwähnten Freiheit *von* Religion oder auch Freiheit *vom* Leben – spräche nicht nur, dass sie einen eindeutigen Mehrwert der Systematik positiver und negativer Ansprüche erkennen lässt. Wenn nämlich ohnehin ein negatives Recht ohne Substanzverlust in Form eines positiven Rechts artikuliert werden kann, ist es fraglich, wieso in diesem Sinne überhaupt (so genau) unterschieden werden sollte. Wichtiger noch, wäre mit eigenständigen Abwehransprüchen sichergestellt, dass Menschenrechte tatsächlich Rechte sind und keine camouflierten Pflichten. Damit nun nähert man sich der ›Gretchenfrage‹ von sogenannten Menschenpflichten: Soll es über die aus Rechten extrahierbaren, korrelativen Pflichten (im weiten Sinne) Verpflichtungen des Einzelnen auch gegenüber seinem Gemeinwesen geben? Und wie verhalten sich solche *nicht-korrelativen Pflichten* zur Idee der Menschenrechte? (vgl. Kap. 4). Kandidaten dafür sind etwa die in der Banjul-Charta in einem eigenen Kapitel den Rechten beigesellten Pflichten. Sie sind einerseits abstrakter Natur,[108] andererseits durchaus konkret: Es gelte unter anderem die »positiven Afrikanischen Werte« zu befördern und für die Einheit Afrikas einzutreten.[109] Im Sinne des Modells konzeptioneller Belastbarkeit gilt es in solchen Fällen grundsätzlich zu fragen: Lässt sich die entsprechende Pflicht des Einzelnen wenn schon nicht direkt auf konkrete Ansprüche beziehen, so doch vielleicht immerhin im Rahmen einer menschenrechtlichen Formulierung des Gemeinwohlzieles denken? Für die Banjul-Charta würde das bedeuten, zu fragen, inwieweit Zwecke in Form »positiver Afrikanischer Werte«

108 Vgl. Art. 27, Abs. 1: »Every individual shall have duties towards his family and society, the State and other legally recognised communities and the international community.«

109 ACHPR, Chp. 2, Art. 29. Diese Pflichten werden in weitgehend übereinstimmender Form auch in der *African Charta on the Rights and the Welfare of the Child* (ACRWC) (1990) erklärt. Zur Banjul-Charta siehe auch die überwiegend positive Würdigung von Theo van Boven: »The Relations Between Peoples' Rights and Human Rights in the African Charta«, *Human Rights Law Journal* 1986/77, S. 188–193. Eine hingegen kritische Einschätzung zum Beispiel bei Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat nach menschlichem Maß*, op. cit., S. 195ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

(welche?) oder »Afrikanischer Einheit« sich zu einer Zielbestimmung »Eine menschenrechtliche Ordnung auf dem Afrikanischen Kontinent sicherstellen« denn konkret verhalten. Somit wäre für den menschenrechtlichen Individualismus (im weiteren Sinne) hier nochmals betont, was bereits eingangs vertreten wurde, und zwar, dass mit ihm keine Priorität des Einzelnen solcherart verbunden ist, wonach überhaupt keine kollektiven Ziele vor ihm bestehen könnten.[110] Zumindest das kollektive Ziel, eine menschenrechtliche Ordnung zu sichern, wäre mit ihm bestens verträglich, da in diesem das Gemeinwohl auf die individuellen Interessen bzw. Rechte prinzipiell reduzierbar ist. Auch in der UDHR werden nicht (zwingend) korrelative Pflichten erklärt: »Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible« (Art. 29, 1).[111] Näher präzisiert werden sie nicht. Anders werden in der *American (Bogotá) Declaration of the Rights And Duties of Man* (1948), die der UDHR vorausging und sie vielfach – gerade auch im Art. 29 – inspirierte, sehr konkrete Pflichten den erklärten Rechten angeschlossen.[112] Darunter die Pflicht für jeden, zumindest eine Grundbildung zu erwerben (Art. 31), an Wahlen teilzunehmen (Art. 32) und sich durch Arbeit selbst zu erhalten oder auf sonstige Weise der Gemeinschaft zu nützen (Art. 37).

Solche Arten von Pflichten stehen nicht notwendigerweise in Konflikt mit einer menschenrechtlich ausgerichteten Rechtsordnung, sondern lassen sich grundsätzlich in eine solche integrieren.[113] Als solche wären sie *teleologisch-menschenrechtliche* Verpflichtungen, die sich jeweils da-

110 So schließt auch Bird eine solche Lesart des Individualismus mit Verweis auf ihre letztlich anarchistische Stoßrichtung aus: »But clearly there is no way for an individualist state, or any kind of state, to satisfy this requirement« (*The Myth of Liberal Individualism*, op. cit., S. 50).

111 Bei diesem Artikel handelt es sich um ein Entgegenkommen denjenigen Positionen gegenüber, die bei der Ausarbeitung der UDHR verstärkt auf die Aufwertung der Pflichtenkomponente gedrängt haben. So enthielt ein erster Entwurf (*Draft Outline of International Bill of Rights*) der UN Division of Human Rights schon in der Präambel die Feststellung, »that man does not have rights only; he owes duties to the society of which he forms part« (E/CH.4/AC.1/3, S. 2). Bereits in der UNESCO-Umfrage zum Projekt einer universalen Menschenrechtserklärung wurden Pflichten etwa von Mohandas Karamchand Gandhi als unverzichtbar eingemahnt (vgl. seine »Stellungnahme zur AEMR«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 18

112 OAS: *(Bogotá) Declaration*, Chp. 2

113 Siehe auch Abs. (2) des Art. 29 UDHR: »In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.« Noch strenger, und zwar konditional, interpretiert Georg Lohmann Art. 29 (1) UDHR: Er bürde dem Einzelnen »*nur* Pflichten gegenüber einer besonders qualifizierten Gemeinschaft auf, wenn nämlich in dieser ›allein die freie und volle Entfaltung seiner Persönlichkeit möglich ist‹« (»Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, op. cit., S. 152).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

raufhin befragen lassen müssen, wie genau sie dem Menschenrechtsgedanken bzw. einer holistischen Menschenrechtssystematik entsprechen. Daneben ist noch ein weiterer Typus von Pflichten in seiner Stellung zum Menschenrechtsgedanken zu betrachten, und zwar jener der hybriden *PflichtRechte*. Dabei werden menschenrechtliche Ansprüche im weitesten Sinne formuliert, die dem Rechtssubjekt selbst zugleich eine mit diesem direkt oder auch indirekt in Zusammenhang stehende (implizite) Pflicht aufbürden, die weder aus den (gleichen) Ansprüchen anderer abgeleitet werden, noch einer expliziten Indienstnahme des Einzelnen durch konkrete Versionen des gemeinen Wohls entstammen. Beispiele dafür sind etwa das von Edmund Burke in seiner kritischen Auseinandersetzung mit den britischen Anhängerinnen und Anhängern der Französischen Revolution als einzig zulässig erklärte ›Recht auf die bestehende Ordnung‹;[114] oder auch das in der CDHRI implizierte Recht der Frau, keiner Erwerbsarbeit nachgehen zu müssen.[115] Ebenso davon betroffen wäre eine Auffassung respektive praktische Handhabung eines Rechts auf Leben als simultane Pflicht *zum* Leben, wie sie insbesondere in restriktiven Regelungen der Sterbehilfe, aber auch dem Umgang mit zum Freitod Entschlossenen zum Tragen kommt.[116] Diesen exemplarischen Fällen ist in ihren unterschiedlichen zeitlichen und regionalen Hintergründen gemeinsam, dass sie *sowohl als Recht als auch als Pflicht* gelesen werden können (oder sollen). Da sie weder das universalistische noch individualistische Basiskonzept der Menschenrechtsidee unterspülen, stellt sich die Frage der konzeptionellen Belastbarkeit bzw. Zulässigkeit in solchen Fällen nicht erst hier, sondern bereits grundlegender: Wenn Menschenrechte Ansprüche ausdrücken (sollen), die jedem Einzelnen zukommen, warum sollen sie mit Pflichten auf solche subtile Art und Weise vermengt werden? Aus der Natur eines »Rechtes« als Anspruch folgt wie gezeigt keineswegs, dass daran überhaupt keine Pflichten geknüpft werden dürfen. Aber so sich diese Pflichten nicht schlüssig aus dem erklärten Anspruch selbst ergeben, sie also weiter begründungsbedürftig sind, weil sie nicht bereits durch die Begründung des nämlichen

114 Den Menschenrechten der Republikaner setzte der pragmatische Monarchist und Tory Burke die von den Vorfahren erhaltenen »rights of Englishmen« (*Reflections on the Revolution in France*, op. cit., S. 273) entgegen sowie die »*real* rights of man« (ibid., S. 308). Er führte aus: »If civil society be made for the advantage of man, all the advantages for which it is made become his right. It is an institution of beneficence; and law itself is only beneficence acting by a rule. Men have a right to live by that rule […]« (ibid.).

115 Vgl. Art. 6 (b) CDHRI: »The husband is responsible for the support and welfare of the family.« Dieses »Recht« wäre weniger missverständlich, wäre es als spezifisches Recht von Frauen, die den Haushalt führen und die Kinderbetreuung gewährleisten, formuliert worden. Aber um diesen Anspruch war es den Urhebern der Erklärung vermutlich nicht zu tun. Vgl. 3.2.5.

116 Vgl. etwa die Rechtsprechung des EGMR (*Pretty v. The United Kingdom* 2346/02, 29.4.2002; *Gross v. Switzerland* [GC] 67810/10, 30.9.2014).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Anspruches mitlegitimiert sind, wäre es im Sinne der Transparenz angebracht, solche Pflichten entsprechend gesondert vorzuschlagen bzw. einzufordern. Andernfalls besteht die Gefahr, dass unter dem Mantel der Menschenrechte Interessen eingeschleust werden, von denen vermutet werden darf, dass sie für sich allein stehend eher auf Kritik bzw. Ablehnung stoßen. Wie viele Menschen bzw. Frauen würden wohl dem Recht, vom Ehegatten finanziell versorgt zu werden, zustimmen, die Pflicht, zu Hause zu bleiben, hingegen zurückweisen wollen? Wenn diese Transparenz nun nicht vorliegt wie in den genannten Beispielen, verrät im Zweifel hier der folgende ›Lackmustest‹, ob es sich um Rechte oder Pflichtrechte handelt: Kann man sich ihrer *entschlagen* oder nicht? Für das Beispiel des Rechts auf Leben bedeutet das: Kann ich mich dieses »Rechtes« erwehren, etwa dadurch, dass ich mich straflos suizidieren darf? Dies erscheint fraglich. Zwar wird in den meisten Ländern diese Pflicht zum Leben nicht (mehr) mit Hilfe des Strafrechts durchgesetzt, die psychiatrische Zwangsbehandlung in Fällen suizidaler »Selbstgefährdung« ist aber durchaus als manifeste Sanktion einer solchen ›Pflichtverletzung‹ zu betrachten. Fraglich, ob es sich beim Recht auf Leben nicht um ein hybrides Pflicht-Recht handelt, ist es auch deshalb, da eine Pflicht in den meisten Ländern zum Weiterleben allein schon dadurch faktisch besteht, dass für Personen, die selbst nicht mehr (voll) handlungsfähig sind, Unterstützung bei der Zurückweisung des Rechts auf Leben nicht oder nur sehr eingeschränkt in Form passiver Sterbehilfe besteht.[117]

Eine weitere zentrale Frage im Diskursfeld von Menschenrechten und Pflichten ist jene nach dem konkret Verpflichteten: Ist jeder einzelne Mensch in gleichem Maße dafür verantwortlich, dass Menschenrechte gewährt bzw. eingehalten werden, oder nur bestimmte Gruppen oder überhaupt nur der Staat respektive die politische Gemeinschaft als solche? In der Menschenrechtsforschung wird dies kontrovers diskutiert, mehrheitlich aber zugunsten vorrangiger Verpflichtungen auf Seiten des Staates beantwortet.[118] Dem ethischen Grundprinzip folgend, wonach

117 Man kann natürlich einwenden, dass diese Perspektive nur eine von mehreren hier anzulegenden ist, zumal ein universales »Recht, nicht leben zu müssen« jedenfalls an irgendeine Seite wohl oder übel die Pflicht adressieren müsste, jemanden unter Umständen aktiv zu töten. Darf sich diese dann wiederum dieser Pflicht entschlagen? Darüber hinaus stellt sich in nicht wenigen Fällen die ethische Grundsatzfrage, inwieweit die individuelle Autonomie reichen soll, gerade wenn Ablehnung eines menschenrechtlichen Anspruches – des Rechts auf Leben – nicht aus freien Stücken bzw. nicht auf Basis der nötigen Informationskompetenz erfolgt (Stichworte depressive Erkrankung, juvenile Krisen etc.). Diese grundsätzliche Schwierigkeit spricht jedoch keineswegs für die Notwendigkeit von Pflichtrechten, sondern zunächst lediglich für eine aufgeklärte, das heißt konkret nichtnaive Haltung im großzügigen Umgang mit menschlicher Freiheit.

118 Vgl. etwa Hans Jörg Sandkühler: *Menschenwürde und Menschenrechte. Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg: Alber 2014, = MM.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Sollen Können voraussetzt und folglich von niemandem mehr verlangt werden kann, als er zu leisten im Stande ist, erscheint es in der Tat sinnvoll, zumindest jene Pflichten, die mit den Ermöglichungsbedingungen in Bezug auf bestimmte menschenrechtliche Ansprüche verbunden sind (Leistungspflichten) oder den effektiven Schutz solcher Ansprüche betreffen (Schutzpflichten), an eine politische Gemeinschaft bzw. ihre staatlichen Institutionen zu richten. Es wird keinem Einzelnen, ja nicht einmal einzelnen Gruppen gelingen, beispielsweise das Recht auf Gesundheit oder jenes auf Bildung flächendeckend zu gewährleisten wie auch ohne Hoheitsrechte deren Verletzung zu sanktionieren, wenn man darunter mehr versteht als bloße moralische Missbilligung. Was jedoch jedem Einzelnen als moralische Verpflichtung horizontal – und in Folge seitens des Staates als rechtliche vertikal – aufgebürdet werden kann,[119] sind jedenfalls Unterlassungspflichten: die moralische Pflicht, nicht in die allen zugestandenen moralischen Ansprüche auf konkrete Freiheiten *zu* und *von* rechtfertigungslos einzugreifen. So könnte, um dies an einem weiteren Beispiel zu erläutern, kein einzelner Mensch verpflichtet werden, den Welthunger zu stillen; sehr wohl aber zum Beispiel, nicht durch Rohstoffspekulationen zu Nahrungsmittelkrisen beizutragen. In gleicher Weise wäre niemand alleine dafür verantwortlich, dass global besehen Gesellschaften religiösen Verfolgungen die Nährböden entziehen und Bedingungen schaffen, die es allen Menschen gleichermaßen ermöglichen, ihre (nicht-)religiösen Überzeugungen zu bekennen, auch wenn jeder Einzelne dazu moralisch verpflichtet sein kann, seine eigenen Überzeugungen nicht anderen auf zu oktroyieren.

Wenn vorhin ein Primat einer Ethik der Menschenrechte (vor dem Menschenrechtsrecht) argumentiert wurde (vgl. 1.3), so auch im Hinblick auf die Bedeutung jener scheinbar kleinen privaten Unterlassungspflichten vorrechtlicher Natur. Folgt man nämlich der Idee, dass Großes im Kleinen entsteht, konkret dass eine weltweite Durchsetzung menschenrechtlicher Standards nicht losgelöst von Beiträgen jeder einzelnen Person errungen werden kann, so wird ersichtlich, dass die politische Gemeinschaft bzw. den Staat zwar die weitreichenderen Pflichten treffen, vielleicht nicht aber die entscheidenden. Die, wenn man so will, *primären Pflichten* des Einzelnen moralischer und rechtlicher Natur stehen mit den *sekundären Verpflichtungen* des Staates rechtlicher Natur in einem Ergänzungsverhältnis. Weitergedacht, ließe sich von primären und sekundären Pflicht- bzw. Menschenrechtsverletzungen sprechen. Diese Charakterisierung »primär« vs. »sekundär« ist dabei gerade nicht so zu verstehen, als wäre damit eine Rangordnung nach subsidiärem Kalkül statuiert – nach dem Motto »Der Staat ist nur dort verpflichtet,

119 Zu den Voraussetzungen, unter denen dies auch auf Basis einer relativen Moral bzw. nonkognitivistischen Ethik erfolgen kann, siehe 2.3.2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschenrechte zu schützen, so nicht schon Private in diesem Sinne tätig sind.« Unter der hier vertretenen Auffassung, dass Menschenrechte ohne staatlichen Schutz im Grunde gar nicht sinnvoll gedacht werden können, wären in einem solchen Sinne gerade die primären Pflichten auf Seiten staatlicher Ordnungen zu verorten. Aber darum geht es dieser Unterscheidung wie gesagt nicht. »Primär« sind horizontale Verpflichtungen genau deshalb, weil das Betreten einer vertikalen Ebene der Menschenrechte immer schon eine Antwort auf die (defizitären) Versuche, menschenrechtliche Ansprüche moralisch zu besichern, darstellt.

## 2.3 Begründungspfade

In den vorhergehenden Abschnitten standen die axiologischen Voraussetzungen der Menschenrechtsidee im Zentrum, nun geht es darum, wie diese begründet werden können: als universalistischer Pfeiler der Menschenrechtsidee die *gleiche, prinzipielle* Anspruchsberechtigung; als individualistischer Pfeiler der Menschenrechtsidee die *individuelle, emanzipative* Anspruchsberechtigung. Axiologische Grundlagen und Begründungen verhalten sich im Verständnis der vorliegenden Arbeit somit wie *firmandum* und *firmans*. Zwischen beiden so zu trennen, ist auch deshalb wichtig, um jenes Terrain, wo Spielraum für legitimen Dissens besteht (Art der Begründungen), von jenem zu unterscheiden, wo dies nicht der Fall ist (Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens). Wie Begründungen des Menschenrechtsgedankens im Einzelnen aussehen oder gelingen könnten, mag zwar angeklungen sein, wurde im bisherigen Verlauf der Untersuchung jedoch noch nicht systematisch erörtert. Das soll an dieser Stelle in Form einer Typologie von Begründungspfaden, die sich in ethische bzw. rechtsphilosophisch-politische sowie in religiöse bzw. säkulare gliedern lassen, unternommen werden. So können auf der Ebene *horizontaler* respektive *vertikaler* Begründungen genuin ethische Konzeptionen, die auf die Würde des Menschen respektive Sakralität der Person abstellen, von politischen, vornehmlich kontraktualistischen und diskurstheoretischen, Ansätzen unterschieden werden. In beiden Fällen, horizontal-ethischen wie vertikal-politischen Begründungen, bieten sich jeweils begründende Ansätze mit oder ohne bzw. mehr oder weniger Rückgriff auf religiöse Glaubensvorstellungen an. Das Bild, das sich auf diese Weise von den grundsätzlich vielfältigen Möglichkeiten, die Idee der Menschenrechte konzeptionell zu verankern, bietet, legt es nahe, sich konkret den Möglichkeiten und Grenzen eines begründungspluralistischen Zuganges anzunehmen. Dies erfolgt im Abschnitt 2.3.3., wo ausgehend von der Fragestellung, was denn eine gute Begründung sei, die Stärken und Schwächen der einzelnen Begründungsweisen der Idee der Menschenrechte verglichen und zu-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sammengefasst werden. Zuvor sollen im Folgenden noch grundsätzliche Vorfragen des menschenrechtlichen Begründungsdenkens erwogen werden, allen voran jene nach der Notwendigkeit philosophischer Begründungen überhaupt. Zu diesen Vorfragen gehört auch die Bestimmung dessen, was hier unter Begründung verstanden wird: Eine Begründung gibt Antwort auf die Frage, worin das Gesolltsein einer bestimmten Norm (hier: »Jeder Mensch soll über gleiche, prinzipielle, individuell-emanzipative Ansprüche seinen Mitmenschen bzw. dem Staat gegenüber verfügen«) gründet. Ein Begründungspfad ist dabei die ausführliche Version dieser Antwort, die beim Grund des Gesolltseins – zum Beispiel der Menschenwürde – ihren Ausgang nimmt und nun Schritt für Schritt bzw. Begründungsglied für Begründungsglied den Begründungszusammenhang von gründender Norm/Werthaltung/Vorstellung und zu begründender Norm – der Idee der Menschenrechte – darlegt.[120]

Neben den bereits angesprochenen Unterscheidungen zwischen einzelnen Begründungsebenen ist in diesem Zusammenhang eine weitere Differenzierung mitzudenken: Das ist (a) zum einen die Trennung zwischen der Begründung der *Idee* der Menschenrechte einerseits (*Menschenrechtsbegründungen* und der Begründung einzelner, *konkreter Menschenrechte* andererseits (*Menschenrechtebegründungen*), deren Bedeutsamkeit gerade darin besteht, dass sie vielen Debatten um die Begründung von Menschenrechten abgeht und in Folge Selbsttäuschungen über die eigene erbrachte Begründungsleistung möglich werden (vgl. 2.3.1.2). Der Unterschied kann auch anhand der Anforderungen verdeutlicht werden, die im einen Fall und im anderen begründungstechnisch vorliegen: Die Idee der Menschenrechte gilt als begründet, wenn dargelegt werden kann, wieso Menschen über prinzipiell gleiche, emanzipative, individuelle Ansprüche verfügen (sollen). Menschen-

120 In diesem Sinne könnte der hier verwendete Ausdruck als Grund des *ontologischen* Gesolltseins präzisiert werden, da nicht nach einem vorgelagerten Grund des Sollens, sondern wirklich nach dem letzten, das heißt nach demjenigen gefragt wird, mit welchem der Begründungsregress sein (›dogmatisches‹) Ende findet. Zu sagen, der Grund des Gesolltseins liege beispielsweise im einem geschlossenen Vertrag oder einem gegebenen Versprechen, wäre aus dieser Warte im ontologischen Sinne nicht hinreichend genau, denn es kann weiter danach gefragt werden, worin denn die unterstellte Norm, Verträge bzw. Versprechen zu halten, gründet (im Interesse der Menschen oder unabhängig davon in einer moralischen Wahrheit etc.). Die Frage, ob das Gesolltsein einer Norm dabei – grob geschieden – in einer subjektiven oder objektiven Wirklichkeit festgemacht wird, ist dabei nicht zu vermengen mit der Frage nach der Berechtigung bzw. *Willkürlichkeit*, mit der diese Normen aus diesen Gründen des Gesolltseins generiert werden. Werden nämlich, ohne dies zu berücksichtigen, »subjektiv« und »willkürlich« von vorherherein in eins gedacht, entgeht die Einsicht, dass auch Ableitungsbeziehungen aus objektiven Gründen des Gesolltseins willkürlich bzw. subjektiv sein können, wie auch jene im traditionellen Unbehagen mit dem theologischem Voluntarismus zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, dass ein völlig autonom-souveräner normsetzender Wille einer Gottheit letztlich ebenso subjektiv und letztlich willkürlich sein muss, wie der jedes menschlichen Subjekts.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rechtebegründungen hingegen stehen schon am Anfang vor einer wichtigen Weichenstellung: Sind Menschenrechte ein Selbstzweck oder ein Mittel zu einem übergeordneten Ziel? Im Fall, dass die letzte Frage bejaht wird – was auf die allermeisten Menschenrechtstheorien zutrifft, die gegenständliche eingeschlossen –, wäre sodann das Ziel anzugeben.[121] In einem weiteren Schritt ist darzulegen, inwieweit nunmehr konkretisierte menschenrechtliche Ansprüche diesem genügen bzw. entgegen kommen (*instrumentelle Komponente*). Damit nicht genug, ist schließlich auch noch zu zeigen, warum es sich bei diesem Ziel um ein verfolgenswertes handelt bzw. worin sein Wert besteht (*Wertkomponente*) (siehe auch 2.3.3). Wenn etwa argumentiert wird, dass Menschenrechte zum Glück der Menschen unerlässlich sind, so muss dieses Glück weiter expliziert werden, um zeigen zu können, dass menschenrechtliche Ansprüche das überlegene Vehikel zu seiner Erreichung sind. Das könnte meines Erachtens wohl am ehesten dadurch erfolgen, dass dieses Glück als offenes, das heißt als die ungehinderte Suche nach dem Guten und autonome Festlegung des Guten gefasst wird, welches auf Menschenrechte zur sozialen Vermittlung dieses Suchens und Festlegens notwendig angewiesen ist. Dass dieses negativ formulierte Glück einen Wert vor anderen darstellt, wäre damit freilich noch nicht mitbegründet. Zusätzlich ist (b) die Unterscheidung zwischen *Begründungen im engeren* und *weiteren Sinne* zu nennen: Erstere geben an, worin das Gesolltsein einer Norm gründet. In einem weiteren Sinne kommt die Begründungslast hinzu, die in einer Erklärung bzw. einem Nachweis dessen besteht, wie erkannt werden könne, dass eine Norm darin gründet und wie dieses Gründende selbst erkannt werden kann.

Wenn man die Definition von Menschenrechten betrachtet, die dieser Arbeit zugrunde gelegt wird (vgl. Kap. 1), so liegt bereits im Definitionsbestandteil »nicht willkürlich abgesprochen werden« nicht nur der Kern der Frage »Warum dürfen sie das nicht?«, sondern es drängt sich die noch grundlegendere unmittelbar auf, die lautet: »Warum sollen überhaupt allen Menschen prinzipiell unverbrüchliche Ansprüche zugestanden werden?« Wenn zusätzlich noch die Pflichtenkomponente der Menschenrechte in den Blick genommen wird, die wie gezeigt zumindest darin besteht, dass auf einer Seite zugestandene Ansprüche (auf Freiheiten von bestimmten Akten oder Zuständen bzw. zu bestimmten Akten, Zuständen oder Leistungen), auf einer anderen Seite (näher entsprechend zu bestimmende) Pflichten generieren, wird deutlich, dass auch diese wohlbegründet sein sollten. Dies gilt umso mehr,

121 Eine prototypische funktionalistische Fassung der Menschenrechte lautet: »Human rights are requirements whose object is to protect urgent individual interests against certain predictable dangers to which they are vulnerable […]« (Charles R. Beitz: *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press 2009, S. 109).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wenn man – wie im Paradigma der Menschenrechte – Menschen nicht als zu instrumentalisierende Befehlsempfänger ansehen möchte und darum davon ausgeht, dass man denjenigen Personen, an welche man moralische Verpflichtungen adressiert (horizontale Begründung), *Rechenschaft* und jenen, die man darüber hinaus sogar mit Kraft der Gesetze zwingt, solchen Verpflichtungen nachzukommen, *Rechtfertigung* schuldig ist. Auf die Frage »Müssen Menschenrechte denn begründet werden?« wäre daher mit der rhetorischen Gegenfrage zu antworten: »Können Menschenrechte nicht einfach diktiert werden?« Hier liegen im Bereich der Begründung also offene Fragen vor, die aus dem Respekt gegenüber dem Menschenrechtsgedanken selbst nach einer Antwort verlangen. Der Ausleuchtung einzelner Begründungspfade des Menschenrechtsgedankens möchte ich daher bewusst kritische Anfragen hinsichtlich des Mehrwertes von einer Fundamentierung der Menschenrechte voranstellen. Sie wurden und werden vom Boden dreierlei Intuitionen aus gestellt. (a) Zum einen führt ein starker Kognitivismus manche Menschenrechtstheoretiker dazu, Menschenrechte als Werte respektive Normen anzusehen, die eine Begründung nicht notwendig haben, da sie ja für jeden grundsätzlich einsehbar seien. Ein theoretisches Fundament, das die Akzeptanz von Menschenrechten bedinge, wird von einer solchen *kognitivistischen Begründungsskepsis* verneint oder für unerheblich erachtet. (b) In Abgrenzung davon existiert eine zweite Form der Begründungsskepsis, die mit nonkognitivistischen Intuitionen operiert und eine abschließende, für alle gleichermaßen plausible bzw. tragfähige Begründung der Menschenrechte in Zweifel zieht. Auch bekannt als »Antifoundationalism« zielt eine solche *nonkognitivistische Begründungsskepsis* vereinfacht gesprochen auf Menschenrechtspädagogik anstelle von Menschenrechtstheorie ab. In dieser Verschiebung des Erkenntnisinteresses geht sie zuweilen in (c) eine *praktische Begründungsskepsis* über. Ihr ist eigen, dass jegliche theoretische Reflexion oder »Spekulation« über die philosophische Verankerung der Menschenrechte mit der Kritik zurückgewiesen wird, wonach kein derartiges Unterfangen auch nur irgendetwas an der menschenrechtlichen Praxis, speziell den zahlreichen aktuellen menschenrechtlichen Unrechtstatbeständen, ändern würde.

Was ist von diesen Einwänden zu halten? Nicht alle sind so ohne weiteres von der Hand zu weisen. Der wohl stärkste Einwand ist (c). Denn wenn es tatsächlich keinen Unterschied machte, wie gut oder schlecht oder wie überhaupt Menschenrechte begründet werden, so wären nicht nur abertausende philosophische Abhandlungen umsonst verfasst worden; es stünde auch die Disziplin der Philosophie selbst, so sie sich wesentlich für Begründungsfragen im Bereich der Ethik verantwortlich fühlt, unter Rechtfertigungsdruck. Es steht also viel auf dem Spiel. Trotzdem soll nicht rein apologetisch an die Herausforderung herangetreten werden, den Mehrwert philosophischen Begrün-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dungsstrebens im Kontext der Menschenrechte zu prüfen. Betrachtet sei dazu beispielsweise die Ansicht Louis Henkins: »The justification of human rights is rhetorical, not philosophical.«[122] Oder auch das Urteil Hans Jörg Sandkühlers: »Begründungstheoretische Debatten über die Geltung positivierter Normen sind überflüssig und für diejenigen, die menschenrechtlichen Schutz erwarten und deren Rechte verletzt werden, belanglos.«[123] Hierbei gilt es zunächst zu fragen, was es denn genau bedeuten soll, für die Praxis der Menschenrechte (nicht) relevant zu sein. Eine Möglichkeit könnte die Relevanz der *Motivation* sein. Demnach würde von Begründungen der Menschenrechte – präziser: des Menschenrechtsgedankens – erwartet, motivationale Grundlagen zu schaffen, sich etwa menschenrechtskonform zu verhalten. Eine solche Erwartung entspräche dem metaethischen *Internalismus*. Eine Vorstellung zu teilen, ihr zuzustimmen, ist dieser Position folgend bereits eine hinreichende Bedingung, ihr im Handeln zu entsprechen. Ohne hier im Detail auf die seit David Hume geführte und unter Spezialisten ausgiebig aufbereitete Diskussion zwischen Internalismus und *Externalismus*, seinem Pendant, einzugehen, lässt sich der Unterschied zwischen beiden Auffassungen am Beispiel sogenannter moralischer Konversionen nachvollziehen.[124] Wer eine bestimmte Überzeugung p teilt, wird dieser in seinem Handeln so lange entsprechen, bis er p aufgibt bzw. durch eine andere ersetzt. – So die internalistische Sichtweise auf moralische Meinungsänderungen. Ich werde argumentieren, dass sie nicht überzeugt und zeigen, wie auf Basis dieser Einsicht zu hohe Erwartungen an philosophische Begründungen zurechtgerückt werden können.

Für einen Augenblick sei den nachfolgenden Ausführungen vorgegriffen (siehe 2.3.1) und eine der beiden wichtigsten horizontalen Begründungen der Menschenrechtsidee, eine tendenziell metaphysisch-religiöse Würdekonzeption, betrachtet. Sie soll nun in Form folgender Überzeugung w zusammengefasst werden: »Alle Menschen verfügen über dieselbe Würde und aus dieser folgt, dass sie gewisse grundlegende menschenrechtliche Ansprüche besitzen.« Entsteht nun das Motiv M »Ich will diese Ansprüche achten«, das eine praktische Relevanz einer solchen Menschenrechtsbegründung unterstreicht, allein (*intern*) aus w? Ist also w die zugleich notwendige und auch hinreichende Bedingung von M? Die vorhin beschriebene Möglichkeit, sich vorzustellen, dass M wegfällt, wenngleich w beibehalten wird, legt eine Komplexitätser-

122 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 2.

123 Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat nach menschlichem Maß*, op. cit., S. 108.

124 Zur Terminologie: Die in der Fachliteratur verwendeten Begriffe *intern* und *extern* beziehen sich dabei nicht auf eine Unterscheidung von internen (»eigenen«) und externen (»fremden«) Motiven. Intern wäre ein Motiv, das aus der moralischen Überzeugung selbst entspringt, extern ein solches, das anderen oder nicht-moralischen Überzeugungen derselben Person (!) entspringt.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

weiterung der Analyse nahe. Könnte eine zweite Motivationsstufe M stabilisieren, die nicht aus w gewonnen wird – und deshalb bei Beibehaltung der internalistischen Perspektive noch gar nicht in den Blick geraten ist? Eine solche Unterscheidung zwischen einer Motivation, die sich auf das konkrete Handeln (»Ich will…achten«) bezieht einerseits, und einer Motivation, die sich auf einer grundlegenderen Ebene darauf bezieht, wer oder wie man *sein* möchte andererseits, wird von Externalisten verschiedentlich diskutiert. So könnte ein Motiv dieser Art lauten: »Ich möchte meine Handlungen in Konsequenz zu meinen Einsichten setzen«, »Ich möchte ein Gottesfürchtiger sein« oder »Ich möchte das Richtige tun.« – Dies ohne noch näher auf den Inhalt des Richtigen abzustellen, über den die Meinungen mitunter auseinander gehen, was eine externalistische Alternativdeutung von moralischen Konversionen ermöglicht. Dieses zusätzliche Motiv, genannt M2, wäre eben nicht aus w selbst gewonnen, sondern ein *externer* Faktor für M. Zusammengefasst lässt sich die(se) externalistische Position so ausdrücken: Eine wie immer geartete Überzeugung alleine ist ohne zusätzliches Motiv nicht in der Lage, jemanden dazu zu motivieren, ihr tatsächlich zu entsprechen. Folgendes Beispiel: Eine Person teilt die Überzeugung w und möchte auch ihrer Einstellungen in praktischer Hinsicht so gut wie möglich treu bleiben, um dadurch ihre moralische Integrität zu bewahren. Zugleich verdankt sie ihre soziale Position einer bestimmten Gruppe, die w nicht teilt, was immer wieder dazu führt, dass die Motivation der moralischen Integrität und das Motiv, loyal zu sein, konfligieren. Überzeugung w alleine genügt nicht, M zum Durchbruch zu verhelfen, wenn M2 entfällt.

Was bedeutet das nun für die Begründung der Menschenrechte und die hier zu erörternden Vorbehalte ihr gegenüber? Zunächst, dass die praktische Begründungsskepsis, so sie auf die Relevanz der Motivation begründungsphilosophischen Denkens abzielt, nicht gänzlich unberechtigt ist. Theoretische Begründungen, warum alle Menschen über bestimmte Ansprüche verfügen sollen, reichen für sich alleine genommen offenbar nicht aus, um eine tragfähige Motivation zu generieren, um diese Ansprüche zu respektieren. Jedoch wäre hier zunächst rein defensiv festzuhalten, dass sich unter der Voraussetzung, dass der metaethische Externalismus eine angemessenere Sichtweise darstellt als der Internalismus, der Einwand gegen Begründungsdenken- bzw. streben insofern relativiert, als die Folgen dieses Befundes die Ethik insgesamt betreffen und es daher nicht einzusehen wäre, von begründenden Werten und Normen im Bereich der Menschenrechte mehr zu verlangen als in anderen Feldern der Ethik. Offensiver hingegen stellt sich das Argument dar, aus dem bisher Gesagten den Schluss zu ziehen, dass Begründungen von Menschenrechten völlig nutzlos seien. Überzeugend ist es freilich nur, wenn ausgeschlossen ist, dass neben der Relevanz der



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Motivation kein weiterer praktischer Vorzug des Begründungsdenkens existiert. Dass dem nicht so ist, zeigt sich schon am vorläufigen Ergebnis dieser kurzen Untersuchung selbst: Es ist offenbar für die Praxis, konkret die Achtung der Menschenrechte bzw. ihrer Idee, nicht unerheblich, welche (idealisierten) Selbstbilder die Menschen pflegen und welche ethischen Zugehörigkeiten sie anstreben: diejenige zu sein, die Gottes Wort befolgt; derjenige zu sein, der sich selbst treu ist; zu denen zu gehören, die sich um das richtige Tun bemühen etc. Es ist überdies ebenso wenig belanglos, welche theoretischen Vorstellungen Menschen teilen, denn auch wenn sie keine hinreichende Bedingung für das Handeln sein mögen, so bleiben sie im Bereich der Moral dennoch eine seiner wesentlichen Voraussetzungen. An diesen Feststellungen deutet sich bereits an, dass auch eine *Relevanz des Verstehens* zu berücksichtigen ist, bevor die Prüfung der praktischen Begründungsskepsis einen (vorläufigen) Abschluss finden kann. Wie kann Verstehen aber handlungsanleitend und somit praktisch relevant sein? Was eine externalistische Sichtweise auf den Komplex Menschenrechte, Moral und Motivation zum Vorschein bringt, ist die Notwendigkeit, im Bereich der Menschenrechtspraxis, das heißt konkret der Beförderung, Implementierung und des Schutzes von Menschenrechten, über den Horizont der theoretischen Bearbeitung hinaus eine Brücke zur Menschenbildung, zur Pädagogik zu schlagen. Wenige haben dies so deutlich ausgesprochen wie Richard Rorty, der eine non-kognitivistische/praktische Begründungsskepsis verfochten hat. »Der Gedanke einer Fundierung der Menschenrechte«, so Rorty, »ist der fortwährende Versuch von Quasiplatonikern, endlich den abschließenden Sieg über ihre Gegner davonzutragen.«[125] Er schlägt daher einen pragmatischen Vorrang der Empathie vor der Vernunfteinsicht vor. Eine Abkehr von der Begründungsorientierung wäre effizienter, weil letztlich die »Manipulation« von Gefühlen bereits in der Vergangenheit diverse Exklusionen von der Hautfarbe bis zum Geschlecht besiegen konnte.[126] Gegen das Begründungsstreben führt Rorty ins Treffen: »[I]t is of no use whatever to say, with Kant: Notice that what you have in common, your humanity is more important than these trivial differences. For the people we are trying to convince will rejoin that they notice nothing of the sort.«[127] Dass Rortys Anstoß, Energien nicht (allein) in solipsistischen Fundierungsunternehmungen zu vergeuden, als eine regulative Warnung gelten kann, ist heute weitgehend anerkannt. »Vermutlich«, bemerkt etwa Franz Josef Wetz, »ist bislang kaum einer durch philosophische Letztbegründungen dazu veranlasst worden, seine Mitmenschen zu achten, wenn er es nicht zuvor schon

125 Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, S. 245.
126 Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, op. cit., S. 125.
127 Ibid., S. 127.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tat.«[128] Bernd Ladwig fasst diesen Verdacht pointiert im Kontext von Fragen über die Beförderung von Menschenrechten der Frau zusammen: »Hollywoodikonen und sentimentale Geschichten könnten wirksamer sein als philosophische Abhandlungen oder Mutmaßungen über die menschliche Natur.«[129] Weniger selbstverständlich hingegen ist, was dies für die Philosophie als solche bedeutet. Muss sie Terrain abgeben – und wenn ja, an wen? Es mag für eine hehre (inzwischen Einzel-)Disziplin wie sie oder auch die nicht minder mit Standesdünkeln gestrafte Rechtswissenschaft eine gewisse Hürde darstellen, Kompetenzen nach ›außen‹ zu verlieren. Im Interesse der globalen Durchsetzung des Menschenrechtsgedankens ist jedoch Transdisziplinarität unerlässlich. Die Frage, wie das Ethos der Menschenrechte, das schließlich im Zentrum auch dieser Arbeit steht, in den ›Köpfen und Herzen‹ der Menschen fest verankert werden kann, und wie eine menschenrechtskonforme Menschenrechtserziehung aussehen könnte, ist eine überaus wichtige (vgl. 4.2.3.4.). Dies ist zwar nicht direkt eine »Erkenntnis« aus der Menschenrechtsbegründung, sehr wohl aber eine, die aus dem Nachdenken darüber entstanden ist. Gänzlich irrelevant für die Praxis sind Begründungsfragen also nicht. Es gibt auch eine weitere Einsicht, die aus ihnen zu gewinnen ist und sogar in höchstem Maße für die Praxis der Menschenrechte bedeutsam sein kann: das Verständnis von den vielfältigen Wegen, die für Begründungen der Menschenrechtsidee zur Verfügung stehen und in Folge ihre globale Akkommodation jenseits des Bodens nur einer singulären weltanschaulichen bzw. religiösen Gewissheit aus ermöglichen. Auch dies soll in den folgenden Abschnitten gezeigt werden.

Zuvor allerdings gilt es, die beiden verbleibenden Bedenken gegenüber menschenrechtlichen Begründungsreflexionen aufzugreifen. Das nonkognitivistische Unbehagen mit Versuchen, die (Idee der) Menschenrechte auf festes moralisches Terrain hin rückzubinden, speist sich wie gesagt aus der Skepsis, dies überhaupt in einer abschließenden Art und Weise tun zu können. Wenn es kein »abschließendes Vokabular« im Begründungsjargon der Menschenrechte gibt, und von dieser Voraussetzung geht auch die vorliegende Arbeit aus, so ist damit nicht zwangsläufig etwas für das Projekt universaler Menschenrechte verloren; höchstens für ein Unterfangen, das Menschenrechte mit einer Form letzter Menschheitsideologie gleichsetzte und dabei einem groben Fehlverständnis anheimfiele. Das Projekt Menschenrechte nicht ab-zu-schließen, es vielmehr geöffnet zu halten – für Widerspruch ebenso wie für eine Vielfalt an Begründungen – ist viel eher geeignet, eine Konsistenz

128 Franz Josef Wetz: *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart: Klett-Cotta 2006, S. 237, = IMW.

129 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte«, *Leviathan* 2007/35, S. 87.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zu wahren, die nicht nur einzelne Ausformulierungen des Würdegedankens – Stichworte: Individualität und Autonomie – erfordern, sondern auch ein Verständnis der *conditio humana* als Inbegriff der Pluralität als solcher nahelegt. Der nonkognitivistischen Begründungsskepsis kann damit erwidert werden: Dass Menschenrechte nicht für alle gleichermaßen (befriedigend) begründet werden können, liegt – wie Nonkognitivisten meines Erachtens zutreffend folgern – daran, dass es keine einzige wahre Moral gibt. Die Menschenrechte müssen also gar keine einzig wahre Moral darstellen oder sich als solche gebärden, auch nicht in Begründungsfragen. Für kognitivistisch-begründungsskeptische Positionen wiederum wäre gerade dies eine verfehlte Resignation, behaupten sie doch die Erkennbarkeit auch menschenrechtlicher Normen bzw. Prinzipien mittels Evidenz, die wiederum jede theoretische Begründung überflüssig machen würde. Es sind nur wenige Theoretiker, die eine solche Ansicht vertreten, darunter Amitai Etzioni.[130] Der kognitivistischen Begründungsskepsis nach sind menschenrechtliche Begründungen nicht um des Erkennens (der Wahrheit) menschenrechtlicher Werte und Normen willen notwendig. Doch selbst wenn dieser Zweck, wie gezeigt, tatsächlich entfällt, weil er Unerfüllbares verlangt, bedeutet dies nicht, dass Fundamentierungen der Menschenrechte darüber hinaus überhaupt keinen Sinn haben. Obwohl menschenrechtliche Begründungen nicht all das zu leisten im Stande sind, was mitunter von ihnen erwartet wird, sind sie doch unverzichtbar. In welcher Hinsicht sind sie dies? Dazu ist es erforderlich, etwas allgemeiner auf das Wesen von Normenbegründung einzugehen. Begründungen von Normen geben den Grund ihres Gesolltseins an. Sie tun dies – idealiter –, indem sie gleichsam bis an die normative(n) bzw. axiologische(n) Quelle(n) zurückzugehen erlauben. Sie sind daher im besten Falle lückenlos und transparent. Solcherart können sie zweierlei leisten: Sie können zunächst, und dies entspricht der *Minimalanforderung* an philosophisch-ethische Begründungen (vgl. auch 2.3.3), einen Weg aufzeigen, der *grundsätzlich gangbar* ist: von der Quelle bis zur betreffenden Norm. Dieses Kriterium der *Nachvollziehbarkeit* wird in der Regel getestet, indem diejenige Person, welche die Begründung auf Schlüssigkeit prüft, diesem Weg logisch folgt und gegebenenfalls fehlende Zwischenschritte oder mangelhafte Ableitungen einmahnt.[131] Diese ›technische‹ Begehung der

130 Vgl. Amitai Etzioni: »The Normativity of Human Rights is Self-Evident«, *Human Rights Quarterly* 2010/32, S. 187–197.

131 Die beiden bekanntesten dabei zu vermeidenden Begründungsdefizite sind der Sein-Sollen-Fehlschluss im Sinne des so genannten Humeschen Gesetzes sowie der davon zu unterscheidende Naturalistische Fehlschluss im Sinne von George Edward Moore. Hume stellt– anders als das ihm nachgesagte »Gesetz« es vermuten lässt – keinen Grundsatz auf, sondern legt mit der Schilderung des von ihm oft beobachteten unterbegründeten Sprungs von deskriptiven zu normativen Aussagen als erster Ethiker den Finger auf eine



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Begründungsstruktur – idealiter in beide Richtungen – ist wiederum zu unterscheiden von einer inhaltlichen *Bejahung* ihres Gehalts. Sie erfolgt dann, wenn eine Begründung im Stande ist, eine andere Person davon zu überzeugen, dass die Norm, die sie stützt, richtig/bejahenswert/gerecht ist (*Maximalanforderung*). Das bedeutet, dass die gegenständliche Begründung nicht nur *funktioniert*, sondern dass sie *wirkt* (Kriterium der *Effektivität*).

Legt man die Minimalanforderung zugrunde, haben Begründungen transparent und schlüssig zu sein. Schlüssigkeit und Transparenz sind in zweifacher Hinsicht wichtig: Zum einen erleichtern sie die Aufklärung über die eigenen Vorstellungen derjenigen Person, die diese Begründung teilt. Zu wissen, warum man sich zum Beispiel an eine bestimmte Norm hält oder sie von anderen einfordert, wird spätestens im Kontext von inner- oder auch intrapersonellen Konflikten nicht selten zu einem wirklichen Bedürfnis. *Rechenschaftslegung gegenüber sich selbst* ist daher eine zentrale Funktion von Normbegründungen. Zum anderen ist sie zugleich die erste Voraussetzung dafür, die eigene Position, so sie in ihren Begründungspfaden durchdacht wurde, anderen gegenüber offenzulegen oder für sie zu werben (horizontale Begründung). Eine solche *Rechenschaftslegung gegenüber anderen* wäre dann zu erbringen, wenn ich auf deren freie Zustimmung angewiesen bin oder auch moralische menschenrechtliche Pflichten an Mitmenschen adressiere. Der erste Fall beschreibt typischerweise mehr oder weniger offene Diskussionen, in denen unterschiedliche Menschen versuchen, sich gegenseitig zu überzeugen. Der zweite Fall, die moralische Verpflichtung, ist oftmals Teil solcher Diskussionen und wird dann sichtbar, wenn etwa die Frage auf- oder besser: zurück geworfen wird: »Warum soll mich das kümmern?« Untereinander Rechenschaften über die Gründe – und nicht bloß *Motive*[132]– auszutauschen, die moralischen Urteilen vorausgehen,

›Wunde‹ moralischer Argumentation, die bis heute zu unterschiedlichsten ›Heilungsversuchen‹ anspornt (*A Treatise of Human Nature*, London: Printed for Thomas and Joseph Allman 1739/1817, S. 172). Moore wiederum beschreibt keinen logischen Fehlschluss im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr einen Trugschluss, dem diejenige anheimfällt, die nicht mit der von Moore eingemahnten Strenge zwischen *good* (Mittel) und *the Good* (Ziel) differenziert und auf diese Weise sein »Argument der offenen Frage« provoziert: Ich sehe, dass x nützlich ist etc., aber ist es auch gut? Ob eine Handlung beispielsweise nützlich und daher gut bzw. gesollt ist, lässt sich nämlich immer erst im Lichte des vorgestellten Endzweckes bestimmen – und hinterfragen (vgl. George Edward Moore: *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press 1903/1968). Das instrumentelle »gut« ist nach Moore nicht definierbar, das »Gut« des Zieles sehr wohl. Ersteres berührt die Frage »What ought we to do?«, Zweiteres die Frage »What ought to exist now?« (ibid., S. 173). Oft übersehen wird, dass sich der Vorwurf einer »naturalistic fallacy« bei Moore keineswegs nur gegen Versuche richtet, »good« mit natürlichen Eigenschaften zu identifizieren (vgl. ibid., S. 39ff., 113ff.).

132 So kann im Kontext der Menschenrechte grundsätzlich unterschieden werden zwischen dem Motiv, sie zu wünschen, zu bejahen etc. (»machen die Welt ein wenig besser«) und



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

heißt auch, sich kennenzulernen und im besten Fall zu verstehen, ohne dabei übereinstimmen zu müssen. Es bedeutet aber auch, einen prinzipiell rationalen Diskurs über (relativ) bessere oder schlechtere bzw. teilbare oder unteilbare Gründe zu eröffnen. Theoretische Begründungen der Menschenrechte sind daher – so bescheiden ihre motivationale Kraft in praktischer Hinsicht auch sein mag – unverzichtbare Werkzeuge des Menschenrechtsdiskurses und der Menschenrechtspolitik. Sie erleichtern die Bestimmung der eigenen Position in ihrer Herleitung und ihren Voraussetzungen und vor allem: Sie ermöglichen die Kommunikation in menschenrechtsrelevanten Diskussionen. Von einer solchen Rechenschaftslegung nochmals zu unterscheiden wäre die – auf der vertikalen Ebene der Begründungen angesiedelte – *Rechtfertigung*. Sie ist immer dann notwendig, wenn die Zustimmung des Normunterworfenen zu einer speziellen Norm unerheblich ist, das heißt, wenn die Norm auch gegen dessen Willen durchgesetzt bzw. angewandt wird. Das ist konkret im Rahmen der demokratischen Begründung einer menschenrechtlichen Zwangsordnung der Fall (vgl. 2.3.2.1). Rechtfertigungen von Normen sind demnach dort nötig, wo diese verbindlich ausgehandelt und in ihren Anwendungen und Implikationen festgelegt werden: in legislativen Gremien demokratischer Grundausrichtung, in Expertenkommissionen, oder auch im Rahmen der Menschenrechtsrechtsprechung. Von außerordentlicher Bedeutung sind rechtfertigende Begründungen in dieser Hinsicht dadurch, dass ohne schlüssige und transparente Begründungen Entscheidungen nicht wirklich *kritisierbar* wären. Dass sie dies aber sind, ist in demokratisch verfassten Sozialverbänden unabdingbar (Stichwort: »Recht auf Rechtfertigung«[133]), da diese ansonsten ihre distinktive Abgrenzung zur Willkürherrschaft verlieren.

dem Grund ihres Gesolltseins, der oft unreflektiert bzw. unausgesprochen diesem Motiv vorausgeht. Dieser Unterschied ist keineswegs artifiziell, wie sich an ethischen Theorien nachweisen lässt, die ihn nicht (ausreichend) berücksichtigen. – Etwa wenn manche präferenzutilitaristische Ansätze das Motiv, Tiere moralisch aufzuwerten oder die Position von Abtreibungsgegnern zu schwächen, bereits für Gründe des Gesolltseins ansehen. Diese wiederum gilt es in allen Fällen von etwaigen Motiven her rekonstruktiv zu erschließen und schließlich zu prüfen und zu wägen. So kann dann mitunter in den Blick geraten, dass die Kraft von protoreflexiven Motiven mit jener von Gründen nicht zwangsläufig korrelieren muss.

133 Ich greife diese Formulierung bzw. Idee von Rainer Forst hier dankbar auf, ohne mich jedoch dabei zur daran geknüpften weiterführenden Theorie zu bekennen, derzufolge mit diesem – aus den Menschenrechten heraus entwickelbaren – Anspruch gleichsam ein archimedischer Punkt gefunden wäre, von welchem aus die Menschenrechte selbst begründet werden können (vgl. »The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach«, *Ethics* 2010/120, S. 711–740, bes. 712). Man kann dies als ein geniales perpetuum mobile der Menschenrechtsbegründung ansehen – oder als einen verdächtigen Zirkel(schluss).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 2.3.1 Horizontale Begründungspfade: ethische

Auf der horizontalen Ebene leisten Begründungen als Rechenschaftslegungen sowohl sich selbst als auch den anderen gegenüber Aufklärung über die Gründe, aus denen Ansprüche bzw. Pflichten menschenrechtlicher Art anerkannt wie auch zugewiesen werden. Horizontal bezieht sich dabei – in Unterscheidung zur politischen bzw. staatsrechtlichen Begründungsstruktur – auf die Menschen selbst, die sich (zunächst) unabhängig von institutionellen Ordnungsrahmungen als Träger menschenrechtlicher Ansprüche bzw. Pflichten verstehen (können). Die Zuschreibung von Menschenrechten erfolgt in diesem Fall nicht von ›oben herab‹, sie wird folglich auch (noch) nicht rechtlich verbürgt, sondern bleibt in der ethischen-moralischen Sphäre aufgehoben, wodurch zugleich jene An- und Abspruchsdynamik entstehen kann (vgl. 1.2.1.2), deren Insuffizienz und Instabilität mittels vertikaler Begründungsunterfangen eingeholt werden soll. Zugleich – und diese Einsicht ist maßgeblich dafür, der moralischen Dimension der Menschenrechte wie erwähnt ein gewisses Primat einzuräumen –, wird jede Begründung menschenrechtlicher Ansprüche in der politisch-rechtlichen Sphäre auf Vorleistungen im Bereich der horizontalen Grundlegung, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, angewiesen sein (vgl. 2.3.2).

Im folgenden Abschnitt werden die bedeutendsten Begründungspfade sowohl im Bereich religiöser als auch säkularer, das heißt hier: nicht unbedingt religiöser, Weltanschauungen behandelt. Es wird untersucht, ob sie das zu begründen imstande sind, was für die Idee der Menschenrechte in Form ihrer herausgearbeiteten axiologischen Voraussetzungen zuvor bestimmt worden war. Beispielhaft für einen insbesondere in den abrahamitischen Religionen bedeutsamen Begründungspfad wird zuerst die Menschenwürde als Grundstein der Menschenrechte beleuchtet (siehe 2.3.1.1). Gleichsam als alternatives Angebot werden Ansätze vorgestellt, welche die Bedürfnisnatur des Menschen in den Vordergrund stellen bzw. daraus eine existenzielle Gleichstellung aller Menschen zu entwickeln versuchen (siehe 2.3.1.2). In einem weiteren Schritt (siehe 2.3.1.4) wird darüber hinaus und bezugnehmend auf begründungsskeptisches Denken die Frage erörtert, welche Rolle »moralische Gefühle« in der Begründung bzw. Absicherung des Menschenrechtsgedankens spielen können oder sollen. Die These, die im Rahmen dieser Arbeit vertreten wird, lautet, dass naturalistische Begründungsweisen alleine, ohne weitere (säkulare) Würdeelemente, nicht hinreichend sind, um die Idee der Menschenrechte tatsächlich zu fundieren.

Das Thema Menschenwürde,[134] das demnach weite Teile der fol-

134 Die Literatur, auch im einschlägig philosophischen Bereich, dazu ist Legion. Für einen Überblick über die wichtigsten Positionen empfohlen seien insbes. Franz Josef Wetz:



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

genden Unterabschnitte durchzieht, soll an dieser Stelle kurz jene Vorbemerkungen erhalten, die zum Verständnis des Verhältnisses von Menschenwürde und Menschenrechten unerlässlich sind. Es sind insbesondere zwei Differenzierungen vorzunehmen: Zum einen (a) die Unterscheidung zwischen dem Wert, der allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommt (*Menschenwürde*), und dem Wert, über welchen Menschen in Ansehung ihrer Verdienste, Besonderheiten und generell auf Basis bestimmter sozialer Wertschätzungen verfügen (*Personenwürde*).[135] Die Personenwürde gilt einem bestimmten Individuum als Individuum, sie ist instabil und variabel. Die Menschenwürde hingegen kommt einem Individuum als Mensch zu, sie ist prinzipiell und invariabel. Erstere verkörpert den aus menschenrechtlicher Sicht nicht zu unterschreitenden ›Minimalwert‹ jedes Menschen, der um den

IMW, op. cit.: Hans Jörg Sandkühler: MM, op. cit.; Heiner Bielefeldt: *Auslaufmodell Menschenwürde. Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg: Herder 2011; Winfried Härle/Bernhard Vogel (Hg.): *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg: Herder 2008; Nikolaus Knoepffler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hg.): *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg: Alber 2011; Michael Rosen: *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge MA: Harvard University Press 2012; George Kateb: *Human Dignity*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2011; Jürgen Habermas: »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2010/58, S. 343–357; Antje Kapust: »Menschenwürde auf dem Prüfstand«, *Philosophische Rundschau* 2007/54, S. 279–307; Robert Spaemann: »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), op. cit., S. 295–313; Dieter Birnbacher: »Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?«, in: Bernward Gesang/Julius Schälike (Hg.), *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, Paderborn: Mentis 2011, S. 77–98; Gerhard Luf: »Menschenwürde als Rechtsbegriff. Überlegungen zum Kant-Verständnis in der neueren deutschen Grundrechtstheorie«, in: *Freiheit als Rechtsprinzip. Rechtsphilosophische Aufsätze*, Wien: Springer 2008, S. 265–282; Dietmar von der Pfordten: *Menschenwürde Recht und Staat bei Kant*, Paderborn: Mentis 2009, S. 9ff.; zur Kritik der Überstrapazierung des Menschenwürdebegriffs im Bereich der Bioethik siehe Ruth Macklin: »Dignity is a useless concept«, *British Medical Journal* 2003/327, S. 1419–1420.

135 Diese Unterscheidung ist nicht angelehnt an die im Kontext bioethischer Debatten vorgeschlagene Trennung zwischen Menschen allgemein und Menschen mit besonderen Fähigkeiten bzw. besonderem moralischen Status (vgl. 3.2.6), vielmehr trägt sie die Verfeinerungsabsicht in sich, die Stephen L. Darwalls berühmtes Begriffspaar des Anerkennungsrespekts *(recognition respect)* und Wertschätzungsrespekts *(appraisal respect)* kennzeichnet (»Two Kinds of Respect«, *Ethics* 1977/88, S. 36–49). Sie stellt hier allein darauf ab, dass es neben anonymen oder abstrakten Menschen, die Träger von Menschenwürde sein können bzw. sollen, immer auch konkrete Personen mit identifizierbaren Eigenheiten gibt, die einzelnen Personen jeweils nahe stehen und Subjekte zusätzlicher, exklusiver Wertschätzung sind und auch sein dürfen. Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, da sie deutlich macht, dass die Idee der Menschenwürde nicht als überfordernder ethischer Anspruch im Sinne von universal-identischer Sympathie gegenüber allen Menschen verstanden werden muss. In der Würde der Person wird dasjenige verehrt, was an konkreten Menschen geschätzt und geliebt wird, ihre persönlichen Eigenschaften. Für die Würde des Menschen hingegen gilt: Erst unter Absehung von partikularen Eigenschaften wie insbes. Lebensuntüchtigkeit, Gewalttätigkeit, Verwahrlosung, Boshaftigkeit etc. scheint die Idee einer allgemeinen Menschenwürde Raum gewinnen zu können. Vgl. 3.2.9.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nach oben grundsätzlich offenen sozialen Wert ergänzt werden kann. Die Idee der Menschenwürde fordert also – und dies ist nicht nur für die menschenrechtliche Praxis von außerordentlicher Bedeutung – keine identische Wertschätzung von Menschen. Sie verlangt jedoch, den Wert keines Menschen unter die von ihr in Abhängigkeit zu in ihrer jeweiligen Konzeption festgesetzte Schwelle sinken zu lassen. Die zweite Unterscheidung (b) zielt darauf ab, Menschenwürde als möglichen *Ausgangspunkt* einer Begründung der Menschenrechtsidee, das heißt *Würde als Status*,[136] abzugrenzen von einer vermehrt strapazierten *Würde als Recht*, die als *Zielpunkt* der Menschenrechte gedacht wird.[137] Gemeint ist damit die Auffassung von Menschenwürde als »Universalrecht« auf ein menschenwürdiges Leben, das mitunter über die Einräumung untergeordneter menschenrechtlicher Ansprüche (etwa auf Nahrung, Sicherheit, Bildung etc.) erreicht werden kann. Eine solche Würde generiert keine Rechte dem Anspruch, sondern allein dem Inhalt nach. Sie kann daher selbst nicht Teil einer Begründung des Menschenrechtsgedankens sein. Es steht daher im Folgenden die Menschenwürde als Status verstanden im Zentrum der Ausführungen.

### *2.3.1.1 Religiös: Die Würde der gottesebenbildlichen und statthalterischen Kreatur*

Die Aufwertung der Menschenwürde als das als maßgeblich erachtete Fundament der Menschenrechte geht mit der Renaissance des Naturrechtsdenkens einher, wie es sich im etwa Deutschen Grundgesetz (DGG)[138]

136 Vgl. insbes. Art. 1 UDHR (unten); Präambel und Art. 10 ICCPR; Präambel und Art. 13 ICESCR; Präambel *Protokoll Nr. 13* zur EMRK über die vollständige Abschaffung der Todesstrafe (2002); das *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin* des Europarates (1997).

137 Ein Beispiel dafür ist der Ansatz von Avishai Margalit, in dem Menschenwürde nicht Menschenrechte begründet, sondern umgekehrt, diese »damit begründet [werden], daß sie die menschliche Würde schützen« (PW, op. cit., S. 50). Vgl. 2.3.1.3. Auch bei James Griffin (*On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008) und Jürgen Habermas findet sich ein ähnlicher Gedanke (FG, op. cit., S. 159). In Thomas Hoffmanns Konzeption ist Menschenwürde gleichsam Bindeglied im instrumentellen Verhältnis von menschlicher Natur und Menschenrechten: »[T]he role of human rights is, ultimatley, to preserve the dignity of each human being« (»Human Rights, Human Dignity, and the Human Life Form«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), *Human Rights and Human Nature*, Dodrecht: Springer 2014, S. 44). Siehe auch Rex D. Glensy: »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Review* 2011/43, S. 65–142.

138 »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt« (DGG 23. Mai 1949, BGBl. S. 1). Siehe dazu Matthias Herdegen: »Kommentar Art. 1«, in: Maunz/Dürig: *Grundgesetz-Kommentar*, München: C. H. Beck 2009. Sein tendenziell relativistischer Zugang zur Menschenwürde als »Begriff des positiven Rechts« – und in Folge als abwägungsfähige Norm – werden bis heute kontroversiell debattiert. Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Bleibt die Menschenwür-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und gerade auch in der UDHR[139] ausdrückt. Mit der Würde des Menschen schien vielen eine Generalformel gefunden, welche ein Zurückfallen hinter die Barbareien des 20. Jahrhunderts für immer ausschließen sollte. Zugleich scheint die Würde bzw. Personalität des Menschen eine gewisse kulturenübergreifende Basis bereitzustellen, die heute nicht nur in der christlich-jüdischen Tradition, sondern beispielsweise auch im Islam oder in asiatischen Traditionen aufgedeckt respektive aktiviert werden kann. Die Frage, ob sich nun das DGG oder auch die UDHR auf eine (tendenziell eher) religiöse oder weltlich gefasste Würdekonzeption beziehen,[140] kann damit insofern als nebensächlich erachtet werden, als es offenbar bewusst jedem Interpreten bzw. jeder Adressatin der beiden Texte freigestellt werden sollte, das jeweils eigene (normative) Vorverständnis daran anzuschließen, ohne bereits durch eine explizite Würdedefinition weltanschaulich festgelegt zu werden.[141] Neben diesem pragmatischen Grund erklärt ein weiterer Umstand den ›Aufstieg der Menschenwürde‹, die für die Begründung der neuzeitlichen Menschenrechte noch über keine fundierende, sondern höchstens eine unterschwellig im Humanitätsbegriff eingekapselte motivationale Kraft verfügt hat.[142] – Was letztlich auch erklärt, warum Menschenrechte und Menschenwürdevorstellungen im weiten Sinne keine historische

de unantastbar?«, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2004/10, S. 1216–1227; Bernhard Kohl: *Relativierung oder notwendiger Wandel? Zur Interpretation in der gegenwärtigen Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG*, Münster: Lit 2008. Die *Charta der Grundrechte der Europäischen Union* (2000) hat die deutsche Würdeformel fast wörtlich übernommen (Art. 1).

139 Die Präambel der UDHR erklärt u.a. die Anerkennung der inhärenten Würde (»inherent dignity […] of the human family«) zur Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt. Art. 1 statuiert zudem: »All human beings are born free and equal in dignity and rights.« René Cassin zufolge, Mitglied der Drafting Commission, sollte sich darin die Idee ausdrücken, »that the most humble men of the most different races have among them the particular spark that distinguishes them from animals, and at the same time obligates them to more grandeur and to more duties than any other beings on earth« (*Drafting Committee Summary Record of the Eighth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.8, 20.6.1947).

140 Ob etwa in die Präambel der UDHR ein Gottesbezug aufgenommen werden sollte, wurde zwar bei ihrer Erarbeitung auf Vorschlag des brasilianischen Vertreters diskutiert, nach Widerstand insbesondere Frankreichs und der Sowjetunion jedoch nicht unternommen. Im DGG jedenfalls wird die »Verantwortung vor Gott und den Menschen« explizit bekannt (Präambel).

141 An Offenheit des Würdebegriffes der modernen Menschenrechte richtet sich freilich auch Kritik, dass es sich bei dieser Würde um eine letztlich nebulose Idee handelt. Zu Unbehagen mit der »empty, indeed unhelpful nature of the concept of dignity« siehe etwa Mirko Bagaric/James Allan: »The Vacuous Concept of Dignity«, *Journal of Human Rights* 2006/5, S. 257–270.

142 So schreibt Thomas Paine: »When I contemplate the natural dignity of man, when I feel […] for the honour and happiness of its character, I become irritated at the attempt to govern mankind by force and fraud […]« (RM, op. cit., S. 172).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Parallelität aufweisen. Von den Menschenrechten des 18. Jahrhunderts trennt dabei die modernen Menschenrechte (der UN) ihr Anspruch, nicht bloß Bürger-, sondern Menschenrechte im echten Sinne sein zu wollen, weshalb deren traditionelle rechtlich-politische Begründung (siehe 2.3.2.4) durch eine moralische zu ergänzen war. Eine klassische, das heißt *politische* Begründungsspur der Menschenrechte hätte die Frage »Warum soll der Mensch bestimmte unveräußerliche Ansprüche haben?« stets an den Staat adressiert, der dem Einzelnen als seinem Urheber etwas schuldig sei (Lehre vom Sozialkontrakt). Der Staat nun aber war für die Mütter und Väter der UDHR im Lichte der jüngsten »barbarous acts which have outraged the conscience of mankind«[143] kein verlässlicher Garant der Menschenrechte mehr, weshalb die Aufwertung vorstaatlicher Anker wie der Menschenwürde nur eine logische Konsequenz war.

Wie genau nun kann Menschenwürde ein solcher Anker sein? Säkulare Würdeverständnisse, wie sie allen voran durch Immanuel Kant geprägt wurden, werden an anderer Stelle noch ausführlich Thema sein (siehe 2.3.1.3). Hier möchte ich mich schwerpunktmäßig auf Menschenwürde im Kontext der abrahamitischen Religionen konzentrieren, am Rande werden auch Menschenwürdekonzepte außerhalb dieser behandelt. Die bedeutendste Referenz für das jüdische bzw. christliche Verständnis von Menschenwürde findet sich im Buch Genesis (1,26–27), wo im Zuge der Beschreibung der Schöpfungsgeschichte dem Menschen eine Eigenschaft zugewiesen wird, die ihn über alle anderen Kreaturen erhebt: die Gottesebenbildlichkeit[144] (vgl. auch 4.1.1).[145] »Dann sprach Gott:«, heißt es dort, »Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn.« Mit dieser religiösen »Offenbarungswahrheit« ist die Vorstellung verbunden, wonach der Mensch qua Gotteskindschaft eine Sonderstellung im Rahmen der Schöpfung innehat, die nicht vom Menschen und seinen Anstrengungen selbst herrührt, sondern vom souveränen Wunsch eines personalen Gottes, der gerade nicht als teilnahmsloser erster Beweger, sondern liebender Vater

143 Präambel UDHR

144 Dass die Vorstellung der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes bzw. der Götter eine im Altertum weithin verbreitete war, ist bekannt. Auch in Ovids Metamorphosen findet sie sich, wenn der Dichter den Menschen beschreibt als »[f]inxit in effigiem moderantum cuncta deorum«, das heißt als Wesen, das anders als andere den Kopf erhoben tragen und zu den Sternen aufblicken sollte (*Metamorphosen*, München: dtv 1996, S. 26f.).

145 Zur auch als »Mitgifttheorie« bekannten Konzeption der Menschenwürde siehe auch Hans Jörg Sandkühler: MW, op. cit., S. 31f., 58ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

vorgestellt sein soll. In der jüdischen Ethik ist dies eine primäre Grundlage dafür, das Bild des Selbst und die Pflichten gegenüber anderen zu bestimmen. Rabbi Joseph Telushkin erläutert: »In Jewish thought, creation ›in God's image‹ is understood as meaning that human beings are like God, and unlike all other living creatures, in that they know good from evil.«[146] Daraus dürfe allerdings keine Überheblichkeit des Einzelnen folgen, sondern vielmehr »[t]he awareness that every human being with whom we interact is created in God's image […], and therefore is as valuable as we ourselves.«[147]

Auch im Christentum dient die Schöpfungsgeschichte als Anknüpfungspunkt für eine Reihe von Überlegungen zur Stellung des Menschen und ihren Implikationen. Die Würde des Menschen als Wert, der seinem Werden selbst entstammt, betont denn auch Thomas von Aquin: »Unter allen Teilen des Universums sind aber die intellektuellen Kreaturen die wertvolleren, da sie eine größere Ähnlichkeit mit Gott erlangen.«[148] Im Zeichen der aristotelischen Teleologie führt der Kirchenlehrer aus, worin die Würde des Menschen zudem besteht, nämlich darin, dass sie die »übrigen Kreaturen sowohl an Vollkommenheit der Natur als auch an Würde des Ziels« überragen.[149] Damit ist gemeint, dass nur der Mensch letztlich nicht auf ein anderes endliches Wesen hin orientiert ist, sondern in Gott sein Endziel findet, das er kraft seiner intellektuellen Fähigkeiten selbst erreichen kann. Die Idee des Menschen als Eigenwert, als Selbstzweck dringt deutlich durch: »Also werden von Gott die intellektuellen Kreaturen gleichsam ihretwegen regiert; während die übrigen Kreaturen gleichsam nur insofern von Gott regiert werden, als sie auf die vernunftbegabten Kreaturen hingeordnet sind.«[150] So gilt denn auch heute im (katholischen) Christentum die Würde des Menschen als Mitte seiner Anthropologie und Ethik, als einzige bzw. alternativlose »Quelle für die Rechte der menschlichen Person«.[151] Eine – dem integrativen bzw. synkretistischen Charakter des Islam geschuldete – Parallele im Koran, die bei der Erschaffung Adams und Evas ansetzt, zeichnet das für den Würdegedanken anschlussfähige Bild des Menschen als Stellvertreter (*ḫalīfa*) Gottes auf Erden, dem die Macht übertragen wurde, dessen Gesetze ebendort zu installieren

146 Joseph Telushkin: *A code of Jewish ethics*, Vol. 1: *You shall be holy*, New York: Bell Tower 2006, S. 13. Siehe auch Elliot N. Dorff: *To Do the Right and the Good. A Jewish Approach to Modern Social Ethics*, Philadelphia: The Jewish Society of Philadelphia 2002, S. 5ff., = RG; Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press 1996.

147 Ibid., S. 213.

148 Thomas v. Aquin: *Summa contra gentiles* Bd. IV, Zürich: Fraumünster-Verlag 1260/1949, S. 188.

149 Ibid., S. 182.

150 Ibid., S. 187.

151 Papst Benedikt XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben* 2010.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und einzuhalten.[152] Der Koran gibt darüber im Vers 17:70 Auskunft: »We have honoured the sons of Adam; provided them with transport on land and sea; given them for sustenance things good and pure; and conferred on them special favours, above a great part of Our Creation.« Die islamische Tradition verweist in diesem Zusammenhang und um die Bedeutung dieser Stellung herauszustreichen oft auf die Weigerung der Engel, auf Gottes Befehl vor dem ersten Menschen, Adam, niederzuknien und ihm solcherart die Reverenz zu erweisen, woraufhin Gott selbst die Würde dieser Kreatur nochmals eigens herausstellt. Zur Bedeutung des Menschenwürdegedankens im Islam erklärt Mohammad Hashim Kamali: »Dignity […] is not earned by meritious conduct; it is an expression of God's favour and grace. […]. The children of Adam have been honoured not for their personal attributes or status in society, but for the fact they are human beings.«[153]

Im zeitgenössischen globalen Menschenrechtsdiskurs nehmen Fundamentierungen der (Idee der) Menschenrechte mittels religiöser Menschenwürdekonzepte eine prominente Stellung ein.[154] Die Bezüge auf religiöse Traditionen eint dabei »Bewahrer« und »Reformer« gleichermaßen, auch wenn sie natürlich darüber nicht immer einig sind, welche Rechte nun tatsächlich durch die Würde des Menschen begründet werden, oder auch wie robust diese Würde angesichts individueller Verfehlungen letztlich ist. Im Sinne der Vollständigkeit soll an dieser Stelle auch darauf hingewiesen werden, dass inzwischen eine beachtliche Reihe von Versuchen existieren, auch außerhalb von Judentum, Christentum und Islam die Menschenwürde als integrales Element der religiösen Tradition und damit als begründungstauglichen Anker der (Idee der) Menschenrechte auszuweisen (vgl. 4.1.1). Im Bereich (süd-)afrikanischer Traditionen nimmt etwa das Konzept *Ubuntu* diese Rolle ein,[155] in der upanishadisch-vedantischen Tradition die »Idee von der Wesensgleichheit zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit«[156], und auch für den Konfuzianismus wird häufig die zentrale Vorstellung der Humanität bzw. Menschlichkeit (*ren*) im Sinne der Menschenwürde (re-)interpretiert.[157] Konkret am vorzüglichen Schicksal, als Mensch

152 Siehe Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: The Islamic Texts Society 2002/2011, Kap. 1.

153 Ibid., 1f.

154 Neben den angeführten Vertretern siehe auch Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M.: Campus 2007, S. 223ff.; Robert Spaemann: »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), op. cit., S. 295–313.

155 Vgl. Christian B. N. Gade: »What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent«, *South African Journal of Philosophy* 2013/31, S. 484–503.

156 Vgl. Ram Adhar Mall: »Orthafte Ortlosigkeit«, op. cit., S. 248f.

157 Vgl. Peimin Ni: »Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Loose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity«, *Dao* 2014/13, S. 173–198; Quianfan Zhang:



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wiedergeboren zu werden, wird mitunter auch im Buddhismus der Gedanke der Menschenwürde festgemacht.[158] Die letztlich nur dem Menschen zugängliche Erleuchtungsfähigkeit erklärt aus dieser Sicht seinen Wert bzw. seine Würde.

Wenn man die Summe dieser Ansätze, Menschenwürde religiös zu bestimmen und auszufüllen, zusammenschaut, stellt sich die Frage, ob das, was aus der Innenperspektive zur »Begründung der Menschenrechte« gereicht, tatsächlich über das Vermögen verfügt, (zumindest) den Menschenrechtsgedanken grundzulegen. Der philosophischen Betrachtung ist dabei eigen, die interne Perspektive religiöser Traditionen nicht grundsätzlich in Frage zu stellen, wohl aber durch kritische Fragen zu begleiten. Wenn etwa Christen in der Gottesebenbildlichkeit für sich einen Grund erkennen, alle Menschen grundsätzlich als mit Würde ausgestattet anzusehen und zu behandeln, ist dies ebenso zur Kenntnis zu nehmen wie jede andere Glaubensüberzeugung. Es kann der philosophischen Beurteilung hier nicht um religiöse Wahrheit oder Unwahrheit zu tun sein, die sich hier gar nicht bzw. in kleinsten Bereichen nur mit außerphilosophischen, konkret historischen Methoden, entscheiden ließe. Wenn nun aber danach gefragt wird, was eine gute ethische Begründung ausmacht, so kommt der Philosophie wiederum die Rolle zu, Kriterien zu erstellen, die sich dann jedenfalls auch auf jene Fälle erstrecken, in denen religiöse Überzeugungen wichtige Bestandteile dieser Begründungen sind. An dieser Stelle muss sich folglich damit begnügt werden, die Begründung der Idee der Menschenrechte mittels Menschenwürde an der Minimalforderung zu messen, ob aus ihr bzw. mit ihr ein schlüssiger Begründungspfad hin zu dem zu Begründenden grundsätzlich möglich ist. Dabei ist zu fragen, was es – nicht rein theologisch, sondern philosophisch – bedeutet, einen oder alle Menschen als mit Würde ausgestattet anzusehen. Um dies zu verstehen, ist es hilfreich, sich den eingangs eingeführten Unterschied zwischen Menschenwürde und Personenwürde, das heißt zwischen Wert des Menschen als Mensch und dem sozialen Wert von Person X, vor Augen zu führen. Dass diese Ausdifferenzierung, die für (religiöse) Würdeauffassungen heute zentral ist, über keine sehr lange Tradition verfügt, die bis zu den »Ursprüngen« des Menschenwürdegedankens zurückreicht, zeigt sich beispielhaft in der Ethik Ciceros. Sie enthält Referenzen auf die Wür-

»The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism«, *Journal of Chinese Philosophy* 2000/27, S. 229–330; Tu Weiming: »The Value of the Human in Classical Confucian Thought«, in: Fred Dallmayr (Hg.): *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York: Routledge 2010. S. 191–200.

158 Perry Schmidt-Leukel: »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, *Buddhist-Christian Studies* 2006/26, S. 39. Vgl. auch Sallie B. King: »Buddhism and Human Rights«, in: John Jr. Witte/Christian M. Green (Hg.), *Religion & Human Rights. An Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2012, S. 103–118.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

de des Menschen, die an ihren Enden hin immer wieder in Vorstellungen von Ehre bzw. vom Ehrenhaften ›kippt‹. Zwar ist der Mensch grundsätzlich dadurch ausgezeichnet, dass er an der Vernunft teilhat (»rationis est particeps«), Zuneigung zu seinen Nahestehenden natürlicherweise empfindet und die Wahrheit sucht.[159] Daraus erwächst bei Cicero nicht zuletzt ein Anspruch des Menschen an sich selbst: Wenn die Menschen bedenken wollten, so Cicero, welche Auszeichnung und Würde (»excellentia et dignitas«) ihrer (menschlichen) Natur innewohne, so würden sie verstehen, »wie schändlich es ist, in Genußsucht sich treiben zu lassen und verzärtelt und weichlich, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben«.[160] Auch ein geschlechtsspezifischer Aspekt der Schönheit führt bei Cicero zu unterschiedlichen Ehranforderungen: Lieblichkeit (»venustas«) habe die Frau, Würde (»dignitas«) der Mann.[161] Wenn Cicero von Abstufungen der »Würde« bei unterschiedlichen Menschen ausgeht, so ist offenbar ein Maßstab beachtlich, der diese im Einzelfall *quantifiziert*. Bei Cicero speist sich dieser aus Idealen der Selbstbeherrschung, des naturgemäßen und pflichtgemäßen Handelns. Würde – oder besser: Ehre – in einem solchen Sinne hängt demnach (auch) von dem Verhalten bzw. den Verdiensten ihres Trägers ab, ebenso von nicht weiter beeinflussbaren Faktoren wie der sozialen Stellung oder dem Geschlecht. Anders, so wird betont, verhalte es sich mit der Menschenwürde religiöser Bestimmung, die allen Menschen bedingungslos allein aufgrund ihrer ursprünglichen Gottesbeziehung und ihrer daraus resultierenden (ewigen) Personalität zukommt. Dieser Wandel von einem an Ehrevorstellungen orientierten Würdebegriff hin zur egalitären Menschenwürde – in den Worten Hans Joas ein »Sakralisierungsprozess« der Person[162] – wird von Jeremy Waldron auch als »Adel für alle« beschrieben.[163] Was früher nur ausgewählten

159 Marco Tullius Cicero: *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart: Reclam 2010, S. 14f.

160 Ibid., S. 95.

161 Ibid., S. 113.

162 Hans Joas: SP, op. cit., S. 18. Bereits vor ihm hat Michael Perry es die grundlegende Überzeugung der Menschenrechtsidee genannt, »that every human being is sacred« (*The Idea of Human Rights*, op. cit., S. 11).

163 Vgl. Jeremy Waldron: *Dignity, Rank, & Rights*, Oxford: Oxford University Press 2012. Waldron schlägt dabei eine Unterscheidung zwischen wertbasierten und ehrebasierten Würdekonzepten vor und postuliert – ausgehend von einer Untersuchung des Würdebegriffs im Recht – die Akkuratheit der letzteren. Dieser Beitrag Waldrons zur Menschenrechtstheorie bleibt meines Erachtens letztlich bescheiden, sie überzeugt weder in der Methode noch im Ergebnis. Die These, Menschenwürde, gedacht als Adel für alle, sei nicht dessen Abschaffung, sondern seine Fortführung auf anderen Wegen (»that human dignity involves universalizing, rather than superseding, the connotations of status, rank, and nobility that ›dignity‹ traditionally conveyed«, ibid., S. 67), hakt: Wenn ich die Idee umforme, wonach manche und *nur* manche von Geburt an edler sind etc., dann ist



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Individuen an Stellung zukam, macht die Idee der Menschenwürde zu einer universalen Kategorie. Die Pointe von Waldrons These ist dabei, dass sie sich selbst aufhebt: Eine Würde, an der ausnahmslos alle Anteil haben, wie gerade auch an der religiös bestimmten, ist kein Privileg mehr und das exakte Gegenteil von differenzierender Ehre und Standesdenken. Wenn heute alle ›wie Adelige‹ behandelt werden, ist damit Adel automatisch abgeschafft, ein Vergleich mit der ›nobility‹ alter Tage nicht mehr möglich.

Ganz so verschieden sind beide Zugänge, jener der Würde und jener der Ehre, bei genauer Betrachtung jedoch nicht: Auch in der Menschenwürdevorstellung – nicht nur der religiösen – drückt sich nicht unähnlich zur Würde der verdienstvollen Person eine Wertschätzung aus, in diesem Fall die Wertschätzung des Menschen als eines von Gott geschaffenen Wesens. Doch besteht darin ein für die Idee der Menschenrechte und ihre Gleichheitsdimension entscheidender Unterschied dahingehend, dass dieses für jede Menschenwürdekonzeption bezeichnende *Wertschätzungselement* der Perspektive Gottes zuzuordnen ist, der den Menschen vor aller anderen Kreatur auszeichnet dadurch, dass er ihn nach seinem Bilde erschafft respektive zu seinem Stellvertreter erklärt. Diese Wertschätzung auf Seiten des Schöpfers wird auf diese Weise zur Anleitung der Motivation des gläubigen Menschen, wiederum selbst den Anderen als Mit-Geschaffenen wertzuschätzen: Der Gläubige übernimmt die Perspektive Gottes auf die Menschheit. Für den universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee liegt darin großes Potenzial, da aus dieser Vorstellung ein grundsätzlich gleicher Wert der Menschen geschöpft werden kann, der zugleich unabhängig ist von individuellen Wertzumessungen und ihrer zu befürchtenden Instabilität und Varianz. Um dieses begründende Potenzial entfalten zu können, ist es für religiöse Menschenwürdekonzeptionen allerdings erforderlich, folgende drohende Unterminierungen ihres egalitären Charakters zu beachten und schließlich zu bewältigen: Es ist dies insbesondere die Frage, inwieweit Würde als *konkret individuelle* oder aber als *abstrakte Gattungs- bzw. Wesenseigenschaft* des Menschen fungiert. Sie ist deshalb drängend, da durchaus religiöse Glaubensinhalte existieren, die die Vorstellung individueller Menschenwürde entweder von Beginn an oder im Verlauf des Lebensvollzuges zurückzuweisen. Konkret ist dies – allen voran im Kontext christlicher Traditionen – die Idee der Erbsünde sowie die – in allen Religionen zentrale – Unterscheidung zwischen Sünde und Fröm-

diese spezifische Transformation der Todesstoß des ehemaligen Ideals, und so wäre der von Waldron aufgeworfene Widerspruch zwischen Kontinuität und Innovation in diesem Zusammenhang entkernt. Zur irritierenden Weigerung Waldrons, moralische Ideen, die diese Innovation befördert haben, zur Kenntnis zu nehmen, siehe auch die Kritik von Michael Rosen (»Dignity Past and Present«, Commentary in Jeremy Waldron: *Dignity, Rank, and Rights*, S. 79–98).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

migkeit. Für die Glaubensüberzeugung Erbsünde gilt: Da sie in den religiösen Narrativen eindeutig zeitlich *nach* der Schöpfungsgeschichte auftritt, fordert sie die Frage heraus: Wie beeinflusst die Versündigung der ersten Menschen an Gottes Gesetz deren in der vorhergehenden Wertschätzung Gottes bestehende Würde? Wirkt diese unangetastet fort oder präsentiert sie sich in neuer Bestimmung? Und was würde es für die Inklination des Gläubigen, allen Menschen Würde zuzusprechen, bedeuten, sollte die Gottheit ihre Wertschätzung revidieren oder auf eine andere Spezies umlenken? Immerhin finden sich in religiösen autoritativen Schriften zuweilen Inspirationen, eine solche Distanzierung etwa des abrahamitischen Gottes von seiner Menschheit in Verdruss und Ekel vorzustellen (ebenso freilich eine darauf wiederum mögliche Neu-Zuwendung).[164] Auch die mögliche nachträgliche Würdeverwirkung im Falle individueller Sünde könnte für die Begründungstauglichkeit religiöser Würdevorstellungen mit Blick auf den menschenrechtlichen Universalismus Probleme bereiten. Es erschließt sich nämlich weder aus der Torah bzw. dem Alten Testament noch dem Koran, ob die Menschheit als solche mit der besonderen Würde im Sinne der Vorzüglichkeit gegenüber allen anderen Lebewesen ausgezeichnet ist oder wirklich jeder Einzelne. Wenn nun vielleicht die Würde des Einzelnen erst aus der allgemeinen Gattungs- oder Wesensbestimmung »Menschenwürde« folgt, sofern er teil hat an »der Menschheit«, wird das Problem nur dann im Sinne einer mit den Anforderungen der Idee der Menschenrechte befriedigenden Weise ausgeräumt, wenn der einzelne Mensch nicht durch Verfehlungen – welcher Art auch immer – aus der Menschheit und damit aus dem Würdebegriff selbst immer schon herauszufallen droht. Eine solche Verfehlung, die der Menschenwürde im Einzelfall entgegensteht, könnte in Anlehnung an theologische Diskurse etwa darin erblickt werden, dass jemand durch seine Zurückweisung der Gottesbeziehung insgesamt oder auch nur einzelner göttlicher Gebote den nunmehr normativ anspruchsvollen Begriff der Menschheit verfehlt und damit seiner Würde verlustig geht. Dass diese Möglichkeit grundsätzlich besteht, zeigt sich auch, wenn man die Würdevorstellung des Thomas v. Aquin in diesem Licht abklopft. »Der Endpunkt« des menschlichen Seins, schreibt Thomas, »ist die auf der geistigen Erkenntniskraft beruhende geistige Berührung des höchsten Erkenntnisobjektes in der Erkenntnis und Liebe Gottes.«[165] Kann denn in dieser teleologischen Rahmung die Menschenwürde letztlich in ihrer Integrität unangetastet bleiben, wenn der Mensch sein Ziel, das heißt die Gotteserkenntnis, selbstverschuldet verfehlt? Die Strafen, die das Kirchenrecht an (Tod-)Sünden knüpft, und wie sie Thomas selbst gegenüber uneinsichtigen Sündern verteidi-

164 Vgl. Gen 6,1–9,17.
165 Thomas v. Aquin: *Summa contra gentiles*, op. cit., S. 183.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gt, stellen dies in Zweifel. Wenn, wie aktuell Papst Franziskus betont hat, die göttlich gestiftete Menschenwürde dazu Anlass geben sollte, »den Menschen nicht als ein Absolutes zu betrachten, sondern als ein *relationales Wesen*«,[166] (wie) wirkt sich eine Beschädigung oder gar ein Bruch der Mensch-Gott-Beziehung auf die Würde des Einzelnen aus? Die zentrale Frage hinsichtlich der Würde der gottesebenbildlichen bzw. statthalterischen Kreatur und ihrer Tauglichkeit, den universalistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee zu stabilisieren, liegt letztlich im Verhältnis von göttlicher und menschlicher Perspektive.[167] Mag auch der Sünder oder der unvollkommene Mensch in Gottes Augen immer noch in der elterlichen Zuneigung aufgehoben sein, wieso muss der Gläubige aber diese Perspektive kompromisslos zu seiner machen? Zumindest in der Geschichte der Religionen zeigt sich, dass diese Frage mindestens so häufig verneint wie bejaht worden ist. Die Unterscheidung zwischen *Gleichheit vor Gott* und *Gleichheit vor den Menschen* respektive vor dem Gesetz nimmt denn auch eine wichtige Rolle ein, der egalisierenden Tendenz der Würdevorstellung Grenzen zu setzen.[168] Religiöse Menschenwürdekonzeptionen lassen sich damit also nicht pauschal als zweifelsfrei taugliche Begründungsansätze für den Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension ausweisen, was auch erklären könnte, warum sie geschichtlich keineswegs eine solche Wirkungsintensität entfaltet haben, wie es moderne Würdebeschwörungen durch Vertreter religiöser Gemeinschaften vielleicht vermuten lassen.[169] Es wird, wie auch in den Kapiteln 3 und 4 gezeigt, wesentlich darauf ankommen, welche (weiteren) ideellen *Ressourcen* in der entsprechenden religiösen Tradition fruchtbar gemacht werden (können).

166 Papst Franziskus: *Ansprache vor dem Europaparlament* 2014.

167 In dieser Hinsicht kritisiert Tine Stein die bei Thomas angelegte Spur des nachträglichen Würdeverlustes: »Wenn der Kirchenvater Thomas von Aquin der Auffassung ist, dass der Mensch nicht an sich als sittlich-freies Wesen über dignitas humana verfügt, sondern nur der tugendhafte und nicht-sündige Mensch und demgegenüber der sündhafte Mensch die Würde an sich selbst verwirkt und gegebenenfalls getötet werden kann ›wie ein Tier‹, dann steht dies im Widerspruch zum Sinn der biblischen Erzählung über den Brudermörder Kain, dessen Gottesmal auf der Stirn ihn schützen soll vor der Tötung aus Rache – denn auch der Mörder ist in seiner Würde unbedingt« (»Menschenrechte und ihr Geltungsanspruch«, Kritik in *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 304).

168 Vgl. Norman Solomon: »Religion and Human Rights with special reference to Judaism«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), *Does God believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff 2007, S. 101f.; Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht.* op. cit, S. 117f. Vgl. 4.1.1 und 4.2.1.

169 In diesem Zusammenhang bemerkt Michael Rosen, dass Würde gerade auch in der katholischen Tradition keineswegs nur egalitär gedacht, sondern oftmals gerade dazu verwendet wurde, um Diskriminierte gleichsam durch Aufwertung zu entschädigen und Unterwerfung als solche aufzuwerten (vgl. »Dignity Past and Present«, op. cit., S. 86ff.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Auch hinsichtlich des zweiten Pfeilers der Menschenrechtsidee gilt es zu prüfen, inwiefern die religiös bestimmte Würde des Menschen den Grund des Gesolltseins individueller, emanzipativer Anspruchsberechtigung legen kann. Ein menschenrechtlicher Individualismus im engeren Sinn, wie in Abschnitt 2.2 beschrieben, würde dabei an derselben Frage hängen, wie sie oben bereits im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Würde als Individual- oder Gattungseigenschaft erörtert wurde. Ein menschenrechtlicher Individualismus im weiteren Sinne, wie er sich auf Freiräume des Einzelnen vis-à-vis seiner (Glaubens-)Gemeinschaft bezieht, scheint für religiöse Würdekonzeptionen eine zusätzliche Herausforderung darzustellen, wenn auch keine unüberwindliche. Auch hier zeigt sich eine Parallele zur Möglichkeit der Würdeverwirkung: Wenn der Einzelne in seiner freien Betätigung droht, sein in der Würdebestimmung eingeschlossenes wahres Wesen bzw. eigentliches (Heils-)Ziel zu verfehlen, zeigen (nicht nur monotheistische) Religionen erfahrungsgemäß wenig Bereitschaft, diese Freiräume anzuerkennen. Man denke etwa an Augustinus von Hippo, der diese Spannung beispielhaft in seiner Abgrundmetapher aufgreift: Ist es denn der gemeinsamen Gotteskindschaft aller angemessen, seinen Nächsten in voller Freiheit ins Verderben laufen zu sehen, ohne ihn daran zu hindern?[170] Gerade dieser Blick auf die Menschenwürde im Kontext religiöser Glaubensüberzeugungen zeigt ein weiteres wesentliches Moment allen Würdedenkens: Für die Menschenrechte und ihre Begründung bedeutsam sind Menschenwürdekonzepte genau deshalb, weil sie aus ihrem *Wertschätzungselement* (»Warum ist der Mensch bzw. die Menschheit von besonderem Wert?«) Beschränkungen im Umgang mit (idealiter) jedem Menschen folgern. Diese normativen Implikationen der Wertschätzung können nun, wie die Religionen zeigen, nicht nur als Verpflichtungen der Mitmenschen (oder auch das Staates) wirken, die ihr Handeln in Bezug aufeinander bestimmen, sondern auch als Verpflichtungen der Würdeträger in Bezug auf ihr Handeln sich selbst bzw. Gott gegenüber. In diesem Sinne trägt die religiöse Fassung der Menschenwürde etwa im Bereich der abrahamitischen Religionen auch stets den Keim dafür in sich, die Schranken des Handelns des Einzelnen entsprechend den in ihrem spezifischen Würde-Wertschätzungselement angelegten Implikationen so eng zu setzen, dass die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens ernsthaft unter Druck gerät. Die Spannung, die auf diese Weise

170 So liest man bei Augustinus in einem Brief an Vincentius: »Denn wenn jemand sähe, wie sein Feind, durch ein gefährliches Fieber wahnsinnng geworden, dem Abgrunde zuliefe, würde er da nicht Böses mit Bösem vergelten, wenn er ihn so laufen ließe, statt ihn zurückzuhalten und binden zu lassen? […] Sicher aber würde dieser ihm nach wiedererlangter Gesundheit um so größeren Dank sagen, je mehr er sehen würde, daß man seiner durchaus nicht geschont habe« (Augustinus: *Ausgewählte Briefe* Bd. I, Kempten: Verlag der Jos Köselschen Buchhandlung 1917, S. 335.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zwischen religiösen Menschenwürdeverständnissen und alternativen, säkular-humanistischen waltet, ist letztlich für zahlreiche praktisch-konkrete Divergenzen verantwortlich, wie Michael Rosen ausführt:

> »Certainly the liberal-humanistic and the theistic conceptions of human dignity […] have come to agree on a very great deal in accepting certain central social and political rights for adult human beings […] but, when it comes to questions of medical and biological ethics […] there is simply no common ground.«[171]

### *2.3.1.2 »Unmetaphysisch«: Bedürfnisnatur des Menschen und existentielle Gleichstellung*

Eine Begründungsweise, die sich unter denjenigen als attraktiv erwiesen hat, die an Menschenwürdezugängen religiöse oder immerhin metaphysische Aufladungen beklagen[172] und es stattdessen vorziehen, von anthropologischen bzw. biologischen Voraussetzungen auszugehen, ist der Rekurs auf die Bedürfnisnatur des Menschen. In menschlichen Bedürfnissen im weitesten Sinne wird gerade auch deshalb eine tragfähige Begründung der (Idee der) Menschenrechte gesehen, da die »existenzielle Gleichstellung«[173] die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsdenkens perfekt zu unterstützen scheint: In ihren Bedürfnissen nach basalen Gütern, zwischenmenschlichen Zuständen oder auch Sinn sind sich Menschen gleicher, als es soziale Ausdifferenzierungen oder auch unterschiedliche partikulare Fähigkeiten und Dispositionen oftmals nahelegen. Zugleich können Bedürfnisse auch in der Betonung ihrer persönlichen, individualisierten Dimension als ein möglicher Anknüpfungspunkt für den zweiten, individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee gelten. Die jüngeren Versuche, (die Idee der) Menschenrechte mittels bedürfnistheoretischer Argumente grundzulegen, sind vielfältig,

171 Michael Rosen: »Dignity Past and Present«, op. cit. S. 93.

172 Siehe insbes. Franz Josef Wetz: IMW, op. cit. Er wendet sich vor allem gegen den Schlagwortcharakter des Begriffs der Menschenwürde, die im Sinne einer Wesenswürde zwar oft bemüht wird, aber im Grunde nicht mehr mit dem modernen Bewusstsein vereinbar sei: »[I]n einer pluralistischen Gesellschaft mit zunehmend naturwissenschaftlichem Weltbild kann sie nicht mehr als metaphysischer Seinswert, als unzerstörbare Eigenschaft vorgestellt werden« (ibid., S. 205). Kritik an einem ›idolatrischen Menschenrechtsverständnis‹, das auf einer quasi-religiösen Überhöhung des Menschen beruhe, übt Michael Ignatieff (HRS, op. cit., S. 82ff.). Einen »Abschied von der Menschenwürde« empfiehlt denn auch Rüdiger Bittner (*im Erscheinen*) und rät in metaphysikfreier Manier: »[B]esser, wir gewöhnen uns an den Gedanken, dass es mit allem Höheren vorbei ist, auch mit unserer eigenen Würde.« Einen auf die Verletzlichkeit des Menschen abstellenden Ansatz »negativer Begründung« der Menschenrechte macht weiters Peter G. Kirchschläger stark (vgl. *Wie können Menschenrechte begründet werden?*, op. cit., Kap. 5).

173 Diesen Begriff in die Debatte eingeführt hat Franz Josef Wetz (vgl. IMW, op. cit.; »Existenzielle Gleichstellung«, Kritik in: *Erwägen Wissen Ethik* 2013/24, S. 312–314).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und können hier nicht erschöpfend dargestellt werden können. Es sollen lediglich zwei paradigmatische Ansätze beispielhaft erörtert werden: Zum einen der Fähigkeitenansatz (*capability approach*) von Martha C. Nussbaum (und Amartya Sen[174]), der einen an Aristoteles angelehnten Zugang repräsentiert und der in zahlreiche Instrumente der Entwicklungspolitik eingeflossen ist; und zum anderen der in Kritik an der Idee der Menschenwürde entwickelte Ansatz von Franz Josef Wetz, der vor allem die deutschsprachige Menschenrechtstheorie auf vielfältige Weise angestoßen hat.

Martha Nussbaum wählt in ihrem Fähigkeitenzugang eine bewusste Distanzierung von gegenwärtigen etablierten Menschenrechten und leitet dazu an, gleichsam eine tabula rasa an möglichen Ansprüchen vorzustellen, die erst mit konkreten Inhalten auszufüllen sei. Als Grundlage dieser Denkübung dient ihr die inhärente Bedürftigkeit der menschlichen Natur, die weit fruchtbringender als bloßer »rights talk« sei: »Human beings are needy babies, grow up slowly, and require lots of care as they grow. […] If they live to old age, they typically need a great deal of care again and are likely to encounter disabilities, either physical or mental or both.«[175] Für Nussbaum besteht nun ein entscheidender Vorteil des Fähigkeitenansatzes darin,[176] ein höheres Maß an Universalisierbarkeit aufzuweisen als konkurrierende (politische) Menschenrechtskonzeptionen, da sich jeder Mensch, unabhängig von seiner Nationalität oder Herkunft, in den aufgelisteten Bedürfniskomponenten wiederfinden könne. Die existenzielle Gleichstellung, die Nussbaum zeichnet, ist eine der »vulnerable animality«.[177] Die Ausübung bzw. Realisierung der zehn wichtigsten Fähigkeiten, die jedem Menschen als Ansprüche zustehen (sollen) und Gegenstand eines universalen Konsenses sein könnten, fasst Nussbaum in einer Liste zusammen.[178] Sie umfasst Ansprüche auf: Leben; körperliche Integrität; Sinne, Vorstellungskraft und Gedanken; Emotionen (»[b]eing able to have attachments to things and people outside ourselves«); praktische Vernunft («[b]eing able to form a conception of the good and to engage in critical reflection«); Zugehörigkeit zu anderen Arten (»[b]eing able to live with concern for and in relation to animals, plants, and the world of nature«); Spiel; sowie

174 Siehe *Commodities and Capabilities*, New York: Elsevier Science Publisher 1985.

175 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 88. Siehe auch ihr *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge MA: Harvard University Press 2011.

176 Eine ähnliche Zugangsweise, allerdings stärker auf das Gebiet der Metaethik zugeschnitten, wählt Philippa Foot (*Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press 2011).

177 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 133.

178 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 76f. Sie verweist zwar mehrmals auf den unabgeschlossenen Charakter dieser Auflistung, die offen sei für Modifikationen (ibid., S. 78f., S. 296), relativiert dies jedoch an anderer Stelle, wenn sie betont, dass zumindest die zehn zentralen Fähigkeiten nicht zur Disposition stehen (»we ask you to agree on these ten basic entitlements«, ibid., S. 297).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Kontrolle über seine Umwelt.[179] Ohne die Möglichkeit, diese Fähigkeiten, die zugleich Bedürfnisse verkörpern, zu entfalten, sei ein menschliches Leben »not a life worthy of human dignity.«[180] Menschenwürde wird hier also nicht (schon) als Begründungsnorm (Würde als Status), sondern (erst) als Maßstab des glücklichen Lebens bzw. als heuristisches Vehikel zur Ermittlung ›sinnvoller Menschenrechte‹ eingeführt (Leben in Würde als Recht). Ein Leben, das ihm nicht genügt, wäre mit Nussbaum gesprochen ein »subhumanes«.[181] Nussbaum betont: »Dignity is not defined prior to and independently of the capabilities, but in a way intertwined with them and their definition.«[182] Wenn die capabilities bei Nussbaum »intuitiv und diskursiv« aus der Vorstellung eines würdewertigen Lebens heraus entwickelt werden,[183] stellt sich die Frage, um welche Art von Begründung es sich hier eigentlich handelt? Angelehnt an Rawls, dessen Konzept des »überlappenden Konsenses«[184] sie ebenfalls aufgreift, sieht Nussbaum für die von ihr gesammelten Fähigkeiten eine »freistehende« Begründung vor,[185] die dabei auf moralische Gefühle (*moral sentiments*) angewiesen zu sein scheint bzw. auf die Rolle der Erziehung.[186]

Das Bestreben, eine postmetaphysische Grundlegung der Menschenrechte zu wagen, die ohne herkömmliche Menschenwürdefixierungen gelingt, findet sich auch im kontinentalen, konkret deutschen, Menschenrechtsdiskurs. Da dieser wie kaum ein anderer von der Bedeutung, welche die Menschenwürde gerade auch in der Rechtsprechung deutscher (Höchst-)Gerichte einnimmt, stark geprägt ist, muss eine Schrift mit dem Titel *Illusion Menschenwürde* naturgemäß zu einigen Irritationen führen. Darin entwickelt Franz Josef Wetz ausgehend von einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Konzept Menschenwürde und der Frage, »wie trotz weltanschaulichem Neutralismus, überspanntem Anthropozentrismus und säkularem Naturalismus die Idee der Menschenwürde dennoch lebendig bleiben könnte«,[187] einen mehrfasrigen

179 Innerhalb der einzelnen Ansprüche vermutet Nussbaum sehr geringen Spielraum für Wertkonflikte, wenn kein Unterschreiten einer gewissen Mindesterfüllung jedes einzelnen Anspruchs sichergestellt sei: »[…] if the capabilites list and its threshold are suitably designed, we ought to say that the presence of conflict between one capability and another is a sign that society has gone wrong somewhere« (ibid., S. 401).

180 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 78.

181 Ibid., S. 278.

182 Ibid., S. 162.

183 Ibid., S. 78.

184 Siehe insbes. John Rawls: *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press 1993, S. 133ff. Vgl. 2.3.3.

185 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 79, 86.

186 Vgl. Martha Nussbaum: FJ, op. cit., Kap 7, insbes. S. 412ff. Zu moralischen Gefühlen siehe auch 2.3.1.4.

187 Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 192.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Argumentationsstrang, der auf die Würde des Menschen zwar nicht ganz verzichtet, sie aber neu denkt. Nicht mehr als Wesenseigenschaft des Menschen soll sie in der Menschenrechtstheorie fungieren, sondern vielmehr als »konkreter Gestaltungsauftrag«.[188] Als Rahmen dieser so gesetzten Menschenwürde dient Wetz dabei das Konzept der »existenziellen Gleichstellung«.[189] Darin wird der Wert des Menschen nicht (länger) in seiner Erhabenheit und Größe erblickt, sondern zu seiner Schwäche und Bedürftigkeit in Beziehung gesetzt: »Den Ausgangspunkt des neuen Würdeverständnisses bildet die Selbsterkenntnis des Einzelnen als eines endlichen, verwundbaren, leidensfähigen Wesens mit starkem Erhaltungs-, Entfaltungs- und Entwicklungsdrang.«[190] Für die Aufwertung eines bedürfnisorientierten Begründungszuganges (in Anlehnung an Martha Nussbaum) plädiert auch Bernd Ladwig: Menschenrechte seien dabei als »Institutionen zum Schutz und zur Förderung fundamentaler Interessen zu sehen«.[191] Nicht irgendwelche Interessen liegen der »Menschenrechtsbedürftigkeit« des Menschen zugrunde, sondern solche, die letztlich auf das Gute im aristotelisch-teleologischen Sinn hin orientiert sind.[192] Entscheidend ist dabei die »intersubjektiv nachvollziehbare Dringlichkeit«. Sie macht ein (bloßes) Interesse zu einem (beachtenswerten) Bedürfnis.[193] Ladwig fasst als grundlegendste menschliche Bedürfnisse die Existenz, die Selbstbestimmung, das Wohlbefinden und den moralischen Status im Sinne von Anerkennung.[194] Für ihn steht fest: »Ein inklusives und egalitäres Menschenrechtsverständnis bekommen wir nur, wenn wir eher unsere Bedürfnisse als unsere Fähigkeiten hervorheben.«[195] Auch Georg Lohmann macht das Unparteilichkeitsprinzip in seiner »Ethik der radikalen Endlichkeit« aus existenziellen Grundlagen heraus stark: »Diese […] Erfahrung der Geworfenheit unseres Lebens bringt uns dazu, für alles menschliche Leben eine es notwendig begrenzende Unverfügbarkeit zu akzeptieren.«[196] Für das Primat der Bedürfnisanthropologie vor anderen, metaphysischen Begründungspfaden tritt weiters Wolfgang Kersting im Rahmen seines »nüchternen Menschenrechtsuniversalismus« ein.[197]

188 Ibid., S. 206.
189 Vgl. ibid., 217ff.
190 Ibid., S. 218.
191 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur«, op. cit., S. 96. Siehe auch zu seiner Verteidigung Nussbaums Ansatz »Human Rights and Human Animals«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), op. cit., S. 23–42.
192 Bernd Ladwig: »Menschenrechte und menschliche Natur«, op. cit., S. 97.
193 Ibid., S. 98.
194 Ibid., S. 99.
195 Ibid., S. 104.
196 Georg Lohmann: »Ethik der radikalen Endlichkeit«, op. cit., S. 10.
197 Vgl. Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 131ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Wenn man nun die so skizzierten Ansätze – Fähigkeiten, Bedürfnisse, existenzielle Gleichstellung – rückbezieht auf die axiologischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens, die es zu begründen gilt, dann stellen sich eine Reihe unterschiedlicher Fragen. Ganz allgemein etwa auf den Ansatz von Martha Nussbaum oder auch Bernd Ladwig bezogen, lässt sich sagen: Mit Blick auf den universalistischen Pfeiler der Idee der Menschenrechte böte sich die Bedürfnisnatur als ›große Gleichmacherin‹ zwar an, bereitet aber auch Schwierigkeiten sehr grundsätzlicher Art. So ist nicht klar, was durch sie eigentlich genau begründet wird, solange nicht klar ist, wie sich ihr *Sein* – die faktische Bedürftigkeit (bzw. Fähigkeit) – zu ihrem *Sollen* – der Bedürfnisbefriedigung (bzw. Fähigkeitenentfaltung) logisch verhält.[198] Eine unvermittelte Deduktion ist aus bekannten Gründen nicht möglich,[199] worauf jedenfalls auch Wetz hinweist und dazu die entscheidende Frage stellt: »Wir allein können uns und der Welt die Freundlichkeit erweisen, Bedürfnisse und Wünsche in einklagbares Recht zu verwandeln. Aber aus welchen Gründen sollten wir dies tun?«.[200] Dabei kommt nun die eingangs betonte Unterscheidung zwischen einer Begründung der Idee der Menschenrechte auf der einen und der Begründung spezifischer menschenrechtlicher Ansprüche auf der anderen zum Tragen. Ein festgestelltes und im Idealfall allgemein geteiltes Bedürfnis nach einem bestimmten Gut zum Beispiel kann durchaus (ein Ansatz einer) Begründung für die Aufnahme eines bestimmten Menschenrechts in eine entsprechende Erklärung oder Garantie sein,[201] doch reichen auch dutzende von Be-

198 Nussbaum ist hier nicht ganz eindeutig: Zum einen erklärt sie, ihr Ansatz lese bzw. leite keine Normen aus der menschlichen Natur ab und scheint wie gesagt einer politischen Begründung der Menschenrechte nahe zu stehen; andererseits betont sie, ihr Ansatz »grounds rights claims in bare human birth and minimal agency […]« (vgl. *Creating Capabilities*, op. cit., S. 28, 63, 109ff.).

199 Vgl. FN 131 in 2.3.

200 Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 223. Eine im Vergleich dazu verstörende ›Immunität‹ gegen das Sein-Sollen-Problem für naturalistische Menschenrechtsbegründungen legt James Griffin an den Tag, wenn er in seiner auf Handlungsfähigkeit und Schmerzfreiheit abstellenden Theorie der Menschenrechte erklärt, eine Kluft zwischen Faktizität und Normativität lasse sich nur beschreiben auf Basis einer »narrow conception of fact«. Denn wenn ich sage, dass ich Schmerzen verspüre, so Griffin weiter, sei dies ein Tatsachen- und Werturteil zugleich (»statement of fact and an evaluative statement«) (vgl. *On Human Rights*, op. cit., S. 35f.). Wie er aber von dort aus zu einem *normativen* Urteil der Schmerzvermeidung – oder warum nicht auch der Schmerzsteigerung? – und ferner zu einem über-persönlichen, *moralischen* Urteil im Sinne der Menschenrechte gelangt, zeigt er nicht. Dabei war er nicht ganz am falschen Weg und hätte, wenn er nicht mit dem ›Kopf durch die Humesche Wand‹ zu gehen versucht hätte, vielleicht im Werturteil den Schlüssel zur »Lösung« des Sein-Sollen-Problems erkannt, welche nur um den Preis der Relativierung des entsprechenden Urteils zu haben ist.

201 In diesem Zusammenhang stellen sich dann zwar auch wiederum gewichtige Fragen (etwa danach, ob auch unerwünschte Fähigkeiten bzw. Bedürfnisse, wie beispielsweise zu Grausamkeit bzw. nach Rache, Beachtung verdienen oder inwieweit vermeintlich ›natürliche‹ Bedürfnisse sozial medialisiert oder überhaupt erst kulturell generiert werden),



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dürfnissen nicht aus, um das Recht zu statuieren, auch nur eines davon zu befriedigen. Dass jeder Mensch Anspruch auf bestimmte Freiheiten, Zustände oder Leistungen haben soll, kann seine Bedürfnisnatur alleine niemals begründen. In den bisher vorgestellten Theorien wurde jedoch noch nicht ansatzweise begründet, weshalb Bedürfnisse (des Menschen) überhaupt beachtlich sind oder sein sollen. Dies ist, so die hier vertretene These, der Hauptgrund, warum Bedürfnistheorien alleine nicht hinreichen, die Idee der Menschenrechte zu fundamentieren.

Die defizitäre Struktur der betont unmetaphysischen Menschenrechtsbegründungen lässt sich leicht anhand dieses hypothetischen Argumenteaustausches vor Augen führen: Ein Anhänger des Fähigkeitenansatzes versucht, im Gespräch mit einer lebensmüden Nihilistin die Bedeutung der (Fähigkeit zu) Zugehörigkeit als das Gegenteil von Entfremdung herauszustellen. Man darf sich auf einen argumentativen Zirkel gefasst machen. »Und wozu brauche ich diese Zugehörigkeit?« – »Sie erst gibt, in Zusammenwirken mit anderen entfalteten Fähigkeiten, dem Leben seine Würde« – »Was macht das für einen Unterschied?« – »Den Unterschied zwischen Glücklichsein und Unglücklichsein« – »Ob mein Leben, ob überhaupt ein Leben so etwas wie Wert besitzt, ist mir ganz einerlei.« – »Die meisten Menschen würden das nicht so sehen« – »Was kümmert sich das Universum um sie? Im Großen besehen ist es doch unerheblich, ob Menschen sich nun zugehörig fühlen können, glücklich sind oder nicht.« Man könnte zugunsten Martha Nussbaums einwenden, dass tatsächlich wohl die allermeisten Menschen das Glücklichsein dem Unglücklichsein, das gelungene dem verfehlten Leben vorziehen und vielleicht sogar einmütig ihre Fähigkeitenauflistung annehmen würden. Doch damit wäre der Ansatz, den Menschenrechtsgedanken bedürfnistheoretisch zu begründen, noch nicht gerettet; geht es doch nicht allein darum, den Menschen nahezulegen, dass *sie* mit der Entwicklung der entsprechenden Fähigkeiten ein würdewertiges Leben führen können, sondern vor allem darum, ihnen die Fähigkeitenentfaltung der *anderen* Menschen als moralischen Zielpunkt vorzustellen. Doch warum soll es für den Einzelnen bedeutsamer sein, dass (auch) andere Bedürfnisse haben, als für das stumme, kalte Universum?

Es ist eine bis in die Anfänge der neuzeitlichen Menschenrechte zurückreichende philosophische Frustration, die Vertretern von Bedürfnisargumenten gemeinhin entgegen schlägt. Niemand verkörpert diese Haltung besser als Jeremy Bentham, der in seinen *Anarchical Fallacies* die französische DDHC einer radikalen Dekonstruktion unterzieht (»anarchical despotism«, »dangerous nonsense«). Enthalten in seinen Vorwürfen – sie reichen von der sorglosen Wortwahl bzw. Rhetorik bis

doch stehen sie bei ihrer entsprechenden Klärung einer Verankerung des so gewonnenen Anspruchs nicht prinzipiell entgegen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zu undemokratischer Anmaßung und Dogmatismus – ist auch die Vermischung von Tatsache und Norm, von Wirklichkeit und Wunsch:

> »In proportion to the want of happiness resulting from the want of rights, a reason exists for wishing that there were such things as rights. But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights;– a reason for wishing that a certain right were established, is not that right – want is not supply – hunger is not bread.«[202]

Ja, könnte man mit Bentham festhalten, eine Aussicht auf Bedürfniserfüllung durch gewisse Ansprüche kann durchaus ein Grund sein für den Wunsch, diese Ansprüche zu bejahen. Nicht klar ist aber, ob dieses Wünschen schon hinreicht, um von Rechten, universellen oder natürlichen gar, zu sprechen. Und wie könnte es jemals Grund des Gesolltseins prinzipiell gleicher Rechte sein? Um diesen fehlenden Zwischenschritt nachzuliefern, haben sich besonders transzendentale Argumentationsstrategien angeboten, die eine Verpflichtung zur Universalisierung von für sich selbst präferierten menschenrechtlichen Ansprüchen konstruieren. Ihr Bestreben geht dahin, die Bedürfnisse der anderen dadurch beachtlich zu machen, dass man an die Affirmation der jeweils eigenen Bedürfnisse entsprechende (quasi-)logische Implikationen knüpft. So könnte man etwa jemanden, der für sich selbst gerne menschenrechtliche Ansprüche geltend macht, die seine Bedürfnisse (bzw. Fähigkeiten) besichern, darauf festzulegen versuchen, dass die Gleichheitsdimension eine unverhandelbare Bedingung der Möglichkeit darstellt, überhaupt von Menschenrechten zu sprechen. Die Aussicht auf den Erfolg dieses Projektes und die damit verbundene Möglichkeit, die (Idee der) Menschenrechte auf eine kaum zu übertreffende, weil voraussetzungsarme (säkulare) Begründungsbasis zu stellen, hat dabei in vielen Fällen jedoch gewichtige Einwände zu rasch aus dem Blickfeld gerückt. Solcher ›transzendentaler Zwang‹ ist nämlich meist nicht stark genug, das zu begründen, was auf dem Spiel steht: So könnte der Adressat im Beispiel es ablehnen, überhaupt von Menschenrechten sprechen zu wollen, und sich auf seinen Standpunkt als die Verteidigung von Vorrechten zurückziehen.[203]

202 Jeremy Bentham: »Anarchical Fallacies«, op. cit.

203 Die Grenzen transzendentaler Begründungsversuche werden nicht zuletzt von einem ihrer Altvorderen, nämlich Jürgen Habermas selbst, durchaus freimütig bekannt, wenn er seine Theorie der kommunikativen Vernunft von der Fähigkeit löst, »Quelle für Normen des Handelns« zu sein (FG, op. cit., S. 18). Bei Habermas »steht der kommunikativ Handelnde unter dem ›Muß‹ einer schwachen transzendentalen Nötigung, aber begegnet damit nicht auch schon dem präskriptiven ›Muß‹ einer Handlungsregel […]« (ibid., vgl. auch *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992, S. 135f.). Dass aus seiner Sicht konkret für die Menschenrechte die Idee der Menschenwürde als Begründungskern unverzichtbar ist, hat Habermas in einem Aufsatz jüngst argumentiert (vgl.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch, wenn man die vieldiskutierte Theorie Alan Gewirths betrachtet. Ausgehend von der menschlichen Fähigkeit zu handeln (*agency*) versucht er, Freiheit und Wohlergehen (»freedom and well-being«) als »generic rights« zu begründen, und zwar auf eine solche transzendentale Weise, die dem Einzelnen letztlich keine (rationale) Wahl lasse, sich selbst, aber auch alle anderen als Rechtssubjekt(e) anzusehen.[204] Sein »Principle of Generic Consistency« (PGC) errichtet Gewirth auf der These, »that all action is necessarily connected with the concept of rights«.[205] Jeder Mensch qua Agent müsse es schon nach den Regeln der Logik akzeptieren, dass er ein Recht auf Freiheit und Wohlergehen hat und dass auch andere darauf denselben Anspruch haben.[206] Er erläutert:

> »The central point of argument is that rights and rights-claims arise logically and fundamentally out of the concern of all human beings, as prospective purpose agents, that the proximate necessary conditions of their action and generally successful action be protected. […] It is in this way that action serves as the basis of human rights: persons must have and claim these rights because their objects are needed for the very possibility of action and generally successful action.«[207]

Abgesehen davon, dass bereits sein erster argumentativer Schritt irritierende Plausibilitätslücken aufweist,[208] lassen sich mehrere Argumente dagegen ins Feld führen.[209] Das ist zunächst die naheliegende Anfrage, warum, wenn Menschenrechte so unverzichtbare Voraussetzungen von Handlungsfähigkeit sind, sie erst in relativ jüngerer Vergangenheit von (bei weitem nicht allen) Menschen als solche ›erkannt‹ und gewürdigt wurden. Weiters fällt das exklusivistische Risiko ins Auge, das in der starken Emphase der Handlungsfähigkeit erblickt werden könnte: Fällt, wer nicht »agent« ist, gleichsam aus dem Argumentationsbogen heraus? Gewirth selbst konkretisiert seine These – offenbar im Versuch, diese Gefahr abzuschwächen – so, dass sie als transzendentales Bedingungsmo-

»Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2010/58, S. 343–357).

204 Vgl. Alan Gewirth: *The Community of Rights*, Chicago: The University of Chicago Press 1996, = CR; *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: The University of Chicago Press 1982, = HR.

205 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 18.

206 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 17; HR, op. cit., S. 26f.

207 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 16.

208 P1: Ich brauche x für y; P2: y ist gut; C: Ich muss y wählen. Schön und gut, aber warum habe ich ein Recht auf y?

209 Zu ähnlichen Kritikpunkten siehe auch Ari Kohen: »The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency«, *Human Rights Review* 2005/5, S. 49–75; Alasdair MacIntyre: *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1981/1984, S. 66ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ment ein »minimal degree of rationality needed for action« verlangt.[210] Besonders schwierig abzusichern scheint darüber hinaus die »logisch notwendige« Universalisierung der menschenrechtlichen Ansprüche, denn Gewirths Argument reicht in seiner starker Form (»logischer Zwang«) nur bis zu mir bzw. genau genommen zu meinem hypothetischen Imperativ. An dessen Erfüllung, das heißt, dass ich wirklich frei sein und mich wohlfühlen möchte, wird es wahrscheinlich in den allermeisten Fällen nicht scheitern. Wieso jemand nun aber unter Androhung des Verdikts eines Selbstwiderspruches (»pain of self-contradiction«[211]) genötigt sein soll, zu akzeptieren, »[that] *all other agents* also have rights equally with his or her own«,[212] erschließt sich nicht. Gewirth selbst greift diesen Punkt in Reaktion auf die kritische Rezeption seines Arguments auf, vermag ihn aber nicht befriedigend zu klären.[213] Ohne aber deutlich gemacht zu haben, wie das von ihm präzise beschriebene moralische Prinzip des Universalismus (»that all humans are equally entitled to have these necessary conditions, to fulfill the general needs of human agency«)[214] letztlich generiert wird, kann Gewirth seinem eigenen Anspruch nicht gerecht werden.

Der Fehler, der meiner Ansicht nach dem Unbehagen mit dieser gesamten Konstruktion des PGC zugrunde liegt, ist die Fixierung auf die Handlungsfähigkeit als die allein bedeutsame Eigenschaft in der Beurteilung von Menschen. Wofür Gewirth nämlich plädiert, dass sie in menschenrechtlichen Belangen allein bedeutsam sei, kann er in der Wirklichkeit nicht voraussetzen: In der Beurteilung und im Umgang mit anderen Menschen spielen viele verschiedene Fähigkeiten bzw. Eigenschaften in unterschiedlichen Bedeutungen eine Rolle (vgl. Kap. 3), die Gewirth, so sehr er es wünschen mag, nicht nihilieren kann, schon gar nicht rein diskursiv. Was Gewirth als logischen Zwang ausgibt, ist nicht mehr als ein Motiv (Rechte als »bestes« Mittel zur Sicherung meiner Handlungsmacht zu bejahen). Seine Bedingung liegt nun aber nicht allein in der Wertschätzung der eigenen »agency«, sondern zugleich in der Bereitschaft, die Konsequenzen, die mit der Einräumung von universalen Rechten einhergehen (können), ebenfalls zu tragen. Konkret hieße das, auch um der Wahrung der Handlungsfähigkeit aller anderen Menschen willen *auf die volle Entfaltung der eigenen Handlungsmacht zu verzichten*. Die Wertschätzung der eigenen Fähigkeiten kann aber nicht schon die Wertschätzung anderer Menschen bzw. ihrer Fähigkeiten garantieren, wenn keine zusätzlichen Gleichwertigkeitsüberlegungen hinzutreten und sich ungehindert in die nämliche Richtung hin entfalten

210 Vgl. Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 8.
211 Ibid., S. 53.
212 Alan Gewirth: CR, op. cit., S. 17.
213 Vgl. ibid., S. 20ff.
214 Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 3.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

können. Das zeigt sich auch am Versuch, die universalistische Dimension der Menschenrechte durch die Argumentationsfigur des »transzendentalen Tausches« abzusichern, wie es konkret von Otfried Höffe vorgeschlagen wird.[215] Demnach könne nur derjenige seine eigenen menschenrechtlichen Ansprüche begründen, der sie auch bei anderen anerkenne. Menschenrechte seien schließlich kein »Geschenk«, sondern entstünden aus solchen reziproken Tauschaktionen:

> »Um eine Gabe handelt es sich, die nur unter der Bedingung der Gegengabe erfolgt; Menschenrechte legitimieren sich aus einer Wechselseitigkeit heraus, *pars pro toto*: aus einem Tausch. Nun steht in der Menschen*pflicht*, wer die Leistungen, die lediglich unter Bedingung der Gegenleistung erfolgen, von den anderen tatsächlich in Anspruch nimmt; umgekehrt besitzt er das Menschen*recht*, sofern er die Leistung, die nur unter Voraussetzung der Gegenleistung erfolgt, wirklich erbringt.«[216]

Höffe, der dieses Argument ob seiner normativen Bescheidenheit rühmt, muss sich fragen lassen, ob eine solche Begründung der Menschenrechte nicht zu genügsam ist. Denn wenn Menschenrechte eine Frage der Tauschgerechtigkeit und im weiteren Sinne ein Resultat der Goldenen Regel sind, so bleibt das eigentlich zu Begründende, nämlich die (formale) Gleichwertigkeit der Tauschparteien, lediglich vorausgesetzt. Entgegen dem weit verbreiteten Vorurteil fundiert aber die Goldene Regel bzw. das Reziprozitätsgebot die Idee der Menschenrechte nicht, sondern setzt diese, konkret ihre Gleichheitsdimension bereits voraus. Daher kann sie auch die Idee der Menschenrechte nicht begründen, sondern maximal gewisse Inhalte menschenrechtlicher Ansprüche einer inter-subjektiven Erwägung zuführen. Für Höffes transzendentalen Tausch bedeutet dies: Schön, wenn er in der Praxis so funktioniert, wenn also einfach *getan*, nicht darüber nachgedacht ob, nicht gezögert, nicht verweigert wird. Doch in genau diesen Fällen, wo Menschenrechte *nicht* reziprok getauscht werden, wäre eine Begründung dafür, nötig. Und hier fehlt sie.

Dem bisher Gesagten folgend stellen sich Begründungsversuche, welche bei der Bedürfnisnatur des Menschen ansetzen, als potenziell spannende Inspirationsquellen für den (idealen, universalen) Inhalt jeder Menschenrechtscharta dar, versagen aber gemessen am Ziel, die Idee der Menschenrechte selbst zu fundamentieren. Warum das so ist, wird deutlich, wenn man die axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens betrachtet: Zu begründen ist nicht nur die *prinzipielle*, *gleiche* sowie *individuelle*, *emanzipative* Anspruchsberechtigung, sondern auch die Anspruchsberechtigung als solche, das heißt, dass der Mensch

215 Otfried Höffe: »Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?«, op. cit., S. 29–47.

216 Ibid., S. 37.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

überhaupt Rechte haben solle. – Aus der Natur seiner Nöte, Bedürfnisse oder Fähigkeiten alleine kann dies – auch mit transzendentalen Strategien – im strengen Sinn noch nicht gefolgert werden, denn dazu ist eine konkrete Bedeutung nötig, die dieser *conditio humana* beigelegt wird und die erst näher zu verhandeln wäre. Diese Bedeutung im Sinne einer Wertschätzung liefert aber die (hier noch nicht näher ausformulierte) Idee der Menschenwürde. Wenn nun Wetz zu bedenken gibt, dass es »aber äußerst fraglich [ist], ob der Einzelne erst dann Rechte haben kann, wenn er auch Würde besitzt«,[217] so wäre an dieser Stelle rückzufragen: Kann eine bestimmte Person sich Rechte zusprechen, ohne sich selbst ihrer würdig zu erachten? Würdig zumindest in einem subjektiven Sinn, nach eigenem Maßstab? Und viel wichtiger in diesem Zusammenhang: Kann ein Mensch allen anderen Menschen prinzipiell gleiche Rechte zugestehen, ohne zu unterstellen, dass etwas an ihnen ist, das sie dafür auszeichnet, dass sie es *verdienen* und eben nicht nur *brauchen*?

### *2.3.1.3 Wenn Bedürftigkeit nicht genügt: Ergänzende Würdeelemente*

Der hier vorgeschlagene Zugang möchte die defizienten (säkularen) bedürfnistheoretischen Begründungsansätze mit (nichtreligiösen) Würdekonzepten ergänzen. Sie sollen die Lücke schließen, welche in der offenen Frage klafft: Warum hat ein menschliches Bedürfnis eine moralische Relevanz bzw. warum verkörpert seine Befriedigung einen moralischen Wert? Oder auch im Sinne einer Theorie existenzieller Gleichstellung: Warum ist »der Schritt zur Seite«, das heißt die Achtsamkeit hinsichtlich der Bedürftigkeit und Verletzlichkeit anderer, ein gebotener? Dass zusätzliche Würdeelemente das grundsätzlich leisten können, liegt in der für alle Menschenwürdevorstellungen bedeutsamen Wertschätzungsdimension.[218]

Was könnte aus einer nicht-religiösen Perspektive,[219] der zufolge Würde letztlich etwas ist, »was es […] nur in und nur durch eine soziale

217 Franz Josef Wetz: IMW, op. cit., S. 58.

218 Dieses ist auch deshalb bedeutsam, da eine ethische Würdekonzeption durch ihre offene Reflexion auch die Untiefen des Sein-Sollen-Fehlschlusses meidet. Denn aus keiner Eigenschaft des Menschen folgt für sich betrachtet irgendetwas hinsichtlich seines moralischen Wertes oder normativen Status. Erst dieses Wertschätzungselement als subjektives Motiv im Sinne Viktor Krafts (vgl. *Rationale Moralbegründung*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1963) verbindet beide Dimensionen in der – nunmehr freilich auf dieses hin relativierten – Wertschätzung.

219 Zur Kritik an ihr siehe etwa die Ausführungen von Heiner Bielefeldt, der eine Synthese von Anerkennungstheorie (deren voluntaristisches Element er als Gefahr ansieht) und Mitgifttheorie (die er für unzureichend plausibel erachtet) vorschlägt. Darin erscheint Menschenwürde als »angeborene soziale Statusposition« (*Auslaufmodell Menschenwürde?*, op. cit., S. 46ff.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Praxis des (einander) Würdigens gibt«,[220] das bedeutet »als Resultat einer wertenden Zuschreibung«,[221] dem Menschen einen (solchen) Wert verleihen, der ihn würdig macht, Träger von Menschenrechten zu sein? Ausgehend von der mit Nussbaum geteilten Einschätzung, wonach ein Verweis auf eine unterbestimmte Menschenwürde (»naked appeal to the idea of human dignity«[222]) nicht ausreicht, um das Begründungsziel in Form der Idee der Menschenrechte zu erreichen, möchte ich im Folgenden Ansätze diskutieren, die ihre je eigene Stellung im Feld säkularer Würdekonzeptionen einnehmen (können). Es sind dies (a) der Menschenwürdebegriff bei Immanuel Kant und (b) eine dem Menschenbild der Renaissance nahestehende Idee menschlicher Würde. Ihre jeweiligen (potenziellen) Wertschätzungselemente werden eigens diskutiert: (autonome) Vernunft sowie schöpferische Freiheit.[223] Gemeinsam ist beiden Ansätzen, dass sie zur Klärung von Vorfragen Anlass geben: Nicht nur ist wie bereits bei der religiösen Menschenwürde danach zu fragen, ob die wertgeschätzte Eigenschaft bzw. das gelobte Vermögen dem Individuum zukommt oder der Gattung. Beide Möglichkeiten – Individualeigenschaft und Gattungs- bzw. Wesenseigenschaft – halten

220 Guido Löhrer: »Geteilte Würde«, *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* 2004/63, S. 165. Anders als Löhrer, dessen grundsätzliches Plädoyer »dafür, Würde mit einer evaluativen Praxis des Würdigens zu verknüpfen« (ibid., S. 180), meinem eigenen Ansatz entgegenkommt, teile ich nicht die Einschätzung, wonach es nötig sei, »von der Vorstellung würdestiftender Eigenschaften abzurücken bzw. sie erst gar nicht zu adoptieren« (ibid., S. 179). Wird die Wertschätzungsdimension der Menschenwürde allein auf eine soziale Praxis reduziert, ohne auf ihre Gründe im Einzelnen abzustellen, kann man, so fürchte ich, Menschenwürde nur erklären, nicht aber begründen.

221 Georg Lohmann: »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2010/1, S. 51. Siehe auch ders.: »Menschenwürde als ›soziale Imagination‹. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945«, in: Nikolaus Knoepffler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hg.), op. cit., S. 54–73.

222 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 174. Eine ›nackte‹, formale Würde (*Dass*-Würde) kann nur als eine axiologische Voraussetzung fungieren, auf der eine substanzielle *Warum*-Würde aufbauen muss.

223 Bei diesem Fokus handelt es sich bereits um eine Vorauswahl potenziell geeigneter und auch in der Ideengeschichte verbürgter Konzepte. Darüber hinaus ließen sich freilich weitere Menschenwürdevorstellungen ausleuchten, sei es auch nur, um die relativ rasch ersichtlichen Grenzen der meisten davon aufzuzeigen. – Etwa, wenn die Würde des Menschen in der »Einzigartigkeit« bzw. ultimativen Individualität erblickt würde (auch Virenstämme und Verbrechen sind mitunter ›einzigartig‹; wie ›einzigartig‹ ist ein Mensch der Massengesellschaft? etc.). Einzigartigkeit wird immer erst dann ein moralisch relevantes Kriterium, wenn die Wertschätzung bereits etabliert ist, konkret etwa bei der Personenwürde von Freunden oder Angehörigen. Nicht ihre Unersetzbarkeit hält zu ihrer Achtung an, sondern ihr Wert *im Lichte* der Unwiederbringlichkeit. Nur vor diesem – von ihr unabhängigen axiologischen – Hintergrund macht eine Einschätzung wie die folgende Sinn: »The fewer copies oft the product, the greater its value. The fact that each of us is unique imparts immense value to the individual« (Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 7).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ihre Fallstricke bereit. Die religiöse Fassung der Menschenwürde hatte es da vergleichsweise einfach: Da der Mensch die Wertschätzung nicht selbst begründen muss, sondern aus dem Schöpfungsnarrativ bzw. der Perspektive Gottes »nur« übernimmt, stellt sich das Problem von Menschen, die in ihren partikularen Eigenschaften von den würdebegründenden abweichen, nicht in derselben Form. Gotteskind ist und bleibt man – lediglich in Form der Vorstellung, sich dieser Auszeichnung als ultimativ unwürdig zu erweisen, besteht wie gezeigt eine Gefahr, aus dem Schutzbereich der Menschenwürde herauszufallen.

Betrachtet sei zuerst die Möglichkeit, am Menschen seine »Vernunft« zu schätzen. Wie gelangt man überhaupt dazu, »Vernunft« als etwas, das dem Menschen wesenhaft eignet, anzusehen, wenn doch Individuen existieren oder zumindest denkbar sind, die dieser Eigenschaft ganz oder teilweise entbehren? Eine induktive Vorgehensweise in der Erstellung einer Gattungseigenschaft »Vernunft« scheint also nicht gangbar, ohne zusätzliche Erklärungen für die Ausnahmen der Regel liefern zu müssen, die im – für den Menschenrechtsgedanken – schlimmsten Fall darin gefunden werden könnten, dass diese »nicht vernünftigen« Individuen keine ›eigentlichen‹, vollwertigen Menschen seien. Neben der induktiven Methode bliebe die deduktive, um das Wesen des Menschen allgemein zu fassen, doch auch eine Entwicklung von Wesensbestimmungen in Absehung aller Einzelmenschen kommt nicht umhin, doch wieder vom Individuum auszugehen, da »die Menschheit« nicht als konkrete Entität gegeben ist. Dieser paradoxen Dialektik von Einzelwesen und Gattung kann man, so scheint es, nie ganz entrinnen. Immerhin ließe sich das ›Horn‹ des induktivistischen Dilemmas mit Potenzialitätsargumenten oder apodiktischen Zugehörigkeitspostulaten abfedern. Dazu gleich. Vorher stellt sich ein weiteres Problem, denn noch gar nicht geklärt wurde dabei, was unter Vernunft denn genau zu verstehen sei. Warum Kant seine Würdekonzeption nicht an die theoretische, sondern praktische Vernunft geknüpft hat, ist dabei leicht zu ersehen: An den Menschen schätzt man gemeinhin nicht bloß die kognitiven Fähigkeiten. Das gilt in Zeiten, in denen Computer den durchschnittlichen Benützer an Rechenleistung in einem Ausmaß übertreffen, welches die Anderssche prometheische Scham ins Grenzenlose anwachsen lassen müsste, in besonderer Weise. Dass auch bestimmte Tiergattungen ebenfalls über beachtliche kognitive Niveaus verfügen, fällt daneben nicht zusätzlich ins Gewicht. Bei Kant kommt im Gegensatz zur theoretischen Vernunft respektive zum bloßen Verstand der *sittlichen* Vernunft die würdestiftende Funktion zu. Sie wird, um den Schwierigkeiten induktiver Methodik zu entgehen, nicht als Eigenschaft des einzelnen Menschen in den Blick genommen, sondern als normative Gattungsbestimmung gefasst. Der Mensch ist nach Kant ein Bürger zweier Welten, das heißt als Natur- und Sinneswesen denselben Einschränkungen und Determinationen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

unterworfen wie alle anderen Lebewesen und als vernunftbegabtes Wesen durch die »unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit« zu unbestimmtem, uneingeschränktem moralischen Handeln grundsätzlich fähig. Dem konkreten Naturwesen Mensch wohnt demnach immer auch das Vernunftwesen Mensch inne,[224] der Einzelne ist Mensch und »Menschheit in seiner Person« zugleich. Er ist, in den Worten Friedrich Schillers, »Zustand« und »Person«.[225]

Dasjenige, woraufhin sich Kants Wertschätzung erstreckt und hinsichtlich dessen er mit der Wertschätzung des Mitdenkenden spekuliert, ist die Möglichkeit zur freien Selbstbindung durch Normen, welche die praktische Vernunft generiert. Diese ist bei Kant zumindest keine subjektive Vernunft im Sinne eines Geschmacksurteile produzierenden, auf Neigungen, das heißt persönlichen Vorlieben und Abneigungen, basierenden Willkürorgans. Es ist die charakteristische Überzeugung – oder im Grunde Hoffnung –, dass der Mensch mit seiner Freiheit verantwortungsvoll umgeht und nur nach denjenigen Maximen handelt, von denen er wollen kann, dass sie zugleich allgemeine Gesetze würden. Aus dieser Wertschätzung der sittlichen Autonomie, die bei Kant selbst vom Glauben an einen »Keim des Guten« im Menschen getragen ist,[226] folgen konkrete und keinesfalls willkürliche Forderungen, die Kant dem Menschen im Umgang mit seinesgleichen vorgibt. Wenn das Vermögen der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft dem Menschen seinen überragenden Wert verleiht, ist diese nämlich selbst an eine Achtungspflicht gebunden:

> »Allein der Mensch als *Person* betrachtet […] ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt eine *Würde* (einen absoluten inneren Wert), wodurch er allen andern (sic) vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuß der Gleichheit schätzen kann.«[227]

So formuliert nun auch Kant eine Version des Kategorischen Imperativs[228] im Sinne der bekannten Selbstzweckformel: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel

224 Vgl. Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 550, 568f.
225 Vgl. Friedrich Schiller: *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt 1960, S. 28f.
226 Vgl. Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin: deGruyter 1793/1968, S. 21ff., insbes. S. 45.
227 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 569.
228 Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1785/1974, S. 58ff., = GMS.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

brauchest.«[229] Diese Achtungspflicht des Menschen anderen Menschen wie auch sich selbst gegenüber wird dabei von Kant von einer altruistischen Maxime insofern abgegrenzt, als erstere ein Mindestmaß dessen beschreibt, was Menschen einander schuldig sind. Es sei Pflicht der Nächstenliebe, »anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen anderen Menschen bloß als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu frönen).«[230] Es geht Kant dabei nicht um die völlige bzw. durchgängige Enthaltung der Ansehung des Anderen als Mittel zur Erreichung eigener Zwecke, die jedenfalls lebensfern wäre, denkt man nur an die Geschäfte des Alltags, sondern um das Verbot einer reinen, ausschließlichen Instrumentalisierung. Genau genommen handelt es sich bei seiner Würdekonzeption also nicht um ein Objektivierungsverbot, sondern ein *Reduktionismusverbot* – gerichtet gegen eine reduktionistische Objektivierung von Menschen.[231]

Kann nun, gleichsam als erster Vorschlag, Kants Würdekonzeption – mit ihrem Wertschätzungselement in Form der sittlichen Autonomie und dem Instrumentalisierungsverbot als dessen normativen Ausfluss – als Begründung des Menschenrechtsgedankens fungieren? Hinsichtlich des universalistischen Pfeilers der Idee der Menschenrechte steht, wie oben angesprochen, Kants Ansatz vor der Herausforderung festzulegen, wie mit jenen umzugehen sei, die die Würde genau dann oder deshalb nicht realisieren, weil sie entweder *gar keinen* autonomen Gebrauch ihrer praktischen Vernunft machen – weil sie zum Beispiel lieber gehorchen als selbst zu urteilen oder auch ihr Urteil durch Gefühle unterminieren lassen und dadurch erneut ihre Autonomie verlieren[232] – oder *falschen* Gebrauch von ihr machen, indem sie überhaupt ihre sittliche Autonomie und damit Würde »wegwerfen«, wie Kant es beispielsweise im Zusammenhang mit dem Lügner ausdrückt.[233] Ohne zusätzliche Annahmen droht der Einzelne in all diesen Fällen der Menschenwürde verlustig zu gehen. Dem wird bei Kant dadurch vorgebeugt, dass die Wertschätzung gerade nicht dem individualisierten Naturwesen, son-

229 Ibid., S. 61.

230 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 586.

231 Kants eigene Beispiele einer solchen reduktionistischen Objektivierung sind breit gefächert und reichen von Polygamie (siehe auch FN 245 in 3.2.5.) über die dem Mörder nach utilitaristischem Kalkül ›verweigerte‹ Todesstrafe (vgl. 4.2.3.5.) bis zur Verleugnung des eigenen Selbstzweckstatus in der »Kriecherie« (vgl. MS, op. cit., S. 568ff.).

232 Vgl. Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Hamburg: Meiner 1784/1999.

233 »Die Lüge ist die Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde« (MS, op. cit., S. 562).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dern dem Menschen als Menschen, das heißt als vernünftige Natur, gilt. Am Beispiel des Verbrechers führt Kant aus: »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die *Menschheit* in seiner Person muß ihm heilig sein.«[234] Die Würde der Menschheit fällt somit einem Schatten gleich zurück auf jeden ihrer Teile. Wer immer Schwierigkeiten hat, in seinem Nächsten oder Fernsten das konkret zu erblicken bzw. wertzuschätzen, was er *allgemein* an »den Menschen« schätzt, soll auf diese Weise durch eine Abstraktionsleistung, die in der bewussten Absehung von individuellen Eigenheiten des betreffenden Individuums zugunsten der unabhängig davon vorgestellten Menschheit besteht, davor bewahrt werden, diesen zu ent-menschlichen. Doch warum soll ich in einer Person ›die Menschheit‹ würdigen, wenn jene beispielsweise durch ihre Missetaten ›die Menschheit in ihr‹ geradezu wegwirft? Warum soll der Abglanz der Menschenwürde auch auf jene fallen, die, wie etwa geistig schwerstens Beeinträchtigte, nicht dem entsprechen, was dem Menschen ihrer (nicht-religiösen) Ausfüllung nach Wert verleiht?

Da dieser Schritt von der Würde des Menschen zur Würde der Menschheit in seiner Person bei Kant nicht eigenständig begründet wird, sondern vielmehr postuliert, stellt sich die Frage, wie überhaupt eine Begründung für eine solche *Verlängerung der Wertschätzung* von der würdestiftenden Eigenschaft auf die Teilhabe am menschlichen Geschlecht aussehen könnte.[235] Eine Möglichkeit wäre die rein pragmatische Bejahung Kants Verfahrensweise: Denn er hat damit zugleich jene Menschen in den Schutzumfang der Würde hinein gerettet, die aufgrund einer zeitlich begrenzten (Stichworte: Kleinkinder, Komatöse) oder auch dauerhaften Disposition (Stichwort: von Geburt an schwerstens geistig Beeinträchtigte) von ihrer sittlichen Autonomie (überhaupt) keinen Gebrauch machen können. Das Resultat einer solchen Umschiffung exklusivistischer Untiefen würde dann einfach lauten:

> »Jemand, der aus kontingenten Gründen diese Fähigkeit nicht besitzt oder nur unzureichend ausgebildet hat oder bestätigen kann, wird gleichwohl als Mensch, dem mit seinem Menschsein diese Möglichkeit nicht abgesprochen werden kann, anerkannt und daher kategorisch als Mensch mit Menschenwürde geachtet.«[236]

234 Immanuel Kant: *Kritik der Praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1788/1974, = KPV; vgl. auch MS, op. cit., S. 533.

235 So ist auch die provokative Frage Margalits in Ansehung des »Abglanz«-Problems (»Warum sollen Mozarts Leistungen ihren Glanz auf Menschen und nicht auf Singvögel werfen?«, PW, op. cit., S. 68) gerade darauf gerichtet, eine Kritik der scheinbar eindeutigen Festlegung der relevanten Gruppe zu evozieren. Diese Gruppe könnte, wie er betont, mit den Menschen identisch sein, aber eben auch nur mit einer Untergruppe von ihnen oder sogar eine übergeordnete Kategorie, die auch Tiere umfasst, abbilden.

236 Georg Lohmann: »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte«, op. cit., S. 51.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Ein substanziellerer Zugang hingegen könnte der Formel »Menschheit in seiner Person« eine Interpretation zu verleihen, welche in der Lage ist, den Einzelnen – unabhängig seiner partikularen (Defizit-)Eigenschaften – gleichsam genealogisch aufzufangen: Wenn in meiner eigenen Person überindividuelle Einsprengsel enthalten sind, die auf eine gewisse Weise ›die Menschheit‹ als solche repräsentieren, dann könnten darunter all jene Vorbedingungen, Mühen, Zufälle, Hoffnungen aufgefasst werden, welche auf die Generationen von Menschen verweisen, die der eigenen Existenz vorangehen – oder auch ihr folgen mögen. Achtung würde demnach nicht dem betreffenden Individuum direkt gelten, sondern den Menschen – als Menschheit vorgestellt –, die sie in einem generationenübergreifenden Seinszusammenhang umrahmen und rückbinden an etwas Größeres als das unmittelbar gegebene Selbst. Aus diesem Blickwinkel achte ich in der konkreten Person niemals diese und ihre vielleicht sogar abstoßenden Eigenschaften allein, sondern ihr Zwischen-Sein, das die Vergangenheit (darunter alle Erwartungen und Wünsche, die ihre Ahnen in die Fortsetzung der eigenen Familiengenealogie gesetzt haben, ebenso alle unbegreiflichen und wundersamen Zufälligkeiten, die jene Person in dieses konkrete raumzeitliche Dasein geführt haben) und die Zukunft (damit alle Möglichkeiten der konkreten Person, sich mit ihren Entscheidungen in die weitere Geschichte der Menschheit einzuschreiben) in ihr selbst und mit den anderen Menschen verbindet.

Durch eine solche Verlängerung der Wertschätzung kann auf dem Boden des Kantianischen Würdeverständnisses tatsächlich jeder Einzelne als würdebegabt angesehen werden, was mit dem menschenrechtlichen Universalismus und auch Individualismus im engeren Sinne konform geht. Der für die Idee der Menschenrechte ebenfalls bedeutsame Individualismus im weiteren Sinne scheint ebenfalls mit der Kantianischen Würdekonzeption ausgezeichnet verträglich zu sein. Denn durch die Betonung der sittlichen Selbstgesetzgebung des Menschen wird grundsätzlich ein breites Feld eröffnet und nur formal – durch den Kategorischen Imperativ – eingeschränkt, der wiederum selbst einer Koexistenz von vielen menschenrechtlichen Rechtsansprüchen den Weg weist. So erfüllt die Menschenwürde in der Theorie Kants die für den Menschenrechtsgedanken erforderliche Begründungsleistung in einem hohen Maße.[237]

237 Kritik an der aus seiner Sicht hinsichtlich der Abstufbarkeit der Würde bzw. des Vermögens praktischer Vernunft defizitären Menschenwürdekonzeption Kants übt hingegen Avishai Margalit (PW, op. cit., S. 71ff.). Seine grundsätzlich wichtigen Überlegungen zur Menschenwürde unbenommen, scheint Margalit hier mit einem nicht vollständig angemessenen Verständnis der Kantianischen Würdekonzeption zu operieren, was seinen Vorwurf, Kant könne für Verbrecher gar keine (sic!) Menschenwürde sichern, relativiert (vgl. ibid., S. 83). Die einschlägige Kant'sche Formel der Menschheit in der eigenen Per-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Abschließend soll noch eine zweite Würdeauffassung vorgestellt werden, die ebenfalls geeignet scheint, die Frage zu beantworten, warum menschliche Bedürfnisse moralisch relevant sind. Formal betrachtet ist es dieselbe Antwort wie bei Kant: Weil menschliches Leben einen Wert hat. Worin dieser nun neben der sittlichen Autonomie erblickt werden kann, erschließt sich, wenn man von Kant weiter in die Ideengeschichte zurückblickt. Der Aufstieg der Menschenwürde begann nämlich nicht erst im 20. Jahrhundert – dort wurde erst die Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrechten virulent – und auch nicht erst mit Kant, sondern schon mit dem Ausgang aus dem Mittelalter. Die Rückbesinnung auf die antiken Traditionen im Zuge der Renaissance – begleitet von Abgrenzungstendenzen zur herrschenden Theologie und ihrer Betonung der Miserabilität menschlicher Existenz[238] – konzentriert sich um ein Menschenbild, das der Freiheit und dem künstlerisch-ästhetischen, wissenschaftlichen Vermögen des Menschen Tribut zollt. So preist Giovanni Pico della Mirandola in seiner berühmten Schrift *Über die Würde des Menschen* diesen als ein Wesen, das anders als Tiere nicht (allein) von seiner Natur bestimmt, sondern frei im Willen und im Handeln ist. Gott lässt er sprechen:

> »Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluß deines eigenen Geistes zu erheben.«[239]

In ähnlicher Weise staunt später auch Giannozzo Manetti *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, konkret »welch große und bewundernswerte Würde der menschliche Körper hat; dann welch hohen Rang und welche Freiheit seine Seele besitzt; ferner welch glänzende Erhabenheit eben dem Menschen eigen ist, der sich aus den genannten

son kommt bei Margalit nicht vor, eine Auseinandersetzung mit ihr unterbleibt leider.

238 Es ist eine durchaus ironische Facette der »Geburt« der Menschenwürde in der Renaissance, dass insbesondere die heute so selbstverständlich anmutende christliche Rahmung der Würde eben dieser Rückbesinnung auf die (heidnische) Antike ihren Anstoß verdankt. Vor dem 15. Jahrhundert nämlich sind so gut wie keine Thematisierungen der »Menschenwürde« auffindbar. Siehe auch Sandkühler, MW, op. cit., S. 63ff. So wendet sich etwa Giannozzo Manetti (siehe unten) in seiner Schrift zur Würde des Menschen explizit und in beachtlicher Schärfe gegen Papst Innozenz III. und dessen *De miseris humanae conditionis* (1195) (vgl. 3.1.2).

239 Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, Zürich: Manesse 1496/1988, S. 10f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Teilen zusammensetzt; […].«[240] Die Würde des Menschen als schöpferisch-freies Wesen, die nicht zuletzt in seinem ästhetischen Spieltrieb sich manifestiert, lobt denn auch Friedrich Schiller (»Alle andere (sic) Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will«) und knüpft daran die Feststellung: »Eben deshalb ist des Menschen nichts so unwürdig, als Gewalt zu erleiden, denn Gewalt hebt ihn auf. Wer sie uns antut, macht uns nichts Geringeres als die Menschheit streitig; […].«[241]

Anschlussfähig ist die Würde, die in der Wertschätzung der schöpferischen Freiheit des Menschen besteht, auch an unterschiedliche philosophische Positionen, die das Handeln nicht unmittelbar im Kontext der Menschenwürde, trotzdem aber als ureigene menschliche Bestimmung verhandeln. In diese Kategorie fällt auch Hannah Arendt, wenn sie das Handeln, das sie dabei stets als Polisgestaltung im weiten Sinne, das heißt politisch, versteht, als Bestätigung menschlicher Freiheit auszeichnet. Der Mensch als *handelndes* Wesen ist ungleich allen anderen Lebewesen in der Lage, Neuanfänge zu setzen, er kann aus eigener Initiative etwas beenden, beginnen, umkehren, umstoßen, wiedererrichten, fortführen.[242] Das Vermögen zur schöpferischen Freiheit wird bei Arendt an die Natalität des Menschen geknüpft, an seine »Geburtlichkeit«: »Weil jeder Mensch auf Grund seines Geborenseins ein initium, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.«[243] Die Betonung der schöpferischen Freiheit prägt auch die Sicht Arnold Gehlens auf den Menschen, der diesen ebenfalls als »das handelnde Wesen« fasst und dabei zum Schluss gelangt, »daß das Schöpferische einfach wieder *ein anderes Wort für das Menschliche* ist«.[244] Zum Handeln bestimmt ist der Mensch, weil er frei ist, das heißt bei Gehlen: unspezialisiert, nicht-festgestellt. Anders als das Tier *hat* der Mensch sein Leben nicht bloß, sondern *führt* es.

Es wäre allerdings ein veritables Fehlverständnis, die menschliche schöpferische Freiheit allein an die gedankliche, physische und spirituelle Mobilität bzw. Flexibilität zu knüpfen, wie sie seit dem Anbeginn der Moderne, das heißt seit dem Brüchigwerden prämoderner Seinsdeterminanten, für die Lebensentwürfe so vieler Menschen kennzeichnend ist. Wenn man sie nämlich nur auf diese Weise versteht, würde sich das Wertschätzungselement ihres Würdekonzeptes lediglich auf Menschen innerhalb eines bestimmten kulturgeschichtlichen Para-

240 Giannozzo Manetti: *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Hamburg: Meiner 1532/1990, S. 128.

241 Friedrich Schiller: *Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie*, Stuttgart: Reclam 1970, S. 83.

242 Vgl. Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 213ff.

243 Ibid., S. 215.

244 Vgl. Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, op. cit., 20, 426.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

digmas beziehen. Als schöpferisch-frei anzusehen sind aber Menschen immer schon, sobald sie Kultur hervorbringen – (religiöse) Artefakte herstellen, Behausungen errichten, Weltdeutungen wagen, Rituale pflegen, Regeln erstellen, Texte produzieren etc. – und diese zu ihrer so genannten ›zweiten Natur‹ machen. Kein Instinkt, keine angeborene Bestimmung hat den Höhlenmalerinnen von Lascaux zum Beispiel vorgegeben, wie sie ihre Umgebung künstlerisch verarbeiten, noch dass sie es überhaupt tun sollen. Ebenso lassen sich die variablen Formen kindlichen Spielens als Manifestationen der dem Menschen eigentümlichen schöpferischen Freiheit fassen, welche Welt erschließen und mit ihr experimentieren zugleich. Selbst in den politischen Ordnungsformen – keine ist für den Menschen offenbar von Natur aus vorgegeben – zeigt sich, wie die alleinige Bestimmung des – hier ausdrücklich abstrakten – Menschen darin liegt, kreativ zu versuchen, zu probieren und letztlich frei zu entscheiden.

Ein fundamentaler, bereits angesprochener (vgl. 2.2.1), Einwand gegen das Wertschätzungselement schöpferische Freiheit wäre jener, wonach der Mensch sich insbesondere über seine Willensfreiheit *immer* täuscht, er also niemals der souveräne, »eigentliche« Urheber der zunächst auf ihn rückverweisenden Handlungen und Produkte seines Geistes ist.[245] Etwas anderes wäre es, zu behaupten, dass er sich nur manchmal über seine Freiheit, Entscheidungen zu fassen, täuscht. Im Unterschied zur extremen These der fehlenden Willensfreiheit verfügt jene der mitunter beschränkten Willensfreiheit über gesättigte empirische Evidenz. Es ist allgemein bekannt, wie sich scheinbar kleinste biochemische Disbalancen, seien sie durch Medikamente oder durch Erkrankungen verursacht, auf die neurologische Konstitution (im weiteren Sinne) eines Individuums auswirken können, so dass auch Eigenschaften, die scheinbar zum unverwechselbaren Kern der Persönlichkeit gehören, letzten Endes als instabil bzw. kontingent gelten müssen. Die Freiheit zu wollen ist sicherlich keine unbedingte, aber ihre Bedingungen nach und nach besser zu verstehen schließt nicht aus, ihr Wert beizulegen. – Im Gegenteil könnte dieser im Lichte ihrer prekären, verletzbaren Natur noch höher bemessen werden als im Fall seiner selbstverständlichen Voraussetzung. Ähnlich wie bei einem an Kant anschließendem Würdeverständnis wäre auch bei einer Würdekonzeption, deren Wertschätzungselement in die schöpferische Freiheit des Menschen gelegt wird, der menschenrechtliche Individualismus im weiteren Sinne dadurch gestützt, dass die schöpferische Freiheit des Menschen genauso wenig wie seine sittliche Autonomie wertgeschätzt werden kann, ohne in weiterer Folge Freiräume dafür zu gewähren. Auf diese Weise wird jener einengende Essentialismus vermieden, welcher den

245 Vgl. auch die Ausführungen dazu in 2.2.1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschen auf eine Wesensnatur verpflichtend festlegt. Der Mensch ist, wozu er sich in Freiheit macht. Kein anderes Wesen kann das von sich behaupten. Das menschliche »Chamäleon«, wie Pico della Mirandola sich ausdrückt, ist wesenlos und damit voll der »Möglichkeiten und Lebenskeime aller Art«.[246] Dass diese schöpferische Freiheit des Menschen anders als bei Kant und der sittlichen Autonomie nicht an die durch den Kategorischen Imperativ vorstrukturierten Handlungsmaximen rückgebunden und dadurch eventuell beschränkt wird, setzt die Freiräume für menschliches Handeln zwar größer an, handelt sich damit aber auch die verschärfte Form des Missbrauchsproblems ebendieser Freiheit ein. Konnte Kant noch in Anbetracht des Verbrechers auf einen Fehlgebrauch der sittlichen Autonomie hinweisen, der bei entsprechend sorgfältiger Betätigung der praktischen Vernunft vermieden hätte werden können, stellt sich im Falle der schöpferischen Freiheit des Menschen grundsätzlicher die Frage, wie sich jene ihrer Facetten auf die Wertschätzung seiner Urheber auswirkt, die aus bestimmten Perspektiven als nicht wünschenswert oder verfehlt erachtet werden. Menschen können, mit Avishai Margalit gedacht, der Nichtambivalenz zu einem zwingenden Kriterium für jede Eigenschaft statuiert, die als würdebegründende erwogen wird,[247] ihre Freiheit auch dazu benutzen, Konzentrationslager zu errichten und dergleichen mehr.[248] Man denke auch an die ungeheure Verschwendung von kreativer Energie, die in den vergangenen hundert Jahren in die Entwicklung von Massenvernichtungswaffen geflossen ist. Das Problem, das sich hinsichtlich eines Wertschätzungselements in Form schöpferischer Freiheit darstellt, betrifft nicht nur die falsche Kanalisierung der schöpferischen Energie, die im Extremfall zur äußersten Vernichtung (der schöpferischen Freiheit anderer) getrieben werden kann, sondern zeigt sich auch in Anbetracht einer Vielzahl von Menschen, die trotz entsprechenden Vermögens offenbar überhaupt nicht gestalten, sondern ihr Leben in scheinbar stumpfsinniger Trägheit verbringen: die dem gemeinsamen Bezugsfeld schöpferischer Freiheit, der Welt, lieber entfliehen, als in ihr hervorzutreten.

Wenn man beide Gruppen – die ›großen Verbrecher‹, deren schöpferische Freiheit in ihrer Aktualisierung monströs, und die ›kleinen Anti-

246 Giovanni Pico della Mirandola: *Über die Würde des Menschen*, op. cit., S. 11f.

247 Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 72. Als weitere Kriterien nennt Margalit: Nichtabstufbarkeit, moralische Relevanz, Verzicht auf religiöse Gründe (ibid.). Er kommt dabei zum Schluss, dass keine Eigenschaft allen diesen Kriterien vollends genügen kann, und schlägt daher eine »negative Begründung« der Menschenwürde vor, die allein im Nachweis bestehen soll, dass man Menschen nicht demütigen dürfe (ibid., S. 91ff.). Margalit zweigt also von einem auf Würde als Status-Diskurs auf einen Würde-als-Recht-Diskurs ab. Seine Ausführungen zu einem Recht, nicht gedemütigt zu werden, sind daher für die Begründungsfragen der Menschenrechte nicht länger von Belang.

248 Ibid., S. 73.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Freien‹, deren schöpferische Freiheit als Vermögen an ihnen verschwendet anmutet – betrachtet, scheint es, als drohten zahlreiche Menschen aus einer Menschenwürde, die um das Ideal schöpferischer Freiheit herum konzipiert wird, herauszufallen. Bleibt das Nicht-Ambivalenz-Kriterium nun also unerfüllbar? Dem ist nicht so, wenn als Ausdruck schöpferischer Freiheit auch die Selbstkorrektur erfasst wird. Das bedeutet konkret, dass auch Verbrecher sich im Zeitverlauf neu, ja gerade antithetisch zu ihren Taten verhalten können und dass auch Menschen, die bisher von ihrem Vermögen schöpferischer Freiheit keinen relevanten Gebrauch gemacht haben, dies schon morgen tun könnten. Für Margalit ist das jedoch keine befriedigende Auflösung des Dilemmas, da auch solche Korrekturen wiederum rückgängig gemacht werden könnten: »Man kann sein Leben nicht nur zum moralisch Besseren wenden, sondern auch zum moralisch Schlechteren.«[249] Damit hat er zwar grundsätzlich recht, verfehlt aber den Punkt: Denn auch zurückgenommene Korrekturen können rückgängig gemacht werden und so weiter und so fort. Auf das eigentliche Handeln im Verlaufe eines Menschenlebens kommt es gar nicht an, sondern es reicht, um schöpferische Freiheit als konstitutives Wertschätzungselement einer (möglichst) inklusiven Menschenwürde anzusehen, dass jedes Verhalten eines Menschen, egal wie abstoßend es sich darstellen mag, im Horizont eben dieser Freiheit als ein vorläufiges erscheinen muss. Wenn, mit Rüdiger Safranski gedacht, das Böse und das Gute beide Teil desselben »Dramas der Freiheit« sind,[250] so hängt von seinem tragischen oder komischen Ende die endgültige Beurteilung ab. Doch erst der Tod setzt die ultimative Handlungsschranke. Das gilt für den Einzelnen wie die menschliche Gattung insgesamt.

Gravierender hingegen stellt sich die Herausforderung dar, auch solche Menschen in eine auf der Wertschätzung schöpferischer Freiheit basierenden Würdekonzeption ›hineinzuretten‹, die der schöpferischen Freiheit vollständig ermangeln, die also überhaupt nicht über ein solches Vermögen verfügen. Selbst wenn man einen weiten Maßstab anlegt und etwa auch das Spiel von geistig beeinträchtigen Personen als Ausdruck schöpferischer Freiheit fasst, bleibt die Frage, ob denn Komatöse, geistig schwerstens Geschädigte oder auch Ungeborene von Menschenwürde grundsätzlich ausgeschlossen sind. Man könnte auch hier wiederum ungeborene Menschen mit dem Potenzialitätsargument davor schützen, aus der Menschenwürde herauszufallen, wie man auch Menschen mit erworbenen geistigen schwersten Schädigungen rückblickend auf ihr einstiges Vermögen schöpferischer Freiheit darin eingeschlossen denken

249 Ibid., S. 82.

250 Vgl. Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Fischer 1997/2000.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

kann. Einzig bei konkret schwerst geistig beeinträchtigten Kindern, die erwartungsgemäß niemals zu den geringsten Ausdrücken schöpferischer Freiheit fähig sein werden, nicht einmal zum Spielen, stellt sich die Frage radikal: Wie kann ihnen Menschenwürde zukommen, wenn sie gerade das Gegenteil dessen verkörpern, was an der Gattung Mensch wertgeschätzt wird? Wenn die Menschen einander schätzen, gerade weil sie *nicht so sind* wie diese Kinder? Nicht jeder möchte wahrscheinlich der Spur folgen, die Martha Nussbaum in bemerkenswerter Offenheit in Ansehung von geistig Schwerstgeschädigten gelegt hat: »Only sentiment leads us to call the person in a persistent vegetative condition, or an anencephalic child, human.«[251]

Auch hier ist es, wie bereits zuvor bei Kant, nötig, die Menschenwürde solcher Personen über eine Verlängerung der Wertschätzung zu besichern, das heißt aus der Zugehörigkeit geistig schwerstens geschädigter Kinder zur Menschheit selbst solche moralische Relevanz zu generieren, die sie vor dem Hinabsinken zum Status bloßer Dinge schützt. Neben der bereits vorgestellten Interpretation der Idee »Menschheit in der eigenen Person« lässt sich ein weiteres Argument dafür aufbringen, warum alle Glieder der Menschheit in den Schutzbereich der Menschenrechte hineingenommen werden sollten, auch wenn deren partikulare Eigenschaften gerade nicht dem primär würdekonstitutiven Wertschätzungselement entsprechen. Es läuft darauf hinaus, dass menschliches Leben immer einen besonderen Wert darstellt, da Menschen primär in anderen Menschen eine *Heimat* haben. Es wäre also für die Frage, was die Menschheit so großartig macht, nicht nötig, eine Vogelperspektive einzunehmen, die doch stets an die Erwartung geknüpft ist, dass der Maßstab nur der des »Ganzen«, des Universums sein kann. Bereits die hypothetische Vorstellung, der letzte bzw. einzige Mensch auf Erden zu sein, legt in der Last der ultimativen Einsamkeit, die sie bei den meisten Menschen erzeugen dürfte, gewissermaßen eine axiologische Spur. Niemand kommt umhin, das meiste, was er selbst ist oder zu sein glaubt, den Vorleistungen anderer Menschen bis zu den ersten Anfängen der Zivilisation zuzurechnen. Und blickt man außerhalb der Wüsten und letzten Naturreservate um sich in die Welt: Was anderes ist zu sehen als menschliche Artefakte, menschliche Bearbeitungsspuren, menschliche *Kultur* – Heimat? Die die Individuen umgebende Welt, schreibt etwa Hannah Arendt ganz im Zeichen des von Martin Heidegger dem Menschen attestierten weltbildenden Vermögens,[252] »verdankt wesentlich dem Menschen ihre Existenz, seinem Herstellen von Dingen, seiner pflegenden Fürsorge des Bodens und der Landschaft, sei-

251 Martha Nussbaum: FJ, op. cit. S. 187

252 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1930/1983, S. 260ff, Kap. 3–6.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nem handelnden Organisieren der politischen Bezüge in menschlichen Gemeinschaften.«[253] Und weiter: »Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.«[254]

In einem solchen *Beheimatungsargument* wäre zwar grundsätzlich die Brücke zwischen Individual- und Gattungswürde geschlagen und dadurch die Würde der Menschheit einem Schatten gleich auf den konkreten Menschen geworfen, doch bar exklusivistischer Risiken ist auch dieser Hilfsanatz nicht. Dass nämlich Menschen, deren Gesinnung oder Taten »die Menschheit« von sich selbst zu entfremden drohen (»Menschheitsverbrecher«), selbst aus dem Beheimatungsargument herausfallen könnten, lässt sich an zahlreichen Diskursen um die Monstrosität und Unmenschlichkeit von diversen Verbrechen nachvollziehen (vgl. 3.2.9). Dagegen lässt sich anführen, dass das, was die Menschheit, was andere Menschen für die Einzelnen sind und in Folge welchen Wert sie besitzen, dadurch, dass sie Heimat sind oder es gerade nicht sind, nicht als feststehendes Moment zu begreifen ist. Das gilt auch für Einwände derjenigen, die eine (bestimmte) Mensch-Tier-Beziehung der ›Beheimatung in der Menschheit‹ vorziehen oder angesichts von globaler, urbaner ›Vermassung‹ nicht Heimatgefühle, sondern im Gegenteil Entfremdung und Beklemmung verspüren. Als Teil der Menschheit wäre jeder, auch man selbst, demnach dazu aufgerufen, die Wertschätzung, welche er oder sie der Menschheit entgegenzubringen als richtig erachtet, selbst dadurch zu befördern, anderen Menschen die Beheimatung im gemeinsamen Menschsein nicht zu verunmöglichen. – Der Mensch erscheint in dieser Perspektive als Generator seiner eigenen Würde. In diesem Sinne könnte man Friedrich Schillers Aufruf an die Künstler auf die gesamte Menschheit ausgedehnt readressieren: »Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben, Bewahret sie! Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!«[255]

Unbehagen auslösen dürfte eine Verlängerung der Wertschätzung im Sinne eines Beheimatungsarguments ferner dadurch, dass in diesem Zusammenhang offenherzig bekannt wird, was manchen (Tierrechts-) Ethikern als ausgesprochener Makel gilt: Dass nämlich der *Mensch qua Mensch* für den Menschen einen besonderen Wert darstellt. Doch ein solches »menschliches Vorurteil« wäre mit Bernard Williams gedacht

253 Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 33.

254 Ibid.

255 Friedrich Schiller: »Die Künstler«, *Gedichte*, Leipzig: Vogel 1948, S. 116f. Hannah Arendt bemerkt in einer sehr ähnlichen Weise: »Denn die Idee der Menschheit, gereinigt von aller Sentimentalität, hat politisch die Konsequenz, daß wir in dieser oder jener Weise die Verantwortung für alle von Menschen begangenen Verbrechen […] auf [uns] nehmen müssen« (EUTH, op. cit., S. 501).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nicht zuletzt deshalb lässlich, da es außer dem gängigen Dafürhalten eben keinen objektiven Maßstab gibt, mit dem man den Wert bzw. die Bedeutung menschlicher Aktivität (auch in Relation zu nicht-menschlichen Lebensformen) auf diesem Planeten messen könnte.[256] In diese Richtung denkt auch George Kateb:

> »Humanity must be the judge in its own case, with all the strains and perplexities such a condition engenders. It is also the only audience or interlocutor for the discussion. There is no arbiter or sponsor. Humanity talks to itself about itself, it judges itself, it invents the questions and answers, it alone worries about human dignity. There is no appeal beyond itself.«[257]

### *2.3.1.4 Mitleid? Moralische Gefühle?*

In diesem Nachtrag zu den Begründungsweisen des Menschenrechtsgedankens soll an einen Punkt angeknüpft werden, der bereits im Zusammenhang mit Einwendungen begründungsskeptischen Denkens thematisiert wurde. Er berührt die Frage, ob theoretische Überzeugungen,

256 Wenn Williams sich auf diese Weise auf Basis seines Humanismus in der Tradition der Renaissance gegen die Anrufung eines »Gottesstandpunktes« stark macht, unterminiert er bewusst die Schlagkraft des »Speziesismus«-Arguments, das einen solchen Unparteilichkeitsblick einfordert und der Beachtlichkeit der Zugehörigkeit zur Gattung Mensch als factum brutum dadurch die moralische Relevanz zu entziehen gedenkt, dass sie mit Rassismus und Sexismus parallelisiert wird (siehe insbes. Peter Singer: *Practical Ethics*, Princeton: Princeton University Press 1980/2011, S. 64ff.). Es gibt, mit Williams gedacht, für die bevorzugte moralische Berücksichtigung des Menschen keine »Gründe« im genuinen Sinne, außer, dass menschliche Wesen uns einander nun einmal in einem basalen, wenngleich nicht absoluten Sinne wichtiger sind (vgl. »The Human Prejudice«, *Philosophy as a Humanistic Discipline,* Princeton: Princeton University Press 2006, S. 147f.). In der regulativen Idee eines Blicks von nirgendwo verortet Williams eine letztlich anti-humanistische Wiedergängerin der alten kosmischen Hierarchien. Die Replik Singers auf seinen Princetoner Kollegen stützt meines Erachtens diese Einschätzung. Rekurrierend auf Williams Alien-Beispiel – wohlmeinende und weitsichtige außerirdische Lebensformen möchten die Menschheit (zum Schutz anderer?) auslöschen (ibid., S. 148f.) – bekennt Singer frei: »Although it is fantastic to imagine that a fair-minded, well-informed, far-sighted judge could ever decide that there was no alternative to the removal of our species in order to avoid much greater injustice and misery, if this really were the case, we should reject the tribal – or species – instinct and answer Williams' question in the same way« (Peter Singer: ibid., S.70). Insgesamt scheint mir in dieser Frage wichtig festzuhalten, woraufhin auch Williams deutet: Ein besonderer moralischer Status des Menschen stellt prinzipiell nicht in Frage, dass auch (manche) Tierarten über einen (vergleichsweise) privilegierten moralischen Status verfügen, ja selbst gewisse Tierrechte besitzen können, wenn wir uns darüber ausreichend aufklären, warum wir bstimmten tierischen Lebensformen (größeren) Wert beimessen. Mit dem Einwand des »Speziesismus« wäre dabei auch hier zu rechnen (Speziesismus 2), wenn etwa Insektenarten nicht denselben Status erhalten sollten wie Primaten, was das Gewicht dieses »Einwandes« spätestens an diesem Punkt veritabel redimensioniert.

257 George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 27.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wenn auch als wertunterfütterte, überhaupt in der Lage sind, die Idee der Menschenrechte zu fundamentieren. Können Gefühle dasselbe (besser) leisten? Die Bedeutung von moralischen Gefühlen wurde in der Geschichte der Ethik auf verschiedene Weisen thematisiert – von den (für Kant später inspirierenden) Vorbehalten gegenüber dem Gefühl und seiner flüchtigen Natur seitens der Stoa über seine Aufwertung im Zuge des neuzeitlichen Moralischen Sentimentalismus im Rahmen der schottischen Aufklärungsphilosophie bis zu diversen Mitleidsethiken (religiöser und nicht-religiöser Provenienz) oder zeitgenössischen Ansätzen der (feministischen) Fürsorgeethiken und evolutionären Ethik. Auf der Suche nach Begründungspfaden der (Idee der) Menschenrechte verfügen dabei insbesondere zwei Zugänge über potenzielle Relevanz, da sich mit ihnen nicht nur ein *Grund des Angesprochenseins*, sondern tatsächlich ein Grund des Gesolltseins denken lässt. Der Unterschied ist folgender: Im ersten Fall ist es ein (stummer) emotiver Impuls, der mich helfend handeln oder auch Menschenrechte zuschreiben bzw. schützen lässt; im anderen eine prinzipiell kognitive Überzeugung, die – durchaus auch ergänzend zu einer Gefühlseinstellung – als Grund meines Urteilens und Handelns angeführt werden kann. Dass viele – und wenn der Emotivismus Recht hätte, alle – moralischen Überzeugungen auf emotiven Voraussetzungen fußen und dass ihr kognitives Element oftmals nur eine retrospektive Rationalisierung darstellt, macht diese Unterscheidung natürlich zu einer phänomenologisch schwachen. Im Kontext der gegenständlichen Fragestellung wie auch unter Berücksichtigung der Minimalanforderungen an philosophische Begründungen kommt ihr jedoch eine analytische Schlüsselstellung in der Zuordnung und Gewichtung sentimentalistischer Zugänge im menschenrechtlichen Bereich zu. Wenn man an die Bedeutung denkt, die etwa Rorty den moralischen Gefühlen, konkret dem Einfühlungsvermögen, beimisst,[258] so ist in solchen Zugängen die Unterscheidung zwischen *Begründungszusammenhang* und *Motivations-* bzw. *Erziehungszusammenhang* durch das Primat des letzteren absichtlich aufgehoben. Gefühle bzw. ihre »Manipulation« sollen bei Rorty leisten, was theoretische Einsichten – etwa in die Gleichheit aller Menschen oder ihre Würde – seiner Ansicht nach nicht zu leisten imstande sind. Innerhalb dieses pädagogischen Paradigmas, das außerhalb der sonstigen Begründungspfade der Menschenrechte verortet ist und welches noch in seiner inner-menschenrechtlichen Spannung problematisiert wird (vgl. 4.2.3.4), ist die Suche nach einem begründungstheoretischen Grund des Gesolltseins (der Idee der Menschenrechte) grundsätzlich nicht möglich. Er wird darin ersetzt durch den Grund des Angesprochenseins, der in einem Fall vorliegen und eben in einem anderen abwesend sein kann, wobei letzteres als ein

258 Vgl. Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentiments«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

durch erzieherische Interventionen zu behebendes Defizit erachtet wird. In diesen Fällen gilt im Sinne der Kritik Kants,[259] was Ernst Tugendhat feststellt: »[E]in natürliches Gefühl reicht einfach nur so weit, wie es eben reicht; bei manchen ist es stärker und allgemeiner ausgebildet, bei anderen die entgegengesetzten Gefühle der Lust an der Grausamkeit und der Schadenfreude.«[260] Dem stimmt auch Hans Joas zu: »Die Sakralisierung der Person motiviert uns zur Empathie; die Empathie allein bringt die Sakralisierung der Person – aller Personen – nicht hervor.«[261]

Insofern also Ansätze, die auf die Rolle der (moralischen) Gefühle abstellen, nicht nur motivieren bzw. erziehen, sondern Positionen aufschlüsseln bzw. davon überzeugen wollen, sind sie hier von Interesse. Zwei mögliche Kandidaten für Fundamentierungen des Menschenrechtsgedankens, die auf die Bedeutung moralischer Gefühle rekurrieren, kommen in Betracht: Es sind dies (a) die buddhistische Mitleidsethik sowie (b) Ansätze, die von einem in der menschlichen Natur angelegten »moralischen Sinn« ausgehen, der die Idee der Menschenrechte möglicherweise robust bzw. objektiv verankern könnte. Hinsichtlich (a), der buddhistischen Tugend des umfassenden Mitgefühls (*karuṇā*) bzw. der Güte (*mettā*/*maitrī*), lässt sich argumentieren, dass sie insofern für die Begründung der Menschenrechtsidee anderen »bloßen« Mitleidsethiken[262] möglicherweise überlegen sein könnten als sie eingebettet ist in eine größere Welt- und Menschendeutung. Mitleid ist dabei nicht ein gänzlich von theoretischen Einsichten (Stichwort: Vier Edle Wahrheiten) abgetrenntes Gefühl. Vielmehr ist aus der Sicht klassischer buddhistischer Ethik die theoretische, nicht zuletzt meditativ zu erschließende, Einsicht konkret in den Leidzusammenhang allen Seins

259 So die bekannte Kritik von Kant, der sich strikt dagegen verwahrt, das moralische Sollen auf dem schwankenden Boden von »Neigungen« zu bauen anstatt auf der vernünftigen Einsicht in die Richtigkeit einer Norm, das heißt auf »Pflicht«, und es damit gleichsam empirisch zu verunreinigen (vgl. GMS, op. cit.). Als einen weiteren Grund, gegenüber ›moralischen Gefühlen‹ skeptisch zu sein, führt er an, dass es sinnvollerweise keine Pflicht geben könne, ein moralisches Gefühl zu haben, höchstens es zu kultivieren – was wiederum am besten durch »Vernunftvorstellungen« geschehe (MS, op. cit., S. 531). Allerdings ist Kant nicht völlig der Bedeutung von moralischen Gefühlen – nicht als Triebfedern des moralischen Handelns zwar, jedoch als Erfüllungshilfen zum Handeln aus Pflicht – verschlossen, wie sich an seinen Ausführungen zum Mitleid zeigen lässt. Es sei zwar keine direkte, doch aber indirekte Pflicht, »mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren […]«, da Mitgefühl »doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde« (MS, op. cit., S. 595).

260 Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 72.

261 Hans Joas: SP, op. cit., S. 101.

262 Dazu zählt auch die indischen Religionen nahestehende und dem Nihilismus verpflichtete Ethik Arthur Schopenhauers (vgl. *Über die Grundlage der Moral*, Zürich: Diogenes 1840/1977; sowie auch Giok Son: *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie. Parallelität und Differenz*, Freiburg: Alber 2001).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eine zentrale Voraussetzung für das Mitleid bzw. die Güte.[263] Dies entspricht somit eher einer *Haltung* als einem bloßen moralischen Impuls. Die gläubige Buddhistin ist dazu angehalten, allen Lebewesen gegenüber, die durch das »Naturgesetz« der Tatvergeltung (*karman*) an den prinzipiell ewigen, weil durch das Streben in Gang gehaltenen Kreislauf des Entstehens und Vergehens (*samara*) gekettet sind, mit Mitgefühl zu begegnen:

> »A basic principle of Buddhist ethics is that all beings are a like in disliking pain and in wanting to be happy, so that we should not inflict on another being what we would not like done to ourselves. We have a duty to others to respect their interests, and a duty to ourselves not to coarsen ourselves by abusing others.«[264]

Nicht ein konkretes Lebendiges erweckt erst das Mitleiden (oder nicht), sondern dieses wird in der Betrachtung der lebendigen Welt immer schon *systematisch* vorausgesetzt. Von diesem Kernbestandteil buddhistischer Ethik in Form des universalen Mitgefühls abgesehen, wird in den buddhistischen Schulen – grob lässt sich unterscheiden zwischen Theravada und Mahayana (und Vajrayana) – die Bedeutung, die dem Mitleid beigemessen wird, bisweilen unterschiedlich akzentuiert. Im klassischen buddhistischen Denken verfügt die Idee des Mitgefühls über eine tendenziell theoretische Natur, während es sich vor allem im so genannten (sozial-)engagierten Buddhismus als tätige Praxis gegenüber Hilfsbedürftigen und Ausgegrenzten ausdrückt.

Interessant ist nun, dass zwar die buddhistische Ethik im menschenrechtlichen Topos – von der an späterer Stelle zu erörternden Lehre des Nicht-Ich abgesehen (vgl. 4.2.1) – generell als in hohem Maße fähig beschrieben wird, Menschenrechte aus sich heraus zu begründen, dass jedoch ihrer mitleidsethischen Komponente gerade kein prominenter Stellenwert dabei zugewiesen wird.[265] Ob die buddhistische Mitleidsethik also ein tauglicher Anknüpfungspunkt für Begründungen der Idee der Menschenrechte ist, bleibt daher zunächst fraglich. Das gilt im Besonderen, wenn man gleichsam die »klassische« oder konservative buddhistische Ethik und jene des engagierten Buddhismus näher ins Auge

263 Vgl. etwa Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, S. 104.

264 Ibid., S. 120.

265 Vgl. Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 5, London: Praeger 2005; Taitetsu Unno: »Personal Rights and Contemporary Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.), *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1998; Sallie B. King: »Buddhism and Human Rights«, op. cit.; Eiko Hanaoka: »Menschenrechte im Buddhismus«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS 2013.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

fasst: Im einen Fall, so scheint es, verbleiben die Auseinandersetzungen mit dem Mitgefühl auf solch hohem, theoretischen Niveau, dass es fraglich ist, ob sie für sozialphilosophische Zwecke fruchtbar gemacht werden können.[266] Für den engagierten Buddhismus gilt umgekehrt, dass gerade seine Distanzierung von abstraktem religiös-philosophischen Denken[267] sein Potenzial in Zweifel zieht, einen Grund des Gesolltseins der Menschenrechtsidee zu markieren. Sehr wohl hingegen ist er potenziell in der Lage, einmal begründete menschenrechtliche Ansprüche mit spiritueller Verbindlichkeit zu versehen.

Betrachtet man (b), den zweiten möglichen Begründungspfad, der über die Metapher eines moralischen »Sinnes« bzw. Vermögens führt, so wird dieser Pfad nicht mittels des Motivs der Erlösung grundgelegt, sondern hat seinen Schwerpunkt unmittelbar in der Natur des Menschen. Die Idee eines »moral sense«, über den prinzipiell alle Menschen aus verfügen, findet sich zum ersten Mal bei Anthony Ashley Cooper, dem 3. Earl of Shaftesbury, rudimentär entwickelt.[268] Ihm zufolge verfügen Menschen damit über ein durch soziale Einflüsse zwar teilweise korrumpierbares, grundsätzlich jedoch äußerst verlässliches Instrumentarium, objektive moralische Bedingungen des eigenen Menschseins zu erkennen. Eine Weiterentwicklung erfuhr der moralische Sentimentalismus im Denken von Francis Hutcheson wie auch von David Hume, wobei in beiden Fällen die Objektivität der durch den moralischen Sinn zugänglichen (basalen) Normen durch deren (unterschiedlich starke) skeptische Perspektiven gelitten hat. Erst durch die Entstehung der Evolutionstheorie vermochte konkret Charles Darwin dem »moral sense« eine neu untermauerte Robustheit zu verleihen. Mit dem Fortschreiten der Evolution, vermutete Darwin, werde sich das Mitgefühl – die »social instincts« – fortschreitend erweiternd auf eine immer größere Anzahl von Menschen erstrecken, bis schließlich eine singuläre,

266 Vgl. Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München: Kösel-Verlag 2010, S. 321. Das zeige sich auch in der Geschichte des Buddhismus, so Robert A. F. Thurman: »Social and Cultural Rights in Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.) op. cit., S. 148–163.

267 Für sozial engagierte Buddhisten ist der Buddhismus »not abstract philosophical or theological thinking. It is the need to cultivate the giving of compassion as part of one's human nature and ingrain this act as a natural way of life« (Khun Eng Kuah-Pearce: »Understanding suffering and giving compassion: the reach of socially enganged buddhism in China«, *Anthropology & Medicine* 2014/21, S. 29).

268 Vgl. Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury: *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, Stuttgart: frommann-holzboog 1683/1984. Fortführungen bzw. (skeptische) Weiterentwicklungen dieser Idee finden sich bei Francis Hutcheson (*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1753) und dessen Schülern Adam Smith (*The Theory of Moral Sentiments*, London: Penguin 1759/2009) und David Hume (vgl. *A treatise of human nature*, op. cit.). Über gewisse Parallelen, deren nähere Untersuchung noch aussteht, verfügt der »moral sense«-Ansatz hinsichtlich einer vor allem mit Menzius assoziierten konfuzianischen Ethik des Mitgefühls (vgl. 3.1.1).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

die Menschheit (und vielleicht sogar Tierwelt) umfassende ›in-group‹ entstünde.[269]

Könnte im Lichte dieser Tradition einem in der menschlichen Natur angelegten moralischen Vermögen, das in der angemessenen gefühlsmäßigen Reaktion auf ethisch relevante Situationen besteht, die Rolle zukommen, die Idee der Menschenrechte (alternativ) zu begründen? Ein solcher Begründungspfad könnte lauten: Die menschliche Natur birgt in sich den Grund des Gesolltseins universaler, emanzipativer Ansprüche, der unter idealen Bedingungen durch Gefühle erschlossen werden kann. Was diese Gefühle nun von den vorher für diese Zwecke ausgeschiedenen bloßen (Mitleids-)Impulsen unterscheidet, ist, dass sie selbst auf eine menschliche Natur verweisen, deren Normativität sich – im Fall Ashley-Coopers – einer göttlichen Festlegung bzw. – im Fall Darwins – einer evolutionär-nomologischen Sinnhaftigkeit verdankt. Für den (quasi-religiösen) moralischen Sentimentalismus kognitivistischer Ausrichtung gilt: Aus Sicht der begründungstheoretischen Minimalanforderung würde es sich bei ihm um einen weitgehend schlüssigen Pfad handeln, wenn (a) ein entsprechender Konnex zwischen der Quelle des moralischen Gesolltseins und dem Menschenrechtsgedanken dargelegt werden könnte und – dieses Caveat wiegt schwerer – (b) das Dilemma der Irrtumshypothese aus dem Weg geschafft würde: Mein »richtiges« Gefühl gegen dein »falsches« – wer entscheidet?

Die zentrale Frage, die sich für einen moralischen Sentimentalismus evolutionärer Ausrichtung stellt, ist jene, ob diese natürliche Normativität aus sich schon jene Verbindlichkeit schaffen kann, die in einem wohleingerichteten Kosmos zwar unterstellt werden dürfte, hinsichtlich der vielfältigen »Normen« der Natur bzw. Evolution aber nicht ohne weiteres von Seiten des Normadressaten übernommen werden muss. Sich in einem Bereich der »Natur« ergeben (moralischer Sinn), in anderen hingegen nicht (Krankheit, Behinderung), ist rechtfertigungsbedüftig. So scheint es, als könne zumindest die evolutionäre Version moralischer Gefühle nicht einfach als unhintergehbare Basis für einen Begründungsweg der Menschenrechte betrachtet werden. Vielmehr droht, dass Erklärung (Wie gelangt man evolutionär dazu, dass einem andere Menschen nicht gleichgültig sind?) und Begründung (Weshalb sollen einem andere Menschen nicht gleichgültig sein?) verwechselt werden.[270] Dies könnte erst ausgeschlossen werden, wenn aus externen Annahmen heraus eine *Affirmation* der so gefassten menschlichen Natur erfolgt, das heißt, wenn dargelegt werden würde, warum der evo-

269 Vgl. Charles Darwin: *The Descent of Man*, Chicago: William Benton 1871/1952, S. 312ff.

270 Ein Beispiel dafür ist der Versuch von Frederik von Harbou, mit dem Vermögen der Empathie Menschenrechte zu begründen (vgl. »The Natural Faculty of Empathy as a Basis for Human Rights«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), op. cit., S. 95–108).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lutionär verstandene moralische Sinn kein moralischer *Unsinn* ist, was wiederum die Eigenständigkeit des gesamten Begründungsansatzes in Frage stellt. Damit fallen dann auch nicht jene weiteren Erschwernisse in den Blick, die auf alle (verbleibenden) Ansätze, die menschliche Natur als emotiv moralisch vermögend anzusehen, zutreffen, die da wären: Sind die Normen, die sich daraus speisen, konkret genug, um den Gedanken der Menschenrechte zu stützen? Schaden vermeiden, Kooperieren, Beistehen sind gewiss wertvolle Impulse auf dem Weg zur Verwirklichung menschenrechtlicher Ordnungen, aber alleine noch nicht ausreichend, tatsächlich einen durchgängigen Begründungspfad vorzulegen. Dass eine *soziale Translationsleistung* die Idee der Menschenrechte erst in ein entsprechendes Verhältnis setzt zu den vagen normativen Ausflüssen des moralischen Sinns, legt schließlich auch die gemessen an der Entwicklung der Menschheit ›spät‹ einsetzende und kontingent verlaufende Geschichte der Menschenrechte nahe.

Die Annahme, dass Mitleid oder »moralische Gefühle« einen Beitrag zur Landkarte menschenrechtlicher Begründungspfade liefern könnten, muss abschließend also relativiert werden. Damit ist aber nicht gesagt, dass sie für die Menschenrechte überhaupt keine Bedeutung besitzen. Neben der erwähnten pädagogischen Funktion könnte auch an eine ›Lückenfüller-Funktion‹ gedacht werden, die Mit-Gefühle immer dann wichtig werden lässt, wenn Menschen – oder auch andere Lebewesen – aus den theoretischen Begründungsnetzen herauszufallen drohen, weil sie zum Beispiel dem vorausgesetzten Begriff vom Menschen respektive seiner Würde nicht (umfassend) entsprechen.

### 2.3.2 Vertikale Begründungspfade: rechtsphilosophisch-politische

*The idea of human rights implies entitlement in a moral order under a moral law, to be translated into and confirmed as legal entitlement in the legal order of a political society.*
Louis Henkin

Die Begründungsleistung, die auf der horizontalen Ebene in der Explikation des Grundes des moralischen Gesolltseins sowie in seiner Relation zur gleichen Berechtigung zu prinzipiell gleichen (Universalismus) und ferner individuellen, emanzipativen Ansprüchen (Individualismus) besteht, unterscheidet sich in maßgeblicher Hinsicht von jener, die dann zu bringen ist, wenn diese Ansprüche als Rechte *politisch erklärt*[271] und

271 Auf die politische Bedeutung dieses Erklärens von menschenrechtlichen Ansprüchen weist Georg Lohmann hin und warnt dabei davor, Politik als bloßes Medium aufzufassen, das lediglich moralische in rechtliche Ansprüche übersetze (vgl. Georg Lohmann: »Zur



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*institutionell gesichert* werden sollen. Es sind insbesondere zwei Begründungsglieder zu unterscheiden: (a) vertikal nach oben der *Übergang* von der horizontalen auf die vertikale Ebene als solche bzw. deren Notwendigkeit; sowie (b) vertikal nach unten der *Zwang*, der von staatlichen Institutionen zum Schutz und zur Durchsetzung von Menschenrechten eingesetzt wird. Bei diesem ersten Schritt handelt es sich noch um eine philosophische *Begründung* im eigentlichen Sinne, die in einem zweiten Schritt nach und nach in eine politische *Rechtfertigung* übergeht. Diese komplexe Begründungsstruktur ist der Einsicht geschuldet, dass moralische Ansprüche nicht einfach nur in rechtlichen ›gespiegelt‹ werden, sondern hier tatsächlich zwei unterschiedliche Ebenen mit je eigenen Begründungsanforderungen vorliegen.[272]

Im folgenden Abschnitt sollen solche möglichen Begründungspfade aufgezeigt und diskutiert werden, derer es auch auf der vertikalen, rechtlich-politischen Ebene unterschiedliche gibt. Zunächst stehen dabei sozialkontraktualistische Ansätze im Vordergrund, die, so die hier vertretene These, nicht nur von historischem Interesse sind, sondern die auch heute in der politischen Philosophie eine unübertroffene Begründungsweise darstellen, um konkret (a) zu leisten. Ihre Begründungskraft wäre allerdings zu stärken dadurch, dass hinsichtlich (b) moderne demokratische Rechtfertigungstheorien zum Einsatz kommen. Die kontraktualistische Begründungsweise wurde bewusst erst auf der vertikalen Ebene angesiedelt, auch wenn zahlreiche Ansätze existieren, die sich dafür aussprechen, sie bereits im Feld der Moralbegründung heranzuziehen.[273] Es stellt sich dabei die viel diskutierte Frage, ob Kontraktualismen über-

moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), op. cit., S. 135–150). Ohne meine eigene Position, die das Schwergewicht auf die axiologisch-moralische Dimension von Menschenrechten legt und damit zu einer rein politischen Fassung der Menschenrechte in Konkurrenz steht, zu untergraben, möchte ich Lohmann hier ausdrücklich recht geben, dabei aber gerade das politische Erklären von Rechten durch die »ethische« Brille betrachten: Menschenrechtserklärungen erscheinen dann zunächst als *Bekenntnisse* zu jenen Werthaltungen und axiologischen Voraussetzungen, die auf der horizontal-ethischen Ebene noch der Individualisierung mitsamt ihrer eigentümlichen Dynamik unterliegen. Durch die öffentliche, gemeinschaftliche *Verpflichtung* an der Übergangsschnittstelle zur vertikalen Ebene erzeugen sie dann jene Protoverbindlichkeit, die das Sprechen von Menschen-*Rechten* überhaupt ermöglicht und diese Ansprüche als denkbare Rechte erst konstituiert.

272 Zur Kritik an der Sicht auf das Verhältnis moralischer und rechtlicher Menschenrechte im Sinne einer »Spiegeltheorie« (»mirror theory«) siehe insbes. Allen Buchanan: *The Heart of Human Rights*, op. cit. Buchanan leitet aus ihrer Zurückweisung eine eigene »pluralistic justificatory methodology« ab (ibid., Kap. 2), die mit der hier vorgeschlagenen zwar ein Naheverhältnis aufweist, sich jedoch im Vorrang, den Buchanan auf die rechtliche, explizit außermoralische Begründung von Menschenrechten legt, gravierend von ihr unterscheidet.

273 Siehe David Gauthier: *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Press 1986; T. M. Scanlon: *What we owe each other*, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

haupt fähig sind, moralische Urteile bzw. Normen zu fundieren, oder aber nur Klugheitsregeln. Diese unterscheiden sich von genuin moralischen Normen dadurch, dass sie das »Gute«, woraufhin eine Handlung gerichtet sein soll, nicht in einem moralischen Begriff des Guten finden, sondern in einem anderen beliebigen Zweck, den es mit der *richtigen* (nicht gerechten!) Handlung zu verfolgen gilt. Ausgehend von den Erhaltungsinteressen der Menschen kommen kontraktualistische Theorien in aller Regel ohne einen Begriff des moralisch Guten aus und können diesen auch, so die Kritik,[274] nicht aus sich selbst heraus entwickeln. Auch wenn dieser Vorhalt insofern nur bedingt zulässig ist, als er bereits von einem materiellen Moralbegriff ausgeht, demzufolge Eigennutz niemals zur Ausfüllung des moralisch Guten tauglich ist, teilt die gegenständliche Arbeit in ihrem menschenrechtlichen Fokus die Sorge, dass die Idee der Menschenrechte rein auf Basis kontraktualistischen Räsonnements nicht umfassend fundiert werden kann. Die These auf den Punkt gebracht: Die Idee der Menschenrechte selbst kann als moralisch-ethische Idee nicht allein durch Interessenlagen besichert werden, wiewohl ihre rechtliche Absicherung im Interesse ihrer Proponenten liegen muss. Damit sei nicht gesagt, dass kontraktualistische Moralbegründungen überhaupt in keinem Fall möglich sind; man denke beispielsweise an eine relativ homogene Gruppe von Personen, die sich untereinander konkludent darauf einigen, ihren Umgang untereinander an der Goldenen Regel auszurichten. Das Problem des Kontraktualismus besteht nicht darin, für Moralbegründungen pauschal untauglich zu sein, weil er keinen Begriff des Guten zu formulieren imstande wäre oder weil es sich bei ihm um eine Variante subjektiver Moralbegründung handelt, sondern in der ihm eigenen inhärenten Schwierigkeit, *über reziproke Verhältnisse hinaus* universale Normen stützen zu können. Dieses Problem stellt sich im Bereich der Menschenrechte ganz besonders, sind sie doch ihrer Idee nach für alle und damit auch für jene in Geltung zu setzen, die für die unmittelbare Befriedigung der eigenen Interessen über kein entsprechendes Gefahren- respektive Relevanzpotenzial verfügen (Fernstehende, Kinder, Schwache). Erst auf der politisch-rechtlichen Ebene, so die hier vertretene Argumentation, ist der Kontraktualismus für die Philosophie der Menschenrechte fruchtbar zu machen. Dass dies dabei auch die historische Wirklichkeit der Menschenrechte abbildet, in der kontraktualistische Herangehensweisen immer primär als politische, legitimatorische Instrumente aufgefasst worden sind und nicht als ethische Entwürfe, stützt diese Einschätzung zusätzlich.

274 So kritisiert etwa Tugendhat, dass der Kontraktualismus, da über kein Konzept des Guten verfügend, nur eine »Quasi-Moral« begründen könne (VE, op. cit., S. 67f., 76). Siehe auch Martha Nussbaum: FJ, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Alternativ zu diesen philosophischen Zugängen wird in einem weiteren Abschnitt (2.3.2.2) einem rivalisierenden, theologischen Paradigma Raum geboten und damit dem Umstand Rechnung getragen, dass sich für die Menschenrechte in vertikalen Begründungsdiskursen – auf eine fundamentalere Art und Weise, als dies noch im Kontext ethischer Fundamentierungen der Menschenrechte der Fall war – eine entscheidende Wegscheidung eröffnet, welche die Souveränitätsfrage zu stellen erfordert. Hier stehen sich nämlich zwei große, rivalisierende Paradigmen gegenüber, die jeweils eine säkulare oder religiöse Rechtfertigung einer menschenrechtlichen (Zwangs-)Ordnung unterstützen. Da sie im globalen Menschenrechtsdiskurs beide von Relevanz sind, soll in Analogie zum Aufweis jeweils (tendenziell eher) religiöser oder weltlicher Begründungsverfahren auf der horizontalen Begründungsebene auch auf der vertikalen die Möglichkeit begründungspluralistischer Weitungen des Themenfeldes angedeutet werden, die schließlich in einem eigenen Abschnitt (2.3.3) zusammengeschaut und verglichen werden. Zuvor möchte ich noch auf die Notwendigkeit, Menschenrechte auf der vertikalen Ebene erneut zu begründen, eingehen, die jene Ansätze in Zweifel ziehen, die davon ausgehen, dass bereits eine *moralische* Pflicht besteht, staatliche Strukturen zum effektiven Schutz menschenrechtlicher Ansprüche zu sichern. So ist bei Ernst Tugendhat die vertikale Ebene schon als Mitverpflichtung in der horizontalen angelegt: Wer jemandem bestimmte Ansprüche zuspricht, weise damit auch sich selbst die Verpflichtung zu, diese Ansprüche durch die Errichtung entsprechender Institutionen zu sichern. Somit ergebe sich »eine Forderung an *alle gemeinsam*, nämlich mich zu schützen und zusammen eine Instanz zu bilden, bei der ich mein Recht einklagen kann und das ihm Nachdruck verleiht«.[275] Wichtig scheint mir hier die Frage: Besteht diese »*moralische* Verpflichtung zur Schaffung einer legalen Instanz […], eines […] Staates«[276] unabhängig davon, welche Ansprüche konkret gewährt werden? Wenn jemand zum Beispiel allen Menschen zugesteht, einen Anspruch auf Eigentum zu haben, welche Pflichten weist er sich selbst damit zugleich zu (vgl. 2.2.2)? Die negative Pflicht, nicht selbst das Eigentumsrecht anderer zu verletzen, oder darüber hinaus auch eine positive Pflicht, Eingriffe anderer zu verhindern bzw. zu sanktionieren? Die erste, negative Pflicht zu negieren käme zweifelsohne einem Selbstwiderspruch gleich. Bei der positiven Pflicht hingegen stellt sich die Situation nicht so klar dar. Zwar macht es wenig *Sinn*, einen Anspruch einzuräumen, der effektiv wenig wert ist, aber eine zwingende logische Notwendigkeit zur Errichtung von Menschenrechte schützenden staatlichen Instanzen ergibt sich daraus nicht. Es besteht vielmehr das *strate-*

275 Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 350.
276 Ibid.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*gisch-vernünftige* Erfordernis, die horizontal gewährten Ansprüche auch vertikal zu besichern. Anderen Menschen Ansprüche zuzusprechen, ohne sich über die eigene unmittelbare Verantwortung, diese zu achten und im Rahmen der eigenen bescheidenen Möglichkeiten zu schützen (Stichwort: Nothilfe), zu ihrer ultimativen Sicherung zu verpflichten, ist kein Widerspruch, sondern allerhöchstens kurzsichtig oder kleinmütig. Natürlich könnte man schon als menschenrechtlichen Anspruch auf der horizontalen Ebene selbst formulieren: »Jeder Mensch hat Anspruch auf eine staatliche Ordnung, die (weitere) Menschenrechte garantiert und schützt.« In diesem Fall aber bestünde eine Pflicht, die moralische und politisch-rechtliche Dimension der Menschenrechte zu verschränken, nicht schon aufgrund ersterer, sondern eben der inhaltlichen Fassung eines konkreten Anspruches, der selbst noch zu begründen wäre. Und damit stehen man wieder am Anfang: bei der Notwendigkeit zu zeigen, warum die staatliche Sicherung menschenrechtlicher Ansprüche so wichtig und wünschenswert ist.

### *2.3.2.1 Säkular: Kontraktualistisch-demokratische Rechtfertigungen einer Menschenrechtsordnung*

> *Der Zweck jeder politischen Vereinigung ist die Erhaltung der natürlichen und unantastbaren Menschenrechte.*
> Art. 2 DDHC

Wie die Analyse der horizontalen Begründungen moralischer Rechte zeigt, stellt sich dieses Geflecht an Zu- und Abspruchsbeziehungen als grundsätzlich chaotisch, antagonistisch und unvollständig dar: chaotisch, weil nicht alle Menschen anderen Menschen (dieselben) Ansprüche zuweisen; antagonistisch, weil (Gruppen von) Menschen anderen Menschen keine derartigen Ansprüche zugestehen bzw. bestimmte Ansprüche Teilen davon ausdrücklich absprechen; und schließlich unvollständig, da es wohl immer Menschen geben wird, die auf der moralischen Ebene die Idee, dass alle Menschen zu gewissen menschenrechtlichen Ansprüchen berechtigt sind, nicht teilen – aus welchen Gründen auch immer. Dies sind im Hinblick auf eine universale Geltung und effektive Durchsetzung gewichtige Schwierigkeiten, die zugleich die Grenzen einer bloß ethisch gefassten Theorie der Menschenrechte nachweisen. Letztlich kann nur eine *Verrechtlichung* dieses imperfekte Beziehungsgeflecht in stabile Garantien überführen, auch wenn diese Inrechtsetzung dabei selbst darauf angewiesen ist, dass horizontale Voraussetzungen in Form entsprechender Anspruchsgeflechte überhaupt schon existieren, was in besonderem Maße für demokratisch gefasste Gemeinwesen gilt. Man kann in diesem Zusammenhang daher



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

von einem geltungstechnischen Paradoxon sprechen, das die Komplementarität von moralischen und juridischen Menschenrechten einmal mehr herausstellt: Dass viele Menschen – die idealisierte Vorstellung einer in dieser Hinsicht ethisch perfekten Gemeinschaft (»alle«) ausgeklammert – sich wechselseitig menschenrechtliche Ansprüche einräumen, ist für eine universale bzw. gesicherte Geltung von Menschenrechten unabdingbar und ungenügend zugleich.

Der Notwendigkeit, die horizontale durch eine vertikale Begründungsebene zu ergänzen, findet Ausdruck gerade in jenen philosophischen Grundlagen des Menschenrechtsdenkens, die unter der Rubrik Theorien oder Lehren des Gesellschaftsvertrages zusammengefasst werden und den Grundstein moderner Herrschaftslegitimität bilden.[277] Der Begriff »Gesellschaft« ist dabei allerdings insofern missverständlich, als es dabei im Grunde primär nicht um die vertragliche Errichtung einer *Gesellschaft* im heutigen Verständnis geht – auch nicht um eine *Gemeinschaft* –, sondern um jene eines *Staates*. Das Gravitationszentrum der Sozialkontraktstheorien ist seit je her[278] die regulative Idee eines

277 Siehe auch meine Ausführungen in »Kampf aller gegen alle. Zur menschenrechtlichen Legitimation staatlicher Gewalt«, in: Paul Ertl/Jodok Troy (Hg.): *Vom »Krieg aller gegen alle« zum staatlichen Gewaltmonopol und zurück? Herrschaftliche und private Gewalt in europäischer, internationaler und ideengeschichtlicher Perspektive*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2012, S. 17–37. Zur Darstellung der *Politischen Philosophie des Gesellschaftsvertrages* siehe insbes. das gleichnamige Werk von Wolfgang Kersting (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994) sowie David Boucher/Paul Kelly (Hg.): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York: Routledge 1993.

278 Wie viele andere umwälzende Ideen ist auch jene des Sozialkontraktes nicht aus dem Nichts entstanden. Ihr Ursprung – wenn man nicht schon im sophistischen Staatsdenken der Antike gewisse Ansätze erkennen möchte – lässt sich in der Vorstellung des Widerstandsrechts festmachen, wie sie im frühen Protestantismus entwickelt wurde. Der Vertragsgedanke, der über die bereits in der mittelalterlichen Idee eines Herrschaftsvertrages zwischen König und Volk vorgestellte beidseitige Treuepflicht hinausreichend eine Verbindlichkeit des Herrschers insinuierte, ermöglichte eine überkonfessionelle, schließlich säkulare Sanktionsmöglichkeit für deren Verletzung. Auf diese Weise erschafft er »a moral right, and not just a religious duty, to resist rulers who do not fulfill their obligation to promote the common good« (David Boucher: *The Limits of Ethics in International Relations*, op. cit., S. 151). Was die Personen betrifft, zu welchen diese ideengeschichtliche Spur führt, sind vor allem die schottischen Philosophen George Buchanan (1506–1582) und sein Lehrer John Major (1467–1550) zu nennen (siehe Quentin Skinner: »The Origins of the Calvinist Theory of Revolution«, in: Barbara C. Malament (Hg.), *After the Reformation. Essays in honor of J. H. Hexter*, Manchester: Manchester University Press 1980, S. 309–330). So findet sich bereits bei Buchanan die Vorstellung eines Urzustandes, wo Menschen ohne Gesetze einsam in Höhlen und Cottages hausen, letztlich aber die Nützlichkeit und auch ein gewisser natürlicher Instinkt die Menschen einen politischen Körper bilden lässt (George Buchanan/Thomas Maitland: *De Jure Regni apud Scotos or A Dialogue, concerning the due Privilege of Government, in the Kingdom of Scotland*, Philadelphia 1583/1766). Sie wählen einen König, den sie – als eigentliche Souveräne – auch mit Gewalt absetzen können, denn eingerichtet wurde die Herrschaft »[for] the people's good« (ibid., S. 93). Was diesen Theoriestrang unterscheidet von der ebenfalls mit proto-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

vorstaatlichen, herrschaftsfreien Zustandes (*state of nature*). Regulativ und in diesem Sinne gewissermaßen fiktiv ist der Naturzustand deshalb, da er einem Denken des »Als-Ob« entspricht,[279] das sich in der Frage ausdrücken lässt: Was wäre, wenn es keinen Staat gäbe, der vermittels seines Gewaltmonopols menschliches Handeln einschränkt und die sozialen Beziehungen reglementiert? Wenn also die Gewalt von allen zu gleichen Teilen nach (mehr oder weniger) freiem Ermessen eingesetzt werden dürfte? Die Antworten, die kontraktualistische Denker den Fragen dieses Gedankenexperiments zumessen, lassen den »Naturzustand« dabei als – mehr oder weniger[280] – unattraktive Verfassung sozialer Beziehungen erscheinen. Unter den Bedingungen von grundsätzlich begrenzten Ressourcen sowie gleicher Stärke bzw. gleicher Verletzlichkeit und Bedrohlichkeit[281] beschreibt Thomas Hobbes bekanntlich ›seinen‹

sozialkontraktualistischen Überlegungen operierenden Rechtfertigung der kollektiven Tyrannenabsetzung konkret bei Thomas von Aquin (vgl. *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart: Reclam 1265–73/1971, S. 35), ist, dass diese Verbindlichkeit des Herrschers mit Nachdruck auf die Grundannahme der *Volkssouveränität* gestellt wird. Herrschaft ist nicht länger von Gott, sondern den Menschen selbst eingerichtet, sie bleiben *Machtgeber* gegenüber dem *Machthaber*: »When a king is then called into judgment before the people, the lesser is called into judgment before the greater« (*De Jure Regni*, op. cit., S. 93). Aufgegriffen wurde das sozialkontraktualistische Paradigma, mit dem nicht weniger als eine Kopernikanische Wende in der politischen Theorie eingeläutet wird, schließlich von den Denkern, deren Namen heute als untrennbar mit ihm verknüpft gelten: Thomas Hobbes, John Milton und John Locke in England und später Jean-Jacques Rousseau (und auch Immanuel Kant) am Kontinent. Zur Ansätzen dieses Denkens und seiner Rolle im Englischen Bürgerkrieg 1640–1651 siehe David Zaret: »Tradition, Human Rights, and the English Revolution«, in: Jeffrey N. Wasserstrom/Lynn Hunt/Marilyn B. Young (Hg.), *Human Rights and Revolutions*, New York: Rowman & Littlefield 2000, S. 43–58.

279 Dies ist bei Hobbes noch am deutlichsten ausgeprägt, der einräumt, er wisse nicht, ob es jemals so etwas wie einen Naturzustand gegeben habe, und selbst bei den Ureinwohnern des Amerikanischen Kontinents davon ausgeht, dass zumindest proto-staatliche Strukturen in Form von Familienclans vorliegen (*Leviathan*, op. cit., S. 187). Anders bei Rousseau, der seine Beschreibung des vorstaatlichen Zustandes explizit auf zugleich verklärte und infantilisierte »Wilde« bezieht (vgl. »Abhandlung«).

280 Besonders nachteilig werden die Folgen des herrschaftsfreien Zustandes bei Hobbes nachempfunden. Die Identifikation von Natur- und Kriegszustand ist bei John Locke insofern aufgehoben, als im Lichte seiner Theorie ein friedlicher Naturzustand möglich und der Kriegszustand zur ständig drohenden »Entartung« erklärt wird (Vgl. *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press 1689/2012, S. 269ff., = TTG). Bei Rousseau wiederum droht die Spannung zwischen dem von ihm beschriebenen herrschaftsfreien Idealzustand, von welchem aus sich der Mensch erst in die staatliche Zwangsordnung »hinab« entwickle, und der von ihm ebenfalls betonten Notwendigkeit, diese zu überwinden, das Plausibilitätsversprechen seiner Konzeption zu unterlaufen (vgl. »Abhandlung«, op. cit.).

281 »For as to the strength of body, the weakest has strength enough to kill the strongest, either by secret, or by confederacy with others, that are in the same danger with himselfe« (*Leviathan*, op. cit., S. 183). Hannah Arendt bringt es auf den Punkt: »Was die Gleichheit [bei Hobbes, Anm.] anlangt, so ist die egalisierende Instanz nicht der Tod, sondern die bei allen Menschen gleiche Fähigkeit zu töten« (MG, op. cit., S. 69).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Naturzustand als eine Kondition beständiger Beunruhigung und Sorge, sich und seinen Besitz – der darin gerade kein Eigentum sein kann – zu erhalten: »[M]en have no pleasure, (but on the contrary a great deale of griefe) in keeping company where there is no power able to over-awe them all. […] [T]hey are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man, against every man.«[282] Die Identifikation des Hobbesschen Naturzustandes mit einem Kriegszustand ist dabei nicht so zu verstehen, als herrsche ein fortwährender aktiver Kampf (inhärent feindselig gesonnener Personen).[283] Vielmehr handelt es sich dabei um eine existenzielle Erregungsspannung, die in der Unsicherheit gründet, nicht zu wissen, wie zwischenmenschliche Begegnungen ausgehen werden, und die in Folge die Notwendigkeit schafft, sich permanent auf mögliche Angriffe vorzubereiten. Einem schwarzen Loch gleichend verschluckt dieser Zustand viele Dimensionen menschlicher Schaffenskraft, indem er sie gänzlich auf diese präemptiven Abwehr- und Erhaltungsarbeiten lenkt. Hobbes schreibt:

> »In such condition, there is no place for Industry; because the fruit thereof is uncertain: and consequently no Culture of the Earth; no Navigation, nor use of the commodities that may be imported by Sea; no commodious Building; no Instruments of moving […]; no Knowledge of the face of the Earth; no account of Time; no Arts; no Letters; no Society; and which is worst of all, continual feare, and danger of violent death; And the life of man, solitary, poore, nasty, brutish, and short.«[284]

Vor diesem Hintergrund wird die Rettung in die Staatlichkeit hinein eine naheliegende, vom Standpunkt des Eigeninteresses aus geradezu alternativlose Handlungsoption. Die Gründe, warum ein bloß horizontales Geflecht zwischenmenschlicher Anspruchsbeziehungen für den Schutz der natürlichen Rechte nicht ausreicht, beschreiben die einzelnen Vertragstheorien dabei im Detail unterschiedlich. Bei Rousseau ist es die wachsende Ungleichheit, die aus der (Verfalls-)Dynamik seines Naturzustandmodells heraus erwächst, in dem bereits von Beginn an mit der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten bzw. der Reifung des

282 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 185. An anderer Stelle: »[T]hat the state of men without civill society […] is nothing else but a mere warre of all against all« (*The Cive*, Oxford: Clarendon Press 1642/1998, S. 34).

283 Daher ist auch das etwa von Anthony-Ashley Cooper oder Francis Hutcheson gegen Hobbes vorgebrachte, auf Kooperation und nicht zuletzt dem »moralischen Sinn« fußende, anthropologische Gegenmodell kein durchschlagender Einwand gegen den so skizzierten Naturzustand, sofern sie zumindest für möglich halten, dass trotz einer etwaigen natürlichen Gattungstendenz nicht alle Individuen im gleichen Maße zu kooperativem, altruistischem Verhalten fähig sind (vgl. Francis Hutcheson: *An Inquiry*, op. cit.; Anthony Ashley-Cooper Shaftesbury: *An Inquiry*, op. cit.).

284 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 186.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschen vom ›Kind zum Mann‹ der Verlust der ursprünglichen natürlichen Gleichheit angelegt ist.[285] Eine solche phylogenetische Entwicklungspsychologie fehlt bei Locke, der im Versagen der Menschen, im Naturzustand ihre natürlichen Rechte wechselseitig anzuerkennen und auch gerecht zu exekutieren, das entscheidende moralische Defizit ausmacht, welches den Naturzustand immer wieder in einem Kriegszustand kippen lässt.[286] Bei Hobbes wiederum werden ökonomische Bedingungen stärker betont, aber auch ähnliche anthropologische, jedoch nicht moralisch bewertete Dispositionen des Menschen. So zwingt in Hobbes' Theorie auch die Knappheit der Ressourcen die Menschen dazu, sich vorausschauend Vorteile hinsichtlich deren Akkumulation und Sicherung herauszuschlagen, ohne auf andere und deren Interessen (stets) Rücksicht zu nehmen. Der Kampf ums Dasein ist bei ihm aber nur ein Faktor, welcher der gegenseitigen Sicherung individueller Freiheitsansprüche entgegenwirkt. Damit im Zusammenhang stehe, so Hobbes, die menschliche Neigung zur Ehrsucht, die daraus folge, dass Menschen um ihrer abschreckenden Reputation willen in den Besitz anderer eingreifen.[287] Dieses unter der Rubrik »Imponiergehabe« subsumierbare Verhaltensspektrum dient also letztlich ebenfalls der langfristigen Sicherung der eigenen Ansprüche vor Herausforderungen der von anderen sonst unterstellen Schwäche. Zwar statuiert auch Hobbes so genannte Gesetze der Natur (*laws of nature/leges naturales*),[288] die er auch schon im Naturzustand für bedeutsam ansieht, doch sind diese hypothetischer Natur und keine Antagonisten zu dem einzigen »Recht«, das Hobbes in der vorstaatlichen Kondition anerkennt: das Recht aller auf alles.[289] Anders bei Locke, der eine akzentuierte religiöse Metaphysik zugrunde legt, wenn er seine »natürlichen Rechte« als echte Rechte im Sinne einer der Schöpfungsordnung eingeschriebenen naturrechtlichen Grenzziehung festlegt. Die Freiheit der Menschen im Naturzustand ist

285 Vgl. Jean Jacques Rousseau: »Abhandlung«, op. cit., S. 91ff.; *Der Gesellschaftsvertrag*, Kap. 8.

286 Vgl. John Locke: TTG, op. cit.

287 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 185f.; Siehe auch *De Cive*, op. cit., S. 45f.

288 Sie sind, schreibt Hobbes, lediglich »dictates of Reason, men use to call by the name of Laws; but improperly« (*Leviathan*, op. cit., S. 216). Zu diesen »Gesetzen« der Natur zählen Normen wie etwa jene, dass Frieden zu erstreben ist, wo immer er möglich ist. Inhaltlich entsprechen sie allesamt der Goldenen Regel bzw. einem allgemeinen Reziprozitätsprinzip. Hinsichtlich ihrer motivationalen oder telelogischen Grundlage lassen sie sich auf ein Gebot zur Selbsterhaltung herabbrechen (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 189f.). Da der Begriff der *natural laws* im Kontext Hobbes' Zeit ausgesprochen ambig ist, wäre es wichtig, folgendes Caveat in den Worten Wolfgang Kerstings präsent zu halten: »Man darf sich jedoch nicht von dem Hobbes'schen Gebrauch der traditionellen Naturrechtsterminologie beirren lassen. […] Hobbes gibt den vertrauten Naturrechtsbegriffen eine gänzlich neue Bedeutung, die dem traditionellen Verständnis dieser Konzepte widerstreitet (*Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrages*, op. cit., S. 73).

289 »The Right of Nature […] is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature […]« (*Leviathan*, op. cit., S. 189).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

daher durch das göttliche Gebot begrenzt, dass die Menschheit, als *sein* Eigentum, soweit es geht, in all ihren Gliedern erhalten werden soll.[290] Das bei Locke auch im Naturzustand wirkende Tötungsverbot darf demnach nur in Notwehrsituationen außer Kraft gesetzt werden, ansonsten verkehrt sich der Naturzustand in den Kriegszustand. Da nun aber die Einhaltung des göttlich-natürlichen Urgebotes nicht von allen Menschen erwartet werden kann und zudem die Selbstjustiz auf Dauer nicht befriedigt, werden die Menschen zur Bildung eines politischen Gemeinwesens veranlasst. Denn das Recht im Naturzustand, Exzesse der Freiheit bei anderen selbst zu sanktionieren, muss Locke zufolge an Antinomien der Gerechtigkeit scheitern: Um ein grundsätzlich gerechtes Gebot, das der Nichtschädigung, einzuhalten, müssen ohne staatliche Strukturen und in Folge ohne Teilung der Gewalten die Menschen Richter und Ankläger in eigener Sache sein, das bedeutet notwendigerweise *ungerecht* werden.[291]

An den Bedingungen, die Hobbes und Locke gleichsam ex negativo als diejenigen bestimmen, die eine staatliche Ordnung überflüssig machen könnten, lässt sich die Überzeugungskraft der *anarchistischen Grundoption* messen. In Frage steht dabei nicht, ob ein herrschaftsfreier gesellschaftlicher Zustand denkbar wäre, denn dies wurde ja bereits durch die theoretischen Unterfangen der Sozialkontraktstheoretiker selbst positiv beantwortet. Vielmehr geht es um das Ermessen der *Attraktivität* einer solchen »Befreiung der Gesellschaft vom Staat«.[292] Wie Robert Nozick es ausdrückt: »Were this description awful enough, the state would come out as a preferred alternative, viewed as affectionately as a trip to the dentist.«[293] Wenn nun angenommen würde, Dominanzstreben und/oder exzessive Betätigung der eigenen Freiheit auf Kosten anderer seien keine realistischen Hindernisse einer bloß moralischen Menschenrechtsordnung, die sich ohne Zwang selbst aufrechterhalten kann, erscheinen die kontraktualistischen Modelle und ihre Schilde-

290 »Every one as he is *bound to preserve himself*, and not to quit his Station willfully; so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, *to preserve the rest of Mankind*, and may not unless it be to do Justice on an Offender, take away, or impair the life […] of another« (TTG, op. cit., S. 271).

291 Vgl. John Locke: TTG, op. cit., S. 275f. Aus dieser Einsicht erwächst die bei Locke – im Unterschied zu Hobbes, aber auch Rousseau – so prominent ausgeprägte Forderung nach Gewaltenteilung, die Locke im Text selbst bereits mit ersterer verknüpft (ibid.). Er bietet damit der von Hobbes entworfenen dilemmatischen Konstellation, wonach, um eine Macht zu begrenzen, eine noch größere angerufen bzw. erschaffen werden müsse, einen vorläufigen Ausweg an.

292 So die programmatische Vision aller anarchistischen Philosophie, hier in den Worten Erich Mühsams (vgl. *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*, Berlin: Fanal Verlag 1932/1978).

293 Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell 1974, = ASU, S. 4.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rungen des Naturzustandes keineswegs als plausible Eintrittspfade in eine vertikale Begründungsdimension der Menschenrechte, die dann schlichtweg nicht erforderlich wäre. Wenn im Gegensatz dazu jedoch die Prämissen von Locke und/oder Hobbes zumindest in Teilen – nicht zuletzt aus Erfahrung, die sich sowohl auf die eigene als auch auf durch Beobachtung und Zeugnisse vermittelte Fremderfahrung beziehen kann[294] – bejaht werden, ist der Übergang von horizontaler zu vertikaler Begründungsebene grundsätzlich eröffnet. Man muss, wie auch von Kant betont wird, keiner pessimistischen anthropologischen Pauschalthese anhängen, um dem kontraktualistischen Modell eine gewisse Anfangsplausibilität zuzugestehen. Unter den Vorzeichen des Naturzustandes sind gewalttätige Konflikte zwischen Menschen(gruppen) schlichtweg unvermeidlich und es gilt die Prognose, »daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewalttätigkeit gegen einander sicher sein können […]«.[295]

In der Tat ist dieser der Problematisierung des Naturzustandes zugrunde liegende *allgemeine Legitimitätsdiskurs* (»Warum ist Herrschaft überhaupt gerechtfertigt?«) die erste der beiden wegweisenden Leistungen des kontraktualistischen Paradigmas, das auch für jene anschlussfähig ist, die die weiterführenden Theorieimplikationen nicht unbedingt teilen (wollen). So betont beispielsweise auch Martha Nussbaum: »[I]f each person tries to think individually what is to be done, this would be a recipe for massive confusion and failure. It is far better to create a decent institutional structure.«[296] So sehr sie also in anderer Hinsicht eine ausgesprochene Kritikerin des sozialkontraktualistischen Denkens ist, so sehr stimmt sie in dieser grundsätzlichen Feststellung mit seinen Epigonen überein. Für die (Geschichte der) Menschenrechte hingegen weitaus bedeutsamer ist der in den Sozialkontraktstheorien angelegte *spezielle Legitimitätsdiskurs*.[297] Dieser ergänzt die Suche nach Gründen, warum Herrschaft überhaupt notwendig bzw. legitim erachtet werden könne, um die Fragestellung »Welche Art von Herrschaft ist gerechtfertigt?« Dabei bestimmen kontraktualistische Theorien die Legitimität von Herrschaft bzw. Staatlichkeit auf dem Boden eines *Arguments der Geschäftsgrundlage*. Diese wurzelt im Interesse, im Staat besser geschützt zu sein. Von ihm erwartet sich der Einzelne im kontraktualistischen Paradigma den Schutz seiner natürlichen Rechte, die ohne staatliche Einrichtungen entweder imperfekt (Locke) oder gänzlich vorenthalten

294 Vgl. Marie-Luisa Frick: KA, op. cit., S. 27ff.
295 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 430.
296 Martha Nussbaum: FJ, op. cit., S. 307.
297 Vgl. Marie-Luisa Frick: KA, op. cit.; »Menschenrechte in europäischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), op. cit., S. 43–48.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

bleiben müssen (Hobbes). Diese Interessen führen den Menschen über den Weg der Vernunft (Locke) bzw. der (instrumentellen) Vernunft und der Gefühle, das heißt konkret der Todesangst (Hobbes), dazu, seiner Freiheit in ihrer »ursprünglichen« Form zu entsagen und sich der politischen Herrschaft – sei sie ausgeübt durch eine gewählte Versammlung oder einen gewählten Einzelnen – zu unterwerfen. Diese Unterwerfung, und das ist das eigentliche Herzstück der sozialkontraktualistischen Argumentationsfigur, ist immer schon eine *bedingte*, *niemals absolute*. Bei Locke ist zu lesen:

> »And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, *Property*. The great and chief end therefore, of Mens uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, is the Preservation of their Property. […]. But though Men when they enter into Society, give up the Equality, Liberty, and Executive Power they had in the State of Nature, into the hands of the Society […]; yet it being only with an intention in every one the better to preserve himself his Liberty and Property; (For no rational Creature can be supposed to change his condition with an intention to the worse) the power of the Society, or *Legislative* constituted by them, *can never be suppos'd to extent farther than the common good*.«[298]

Auch Hobbes ist diesbezüglich unmissverständlich: Der Gesellschaftsvertrag wird aus der Hoffnung heraus geschlossen, entweder um in wechselseitigem Austausch ein (anderes) Recht zu erhalten oder um einen anderen Eigennutzen zu realisieren (»some Good to himselfe«).[299] Daraus folgt nun:

> »The Obligation of Subjects to the Soveraign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the rights men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished. […] The end of Obedience is Protection.«[300]

298 John Locke: TTG, op. cit., 350ff. Sein Argument geht dabei sogar noch einen Schritt weiter, wenn Locke – gegen Hobbes und andere gerichtet – betont, dass eine absolute Herrschaft kein besserer Tausch ist: »As if when Men quitting the State of Nature entered into Society, they agreed that all of them but one, should be under the restraint of Laws, but that he should still retain all the Liberty of the State of Nature, increased with Power, and made licentious by Impunity. This is to think that Men are so foolish that they take care to avoid what Mischiefs may be done them by *Pole-Cats*, or *Foxes*, but are content, nay think it Safety, to be devoured by *Lions*« (ibid., S. 328).

299 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 192.

300 Ibid., S. 272. Vgl. auch *De Cive*, op. cit., S. 74f., 98f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

In ähnlicher Weise hält John Milton fest, dass die herrschaftliche Souveränität stets als entlehnte (*trust*) ihren wahren Urhebern gegenüber rechenschaftspflichtig bleibe. Diese originäre Souveränität des Volks könne diesem nur genommen werden unter Inkaufnahme der Verletzung dessen natürlicher, angeborener Rechte.[301] In all diesen Beschreibungen erscheint staatliche Ordnung als etwas, das nicht einfach vorgefunden, sondern im Gegenteil (sukzessive) von Menschenhand errichtet wurde. Der Staat wird durch die erklärte Künstlichkeit seiner Entstehung – in Form einer Abgrenzung zu traditionellen Herrschaftstheorien, allen voran dem Gottesgnadentum, die nicht deutlicher ausfallen könnte – seiner Natürlichkeit und bis an die Selbstzwecklichkeit heranreichenden Selbstverständlichkeit entledigt und ganz in den Dienst der Erwartungen der Menschen gestellt. Diese Erwartungen wiederum werden als der (bessere) Schutz ihrer natürlichen Rechte – oder auch: *Menschenrechte*[302] – definiert, wodurch dem Staat mit seinem Auftrag zugleich klare Grenzen aufgezeigt sind, die er um seiner eigenen Legitimität willen nicht überschreiten darf. Bei Hobbes sind das allen voran das Recht auf Leben, bei Locke das erweiterte Eigentumsrecht, bei Rousseau die nach Vertragsschluss verbliebene Freiheit und verbliebenen Güter. Diesen Argumentationshorizont scheint im neuzeitlichen Menschenrechtsdenken immer wieder auf. Etwa bei Thomas Paine, wenn dieser den Einzelnen nicht als Empfänger gesellschaftlicher Leistungen beschreibt, sondern ihn zum Miteigentümer am Gemeinwesen erklärt (»Society *grants* him nothing. Every man is a proprietor in society, and draws on the capital as a matter of right«) und schließlich das kontraktualistische Argument der Geschäftsgrundlage auf den Punkt bringt: »Man did not enter into society to become *worse* than he was before, not to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured. His natural rights are the foundation of all civil rights.«[303] Die weitreichenden Implikationen des sozialkontraktualistischen Modells für das Verhältnis von Staat und Individuum sind im politischen Liberalismus aufgehoben, der unmittelbar aus diesem folgt. Nur unter Zugrundlegung dieses modernen Staatverständnisses erscheint der Staat nicht allein als Ungeheuer, das er ob seines Auftrages zwangsläufig sein muss, sondern gerade auch als großer Befreier. Mit Émile Durkheim gedacht, gilt in diesem Sinne, »daß der Staat keineswegs an sich ein Widersacher des Individuums wäre. Vielmehr wird Individualismus erst durch ihn

301 John Milton: *The Tenure of Kings and Magistrates*, New York: Henry Holt & Company 1649/1911, S. 12.

302 Zur Frage, ob innerhalb des kontraktualistischen Paradigmas über reine Staatsbürgerrechte hinausreichende Ansprüche menschenrechtlicher Art denkbar sind, siehe 2.3.3 und 3.2.2.

303 Thomas Paine: RM, op. cit. S. 169f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

möglich […] denn dem Staat und ihm allein verdankt das Individuum seine moralische Existenz«.[304]

Wenn nun die Erwartungen, die Grundlage des »Tausches« von absoluter Freiheit bzw. Unsicherheit gegen relative Freiheit bzw. Sicherheit sind, nicht erfüllt oder gar betrogen werden, ermöglichen die Sozialkontraktstheorien die Frage nach Verteidigungsstrategien und ihrer Zulässigkeit zu stellen. Während manche von ihnen, allen voran Hobbes, nur ein individuelles Widerstandsrecht gelten lassen,[305] heben andere auch ein solches Recht des ganzen Volkes auf die Ebene legitimer Antworten auf den ›Wegfall der Geschäftsgrundlage‹. Wie schon George Buchanan bemerkte: »And if we should obey a good prince, it will not therefore follow that we should not resist a wicked prince.«[306] John Locke konkretisiert später:

> »The Reason why Men enter into Society, is the preservation of their Property. […] For since it can never be supposed to be the Will of Society, that the Legislative should have a Power to destroy that, which every one designs to secure, […], and for which the People submitted themselves to the Legislation of their own making; whenever the Legislators endeavor to take away, and destroy the Property of the People, or to reduce them to Slavery under Arbitrary Power, they put themselves into a state of War with the People, who are thereupon absolved from any farther Obedience, and are left to the common Refuge, which God hath provided for all Men, against Force and Violence [i.e. Notwehr, Anm.].«[307]

Solange dies jedoch nicht der Fall ist, erhalten der Staat und seine Institutionen in der Regel beachtliche Macht, die Freiheitsräume der einzelnen in ihrer zivilen Souveränität vor wechselseitigen Übergriffen zu schützen. Dass er dazu selbst in ebendiese Freiheitsräume (Körper und Eigentum) eingreifen muss, wird aus der Einwilligung in den ur-

304 Émile Durkheim: *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 94f.

305 Hobbes ist darin insofern konsequent, als er seinen Gesellschaftsvertrag – anders als beispielsweise Rousseau – nie in Form der Doppelstruktur eines Gesellschafts- *und* eines Herrschaftsvertrages konzipiert hat. Der Souverän ist bei ihm *expressis verbis* nicht Vertragspartner, sondern geht (erst) aus dem vertraglichen Zusammenschluss der einzelnen Menschen hervor (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 230).

306 George Buchanan: *De Jure Regni*, op. cit., S. 75. Von den späteren Sozialkontraktstheoretikern drückt sich John Milton am deutlichsten aus, wenn er das Widerstands- bzw. Abberufungsrecht nicht allein am Tyrannenbeispiel festmacht: »[T]he people as oft as they shall judge it for the best, [may] either choose him [the ruler, Anm.] or reject him, retaine him or depose him though no tyrant, merely by the libertie and right of free born men to be govern'd as seems to them best« (*The Tenure of Kings and Magistrates*, op. cit., S. 15).

307 John Locke: TTG, op. cit., S. 412.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sprünglichen Vertrag heraus für rechtmäßig befunden – sofern dies innert der gesetzlich gesetzten Grenzen geschieht. Denn die im Naturzustand von sozialkontraktualistischen Theorien unterstellten Barrieren für eine rechtsfreie Garantie menschenrechtlicher Ansprüche bestehen denn auch im Zustand der Staatlichkeit als permanente Möglichkeiten fort (Stichwort: Freiheitsexzesse). Ihnen wird aber von dieser idealiter solcherart mit zwangsordnenden Methoden begegnet, dass die subjektiven Freiheiten nebeneinander bestehen können, ohne sich potenziell permanent zu lädieren. Besonders deutlich fällt die Ineinssetzung von ursprünglicher Einwilligung und Rechtfertigung nahezu unbeschränkter, auch das Recht über Tod und Leben umfassender, Herrschaft bei Rousseau aus:

> »Der Gesellschaftsvertrag bezweckt die Erhaltung der Gesellschafter. Wer den Zweck will, ist auch mit den Mitteln einverstanden, und diese Mittel lassen sich von einigen Gefahren, ja sogar von einigen Verlusten gar nicht trennen. Wer sein Leben auf Kosten anderer erhalten will, muß es, sobald es nötig ist, auch für sie hingeben.«[308]

Damit vergrößert sich der Abstand zu Hobbes, der entgegen herkömmlicher Fehleinschätzungen in dieser Hinsicht weniger *totalitär*, das heißt den Einzelnen der Staatsmacht veräußernd, eingestellt war.[309] Sein individuelles Widerstandsrecht setzt er auf den Grundsatz »When therefore our refusall to obey, frustrates the End for which the Soveraignty was ordained; then there is no Liberty to refuse; otherwise there is.«[310] Diese Freiheit umfasst demnach alle Aufforderungen, die das Risiko einer Verletzung oder gar des Todes mit sich bringen, wie etwa auch im Falle des Militärdienstes. Hier würde die Weigerung – vorausgesetzt, ein Ersatz(söldner) wird bereitgestellt – kein Unrecht bedeuten, wiewohl der Souverän den Wehrdienstverweigerer strafen dürfe.[311] Was an diesem Beispiel noch weniger deutlich wird, an einem anderen umso mehr, ist, dass auf diese Weise bei Hobbes eine Methode bereitgestellt wird, unverbrüchliche ›Menschenrechte‹ durch Ausdifferenzierungen legitimer gouvernementaler Herrschaft einerseits und legitimer subjektiver

308 Jean Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., S. 72.

309 Eine beachtliche Ausnahme diesbezüglich stellt Eleanor Curran dar (*Reclaiming the rights of the Hobbesian subject*, New York: Routledge 2007.). Weitgehend faire Würdigungen der Hobbesschen Theorie finden sich auch bei David P. Gauthier: *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press 1969/2000; Cornelius Mayer-Tasch: *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1965; Siegfried König: *Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes – Locke – Kant*, München: Alber 1994; Matthias Koenig: *Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Campus 2005, S. 20ff.; Claire Finkelstein: »A Puzzle About Hobbes on Self-Defense«, in: dies. (Hg.), *Hobbes on Law*, Farnham: Ashgate 2005, S. 411–440.

310 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 269.

311 Ibid., S. 269f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Freiheiten andererseits an ihren Kontakt- oder besser: Konfliktpunkten aufzudecken. »For it is one thing«, schreibt Hobbes, »if I say, I give you Right to Command what you will; another, if I say, I will doe whatsoever you Command.«[312] Hobbes ist damit, wie Conor Gearty betont, »one of the first writers to think seriously about the fundamental rights of individuals«.[313] Konkret leitet er aus dem individuellen Widerstandsrecht nämlich das strafrechtshistorisch so bedeutsame Verbot der Selbstbezichtigung und daraus wiederum ein Folterverbot und weitreichende Entschlagungsrechte des Angeklagten ab.[314]

Bevor die Bedeutung des Widerstandsrechtes bei Hobbes, das die Sonderstellung seiner Theorie des Gesellschaftsvertrages bedingt, für die Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen weiter verfolgt wird, soll zunächst dasjenige näher geprüft werden, was seitens der Mehrheit der Sozialkontraktstheorien als hinreichende Rechtfertigung des staatlichen Zwanges angesehen wird: die *Einwilligung*. Um die »Rechtfertigung durch Einwilligung«-Argumentation in ihrer Schlüssigkeit beurteilen zu können, ist näher zu darauf einzugehen, worauf sie sich denn bezieht. ›Perfekt‹ wäre eine Einwilligung dann, wenn sie nicht nur die Errichtung eines Gewaltmonopols umfasst, sondern sich auch auf die Zwangsmaßnahmen gegen die eigene Person erstreckt. Theorien des Sozialkontraktes bemühen sich daher, eine legitimatorische Brücke zu schlagen zwischen »ursprünglicher« Einwilligung in den Vertrag und der aktualen Einwilligung in die jeweiligen Zwangsmaßnahmen: Die Menschen haben eingewilligt, dass der Staat seine ihm erteilte Macht zur Sicherung der menschenrechtlichen Ansprüche aller Glieder des Gesellschaftsvertrages einsetzen kann – wenn nötig, auch gegen sie selbst, sollten sie eine ernstliche Bedrohung dieser Ordnung darstellen. Die Sanktion von Verstößen gegen die menschenrechtliche Ordnung entspränge dann der vorausgehenden vertraglichen Selbstbindung, womit die Rechtfertigung gemäß dem Grundsatz *volunti non fit inuria* außer Streit stünde. Doch wann genau liegt eine solche Selbstbindung des Einzelnen – nicht allein des »Volkes« – vor? Hier stellt das hypothetische Wesen des Gesellschaftsvertrages ein Problem dar: Es lässt sich gar keine »ursprüngliche« Einwilligung denken, da offenbar immer schon (quasi-) staatliche Strukturen vorherrschen und darüber hinaus keine statischen Bevölkerungen existieren. Daher ist nicht von expliziten, sondern stets von *impliziten* Vertragsübereinkünften auszugehen.[315] Wenn man es aber mit stillschweigenden Einwilligungen zu tun hat, dann stellt sich

312 Thomas Hobbes: *De cive*, op. cit., S. 98.

313 Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, Cambridge: Cambridge University Press 2006, S. 73.

314 Vgl. Thomas Hobbes: *De cive*, op. cit., S. 58ff.; *Leviathan*, op. cit., S. 199f., 269.

315 Eine der seltenen Ausnahmen dazu ist am ehesten der auf der Überfahrt in die ›Neue Welt‹ von englischen Protestanten 1620 geschlossene *Mayflower Compact*.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

die Frage, auf welche Weise dann Nicht-Einwilligung bzw. Widerspruch zur betreffenden Übereinkunft sich äußert oder als solche interpretiert werden (soll)? Das Problem war auch John Locke bewusst: »No body doubts but an express Consent, of any Man, entering into any Society, makes him a perfect Member of that Society, a Subject of that Government. The difficulty is, what ought to be look'd upon as a tacit Consent, and how far it binds […].«[316] Die Herangehensweise, e contrario jede Nichtverletzung der menschenrechtlichen Ordnung bereits als genuine Zustimmung zum »ursprünglichen« Vertrag auszulegen, ist letztlich genauso prekär wie die umgekehrte Interpretation jeden Ordnungsverstoßes als automatischen Vertragsbruch. Im ersten Fall würde von (äußerem) Verhalten auf (innere) Absicht geschlossen und würden Mentalreservationen nicht berücksichtigt; im zweiten würde außer Acht gelassen, dass nicht jede Ordnungswidrigkeit den Gesellschaftsvertrag als solchen in Frage stellen muss.[317] Ohne die Diskussion um den möglichen Gegensatz von Menschen- und Bürgerrechten vorwegzunehmen (vgl. 3.2.2), sei zudem auf die Frage verwiesen, wie Sanktionen jener Verletzungen einer menschenrechtlichen Ordnung rechtfertigbar sind, die von zweifelsfreien respektive selbsterklärten Nichtmitgliedern der sie errichtenden Gemeinschaft begangen werden? Spätestens hier trägt das »Einwilligung ist Zustimmung«-Argument nicht länger, erreicht die idealisierte Identität von Gesetzgeber und Gesetzunterworfenem ihren Zenit.

Ein weiterer kritischer Punkt betrifft die Frage, um welchen Vertrag es sich eigentlich handelt, da sich die klassischen Theoretiker der Sozialvertrages gerade auch darin unterscheiden, ob sie ihn nur als *Gesellschaftsvertrag*, den alle Mitglieder untereinander schließen, oder zusätzlich als *Herrschaftsvertrag* zwischen Herrschenden und Zwangsunterworfenen konzipieren.[318] Während beim Gesellschaftsvertrag Verpflichtungen

316 John Locke: TTG, op. cit., S. 347.

317 Vgl. insbes. Jean Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., Kap. 5.

318 Hobbes lehnt wie gesagt einen zusätzlichen Herrschaftsvertrag ausdrücklich ab, was seinem Unbehagen mit möglichen Implikationen in Form eines kollektiven Widerstandsrechtes als Sanktionsmöglichkeit für dessen Verletzung wohl ebenso geschuldet sein dürfte wie der Stringenz seiner Theorie, nach welcher der Souverän, der die Einhaltung des ursprünglichen Vertrages gewährleisten soll, als Vertragspartner wiederum selbst einen ›Über-Herrn‹ anrufen können müsste, um Streitigkeiten im Bereich des Herrschaftsvertrages zu befrieden (vgl. *Leviathan*, op. cit., S. 230f.). Wenn Hobbes auch in der Regel die Intention zugeschrieben wird, den Souverän von allen Verpflichtungen freizuhalten, so könnte man umgekehrt darin genauso eine Entlastung der Rechtsunterworfenen erblicken, die dem Souverän nichts schulden, das nicht mit ihrem eigenen Überlebensinteresse in Deckung gebracht werden kann. Man sieht dies sehr deutlich, wenn man vergleicht, was denn bei Rousseau aus der Doppelverpflichtung des Bürgers (»als Glied des Staatsoberhauptes gegen die Einzelnen und als Glied des Staates gegen das Staatsoberhaupt«) folgt, nämlich dass der Einzelne, welcher der *volonté générale* den Gehorsam verweigert, von den anderen zu seiner »Freiheit« gezwungen werden darf (vgl. *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., Kap. 7).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nur gegenüber den anderen Teilnehmern entstehen, verpflichtet ein Herrschaftsvertrag den Rechtsunterworfenen gegenüber dem Souverän. Das Argument, wonach Einwilligung Rechtfertigung schafft, lässt sich beim Herrschaftsvertrag prinzipiell eher anwenden als beim klassischen Gesellschaftsvertrag. Im einen Fall habe ich zunächst nur darin eingewilligt, mich – bis auf Notwehrsituationen – privater Gewalt zu enthalten sowie Institutionen mitzuerrichten, die Verletzungen dieser Verpflichtung sanktionieren, nicht schon zugleich in die Sanktionen selbst, da diese mitunter den Zweck vereiteln, weswegen ich dem Gesellschaftsvertrag überhaupt zuzustimmen geneigt war. Hingegen kann beim Herrschaftsvertrag aus dem Vertragstypus selbst und dessen Gegenstand (Schutz der Rechte gegen geleisteten Gehorsam) die Notwendigkeit einer Einwilligung in die diesem Schutze dienenden Zwangsmaßnahmen selbst unterstellt werden. Wichtig zu verstehen ist nun, dass das Instrument eines Herrschaftsvertrages gegenüber der Fiktion des Gesellschaftsvertrages die Perspektive auf die Rolle des Bürgers in menschenrechtlich relevanter Weise verändert. Dieser ist nunmehr dem Staat bzw. der Obrigkeit unmittelbar verpflichtet und nicht wie beim Gesellschaftsvertrag den anderen Rechtssubjekten, deren Ansprüche auf Freiheiten zu achten und mitzuschützen er versprochen hat. Ob solche erweiterten Pflichten gegenüber dem Staat, die im Sinne einer pauschalen Gehorsamspflicht über die Achtung der gleichen Rechte anderer hinausgehen, mit der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens vereinbar sind, ist dabei eine gewichtige Frage, die bereits an anderer Stelle aufgeworfen wurde (siehe 2.2.2) und in Kapitel 4 näher diskutiert wird. Diese wenigen Schlaglichter auf den strategischen Pfad, die »ursprüngliche« Einwilligung mit der Einwilligung in konkrete Sanktionen für Verstöße gegen die menschenrechtliche Ordnung in eins zu setzen, genügen, um die Grenzen eines solchen Ansatzes aufzuzeigen.

Als Zwischenfazit kann daher gelten: Im Bereich der vertikalen Begründung der Menschenrechte erfüllen die klassischen Sozialkontraktstheorien eine wertvolle Funktion, da sie eine ›zeitlose‹ Antwort auf die Frage anbieten, wodurch sich eine staatliche Ordnung rechtfertigen lässt. Das eingangs beschriebene erste Begründungsglied der vertikalen Ebene, die Notwendigkeit dieser selbst, kann anhand kontraktualistischer Raison zur Gänze unterstützt werden. Beim zweiten Teil der vertikalen Begründungslast allerdings findet sich in den klassischen Sozialkontraktstheorien nur eine allgemeine Rechtfertigung staatlichen Zwanges, die dem konkreten Individuum gegenüber nicht einfach schon dadurch geleistet wird, dass ihm in der Vorstellung eines Urvertrages eine Einwilligung in konkrete, staatlich gesetzte Freiheitsbeschränkungen unterstellt wird. Die Zwangsausübung auf den Einzelnen selbst (menschenrechtlich konsistent) zu begründen, ist mit ihnen hingegen weit schwerer möglich. An der Fiktion des selbstgewählten



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und inhärent gewollten Zwangs festzuhalten, der aus der Einwilligung in den Gesellschafts- bzw. Herrschaftsvertrag unterstellt wird, erscheint trotz der verlockenden Aussicht, das menschenrechtliche Rechtfertigungsproblem mit einem Streich zu lösen, angesichts der offenen begründungslogischen Fragen nicht ohne weiteres vertretbar. Es entsteht im Lichte der bisherigen Ausführungen daher die Herausforderung, über das sozialkontraktualistische Paradigma hinaus eine Rechtfertigung zu denken, die eine vertikale Begründung der Idee der Menschenrechte zu leisten im Stande ist, das heißt dieses darin zu ergänzen, wo es nicht befriedigt. Damit gelangt man zurück zu Hobbes. Das bei ihm eingeräumte Widerstandsrecht ist für die Frage nach der Rechtfertigbarkeit staatlichen Zwangs zur Sicherung einer Menschenrechtsordnung insofern bemerkenswert, als es mit dem Schutzauftrag des Staates in einer konzeptionellen Spannung zu liegen scheint.[319] Wenn nämlich auch der verurteilte Straftäter sich aufgrund seiner drohenden Hinrichtung oder auch der Erzwingung eines Geständnisses (durch Schweigen) widersetzen, der Staat ihn aber dennoch töten darf, so stellt sich die Frage, wodurch dem Staat dies dann überhaupt erlaubt ist. Hobbes hat nicht nur ausdrücklich darauf verzichtet, eine Rechtfertigung dafür aus der ursprünglichen Einwilligung in den Gesellschaftsvertrag abzuleiten, sondern sie sogar für unmöglich erklärt (»that Covenants, not to defend a mans own body, are voyd«).[320] Worauf aber könnte diese dann beruhen, wenn nicht auf der Einwilligung des Delinquenten in den ursprünglichen Vertrag *und deshalb* in seine Strafe? Die Antwort mag auf der Hand liegen, aber es lohnt, sie auszusprechen: Weil eine Gruppe von Menschen, eine politische Gemeinschaft, um genau zu sein, die staatlichen Institutionen dazu ermächtigt hat; weil sie die Gesetze, auf deren Basis diese handeln, geschaffen hat; weil sie die Ziele, die sie verkörpern, bejahen und (mehrheitlich) teilen. Eine solche *demokratische Rechtfertigung* staatlichen Zwanges zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen ist ihrem Grunde nach eine voluntaristische, das heißt eine vom Willen der (Mehrheit der) Menschen getragene. Dass dieser Wille den anderen Nichtzustimmenden nicht einfach *nur* aufgezwungen wird, liegt an der Struktur demokratischer Verfahrensweisen

319 Dieser Widerspruch löst sich freilich auf, wenn man die hier zentrale Differenz berücksichtigt zwischen einem Recht auf *erfolgreichen* Widerstand (das nicht nur Hobbes nicht, sondern überhaupt kein Staatswesen sinnvollerweise einem Individuum qua Überlebensinteresse bedingungslos zubilligen kann), und einem Recht, widerständige, das heißt allein dem eigenen Überlebensinteresse dienende, Handlungs- bzw. Unterlassungsakte *sanktionslos* zu setzen (zu versuchen). Wenig an Freiheit ist das nämlich nicht, gegenüber einem »Leviathan« schon gar nicht. Mit Claire Finkelstein gesprochen, verpflichtet das Widerstandsrecht den Souverän immerhin im *foro interno* (vgl. »A Puzzle About Hobbes«, op. cit., S. 437f.).

320 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 268.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und unterscheidet diese Form der Rechtfertigung von der Tyrannis. Demokratische Entscheidungen können nämlich nicht ohne Widerspruch zu ihren eigenen Voraussetzungen als irreversibel ausgegeben werden.[321] Die Menschen (bzw. das Volk), welche herrschen und mit ihren Beschlüssen Zwang ausüben, sind keine stabile Einheit, sondern »bestehen« aus Neuankömmlingen ebenso wie Ausscheidenden. Eine Volkidentität durch die Zeit gibt es nicht. Eine Entscheidung von Volk $t_1$ ist daher unmöglich auch die Entscheidung von Volk $t_2$. Wiederkehrende Abstimmungen und reversible Entscheidungen sind daher integraler Bestandteil demokratischer Verfahrensgerechtigkeit.

Aus dieser Einhegung der voluntaristischen Machtfülle der Demokratie entstehen wichtige Folgewirkungen für den Umgang mit in demokratischen Entscheidungsprozessen Unterlegenen. Wenn die demokratische Rechtfertigung einer menschenrechtlichen Zwangsordnung durch ein kollektives Willenssubjekt geschieht, das zu unterschiedlichen Zeitpunkten unterschiedliche Einzelsubjekte umfasst und keinem bestimmten kollektiven Willenssubjekt konstant in der Zeit hindurch erlaubt sein soll zu herrschen, sind Vorkehrungen sicherzustellen, dass in Entscheidungen Unterlegene nicht für alle Zeit unterlegen bleiben müssen, sondern die Möglichkeit haben, bei einer erneuten Entscheidung das Blatt zu wenden. Das *Recht der Minderheit, zur Mehrheit werden zu können*, ist aus dieser Sicht das grundlegendste demokratische Minderheitenrecht schlechthin. Auf diese Weise ist eine demokratische Rechtfertigung immer schon eine immanente ›präventive Normenkontrolle‹, mit der entschieden werden kann, was einer Rechtfertigung solchen Typs überhaupt fähig ist und was nicht. So können aus dem Recht der unterlegenen Gruppe, ihre Minderheitenposition in eine Mehrheitenposition zu verwandeln zu versuchen, weitere Ansprüche abgeleitet werden, die eine gewisse Rahmung der inhaltlichen Ebene der Menschenrechte festlegen. Solche Ansprüche wären konkret das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit, die als unverzichtbar erachtet werden muss, um für die eigene Position zu werben und Wettbewerbsgleichheit zu garantieren. Auch »demokratische« Entscheidungen, die in ein oder anderer Form die physische Vernichtung des politischen Gegners oder auch seine Exilation zum Gegenstand

321 Das führt dazu, dass so genannte »Ewigkeitsklauseln« als potenziell antidemokratisch einzustufen sind – ungeachtet ihres Inhaltes. Hier gilt das Wort Thomas Paines: »There never did, there never will, and there never can, exist a Parliament, or any description of men, or any generation of men, in any country, possessed of the rights or the power of binding and controlling posterity to ›the end of time‹, or of commanding for ever how the world shall be governed, or who shall govern it; […]. Every age and generation must be as free to act for itself *in all cases* as the ages and generations which preceded it. The vanity and presumption of governing beyond the grave is the most ridiculous and insolent of all tyrannies« (RM, op. cit., S. 138).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

hätten, würden an diesem Test klar scheitern. In diesem Sinne ist eine demokratische Rechtfertigung des Menschenrechtsgedankens auf politisch-rechtlicher Ebene selbst wiederum an die Bereitschaft gebunden, gewisse grundrechtliche Ansprüche sicherzustellen. Wie umfangreich diese sein müssen, auch im Verhältnis zu auf Mitglieder des politischen Gemeinwesens eingeschränkten Bürgerrechten (Stichwort: Recht auf politische Mitbestimmung), ist damit jedoch noch nicht vorentschieden (vgl. 3.2.2). Ebenso, wie diese begründungstheoretischen Grundlagen für die Frage der globalen Geltung von Menschenrechten (»Weltstaatlichkeit«) fruchtbar gemacht werden können, wo gegenwärtig die Prämisse, wonach nur freiwillige Einwilligung in die Verbindlichkeit von Normen souveräne Staaten an diese binde, unter wachsendem Druck steht. Denn an den »Aporien der Menschenrechte«, wie Hannah Arendt sie geschildert hat, kommt auch ein Kombinationsmodell aus Sozialkontraktstheorie und demokratischer Rechtfertigung nicht leicht vorbei. Dies einfach deshalb, da der Gedanke globaler Menschenrechte eine Voraussetzung hat, die es derzeit nicht gibt und die zudem – folgt man Arendts Warnung – auch nicht leichtfertig erstrebt werden sollte: einen Staat *über* den einzelnen Staaten.[322] Eine zusätzliche, ebenfalls mit dem demokratischen Grundzug des Sozialkontraktualismus erkaufte Problematik betrifft die Frage der Größe staatlicher Einheiten bzw. die Möglichkeit (vielfacher) Subeinheiten. Es ist nämlich kein bestimmter, national gefasster Staat, den Sozialkontraktsüberlegungen zu fundieren suchen, sondern ein sozusagen ziviler, nicht auf Gemeinschaft, sondern Ordnung ausgerichteter Verband. So sehr sich diese Volatilität der Staatsvolkbestimmung aus Sicht der Menschenrechte als tendenziell eher vorteilhaft erweist,[323] erscheint sie aus einer auf Stabilität und Kontinuität abstellenden Hinsicht hingegen immer schon als Bedrohung: »So ist denn die Vertragstheorie, logisch zu Ende gedacht, nicht staatsbegründend, sondern staatsauflösend.«[324] Neben diesem allgemeinen demokratischen Minderheitenrecht, welches sich auf die Gestaltung der menschenrechtlichen Ordnung selbst bezieht, ist konkret für die Rechtfertigung staatlichen Zwanges zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen gegenüber dem Regelverletzer ein weiteres spezielles ›Minderheitenrecht‹ vorzusehen, um auszuschließen, dass dieser funktionalistisch-kollektivistischen Interessen geopfert werden kann. Es kann als das *Recht, weiterhin als Menschenrechtssubjekt*

322 Vgl. Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 617f. Näher dazu in 3.2.2.

323 Anders als die herrschende Kritik an kontraktualistischen Zugängen es nahelegt, wäre zumindest mit Sicht auf die hier vorgestellten Theorien nicht von einer »strukturelle[n] Begrenztheit des Kontraktualismus« (Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 74), sondern in diesem konkreten Zusammenhang umgekehrt von seiner strukturellen Unbegrenztheit auszugehen.

324 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 217.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*angesehen zu werden*, bezeichnet werden. Den Betreffenden auch dann noch als Menschenrechtssubjekt anzusehen, wenn er ungerechtfertigt in Rechte anderer eingegriffen hat, bedeutet nun aber nicht, dass seine Ansprüche vollends intakt bleiben müssen, denn das können sie, wenn es um den Schutz der Rechte anderer geht, gerade nicht. Es bedeutet hingegen, ihm – analog zum Widerstandsrecht bei Hobbes – zuzugestehen, dass er mit der von der Mehrheit als gerecht bzw. richtig erachteten Sanktion seines Verhaltens nicht einverstanden sein muss. Nur auf diese Weise ist es überhaupt möglich, die Spannung präsent zu halten, die in menschenrechtlichen Ordnungen mit Notwendigkeit herrscht zwischen dem staatlichen Eingriff in Menschenrechte und ihrem Schutz eben dadurch (vgl. 4.2.3.5). So wird dann verhindert, dass in der Einebnung dieser Spannung das Individuum schließlich als solches aufgehoben, das heißt kollektiven Sicherheits- und Schutzinteressen glattweg untergeordnet wird.

Zusammenfassend lässt sich der Begründungspfad für eine rechtliche Durchsetzung von Menschenrechten, wie er in diesem Abschnitt als kontraktualistisch-demokratische Rechtfertigung entworfen wurde, folgendermaßen darlegen: Die Notwendigkeit, die horizontale, moralische Begründung des Menschenrechtsgedankens um eine vertikale, politisch-rechtliche zu erweitern, wurde dem allgemeinen Legitimitätsdiskurs der Sozialkontraktstheorien entnommen. Sie besteht in der erwartbaren Bedrohung menschenrechtlicher Ansprüche durch die (zeitweisen) Freiheitsexzesse jener (Gruppen von) Individuen, die ihrer privaten Gewalt bzw. absoluten Souveränität nicht entsagen wollen. Der Zwang wiederum, der von staatlicher Seite (gegen diese) zum Schutze der Rechte anderer ausgeübt wird, kann im Rahmen einer säkularen Begründungskonzeption demokratisch gerechtfertigt werden, das heißt als Zwang, der von einer Mehrheit der Mitglieder des politischen Gemeinwesens gewollt wird. Dabei wird der Einzelne nicht total entwaffnet, sondern ihm werden Minderheitenrechte garantiert: Das sind zum einen allgemeine demokratische Minderheitenrechte, selbst zur Mehrheit werden zu dürfen; und zum anderen das Recht, als Menschenrechtssubjekt anerkannt zu bleiben, auch wenn er die Rechte anderer verletzt und dafür Sanktionen zu tragen hat. Die menschenrechtliche Verpflichtung des Staates selbst, die innerhalb dieses Paradigmas seinen Zweck und seine Bestimmung begründet, kann dieser nur unter Drohung, seine Legitimität zu verlieren und als Sanktion kollektiven Widerstand bzw. Revolution auf sich zu ziehen, verletzen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### *2.3.2.2 Religiös: Verpflichtung des Staates auf eine Menschenrechtsordnung im Rahmen theologischer Staatstheorien*

Im Paradigma der kontraktualistisch-demokratischen Rechtfertigungsweise staatlichen Zwanges zur Sicherung menschenrechtlicher Ansprüche lag, wie vorhin gezeigt, die Souveränität bei den Menschen selbst. Diese geben sie an die von ihnen errichteten und durch sie wirkenden Ordnungsinstanzen ab, ohne sie dadurch zu verlieren. Dieses »bottom-up«-Prinzip der Volkssouveränität steht dabei historisch wie konzeptionell im schroffen Gegensatz zum »top-down« Prinzip der souveränen Ermächtigung durch göttlichen Willen (»Gottesgnadentum«).[325] Die Souveränität liegt hier nicht bei den Menschen, beim Volk, sondern bei Gott, der den Herrscher damit belehnt. Es auch für die Sondierung zumutbarer Begründungspfade gerade auch mit Blick auf Religionsgläubige wichtig zu verstehen, »[d]aß dieser Gesellschaftsvertrag in der Tat ein ketzerischer Gedanke war«.[326] Noch Jean Bodin, ein Übergangsdenker zwar, stellte die Herrschenden als Instanz göttlicher Herkunft und quasi-göttlicher Identität vor:

> »[T]here is nothing greater on earth, after God, than sovereign princes, and since they have been established by Him as His lieutenants for commanding other men, we need to be precise about their status so that we may respect and revere their majesty in complete obedience

325 Freilich tritt dieser Gegensatz nicht immer in solcher Ausschließlichkeit zu Tage. So sind (zeitgenössische) religiöse Demokratietheorien im Ringen um die Aufrechterhaltung sowohl der göttlichen Souveränität als auch der Schaffung einer (beschränkten) legitimen irdisch-legislativen Sphäre bemüht, Gottes-Recht und Menschen-Recht zu versöhnen. Für den Islam siehe insbes. Soroush, Abdolkarim: RFD, op. cit. Auch in der staatsphilosophischen Schrift des Thomas von Aquin ist diese Ambivalenz bereits greifbar (*Über die Herrschaft der Fürsten*, op. cit., S. 35). Selbst bei John Locke als einem der bedeutendsten Theoretiker der Volkssouveränität und hartnäckigem Gegner des monarchischen Gottesgnadentums behält Gott zumindest noch so viel Souveränität, den Menschen selbst im Naturzustand unabänderliche Gesetze (wie das Tötungsverbot) vorzuschreiben und die Menschen insgesamt als sein Eigentum anzusehen (vgl. TTG, op. cit.). Dieser normativ durch die Schöpfungsordnung vorstrukturierte Naturzustand ist mit Lockes eigentümlicher christlicher Gesinnung zu erklären, die ihn von anderen Sozialkontraktualisten unterscheidet (vgl. *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, Oxford: Clarendon Press 1695/1999; *Essay on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon Press 1664/1954). Diese Beobachtungen zeigen, dass Begründungspfade, die hier methodisch begründet auseinandergehalten werden, im konkreten Lebensvollzug in ein und derselben Brust miteinander wirksam sein können. Konsistenzfragen werden dadurch nicht automatisch obsolet. Gerade im Bereich der politischen Souveränität bleibt entscheidend: Wer hat die ursprüngliche Legitimität, Gesetze zu erlassen (nicht nur sie auszuführen) bzw. wer delegiert sie an wen und in welcher Form?

326 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 205.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

> […]. Contempt for one's sovereign prince is contempt toward God, of whom he is the earthly image.«[327]

Wo denn die eigentliche Souveränität, das heißt legitime Urheberschaft der politischen Macht, Gesetze zu geben, liegt, ist eine Streitfrage, die zahllose Konflikte der Moderne prägte und noch immer prägt. Sie verdient es daher, ernst genommen zu werden. Dass nämlich viele religiöse Menschen eine tendenziell säkulare Rechtfertigung (auf) der vertikalen Ebene nicht (vollends) anzunehmen bereit sind, zeigen auch die alternativen Begründungen einer menschenrechtlichen Ordnung, welche im Rahmen unterschiedlicher religiöser Traditionen angedacht werden. Die Begründungslast bleibt auch in diesem Fall die gleiche und zweifach: Sie betrifft den Übergang von einer rein ethischen Fassung der Menschenrechte hin zur Etablierung einer Menschen*rechts*ordnung sowie die Rechtfertigung des Zwanges, den ein Staat zu ihrer Sicherung aufwendet.

Exemplarisch sollen im Folgenden drei Ansätze – aus dem christlich-katholischen, islamischen und konfuzianischen – Menschenrechtsdiskurs vorgestellt und damit eine weitere Perspektive auf die Möglichkeiten religiöser Verankerungen der Menschenrechtsidee eröffnet werden. Gemeinsam ist ihnen folgende Herangehensweise: Die Sinnhaftigkeit, moralische Menschenrechtsnormen zu verrechtlichen, wird ähnlich wie bei den Sozialkontraktstheorien auf einen moderaten anthropologischen Pessimismus gestützt, der oftmals noch zusätzlich religiös aufgeladen zu Tage tritt. Der Mensch ist unvollkommen bzw. in einen (Generationen) übergreifenden Sündenzusammenhang verstrickt und benötigt daher Rechtleitung und Orientierung. Diese anthropologische Notwendigkeit wurde von Gott erkannt, der dem Menschen gleichsam als angemessene Reaktion darauf die Kennzeichen gerechter Herrschaft vorgezeigt hat. Hinsichtlich der Bestimmung des Zweckes staatlicher Ordnungssysteme wird auf eine göttlich gewünschte, ideale Ordnung Bezug genommen, die es auf Erden umzusetzen und zu sichern gelte. Wichtig in diesem Zusammenhang hervorzuheben ist, dass es sich bei Ansätzen, die eine solche politisch-rechtliche Begründung der Menschenrechte anstreben, um ihrer Ausrichtung nach reformatorische handelt. Dies ist schon allein deshalb nicht überraschend, da die allermeisten religiösen Traditionen weitaus älter sind als politische Menschenrechtskonzeptionen. Den Menschenrechtsgedanken mögen sie in ihrer Sozialethik auf horizontaler Ebene vielleicht im Keim auffinden, in den religiösen Staatstheorien ist ein genuin menschenrechtlicher Fokus hingegen erst im Zuge reformatorischer Neu-

327 Jean Bodin: *On Sovereignty. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*, Cambridge: Cambridge University Press 1576/1992, S. 46.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

deutungen auszumachen. Das lässt sich sehr gut am Beispiel der katholischen Staatstheologie zeigen, die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Richtungswende vollzogen hat.[328] Insbesondere die mit den neuzeitlichen Menschenrechten sich zusammen erhebende Idee der Volkssouveränität erwies sich lange Zeit als Hürde für eine Akkommodation des Menschenrechtsdenkens innerhalb der katholischen Weltanschauung. Es herrschte der Tenor vor: »Mit der Gewaltenordnung, die von Gott kommt, ist eine Ordnung unvereinbar, die vom Menschen oder dem Willen des Volkes ihren Ausgang nimmt.«[329] Ungeachtet der Spannungen, die zwischen beiden Souveränitätsparadigmen bestehen, kommt es spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zum Bruch mit der (neu-)scholastischen Naturrechtslehre und damit zu einer »qualitativen Wende«.[330] Wurde die (republikanische) Idee der Menschenrechte noch von Papst Pius VI. als Affront gegen die göttliche Ordnung der Welt, als ein skandalöser Irrtum gegeißelt, trat mit der Enzyklika *Pacem in Terris* (PT) durch Papst Johannes XXIII. sowie der Konzilserklärung *Dignitatis Humanae* (DH) eine versöhnliche Lesart in den Mittelpunkt katholischen Staatsdenkens, die dem Staat nicht bloß abstrakte (*pax et iustitia*) oder eigennützliche (Stichwort: Schutz des ›wahren‹ Glaubens) Pflichten auferlegt, sondern die Wahrung grundlegender Menschenrechte. So bekennt DH im Jahr 1965 ausdrücklich: »Der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte gehört wesenhaft zu den Pflichten einer jeden staatlichen Gewalt« (6). Konkreter ist die neokatholische politische Philosophie in der 1963 verlautbarten Enzyklika PT entfaltet. Dabei wird der Mensch als Person, als ein mit Vernunft und Willensfreiheit begabtes Wesen in das Zentrum der Legitimitätsvoraussetzungen staatlicher Herrschaft gestellt. Ihm kommen sowohl Rechte als auch Pflichten zu (5). Erstere werden bekannt als das »Recht auf Leben«, »auf die Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung«, wozu gezählt werden: »Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Behandlung und die notwendigen Dienste, um die sich der Staat gegenüber den einzelnen kümmern muß« (6). Da sich,

328 Siehe insbes. die quellenreiche Darstellung von Tamara Bloch (*Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2007) sowie Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil 1789–1965*, Paderborn: Schöningh 2005; Katharina Ceming: *Religion und Menschenrechte*, op. cit., S. 149ff.; Josef Isensee: »Die Katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), op. cit., S. 138–174; Samuel Moyn: *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2015.

329 Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, op. cit., S. 45.

330 Ibid., S. 496.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wie Johannes XXIII. ausführt, »jedes Grundrecht […] seine Kraft und Autorität aus dem natürlichen Sittengesetz her[leitet]« (15), werden in Folge auch einzelne Pflichten des Menschen statuiert. Denn diejenigen, so heißt es dort, »die zwar ihre Rechte in Anspruch nehmen, aber ihre Pflichten ganz vergessen oder nicht entsprechend erfüllen, sind mit denen zu vergleichen, die ein Gebäude mit einer Hand aufbauen und es mit der anderen wieder zerstören« (15). Die staatliche Autorität wird dabei als notwendig, aber auch als an Normen gebunden ausgewiesen, die insbesondere die (negative) Gewissensfreiheit zu achten habe (29). Ihre »Existenzberechtigung […] ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls« (32). Aus Sicht der Menschenrechte bedeutsam ist weniger dieser legitimatorischer Limes selbst – er stimmt überein mit der traditionellen katholisch-naturrechtlichen Staatslehre[331] – als seine explizit zeitliche Relativierung. In der Enzyklika heißt es nämlich:

> »Da man heutzutage annimmt, daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht, muß dem Staat besonders daran gelegen sein, daß einerseits diese Rechte anerkannt, geachtet, aufeinander abgestimmt, geschützt und gefordert werden und daß anderseits ein jeder seinen Pflichten leichter nachkommen kann« (36).

In den Menschenrechten, die als in der Schöpfungsordnung eingeschriebene und somit kategorisch stabilisierte Ansprüche angesehen werden, sind dem Staat zugleich Grenzen seines eigenen Handelns gesetzt, die er – legitimationstheoretisch analog zur kontraktualistischen Konzeption – nur unter Einbüßung seiner (vollen) Rechtmäßigkeit vor Gott (und den Menschen) überschreiten kann: »Wenn deshalb Staatsbehörden die Rechte der Menschen nicht anerkennen oder sie verletzen, stehen sie nicht nur mit ihrer Aufgabe in Widerspruch, es sind dann ihre Anordnungen auch ohne jede rechtliche Verpflichtung« (36).

Eine in weiten Teilen ähnliche Annäherung an eine vertikale Begründung der Idee der Menschenrechte wählen islamische Theoretiker bzw. Organisationen, die wie die Organization of Islamic Cooperation (OIC) eine eigens islamische Version der Menschenrechte vorlegen.[332] In ihr wird die Vorstellung zum Ausdruck gebracht, dass Herrschaft geliehen ist (»trust«) und sie – so legt es der Kontext der darin erklärten Rechte nahe – mit der Verpflichtung auf Seiten des bzw. der Herrschenden bezüglich ihrer Achtung und Durchsetzung einhergeht.[333] Eine ver-

331 Auch auf die in dieser Tradition ebenfalls zentrale Zielbestimmung des Staates in Form des »ewigen Heiles« wird in PT verwiesen, dem Gemeinwohl aber – so könnte man es verstehen – nachgeordnet (35).

332 (Cairo*) Declaration of Human Rights in Islam* (1981) (CDHRI). Siehe auch 3.2.1.

333 Art. 23 (a) CDHRI. Die Kairoer Erklärung ist insofern eine Ausnahme von der vorhin erstellten »Regel«, wonach religiöse Versuche, Menschenrechte politisch-rechtlich zu



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tiefende und bis heute eine der bedeutendsten vertikalen islamischen Menschenrechtsbegründungen hat bereits knapp drei Jahrzehnte zuvor der pakistanische sunnitische Gelehrte Abul A'la Mawdudi ausgearbeitet. Darin versucht er auf dem Boden der orthodoxen islamischen Staats- und Rechtstheorie den Schutz (gewisser) Menschenrechte als Staatsziel zu definieren, das er auch retrospektiv in der islamischen Tradition ausmacht – womit auch er, wie später die Kairoer Erklärung, den Anspruch erhebt, dass der Islam noch vor »dem Westen« die Menschenrechte hervorgebracht habe.[334] Mawdudis Idealtypus eines islamischen Staates ist – wie der so vieler Proponenten des so genannten islamischen Wiedererwachens im Zuge des 20. Jahrhunderts – das Kalifat. Die politische Menschenrechtsbegründung bei Mawdudi lässt sich folgendermaßen rekapitulieren: Die Souveränität liegt alleine bei Gott. Die Menschen sind gemeinsam und jeder in gleicher Weise aufgerufen, mit Hilfe der prophetischen Rechtleitungen und Offenbarung Gottes Wille auf Erden umzusetzen. Nun hängt nicht nur in diesem, sondern in jedem Fall religiöser Begründungsansätze alles davon ab, wie der Wille Gottes bestimmt wird bzw. ob in ihm die Idee von Menschenrechten eine Entsprechung findet oder nicht. Zumindest bei Mawdudi ist dies so zu verstehen, jedoch über den Umweg einer zunächst noch nicht explizit menschenrechtlich gefassten Staatszielbestimmung zu erreichen:

> »The Holy Qu'ran clearly states that the aim and purpose of this state is the establishment, maintenance and development of those virtues which the Creator of his universe wishes human life to be enriched by and the prevention and eradication of those evils the presence of which in human life is utterly abhorrent to God.«[335]

Zur Erreichung dieses Zieles sind Pflichten auf Seiten des Staates wie des Individuums nötig, womit Mawdudi nun daran gehen kann, »fun-

begründen, die Traditionen, aus denen heraus sie vorgebracht werden, reformatorisch ausleuchten bzw. neudeuten. In der CDHRI einen »Gegensatz zu einer fundamentalistischen Auffassung der Scharia« oder auch einen Versuch zu sehen, »die Scharia so zu deuten, dass sie eine Konzeption der Menschenrechte begründet«, wie Christoph Menke und Arnd Pollmann es tun (*Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius 2007, S. 93), ist daher eine glatte Fehleinschätzung (vgl. meine Ausführungen in »Ummah's Rights or Human Rights? Universalism, Individualism and Islamic Ethics in the 21st Century«, *American Journal of Islamic Social Sciences* 2010/27, S. 1–23, = URHR). Jedoch ist ihr Ansatz, den islamischen Herrscher (auch) mit menschenrechtlich gefüllten Pflichten zu behelligen, eine durchaus beachtliche Anstrengung, da sie mit einer langen Tradition der Apologie des Despotismus zumindest theoretisch bricht.

334 Vgl. Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, Lahore: Islamic Publications 1977/1995. Zu solchen unverkennbar interessengeleiteten Versuchen, »die Menschenrechtsidee und die Vorstellung der rechtlichen Gleichheit aller Menschen a posteriori in die Staatstheorien des Islam einzudeuten«, siehe kritisch auch Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 178f.

335 Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, op. cit., S. 7.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

damental rights« der Menschen (und davon noch einmal unterschieden der Bürger des islamischen Staates) zu formulieren:

> »Islam has laid down some universal fundamental rights for humanity as a whole which are to be observed and respected under all circumstances whether such a person is resident within the territory of the Islamic state or outside it, whether he is at peace with the state or at war.«[336]

Diese Menschenrechte, von Gott selbst gewollt und durch ihn gewährt, dürfen nicht abgeändert und bei Androhung des Verlustes des Heils nicht verletzt werden. – Aus Mawdudis Perspektive eine ultimativ robuste Begründungskonstellation, einer säkularen unendlich weit überlegen.[337]

Im Rahmen der konfuzianischen Weltdeutung, um zum dritten Anschauungsbeispiel zu gelangen, ist es zwar anders als in Christentum und Islam kein (mehr oder minder) persönlicher göttlicher Gesetzgeber, der dem Staat eine Pflicht, Menschenrechte durchzusetzen und einzuhalten, auferlegen könnte; dafür aber eine – an den Kosmos der Stoa oder das Dharma hinduistischer Religionen erinnernde – ganzheitliche Ordnung, die idealiter den Lauf auch der menschlichen Dinge regelt und vorgibt. Dass der Konfuzianismus, der im gegenwärtigen globalen Menschenrechtsdiskurs mindestens so häufig wie der Islam Anfragen nach seiner Verträglichkeit mit dem Menschenrechtsdenken ausgesetzt ist (vgl. 4.2.2), durchaus Ressourcen bereit hält, die Idee der Menschenrechte auf der vertikalen Begründungsebene abzusichern, lässt sich gerade auch anhand reformatorischer Zugänge zu einer politischen Menschenrechtsbegründung auf Basis der klassischen konfuzianischen Staatsphilosophie demonstrieren. Ein ausgewiesener Vertreter eines solchen »progressiven Konfuzianismus« ist Stephen C. Angle.[338] Er nimmt Anleihen dafür bei *Mèngzǐ* (oder auch Menzius; 371–289 v. u. Z.) und dessen *Mandat des Himmels*-Theorie. Dieser zufolge ist der Herrscher nicht nur vom Himmel[339] in seine Rechte eingesetzt, sondern auch von den Menschen. So habe Menzius in einem Gespräch bezogen auf den Herrscher erklärt: »Heaven gave it to him, and the people gave it to

336 Ibid., S. 8.

337 Vgl. ibid., S. 11f. Zu einer kritischen Einschätzung bezüglich des für viele islamisch-politische Theoretiker so zentralen Rahmens der Frühgeschichte des Islams siehe Asma Afsaruddin: »The ›Islamic State‹: Genealogy, Facts, and Myths«, *Journal of Church and State* 2006/48, S. 153–174.

338 Vgl. Stephen C. Angle: CCPP, op. cit.; siehe auch Chung-Sho Lo: »Human Rights in the Chinese Tradition«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 186f.

339 Der Begriff *tiān* hat sich in seiner langen Geschichte von Geist bzw. Gott ständig weiter in Richtung einer abstrakten kosmologischen Ordnung entwickelt (vgl. Stephen C. Angle: CCPP, op. cit., S. 38f.). Zur konfuzianistischen Herrschaftsethik siehe auch Wolfgang Ommerborn/Gregor Paul/Heiner Roetz: op. cit., bes. S. 163ff., 610ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

him. […]. The Great Announcemnet says, ›Heaven sees as my people see; Heaven hears as my people hear‹.«[340] Es liegt hier also eine hybride Souveränitätskonzeption vor, die in jenen Auswirkungen, die aus menschenrechtlicher Sicht von Interesse sind, dazu führt, dass Rechenschaft in beide Richtungen, himmelaufwärts und himmelabwärts gewandt, zu legen ist. Angle führt aus: »The people's contendedness with their well-being was not just a good policy goal, but the actual conduct of the state's legitimacy.«[341] Die Brücke zu einer vertikalen Menschenrechtsbegründung, die gerade auch den Herrscher verpflichtet, wäre damit gelegt. Und sie wird, wie Angle zeigt, von chinesischen Philosophen vorsichtig auf ihre Tragfähigkeit hinsichtlich einer harmonischen Verbindung von Liberalismus bzw. Menschenrechtsdenken und Konfuzianismus geprüft.[342] Etwa von Mou Zongsa und Tingyang Zhao.[343] Letzterer schlägt unter Rückgriff auf Menzius vor, alle Menschen als Teil der Welt unter dem Mandat des Himmels anzusehen und damit als sich gegenseitig verantwortliche Träger bestimmter grundlegender Rechte. Das Ziel dieser »All-under-heaven«- oder *Tian-xin*-Philosophie ist schließlich ein niemanden exkludierendes, weltumspannendes Gemeinwesen.[344] Um eine solche, erst behutsam angedeutete[345] und keineswegs im Detail ausgearbeitete konfuzianische Menschenrechtstheorie allerdings in den Kontext der weiteren konfuzianischen Ethik einbetten zu können, wären an manchen Stellen noch weiterführende Neudeutungen der Tradition notwendig.[346] Was jedoch festgehalten werden kann, ist, dass im konfuzianischen Denken Ressourcen nicht nur für eine ethisch-moralische Fundierung der Menschenrechtsidee aktiviert werden können, die über den Begriff *ren* bereits relativ gut im interkulturellen Menschenrechtsdiskurs etabliert ist,[347] sondern auch für eine die traditionelle Pflichtenorientierung herausfordernde politische Begründung.

Ich möchte zu diesen Kurzdarstellungen möglicher nicht (ausschließlich) säkularer Begründungspfade des Menschenrechtsgedankens in

340 Zit. in: Stephen C. Angle: CCPP, op. cit., S. 38.

341 Ibid., S. 39.

342 Zur langen Geschichte des chinesischen Rechtediskurses und zu seiner Befruchtung durch westliche Philosophie siehe auch Stephen C. Angle: *Human Rights and Chinese Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

343 Vgl. ibid., S. 74ff.

344 Vgl. Tingyang Zhao: »A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)«, op. cit.

345 Wie zurückhaltend chinesische Gelehrte auch gegenwärtig immer noch sein müssen, wenn sie unter den gegebenen Bedingungen in ihrem Heimatland im Umfeld der Menschenrechtstheorie arbeiten, lässt sich etwa erahnen, wenn man sieht, dass Tingyang Zhao in seinem programmatischen Text »A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)« (op. cit.) das Wort »human rights« kein einziges Mal anführt.

346 Für einen Einblick in die Größendimension dieser Aufgabe siehe Stephen C. Angle: CCPP, op. cit., S. 128ff.

347 Vgl. 4.1.1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

seiner vertikalen Dimension abschließend noch kritische Rückfragen anbringen, die gleichsam zum nächsten Abschnitt, der zusammenschauenden Würdigung der einzelnen Begründungsangebote, überleiten soll. Von besonderer Relevanz ist dabei die Frage der Rechenschaftspflicht der Herrschenden. Auch wenn ein religiöser Menschenrechtsstaat bzw. eine dem Menschenrechtsgedanken verpflichtete Theokratie immerhin denkbar wäre, so besteht nicht zuletzt hinsichtlich der möglichen Gefahren einer religiösen Indienstnahme des Staates traditionell Dissens. Während Vertreter theologischer Staatsdoktrinen die unerschütterlichen Grundfesten einer religiösen Staatszielbildung gerade auch gegenüber dem demokratischen Wechselspiel der politischen Kräfte loben, erblicken andere darin vielfache Anreize zum Missbrauch. So könnten der oder die Herrscher im weiten Sinn persönliche, profane Interessen als die der maßgeblichen göttlichen Instanz ausgeben oder eine Rechenschaftspflicht ad infinitum ›aufschieben‹.[348] Es ist daher kein Zufall, dass im Islam, wo das Modell Theokratie weit stärker als in anderen Religionen nach wie vor oder gerade wieder Gegenstand ernsthafter Debatten ist, Kritiker vor allem auf Schwierigkeiten hinweisen, konstitutionalistischen Anforderungen gerecht werden zu können. Zumindest nicht, solange weitreichende Neuinterpretationen der religiösen Grundlagen selbst unterbleiben, wie etwa Abdullahi Ahmed An-Na'im meint, dessen Versuch, eine mittels eines speziellen Auslegungsverfahrens modernisierte Scharia mit der Idee der Menschenrechte zu verbinden, zu intensiven und nachhaltigen Debatten geführt hat (vgl. 4.2.1).[349] An-Na'im geht davon aus, dass in der klassischen Version des Kalifats eine Selbstbindung des Regenten schon allein dadurch erschwert ist, dass der Kalif alleine befugt ist, Fragen der Auslegung der Scharia zu entscheiden. Die Vorstellung, dass er wie alle anderen Bürger in gleicher Weise dem Gesetz unterworfen ist, hakt folglich.[350] Es verwundert daher wenig, dass zahlreiche reformorientierte islamische Denker, wie im Kontext der schiitischen Konfession Abdolkarim Soroush, selbst dort,

348 Schon Milton warnte, »that to say Kings are accountable to none but God, is the overturning of all Law and government. For if they may refuse to give account, then all covenants made with them at coronation, all Oathes are in vaine, and meer mockeries; all Laws which they sweare to keep, made to no purpose; for if the King feare not God, as now may of them doe not?« (*The Tenure of Kings and Magistrates*, op. cit., S. 13).

349 Abdullahi Ahmed An-Na'im: TIR, op. cit.

350 Ibid., S. 80. Die zentralen Fragen, die sich auf dem Weg zu einem modernen islamisch ausgerichteten Verfassungsstaat stellen, formuliert er wie folgt: »Can the notion of a human agent of the divine sovereign […] be reconciled with constitutionalism? How is that agent to be selected and appointed? How can that agent be accountable for his discharge of the terms of that agency?« (ibid., S. 83). Für eine bedingt optimistische Einschätzung der Möglichkeit eines islamischen Konstitutionalismus siehe Noah Feldman: »Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning«, *University of St. Thomas Law Journal* 2010/7, S. 435–451.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wo sie sich weitgehend innerhalb des orthodoxen Horizonts islamischer Staatlichkeit bewegen, eine vertikale Begründung der Menschenrechte nicht dort verorten, sondern im Gegenteil Menschenrechte als externe Standards betrachten, die aus der westlichen Zivilisation, der sie entstammen – wohl auch mitsamt ihren säkularen Begründungen –, in den Islam hineingenommen und dort für das Projekt eines »democratic religious government« fruchtbar gemacht werden sollen.[351] Was hingegen bei Soroush ausdrücklich auf dem Boden der islamischen Tradition selbst erfolgen kann und soll und zum Menschenrechtsgedanken doch in einem relevanten systemischen Bezug steht, sind die Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, Gewaltenteilung (und Säkularität).[352]

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden: Bei theologischen Fundierungen der Menschenrechtsidee auf vertikaler Ebene müssten jedenfalls Einfallstore des Despotismus mit dem behaupteten Vorzug religiöser Absicherungen im Sinne einer höheren Robustheit des Menschenrechtsgedankens gegengewogen werden. Dies können sie jedoch immer nur in der Praxis und man kann es ihnen nicht verübeln, dass viele Menschen im Bewusstsein um »[d]ie »Exzesse der religiösen Theorie, die heute keiner ernstlichen Kritik bedürfen«,[353] mit Georg Jellinek religiösen Rechtfertigungen auch eines Menschenrechtsstaates skeptisch gegenüberstehen. Im Vergleich zur kontraktualistisch-demokratischen Rechtfertigung scheint die Frage offen zu sein, ob Menschenrechte nicht wiederum zu Untertanenrechten werden, wenn die Souveränität letztlich außerhalb der Menschen zu liegen bestimmt wird. Die historische »Gleichursprünglichkeit«[354] von Menschenrechten und Volkssouveränität bzw. Demokratie würde eine bejahende Beantwortung zumindest anregen.

351 Vgl. Abdolkarim Soroush: *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Essential Writings of Abdolkarim Soroush, Oxford: Oxford University Press 2000, S. 126ff., = RFD.

352 Ausgehend von der Betonung und kreativen Weiterentwicklung der traditionellen Scheidung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Statthalterschaft eröffnet sich bei Soroush die Möglichkeit, auf dem Boden des islamischen Weltbildes diese Prinzipien als theologische Imperative anzuerkennen, die aus dieser Sphärentrennung selbst folgen: »Religion forbids us from assuming a God-like character. […] limiting the power of the state, division of power and the doctrine of checks and balances are established in order to prevent accumulation of power that might lead to such Godly claims« (RFD, op. cit., S. 64). Zu islamischen Ressourcen der Rechtsstaatlichkeit siehe auch Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 189f.. Zu Ressourcen der Rechtsstaatlichkeit in der islamischen Rechtstradition und aktuelle Initiativen im Bereich des Völkerrechts siehe Irmgard Marboe: »Protecting the Rule of Law: UN, OIC and ILA initiatives approaching Islamic law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), *Islam and International Law. Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, Leiden: Brill/Martinus Nijhoff, S. 184–213.

353 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 191.

354 Vgl. Jürgen Habermas: FG, op. cit., S. 129ff., S. 155.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 2.3.3 Begründungspluralität und Begründungsqualität: Ein Zwischenfazit

Schaut man die vorgestellten Begründungspfade zusammen, so fällt zunächst ihre Verschiedenheit und Vielfalt ins Auge: religiöse und säkulare, den Wert des Menschen aus seiner Größe oder wiederum seiner Schwäche herleitende Sichtweisen, moralische und politisch-rechtliche Begründungen. Das Aufdecken dieser vielzähligen Möglichkeiten hat dabei von Anfang an das erklärte Ziel verfolgt, die Begründungsvielfalt als Mehrwert auszuweisen und ihr den Nimbus des für die Universalität der Menschenrechte Bedrohlichen zu nehmen. In diesem Ansinnen versteht sich der in dieser Arbeit vertretene begründungspluralistische Zugang durchaus in Nachbarschaft zu Rawls »overlapping consensus«.[355] Dass Rawls überlappender Konsens sich auf eine politische Gerechtigkeitskonzeption richtet, stört dabei nicht, denn diese ist, folgt man ihm darin, »itself a moral conception«.[356] Hier wie dort gilt:

> »All those who affirm the […] conception start from within their own comprehensive view and draw on religious, philosophical, and moral grounds it provides. The fact that people affirm the same political conception on those grounds does not make their affirmation of it any less religious, philosophical, or moral, as the case may be, since the grounds sincerely held determine the nature of their affirmation.«[357]

Anders jedoch als Rawls binde ich daran keine normativen Vernünftigkeitsstandards (»reasonable overlapping consensus«) und gehe auch nicht davon aus, dass dieser Konsens freistehend funktionieren kann, sondern vielmehr davon, dass er von den axiologischen Voraussetzungen der Menschenrechtsidee ausgehen muss, die, wie gezeigt, durchaus anspruchsvoll sind und auch nicht in Äquidistanz zu allen existierenden Weltanschauungen (oder in Rawls Terminologie: »comprehensive doctrines«) stehen. Der axiologisch-normative Kern der Menschenrechte, die gleiche Berechtigung zu prinzipiell gleichen individuellen, emanzipativen Ansprüchen muss als Zielpunkt jeder Menschenrechtsbegründung klar benannt werden. Eine noch stärkere Familienähnlichkeit mit dem hier vorgeschlagenen Ansatz weist Joshua Cohens »justificatory minimalism« auf.[358] Darunter versteht er Folgendes: »It is left to dif-

355 »Such a consensus consists of all the reasonable opposing religious, philosophical, and moral doctrines likely to persist over generations and to gain a sizable body of adherents in a more or less constitutional regime […]« (*Political Liberalism*, op. cit., S. 15). Siehe auch ders.: *The Law of Peoples*, Harvard: Harvard University Press 1999, S. 32, 172ff.

356 John Rawls: *Political Liberalism*, op. cit., S. 147.

357 Ibid., S. 147f.

358 Joshua Cohen: »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, *The Journal of Political Philosophy* 2004/12, S. 190–213.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ferent traditions – each with internal complexities, debates, competing and conflicting traditions of argument […] – to elaborate the bases of a shared view of human rights within their own terms.«[359] Das entspricht weitgehend meinem Ansatz, auf inner-traditionelle Ressourcen zur Fundamentierung des Menschenrechtsgedankens zu setzen, kann aber wiederum nur innerhalb der Grenzen seiner benannten Voraussetzungen sinnvoll sein. Ganz »within their own term« kann in der Tat vieles entstehen, aber ohne Festlegung auf einen Kernbereich dessen, was Menschenrechte sind – genauer: sein dürfen – hat auch Cohen keine Garantie, dass am Ende eines solchen generischen Prozesses statt eines Minimalismus vielleicht nur ein ›Nihilismus‹ steht. Sind jedoch diese Grundlagen solcherart gesichert, dass sich ein aus unterschiedlichen Richtungen heranwachsender, überlappender Konsens auf sie erstreckt, steht einer Vielfalt an möglichen Begründungspfaden grundsätzlich nichts entgegen. Vielmehr kann es für die globale Etablierung der (Idee der) Menschenrechte nur als Vorteil gewertet werden, wenn mehr als ein Begründungspfad offen steht. Oder wie Kwame Anthony Appiah es ausdrückt: »If my interest is in discouraging theft, I needn't worry that one person might refrain from theft because she believes in the Golden Rule; another because of her conception of personal integrity; a third because she thinks God frowns it.«[360] Das gilt insbesondere angesichts religiöser einerseits und nicht-religiöser bzw. säkularer Begründungsmöglichkeiten andererseits. Erstere verhindern, dass das Projekt universaler Menschenrechte für Gläubige zwangsläufig als ›Gegentheorie‹ aufgefasst werden muss, an die sie aus ihren eigenen Traditionen heraus keinen Anschluss finden und zu der sie ›konvertieren‹ müssen. Die säkulare Option wiederum trägt dem Umstand Rechnung, dass eine rein religiöse Fundamentierung des Menschenrechtsdenkens wohl an dem in bestimmten Weltgegenden inzwischen mehrheitsfähigen Verdacht eines kalten und stummen Weltalls scheitern müsste. Wenn man darüber hinaus davon ausgeht, dass Pluralität ein zentraler Aspekt der *conditio humana* ist, scheint es nur konsequent, der Verschiedenartigkeit der Menschen auch in weltanschaulicher Hinsicht bei den Wegen, die zum Menschenrechtsdenken führen (können), Rechnung zu tragen.

Ein möglicher Einspruch gegen einen solchen Begründungspluralismus wäre jener, wonach es qualitative Unterschiede hinsichtlich einzelner Begründungen der (Idee der) Menschenrechte gibt. Was jedoch ist eine gute Begründung? Wie bereits ausgeführt, lässt sich zwischen einer Minimalanforderung an Normenbegründungen einerseits und Maximalanforderungen andererseits unterscheiden. Für eine *gute*

359 Ibid., S. 213.

360 Kwame Anthony Appiah: *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton 2006, S. 69.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Begründung der (Idee der) Menschenrechte würde es genügen, wenn sie *funktioniert*, das heißt, wenn sie tatsächlich einen schlüssigen, lückenlosen Weg von der Quelle der Norm, dem Grund ihres Gesolltseins, bis zu ihrer entsprechend konkreten Ausformulierung aufweisen kann, der grundsätzlich begehbar wäre. Eine bessere Begründung auf der Ebene dieser Minimalanforderung wäre demnach eine, die keine oder zumindest weniger logisch falsche oder unterentwickelte bzw. brüchige Folgerungen enthält. Eine *sehr* gute Begründung wäre darüber hinaus eine solche, die nicht nur funktioniert, sondern auch *wirkt*, das heißt einladend ist, den aufgezeigten Begründungspfad tatsächlich auch einzuschlagen: Sie überzeugt. Dass die Erfordernisse von Schlüssigkeit und Vollständigkeit zum Mindesten gehören, was man von einer philosophischen Normenbegründung erwarten darf, wäre dabei allgemein nachvollziehbar. Eine Begründung ist eben kein Befehl; wer von ihr angesprochen wird – erst Recht im Falle einer rechtfertigenden Begründung, das heißt einer solchen, die Zwang gegen den Adressaten im weitesten Sinne zum Gegenstand hat –, sollte die Möglichkeit erhalten, diese Begründung eigenständig durchzudenken und zu prüfen. Von dieser Selbstverpflichtung lebt die Philosophie wie die Demokratie im selben Maße. Es ist im Lichte dieser Voraussetzung daher grundsätzlich als kritisch zu betrachten, wenn – meist aus dem hehren Motiv, möglichst attraktiv für alle Menschen zu sein und insbesondere Anhängerinnen metaphysischer Glaubensvorstellungen nicht zu verprellen – unvollständige Begründungen vorgelegt werden. Die Schwierigkeit solcher »freistehenden« Konzepte ist eben nicht der Mangel an funktionierender Begründung allein, sondern sein demokratiepolitisch prekärer Nebeneffekt: Ein nicht vollständig offengelegter Begründungsweg ist nicht vollständig kritisierbar. Was hingegen die Maximalanforderung betrifft, so stehen die Dinge weniger klar. Es macht auf den ersten Blick vielleicht Sinn, von überzeugenderen Begründungen als besseren zu sprechen. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass der Umstand, dass eine Begründung bei bestimmten Personen wirkt (und bei anderen nicht), eben nicht allein von ihr, sondern den jeweiligen Personen abhängt. Dies außer Acht zu lassen, würde auch jene Konsequenz in Kauf zu nehmen bedeuten, wonach eine Begründung der Menschenrechte mittels Menschenwürde schlecht ist, wenn sie einer Gruppe Kinderhändler vorgetragen wird. Sie ist es nicht in einem prinzipiellen, sondern offenbar nur in einem kontextrelativen Sinne. Was im Einzelfall eine überzeugende, also für eine konkrete Person schlüssige, vollständige *und plausible* Begründung von Normen darstellt, kann theoretisch nicht antizipativ festgelegt werden. Vielmehr müssen Kriterien für überzeugungsstärkere Begründungen immer wieder neu verhandelt werden. Dabei sind in erster Linie epistemologische Fragen zu erörtern: Wie erkenne ich den Grund des Gesolltseins von Normen? Wie erkenne ich, was aus ihm



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

folgt (Non-/Kognitivismus im weiteren Sinne)? Wie erkenne ich, dass dieses wiederum objektiv gerecht bzw. objektiv wahr ist (Non-/Kognitivismus im engeren Sinne)? Wenn Wirksamkeit im Sinne der Maximalanforderung zum maßgeblichen Kriterium erhoben würde, dann wäre damit zugleich auch jede Form der Propaganda und Agitation als entscheidendes Ziel jedes Begründungsdiskurses legitimiert. Es wäre unter dieser Voraussetzung vorstellbar, etwa Schulkinder mit einer – altersadäquat besonders tauglichen – religiösen ›großen Erzählung‹ in die Menschenrechtsidee »hineinzutäuschen«. Dass also das Kriterium der Wirksamkeit nicht als (alleiniges) überbewertet werden darf, lässt schon dieses problematische Beispiel manipulativer Methoden erkennen (vgl. 4.2.3.4). Das ändert freilich nichts daran, dass wirksame Begründungen gerade bei politisch-diplomatischen Verhandlungen über Menschenrechte wichtige *strategische* Vehikel dafür sind, den Boden für Übereinkunft zu bereiten, die zuweilen unerreichbar bliebe, wenn alle Seiten nur ihren eigenen Begründungspfaden verbunden wären. Ein Beispiel dafür ist etwa die Begründung des Verbots der Verheiratung von Mädchen im Kindesalter unter Rückgriff auf theologisch-autoritative Argumente, um gegen ebensolche, die wiederum eine Erlaubnis statuieren, angehen zu können (vgl. 4.2.3.1). Man muss bei solchen strategischen Begründungen nicht von ihnen bzw. ihren normativen Quellen überzeugt sein, um sie anwenden zu können.

Wie lassen sich nun sowohl Minimal- als auch Maximalanforderungen auf die vorgestellten Begründungspfade anwenden? Vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten, speziell die Gleichheitsdimension der Menschenrechte auf der horizontalen Begründungsebene vor Aufweichungen zu schützen, stellt sich die Schlüssigkeit im Sinne der Minimalanforderung bei der meisten Begründungsweisen als potenziell brüchig dar. Wenn, wie argumentiert, keine ethische Begründung der Menschenrechtsidee ohne das dem Würdebegriff inhärente Wertschätzungselement gelingen kann und eben dieses immer schon Gefahr läuft, von partikularen Eigenschaften konkreter Individuen unterlaufen zu werden, die gerade das nicht besitzen oder sind, dem die Wertschätzung gilt, so ist die Erfüllung der Minimalanforderung von eben diesen *exklusivistischen Risiken* respektive ihrer Bannung abhängig. Betrachtet man etwa die für eine gelungene horizontale Begründung der Menschenrechte so zentrale Menschenwürdevorstellung, so zeigt sich, dass diese Risiken nicht gänzlich zufällig schlagend werden, sondern vom Kontext, aus dem heraus die Würdekonzeption sich entfaltet, beeinflusst sind. So bestimmt eine Einbettung des Würde-Wertschätzungselements in eine Theorie menschlicher schöpferischer Freiheit oder sittlicher Autonomie nicht allein als praktische Implikation den gebotenen bzw. verbotenen Umgang mit Menschen, sondern beschreibt immer auch schon die Möglichkeiten, als Individuum aus dieser Sphäre der Würde heraus-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zufallen, wenn man – aus welchen Gründen auch immer – nicht im entscheidenden Maße schöpferisch-frei oder autonom ist. Das Gleiche gilt für Würdekonzeptionen mit religiösen Hintergründen, wo konkret die Aktualisierung einer sündigen menschlichen Natur als potenzieller Ausschließungsgrund fungieren kann, der den Wert des konkreten Menschen – wenn nicht unbedingt in den Augen der Gottheit(-en), so doch in den Augen der Mitmenschen – so weit sinken lässt, dass die Vorstellung einer grundsätzlich gleichen Anspruchsberechtigung im Sinne des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee Schaden erleiden kann. Solche normativen *Anhaftungen* erklären, warum in menschenrechtlichen Begründungsstrukturen selbst schon immer der Keim der Exklusion mitlebt. Ob oder in welchem Ausmaß er sich aktualisiert, hängt dabei von weiteren theoretischen Weichenstellungen in axiologischer Nachbarschaft zum Menschenrechtsgedanken in der jeweiligen Weltanschauung ab, die in den Kapiteln 3 und 4 unter dem Aspekt exklusivistischer Herausforderungen und inklusivistischer Ressourcen angesprochen werden. Vorläufig ist zumindest eines deutlich geworden: Die Menschenwürdevorstellung kann offenbar nicht einfach aus dem sie nährenden moralischen Milieu extrahiert und von Anhaftungen isoliert werden. Diese Kontextbeladenheit der Menschenwürde bestimmt damit auch die Schlüssigkeit der moralischen Begründungsweisen der Menschenrechtsidee mit. Diese werden im Einzelfall stets daran zu messen sein, inwiefern sie in der Lage sind, solche potenziellen Lücken, durch welche Teile der Menschheit hindurchfallen könnten, zu schließen. – Entweder durch eine überzeugende Verlängerung der Wertschätzung oder zusätzliche theoretische Stützen.

Was die Maximalanforderung an philosophische Begründungen betrifft, so gilt es insbesondere eine Frage zu diskutieren, die sich in Anbetracht der hier vertretenen Herangehensweise stellt, welche die Begründungen des Menschenrechtsgedankens als immer schon relative, konkret auf die subjektive Wertschätzung des bzw. der Menschen rückgebundene auffasst: Sind relative Begründungen überhaupt fähig, zu überzeugen? An relative Moralbegründungen bzw. nonkognitivistisch-relativistische Ethiken wird häufig die kritische Anfrage gerichtet, ob bzw. wie sie denn die Idee der Menschenrechte überzeugend begründen können – gerade auch gegenüber jenen Personen, die sie ablehnen oder verletzen. Es ist eine naheliegende, wie ich jedoch zu zeigen versuche, verfehlte Intuition, allen Begründungsweisen, die von der Annahme moralischer Erkenntnisse im strengen Sinn sowie objektiver Gründe des Gesolltseins Abstand nehmen, diesbezüglich eine pauschale Impotenz zu unterstellen. Wie alle Begründungen der Idee der Menschenrechte, so muss auch eine relative insbesondere zweierlei leisten: Sie muss a) auf der horizontalen Ebene moralische Ansprüche und korrespondierende Pflichten zuweisen und b) im vertikalen Begründungsgefüge



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Zwangsmaßnahmen zur Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche rechtfertigen können. Im ersten Fall erweist sich zumindest die Zuweisung von moralischen menschenrechtlichen Ansprüchen – allen voran des Metarechts auf Rechte – als unbedenklich, sofern damit keine verdeckten »Menschenpflichten« an die Anspruchssubjekte verteilt werden. So diese Ansprüche nun gleichsam als ›Geschenk‹ zugewiesen werden – auch wenn der Begriff Geschenk außerhalb des Kontextes dieser konkreten Fragestellung grob missverständlich ist, da auch nonkognitivistisch bzw. relativistisch Denkende von robusten Gründen innerhalb ihres Überzeugungssystems ausgehen (können), die Menschenrechte eben nicht als bloße Gnadenakte erscheinen lassen – können sie im Gegenzug *abgelehnt* werden. Rechenschaft den ›Anspruchssubjekten‹ schuldig wäre man dann also nicht. Wo die Frage des Rechenschaft-geben-Könnens jedoch virulent wird, ist bei der im selben Zug erfolgenden Zuschreibung von *Pflichten* an die Mitmenschen der Anspruchssubjekte bzw. auch an jene selbst. Wie nun kann ein Nonkognitivist und noch viel mehr ein Relativist von irgendjemandem verlangen, sich Pflichten zu beugen, die er auf subjektiven Gründen des Gesolltsein statuiert?

Anstatt von einer einzig wahren Moral geht der Relativismus von mehreren ›wahren‹ moralischen Urteilen bzw. Überzeugungen aus, die nicht unabhängig von einem entsprechenden sie stützenden Bezugssystem ›wahr‹, – das heißt auch: eigentlich überhaupt nicht mehr »wahr« im klassischen korrespondenztheoretischen Sinne – sind.[361] Dass diese *ontologische* These der Relativität selbst keine materiellen Implikationen hinsichtlich des Umganges mit von den eigenen Werthaltungen abweichenden Anschauungen bereit hält, wie etwa eine von vielen relativistisch Denkenden oftmals selbst unterstellte Toleranz ihnen gegenüber, wird schon allein an der Kluft, die zwischen ihr und normativen Positionen liegt, ersichtlich. *Dass* oder auch *wie* etwas ist, sagt für sich genommen eben noch nichts darüber aus, wie etwas sein *soll*. Wie ich an anderer Stelle argumentiert habe,[362] ist die folgerichtige praktische Konsequenz für relativistisch Denkende das formale, an ein Fairnessmotiv gebundene Prinzip der Reziprozität, das die Möglichkeit sowohl für eine tolerante als auch kämpferische Haltung offen hält und auf diese Weise das Janusgesicht des Moralischen Relativismus darstellt. Was dieses Prinzip erfordert, ist Folgendes: Was für mich gelten soll, ist konsequenterweise auch dem moralisch Andersurteilenden zuzugestehen, wenn es sich tatsächlich um nicht weiter (durch die Anwendung der Kriterien Faktentreue, Schlüssigkeit und Konsistenz) hintergehbare,

361 Speziell zum Wahrheitsbegriff des Moralischen Relativismus siehe Marie-Luisa Frick: »A plurality of true moralities? Tracing ›truth‹ in moral relativism«, in: Christian Kanzian/Josef Mitterer/Katharina Neges (Hg.), *Realismus – Relativismus – Konstruktivismus*, Kirchberg a. W.: 2017, im Erscheinen.

362 Vgl. Marie-Luisa Frick: MR, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

grundlegende moralische Meinungsunterschiede handelt. Wer also unter Maßgabe dieses Reziprozitätsprinzips seiner Überzeugung zur Durchsetzung verhelfen möchte, sollte dies – wenn fair sein *will* – auch ihrem Gegenüber zugestehen sowie auch die Wahl der Mittel dazu entsprechend beidseitig legitimieren. Wenn man nun davon ausgeht, dass das Aufbürden von moralischen Pflichten Andersurteilenden gegenüber – in Form des öffentlichen Einforderns derselben oder auch des Tadels bei Nichtentsprechung – eine Art der Nicht-Toleranz darstellt, durch welche die Zurückweisung der ihm zugewiesenen menschenrechtlichen Verpflichtungen durch den Anderen nicht einfach akzeptiert, sondern mit (kontinuierlichen) Behelligungen dieser Art erwidert wird, so wird hier das Prinzip der Reziprozität vom fairen Relativisten verlangen, *umgekehrt zu akzeptieren, auch selbst Adressat gegensätzlicher Verpflichtungen zu werden*. Ein Beispiel: Wer vom Boden einer relativistischen Anschauung aus an eine Gruppe bibeltreuer Christen die Forderung richtet, sie sollen das Recht ihrer Kinder auf Bildung nicht durch »home schooling« beschneiden, möge umgekehrt akzeptieren, dass von ihm mitunter gefordert wird, die Vorrangstellung des Wortes Gottes anzuerkennen. Das zeigt: Auch ein relativistisch denkender Mensch kann menschenrechtliche Ansprüche zuweisen, ohne an ihrer Verpflichtungskomponente zu scheitern, jedoch nicht ohne Bedingung. An andere Pflichten zu adressieren, ist für die Relativistin nicht unmöglich, jedoch in dem Maße schwerer (als etwa für Vertreter einer absoluten Werttheorie), in dem die Reziprozitätsbedingung als Last empfunden wird. Zu akzeptieren, mitunter selbst zum Adressaten konkurrierender Pflichten zu werden, geht dabei nämlich über eine reine Zurkenntnisnahme eben dieser hinaus und erfordert die Anerkennung der *Legitimität* dieser Zuweisung von Pflichten (wiewohl nicht der Pflichten selbst). In solchen Fällen hat man es demnach mit einer *Pattstellung* zu tun, die der Herbeiführung einer Entscheidung bedarf.

Hinsichtlich der Teilfrage b) lässt sich darauf aufbauend Folgendes ausführen: So die beiden oben beschriebenen Konfliktparteien dasselbe politische Gemeinwesen teilen, kann eine solche Entscheidung durch politische Verfahren getroffen werden. Unter der idealen Voraussetzung einer demokratischen Verfasstheit dieses Gemeinwesens wird dies durch Mehrheitsentscheidungen geschehen. Ob nun, um auf das obige Beispiel zurückzukommen, die bibeltreue Christin oder der hypothetische Relativist ihren jeweiligen Verpflichtungsanspruch durchsetzen, hinge dann von der Unterstützung einer Mehrzahl der Bürger ab. Die demokratische Rechtfertigung, die einer solchen – wenn auch stets nur zwischenzeitlichen – Auflösung weltanschaulicher Pattstellungen bei Wertentscheidungen im Sinne eines nackten Voluntarismus des Mehrheitsprinzips zugrunde gelegt wird, ist für relativistisch Denkende gerade deshalb akzeptabel und sogar überlegen, da kein anderes Ent-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

scheidungsprinzip die Gleichheit aller Urteilenden, die aus nonkognitivistischer Perspektive gleichermaßen Unwissende sind, voraussetzt und zugleich gewährleistet.[363] Im demokratischen Rahmen, der dem relativistischen Ideal reziproker Fairness wie kein anderer entspricht, kann somit auch der Moralische Relativist Zwang zur Durchsetzung von menschenrechtlichen Normen rechtfertigen, ohne Gefahr zu laufen, einem performativen Widerspruch anheimzufallen (vgl. 2.3.1.2).

Für die Ausgangsfrage dieses Exkurses, jener nach etwaigen Vorzügen, die unterschiedliche Begründungen der Menschenrechte im Verhältnis zueinander haben könnten oder auch nicht, lässt sich zusammenfassend festhalten: Die Minimalanforderung ist ein absolutes Gütekriterium, dem jede gute Begründung zu entsprechen hat. Die Maximalanforderung hingegen ist eine relative, vom Kontext und von Eigenschaften des oder der Adressaten abhängige, was wiederum der betreffenden Normenbegründung nicht angelastet werden sollte, solange vorgestellt werden kann, dass auch eine sehr überzeugende Begründung an Menschen scheitert, für deren Gesinnung es einem an Verständnis mangelt. Ein gewisser, freilich durch das Ziel, die Menschenrechtsidee (möglichst) schlüssig zu begründen, begrenzter Pluralismus wird aus diesen Gründen nahegelegt. Ohne das Bekenntnis zum diesem Begründungspluralismus zu unterlaufen, möchte ich abschließend noch einmal die dargelegten horizontalen Begründungspfade, die zum Menschenrechtsgedanken führen (können), rekapitulieren und meine Präferenz eines säkularen, auf der Wertschätzung der menschlichen schöpferischen Freiheit aufbauenden Würdekonzeptes verteidigen. Dieses verfügt nicht nur über einen Vorzug gegenüber den »unmetaphysischen« Bedürfnisansätzen, die, wie gezeigt, unvollständige Begründungen des Menschenrechtsgedankens repräsentieren. Technisch ausgedrückt, handelt es sich bei Theorien wie dem Nussbaumschen Fähigkeitenzugang um Menschenrechtebegründungen mit einer stark ausgeprägten instrumentellen Komponente und einer unterentwickelten Wertkomponente: Sie können überzeugend darlegen, dass bestimmte Ansprüche erforderlich sind, um zum Beispiel Wohlbefinden aller Menschen zu erreichen, scheitern aber daran, zu begründen, warum universales Wohlbefinden erstrebenswert ist. Auch gegenüber religiösen Würdekonzeptionen, die bisher – vom Anhaftungsproblem abgesehen – als relativ gleichwertige Zugänge gehandelt wurden, könnte die Würde der schöpferisch-freien Menschheit Vorteile aufweisen. Zwar nicht auf der Ebene der *Menschenrechts*begründung, wie sie hier im Zentrum des Interesses stand, aber doch auf jener der *Menschenrechte*begründung. Stellt man einer Begründung der Menschenrechtsidee mittels religiöser Würdekonzeption ihre Begrün-

363 Vgl. auch Hans Kelsen: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Aalen: Scientia Verlag 1920/1963.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dung mittels säkularer Würdekonzeption gegenüber, so zeigt sich ein in diesem Zusammenhang spannender Unterschied: Die Begründung von Menschenrechten mit Verweis auf die Würde des Menschen aus religiöser Sicht – besteht sie in der Gottesebenbildlichkeit oder Statthalterschaft Gottes – verfügt zwar über eine starke Wertkomponente, zugleich aber erscheint ihre instrumentelle Komponente unterentwickelt. Jeder einzelne Mensch hat darin einen hohen, vielleicht sogar unschätzbaren Wert (aus der Warte Gottes); was menschenrechtliche Ansprüche aber nun in Hinblick auf diesen Wert leisten sollen bzw. können, ist noch nicht deutlich geworden. Welche Ansprüche konkret wären geeignet, die so bestimmte religiöse Würde des Menschen zu schützen? Verlangt sie – im christlich-jüdischen Verständnis – nach einem Recht aller, einander als Geschwister zu gelten? Nach einem Recht aller Menschen, gemeinsame Belange gemeinsam zu entscheiden – im islamischen Verständnis? Wie verhält sich die göttlich ausgezeichnete Stellung des Menschen (instrumentell) zu den klassischen Menschenrechten? Sind sie in dieser Perspektive tatsächlich die besten, unverzichtbaren Mittel, der Würde des Menschen gerecht zu werden? Kann dies nicht etwa auch im Rahmen einer perfektionistischen Gesellschafts- und Staatsordnung geschehen? Ja, vielleicht *besser* geschehen? Anders als die religiös gefasste Menschenwürde scheint die säkulare, auf Autonomie bzw. schöpferische Freiheit bezugnehmende, klarer herausstellen zu können, warum Menschenrechte unabdingbar sind, eben dasjenige, was Gegenstand der Wertschätzung menschlichen Seins ist, zu schützen. Ohne Vermittlung zwischen den menschlichen Akteuren bzw. ihren schöpferischen Freiheiten in Form von prinzipiell gleichen, subjektiven Rechten muss sich die menschliche Autonomie als zerstörerisch erweisen. Menschenrechte präsentieren sich somit nicht als *irgendeine* mögliche Antwort auf den Status des Menschen in Form seiner Menschenwürde, sondern legen sich unmittelbar als unübertroffen beste Antwort selbst nahe. Die Überzeugung, dass die Menschen über bestimmte menschenrechtliche Ansprüche verfügen sollen, steht nicht (länger) isoliert von der Frage, um welche Ansprüche genau es sich denn handeln soll. Das *Zusammenspiel von Wertkomponente und instrumenteller Komponente*, das heißt der Konnex zwischen Wertschätzungselement der Würde und aus diesem direkt folgenden inhaltlichen Präzisierungen menschenrechtlicher Ansprüche, zeichnet diesen Ansatz daher in besonderem Maße als schlüssigen und einladenden Begründungspfad aus.

Neben diesem *Begründungspluralismus im engeren Sinne* wurde in den vorhergehenden Abschnitten auch für einen *Begründungspluralismus im erweiterten Sinne* das Wort erhoben, welcher aus der Notwendigkeit bezogen wird, die Idee der Menschenrechte horizontal *und* vertikal zu fundamentieren. Es ist für das Verständnis der Menschenrechte von zentraler Bedeutung, sowohl die Begrenzungen der jeweils moralischen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

als auch rechtlich-politischen Begründungspfade nachzuvollziehen: Mit der ›nackten‹ Menschenwürde allein lässt sich eben nicht schon der Zwang staatlicher Institutionen in der Auferlegung menschenrechtlicher Pflichten rechtfertigen; umgekehrt kann eine kontraktualistisch-demokratische oder auch staatstheologische Rechtfertigung dieses Zwanges nicht dazu dienen, auch ein menschenrechtliches Ethos zu generieren. In beiden Fällen handelt es sich in diesem Sinne um eigenständige Sphären, die durch eigenständige, das heißt nicht substituierbare Begründungsvoraussetzungen gekennzeichnet sind. Dieser Eigenständigkeit in Begründungsfragen unbenommen, kommt der horizontalen Begründungsebene entsprechend dem Primat der Moral eine qualitative Sonderstellung zu. Denn was aus moralischer Sicht richtig ist, verliert seine Gültigkeit nicht, wenn sein Gegenteil in positives Recht gesetzt würde. Neben dieser prinzipiellen Autonomie und Vorrangstellung der Moral ist zu beachten: Rein außerethische Begründungen, das sind insbesondere jene, die mit Autorität bzw. Macht als normativen Quellen operieren, sind in ihrer Wirksamkeit just an jene Autorität bzw. Macht gekoppelt. Sollen sie auch dann überzeugen, wenn Autorität verloren oder Macht gewechselt ist, benötigen sie die Begleitung durch bzw. Überführung in genuin ethische. Für die Menschenrechte gilt dies in ganz besonderem Maße, wie sich auch anhand ihrer Geschichte nachvollziehen lässt, die stets auf die Langatmigkeit der »Gerechtigkeit« gegenüber der Autorität gesetzt hat.

Die Berücksichtigung der vertikalen Begründungsdimension der Menschenrechte zeigt allerdings auch Grenzen des Begründungspluralismus im engeren Sinne auf, der – auf die rechtliche politische Ebene gehoben – nicht in gleicher unproblematischer Weise ein *Rechtfertigungspluralismus* sein kann; zumindest nicht, wenn sich ein politisches Gemeinwesen auf sein souveränitätstheoretisches Selbstverständnis verständigen muss. Die entscheidenden Konflikte sind nicht schon dann zu erwarten, wenn Bürger für sich den Zweck des Staates mit einer säkular oder religiös gefassten Formel bestimmen, sondern dann, wenn seine theokratische oder republikanische Ausrichtung prinzipiell festgelegt oder aber auch in menschenrechtlichen Detailfragen konkret im Kontext von Freiheitsbeschränkungen immer wieder neu bekräftigt werden muss. Für die Menschenrechte bedeutet dies letztlich eine grundsätzliche Entscheidung: Wird das Primat der Religion statuiert, werden sie dann und nur dann von Bedeutung sein, wenn abstrakte menschenrechtliche Werthaltungen bzw. konkrete Ansprüche der Übersetzung in die Sprache der Theologie zugänglich sind. Umgekehrt werden religiöse Überzeugungen nur insofern menschenrechtlicher Berücksichtigung fähig, als sie sich auf menschenrechtliches Terrain übertragen lassen. So betrachtet stellt sich die Unmöglichkeit eines offiziellen Rechtfertigungspluralismus als die Ausschließlichkeit zweier zuwider-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

laufender Übersetzungsrichtungen dar. Das impliziert, den bereits angedeuteten Vorzügen eines nicht-religiösen vertikalen Begründungspfades des Menschenrechtsgedankens ein weiteres Motiv zu seinen Gunsten anzufügen: Dass Menschenrechte sich erst übersetzen lassen müssen, um in religiös-ausgerichteten Staatswesen Raum einnehmen zu können, mag als ›Notlösung‹, als schlechter Kompromiss rechtfertigbar erscheinen, wo sonst die Alternative ein absoluter Despotismus wäre. In einer idealtypischen menschenrechtlichen Konstellation verhält es sich umgekehrt: Religionen, wie überhaupt alle großen Traditionen, bequemen sich dazu, den Boden des Menschenrechtsdenkens zu betreten, um ihre Anliegen und Visionen der Weltgestaltung zu formulieren. Die Gelingensbedingungen dafür werden im Folgenden näher diskutiert.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# 3. Analyse der Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens in ihrer konzeptionellen Belastbarkeit: Universalismus

Die meisten Menschen haben anscheinend nichts dagegen, dass man ihnen menschenrechtliche Ansprüche zuschreibt. Aber (wie weit) sind sie selbst bereit, diese wiederum allen anderen zuzugestehen? Und wenn nicht, aus welchen Gründen? Oder anders gefragt: Wer sind für sie »die anderen«? Teilhaftig am selben Menschsein oder darin abgestuft? ›Untermenschen‹, ›Halbmenschen‹, ›Unmenschen‹ oder Gleiche unter (prinzipiell) Gleichen? Die folgenden Abschnitte versammeln Problembereiche, an Hand derer sich die Annäherung an diese Fragestellungen auf Basis des Modells konzeptioneller Belastbarkeit nachvollziehen lässt. Befragt werden konkret Ausschlüsse von allen (*holistische Herausforderungen* auf der Ebene Anspruchsberechtigung I) oder nur bestimmten Ansprüchen (*partielle Herausforderungen* auf der Ebene Anspruchsberechtigung II) daraufhin, (ob und) inwiefern diese die Belastbarkeit des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee vermindern. Dieses »Ob« mag in den allermeisten Fällen zwar nicht wirklich zur Debatte stehen, wie schon ein erster Überblick über die gewählten Beispiele nahelegt. Und dennoch soll dieses Caveat, dass im Folgenden *potenzielle* Unvereinbarkeiten bzw. Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken analysiert werden sollen, an den grundsätzlich offenen Charakter der Untersuchung erinnern, auch wenn diese durch den Rahmen des vorhin skizzierten heuristischen Modells im Allgemeinen und bestimmte Hypothesen im Einzelnen freilich vorstrukturiert ist.

Ähnlich wie für das darauffolgende Kapitel 4 gilt: Weniger feststehende Ergebnisse sind dabei das Ziel, vielmehr stehen die Deliberationen selbst im Vordergrund. Manchmal werden die Resultate der Prüfung einzelner Ausschlüsse (respektive Ausnahmen) konkreter ausfallen, andere Male werden sie relativ offen bleiben. Dies liegt zunächst daran, dass auch relativ klar formulierte Prinzipien (»Rechtfertigbarkeit innerhalb einer menschenrechtlichen Ordnung«) in ihrer konkreten Anwendung Ambiguitäten erzeugen. Dies ist kein spezifischer Nachteil der vorgeschlagenen Vorgehensweise, sondern ein Grundcharakteristikum menschenrechtlicher Systeme, die mit steigender Komplexität (fast) jede Möglichkeit zu einfachen Antworten verlieren. Ein weiterer zu berücksichtigender Umstand ist, dass insbesondere »Spannungen« auf einen Übergang verweisen von der Idee zum Inhalt der Menschenrechte und methodisch auch mit einer konkret materialisierten Idee der Menschenrechte nicht abschließend evaluiert werden können. Wie groß oder gewichtig ihr Bedenklichkeitspotenzial bezogen auf den Menschenrechts-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gedanken im jeweiligen Fall ist, darüber gibt die Berücksichtigung der Gleichheits- und der Freiheitsdimension der Menschenrechte nicht immer schon eine Antwort. Zusätzliche Erwägungen müssen hinzutreten bzw. zumindest in der Möglichkeitsform expliziert werden. Es geht im Folgenden auch nicht um den Nachweis womöglich universal konsensualer Minimalüberlappungen, sondern um einen Spaziergang durch das weite und oftmals beängstigende Feld exklusivistischer Herausforderungen, die nicht nur zur Geschichte der Menschenrechte gehören, sondern auch zu ihrer Gegenwart und als ständige Bedrohungen auch zu ihrer eben darum nie in abschließender Sicherheit geborgenen Zukunft. Der Analyse exklusivistischer Herausforderungen vorangestellt ist dabei eine kurze Untersuchung inklusivistischer Ressourcen prinzipieller Natur, wie sie in religiösen und säkularen Traditionen gefunden werden können.

## 3.1 Grundsätzliche inklusivistische Ressourcen

Im Folgenden werden (mögliche) Ressourcen in religiösen und nichtreligiösen Traditionen nachgezeichnet, die exklusivistischen Herausforderungen, wie sie später noch im Detail thematisiert werden, grundsätzlich entgegengehalten werden (können). *Grundsätzliche* inklusivistische Ressourcen sind solche, die ganz allgemein eine gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung unterstützen. Davon können wiederum *spezielle* inklusivistische Ressourcen unterschieden werden. Sie werden dann auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II wirksam, wenn es um Fragen des Ausschlusses von respektive Einschlusses in konkrete Ansprüche geht. Sie werden in den einzelnen Unterabschnitten von 3.2 mitbehandelt. *Ressourcen* sind dabei definiert als axiologische bzw. normative Pfade, die von reformatorischen Ansätzen fruchtbar gemacht werden (können), um eine (noch) bestehende Distanz einer bestimmten bzw. eigenen Tradition zum Menschenrechtsdenken zu verringern. In *traditionstranszendierenden* reformatorischen Ansätzen liegen diese Ressourcen außerhalb der eigenen Tradition und werden dieser angeeignet bzw. anempfohlen. In *traditionsimmanenten* reformatorischen Ansätzen wiederum erfolgt ein Rückgriff auf betont traditionseigene Ressourcen, die genealogisch rekonstruiert oder auf dem Wege jetztzeitlicher Adaptierung aufgewertet werden (sollen).[1] Die Aufgliederung in religiöse und

1 Nicht selten stehen und fallen viele reformatorische Bestrebungen – nicht nur, aber insbesondere im Bereich von Religionen – mit der legitimatorischen Bekräftigung der Adressaten, dass es sich um wirklich *eigene*, wenn auch verschüttete oder marginalisierte Traditionen handelt. Die Geschichte zeigt aber, dass nicht alles, was für einen angestammten Bestandteil der eigenen Tradition gehalten wird, tatsächlich ein solcher sein muss, denn weltanschauliche bzw. kulturelle Traditionen sind selten in Isolation entstanden und tra-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

säkulare inklusivistische Ressourcen entspringt dabei weniger einem Optimismus, wonach eine Trennung in allen Fällen immer scharf möglich ist, sondern vielmehr dem Ansinnen, religiöse und säkulare Weltanschauungen als grundsätzlich gleich beachtlich ernstzunehmen, ohne dabei auf eine differenzierte Würdigung zu verzichten.

### 3.1.1 Einheit und Gleichheit der Menschheit in Religionen

Die möglichen Beiträge von religiösen Traditionen zur Festigung der Menschenrechte[2] werden seit je her, seit dem Jahrtausendwechsel jedoch – oftmals unter dem Topos religiöser Gewalt[3] – verstärkt und kontrovers diskutiert. Sie sind offenbar nicht ambivalentfrei (vgl. 3.2.1).

gen häufig Spuren von Begegnungen in sich. Am Beispiel der religiösen Toleranz lässt sich dies konkretisieren: Von vielen heute als Inbegriff westlicher Tugend erachtet, verdankt »unsere« Tradition wesentliche Anstöße zur Ausbildung einer toleranten Grundoption im Zeitalter der Aufklärung bekanntermaßen Auseinandersetzungen mit dem Islam (vgl. FN 70 in 3.2.1), aber auch – weniger geläufig – dem chinesischen Denken, speziell dem Konfuzianismus (siehe insbes. Henrik Jäger: »Das Denken von Konfuzius und Menzius – eine Quelle der Aufklärung«, *Information Philosophie* 2013/2, S. 75–80).

2 Vgl. Nazila Ghanea (Hg.): *Religion and Human Rights. Critical Concepts in Religious Studies*, London: Routledge 2010; Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.): *Does God believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff 2007; Leroy S. Rouner (Hg.): *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1988; Peter J. Haas: *The Jewish Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 1, London: Praeger 2005; Muddathir ʿAbdal-Rahim: *The Islamic Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 3, London: Praeger 2005; Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit.; Harold Coward: *The Hindu Tradition. Human Rights and the Worlds's Major Religions* Vol. 4, Westport: Praeger 2005; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit; Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 1981/20, S. 301–309; Michael Perry: *The Idea of Human Rights*, op. cit.; George Newlands: *Christ and Human Rights. The Transformative Engagement*, Aldershot: Ashgate 2006; Malcom D. Evans: »Human Rights, Religious Liberty, and the Universality Debate«, in: Richard O'Dair/Andrew Lewis (Hg.), *Law and Religion. Current Legal Issues* Vol. 4, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 203–226; Peter G. Kirchschläger: *Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten*, Schöningh: Paderborn 2016.

3 Vgl. Helmut Zinser: *Religion und Krieg*, Paderborn: Fink 2015; Michael von Brück (Hg.): *Religion. Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008; Jan Assmann: *Die mosaische Unterscheidung*, München: Hanser 2003; ders.: *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: C. H. Beck 2015; Marc H. Ellis: *Unholy Alliance. Religion and Atrocity in Our Time*, Minneapolis: Fortress Press 2011; Peter Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2007. Die (ursprüngliche) Assmannsche These von der inhärenten Gewalttendenz einer zwischen wahrem und falschem Glauben unterscheidenden Religion meines Erachtens treffend verfeinert hat Herbert Schnädelbach, wenn er nicht den Monotheismus als solchen, sondern den (vom deistischen unterschiedenen) theistischen Glauben ins Zentrum seiner Religionskritik stellt (»Mit einem Gott aber, der ins Tagesgeschäft der Welt nicht mehr eingreift, kann man keine Machtansprüche verbinden«) (vgl. »Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt? Bemerkungen zur Assmann-Debatte«, in: Gerhard Besier/Hermann Lübbe (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1991, S. 297).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Es wäre aus dieser Warte grob vereinfachend, ein determinierend negatives Bild des Verhältnisses von Religionen und Menschenrechten zu zeichnen, ebenso wie es durchschaubar apologetisch ist, etwa der »biblischen Tradition« einen makellosen Kern menschenrechtskonformer Ethik zuzuschreiben, der lediglich durch den »ideologischen Gebrauch von Religion« und ihre Politisierung verraten werde.[4] An dieser Stelle sollen zunächst diejenigen religiösen Vorstellungen Aufmerksamkeit erhalten, die sich mit der Idee der Einheit und (normativen) Gleichheit der Menschen in Einklang denken lassen oder diese sogar ausdrücklich zu ihren Glaubensartikeln erklären. Eine zentrale Referenzstelle im Bereich der abrahamitischen, das heißt der auf Abraham als Stammvater bzw. Propheten zurückweisenden, Religionen[5] ist dabei die Schöpfungsgeschichte, wie sie sich in der Thora bzw. im Alten Testament sowie im Koran präsentiert. Ungeachtet der Unterschiede in den Details erzählen die heiligen Schriften – wohl aufbauend auf dem entsprechenden im bronzezeitlichen Zweistromland weitverbreiteten Mythos – Umstände der Entstehung der Welt und des Menschen durch einen einzigen Gott, der den Menschen vor aller anderen Kreatur auszeichnet, weshalb darin, wie bereits gezeigt, auch ein Angelpunkt für eine religiöse Fassung von Menschenwürde erblickt werden kann (vgl. 2.3.1.1). Im Licht dieses

4 So etwa die Argumentation von Max L. Stackhouse/Stephen E. Healey: »Religion and Human Rights. A theological apologetic«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 84–113. Auch Karen Armstrong versucht, Religionen vor Gewalt-Vorwürfen in Schutz zu nehmen (*Fields of Blood. Religion and the History of Violence*, London: Penguin/Random House 2014). Ihre interessante Zusammenschau der zentralen geschichtlichen Ereignisse verfehlt jedoch das Beweisziel insofern, als sich die Frage, ob Religion einen »inhärenten gewalttätigen Kern« habe, mit den Methoden der Geschichtswissenschaft im Grunde nicht beantworten lässt. Armstrongs dann auch dünnes Ergebnis (»like the weather, religion ›does lots of different things‹«, ibid., S. 359) sagt nichts darüber aus, ob die Ambivalenzen hinsichtlich der Friedens-/Gewaltbilanz »der Religionen« nun entweder einem ›friedlichen Kern‹ und zum Beispiel weltlichen Verstrickungen oder einem ›gewaltätigen Kern‹ und weltlichen Abmilderungen oder vielleicht einem zweigestaltigen Kern geschuldet sind. Derartigen apologetischen »Taschenspielertricks« lässt sich mit Richard Amesbury kontern: »By drawing a sharp boundary between *religious* and *secular* domains and then locating the potential for violence outside religion, in the ›arena of politics‹, [they] in effect define away the problem of religiously inspired human-rights violations« (»Inter-Religious Declarations of Human Rights«, op. cit., S. 56). Für Gläubige erscheint daher die Empfehlung George Newlands angemessen: »Hijacking history on behalf of our preferred understanding of contemporary issues is an unwise move […]. We have to try at least to look at human rights issues in the past as they were, rather than as we might like them to have been, and in the present as they are today« (*Christ and Human Rights*, op. cit., S. 60).

5 Aus Sicht des religiösen Judentums ist Abraham der Stammvater des jüdischen Volkes, das sich über die Linie Abraham-Isaak definiert. Aus Sicht des Islam, welche die Genealogie Ibrahim-Ismael, Isaaks Halbbruder, als entscheidende definiert, ist Abraham einer der großen vormohammedanischen Propheten. Für Judentum, Christum und Islam symbolisiert Abraham die vorbildliche Hingabe an Gott, wie sie sich im Kindsopfernarrativ spiegelt.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Narrativs erscheinen alle Menschen als Söhne und Töchter Adams und Evas und letztlich eines gemeinsamen väterlichen Gottes, der ihr Sein und Wohlergehen – in den je vorgewiesenen Bahnen – will. Aus Sicht des Judentums veranschaulicht dies Lenn Evan Goodman folgendermaßen:

> »The God of monotheism universalizes mutuality, extending concern not only to the helpless or oppressed but to all persons. The Torah marks out the dignity of personhood even as it lays down the command to love one another as we love ourselves. No syllogism is needed, and none would be of value here. Rather, the Law spins human dignity out of sympathy, at the spindle of God's universality.«[6]

Auch Rabbi Eliezer Berkovits unterstreicht: »Judaism rests firmly on the foundations of a God-anchored cosmic universalism.«[7] Es wäre jedoch dürftig, von inklusivistischen Ressourcen zu sprechen, wenn dieser Nukleus der Einheit isoliert geblieben und nicht auch an anderen Stellen der jeweiligen religiösen Vorstellungswelten Auswirkungen gezeigt hätte. Hinsichtlich der ältesten der abrahamitischen Offenbarungsschriften, der Thora, lassen sich ergänzende Tendenzen auch nach der Genesis erkennen. Insbesondere der Status des Fremden, das heißt Nichtjuden, im Buch Levitikus ist dafür beachtlich. Dort wird ein grundsätzliches Nächstenliebegebot statuiert (»Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«, Lev 19,17) und auch begründet (»[…] denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen«, Lev 19,33). Georg Jellinek bemerkte anerkennend: »Nicht nur der Volksgenosse, auch der Fremde und der Sklave waren Gegenstand der Fürsorge des Gesetzes.«[8] Ob aus verschiedenen Geboten der Mildtätigkeit gegenüber Fremden[9] schon die grundsätzliche Gleichheit im Sinne von Gleichwertigkeit erschließbar ist, bleibt umstritten, denn oftmals erscheint die Inklusion (primär) in gleichen Pflichten für Juden und Nichtjuden zu bestehen.[10] Am Beispiel der Sklaverei, die für Mitglieder des eigenen Gemeinwesens und Fremde unterschiedlich geregelt war, wird diese Spannung besonders deutlich: Während für erstere nur die leichtere, zeitlich beschränkte Schuldknechtschaft vorgesehen war, durften fremde Völker ohne Einschränkung als Sklaven genommen werden.[11] Von Gewicht in Bezug auf das Judentum ist schließlich die Frage, welche Bedeutung der Vor-

6 Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, op. cit., S. 102.
7 Eliezer Berkovits: »Jewish Universalism«, in: W. Warren Wagar (Hg.), *History and the Idea of Mankind*, Albuquerque: University of New Mexico Press 1971, S. 47.
8 Georg Jellinek: AS, op. cit., S. 291. Vgl. Lenn Evan Goodman: *God of Abraham*, op. cit., S. 100f.
9 Vgl. auch die Ausführungen zum Asyl für Fremde in Dtn 23,16f.
10 Vgl. Lev 17–22; 24–16.
11 Vgl. Lev 25, 39–46.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

stellung, Gottes »auserwähltes Volk« zu sein, zukommt (vgl. 3.2.1 und 3.2.2). Für Michael Bollag ist der universalistische Geist des Judentums nicht in der (Rechts-)Geschichte, und damit nicht im Inhalt der hebräischen Bibel, sondern in ihrer Form zu finden: »Die Universalität dieser Botschaft kommt vielmehr darin zum Ausdruck, daß der biblische Mythos nicht mit der partikulären Geschichte des jüdischen Volkes beginnt, sondern mit dem universellen Mythos der Schaffung der Welt und des Menschen.«[12] Der Schöpfungsmythos gehe dem »Volkswerdungsmythos« demnach voraus. Die Vorstellung einer ethnischer Separation zum Trotz weitgehend – zumindest in ihren Verpflichtungen gegenüber Gott – geeinten Menschheit kommt denn auch in den so genannten Noachidischen Gesetzen – der »Torah der Heiden«[13] – zum Ausdruck, die im Talmud als Grundgebote festgelegt sind, die sich an alle Menschen richten.[14] Für Peter J. Haas ein Beleg für »the clear tendency in the Talmudic literature […] to extend human rights beyond the covenanted community of Jews to all peoples.«[15]

Über einen zentralen Stellenwert verfügt die Einheits- und Gleichheitsvorstellung im Christentum, dessen universalistische Grundoption auf Jesus von Nazareth selbst zurückgeht, der bekanntlich das jüdische Gebot der Nächstenliebe um jenes der Feindesliebe erweitert hat (Mt 5,43). Eine Grundlage findet dieses in einer erstrebenswerten Annäherung an die Vollkommenheit Gottes (*imitatio Dei*), »denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte« (ibid.). Auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Jesus als Antwort auf die Frage »Und wer ist mein Nächster?« formuliert, verweist deutlich auf moralische Verbindlichkeiten, die über die Grenzen der eigenen Konfession hinausreichen (Lk 10,27–37).[16] »Die konkurrenzlose Vorstellung«, so Tine Stein, »dass alle in gleicher

12 Michael Bollag: »Offenbarung geschieht im Dialog zwischen Mensch und Gott«, in: Michael von Brück (Hg.), *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008, S. 43.

13 So Eliezer Berkovits (»Torah of the gentiles«) (»Jewish Universalism«, op. cit., S. 60).

14 Sie enthalten die Verbote Unzucht zu begehen und Raub, Blut zu vergießen, rohes Fleisch zu genießen, untersagen aber auch, den Namen Gottes zu lästern und Götzendienst zu betreiben, was die Einheit der Menschheit gegenüber der Einheit der Frommen bzw. Gerechten wieder relativiert (vgl. Talmud, München 1980, S. 108). Vgl. auch Peter J. Hass: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 68f. Zu ihrer Bedeutung und Kodifikation durch Maimonides siehe Daniel Krochmalnik: *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Münster: Institutum Judaicum Delitzschianum 1999, S. 13ff.

15 Peter J. Hass: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 69.

16 Zur Diskussion dieses auf mehrfache Weise hintergründigen Gleichnisses und seiner Bedeutung für Idee des moralischen Universalismus siehe Jeremy Waldron: »Who is my neighbour? Humanity and proximity«, *The Monist* 2003/86, S. 333–354. Dafür, dass dieses Gleichnis anders zu verstehen sei, argumeniert hingegen George Newlands (*Christ and Human Rights*, op. cit., S. 64).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Weise Kinder Gottes sind, grenzt keinen Menschen aus, sondern schließt alle ein«.[17] Auch Eberhard Jüngel betont in dieser Hinsicht das egalitäre Potenzial, das seiner Meinung nach in der christlichen Vorstellung der Menschwerdung Gottes eingeschlossen sei:

> »Daraus folgt, dass jedes menschliche Ich gewürdigt und dazu erhöht ist, Gottes Bundespartner zu sein. Damit wird die Würde des Menschen in einer Weise zur Geltung gebracht, die es verbietet, zwischen mehr oder weniger würdigen, mehr oder weniger menschlichen Wesen zu unterscheiden.«[18]

Für Jacques Maritain, der neben Charles Malik als einer der ›Väter‹ der UDHR mit dem tiefsten christlichen Hintergrund gelten kann, gilt gleichfalls: »A person possesses absolute dignity because he is in direct relationship with the Absolute, in which alone he can find his complete fulfillment.«[19] Universalistische Impulse – folgt man Max L. Stackhouse, die entscheidenden[20] – erhielt das Christentum auch von seiner Verschmelzung mit antiken philosophischen Vorstellungen. Vom Apostel Paulus ist eine (in ihrer Funktion der unten erwähnten Abschiedspredigt Mohammeds sehr ähnliche) Rede an die Galater überliefert, in der sich Paulus bemüht, rhetorisch eine spirituelle Aufhebung sämtlicher Partikularismen in einer einheitlichen Christenidentität herbeizuführen: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus.«[21] Aus Sicht von Johanna Haberer stellt sich der christliche Universalismus wie folgt dar: »Unterscheidungen wie Klasse, Rasse oder

17 Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 119.

18 »Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben«, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg), op. cit., S. 174.

19 Jacques Maritain: *The Rights of Man and Natural Law*, in: *Christianity and Democracy and The Rights of Man and the Natural Law*, San Francisco: Ignatius Press 1986/2011, S. 67.

20 »Without the utilization of Greek and Roman philosophical categories to express and refine the ethical universalism of the Hebraic tradition, Christianity might have remained an esoteric cult in the Mediterranean basin […]« (»Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit., S. 303).

21 Gal 3,28. Die praktischen Auswirkungen dieser Gleichheit-in-Gott-Vorstellung ist indes nicht überzubewerten, »[d]enn schon in den Paulusbriefen selbst finden sich Anweisungen, die auf eine Ungleichbehandlung von Frauen in der Kirche zielen bzw. die Gleichbehandlung von Sklaven auf den innerkirchlichen Bereich beschränken […]« (Fabian Wittreck: *Christentum und Menschenrechte*, Tübingen: Mohr Siebeck 2013, S. 22). Auch Tine Stein bemerkt in diesem Zusammenhang: »Dennoch muss die Frage aufgeworfen werden, inwiefern mit der im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus so herausgestellten Gleichheit nicht ausschließlich die Gleichheit der Menschen in der Ekklesia und vor Gott gemeint ist, aus der noch keine allgemeine Gleichheitsforderung in Bezug auf den gesellschaftlichen Status erwächst« (*Himmlische Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 117). Siehe auch Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003, S. 65ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Nation sind im Gedanken der Taufe überwunden. Gedanklich ist auch die räumliche oder ethnische Begrenzung überwunden, so daß der Radius christlichen Weltdeutungsanspruchs die ganze Welt ausmacht.«[22] Die zahllosen christlichen und vom Christentum inspirierten Initiativen im Bereich der Armen- und Krankenfürsorge – allen voran die Gründung des *Internationalen Komitees vom Roten Kreuz* im Jahr 1863 – gelten vielen als sichtbarer praktischer Ausfluss dieses mehrdimensionalen Universalismus.[23]

Im Islam, dessen Vertreter gerne für ihn beanspruchen, das Judentum insofern religiös zu universalisieren, als dessen ethnische Umgrenzung überwunden werde,[24] finden sich ähnliche inklusive Ansätze im Koran und der Prophetentradition (Sunna). Der Koran schreibt: »O mankind! Fear Your Guardian Lord who created you from a single Person (*nafs*) […]« (4:1). Als Ausspruch Mohammeds ist unter anderem überliefert: »O people, your Creator is one; you are all from the same ancestor; all of you are from Adam, and Adam was created from earth.«[25] Sehr häufig wird auch auf seine so genannte Abschiedspredigt hingewiesen,[26] welche die Devise ausgibt: Es zählen weder Unterschiede der Herkunft, der Hautfarbe oder des Standes, alle (seine Anhänger) sollen sich als eine einzige Gemeinschaft (Umma) fühlen. Dort heißt es etwa: »There is no superiority for an Arab over a non-Arab and for a non-Arab over an Arab, nor for the white or the black nor for the black over the white, except in God-consciousness.«[27] Mit dem letzten Satzglied ist dem Ausbruch aus der moralischen Einheitsvorstellung jedoch ein deutlicher und in der Praxis stets aktualisierbarer Stachel gesetzt, der später noch eigens thematisiert werden wird (vgl. 3.2.1). Denn es bleibt fraglich, ob damit bereits die Grundlage für menschenrechtsrelevante Einheits- respektive Gleichheitsvorstellungen vorliegt, solange nicht wiederum die Stellung der Umma zu Nichtmuslimen näher bestimmt wird. Es träfe sonst das Urteil von Sam Pryke zu »[that] far from as acting as a pole of wider

22 Dabei entsteht jedoch – ähnlich wie im Judentum und Islam – »eine neue, tragische Unterscheidung, die der Geretteten und der Verlorenen« (»Reflexionen über die Schattenseiten einer Religion«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 65).

23 Zur Rolle des Christentums für soziale Wohlfahrt und das Bewusstsein um positive Menschenrechte siehe etwa Richard Harres: »The complementarity between secular and religious perspectives of human rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), S. 19–27; George Newlands: *Christ and Human Rights*, op. cit., S. 41f.; Stephen Hopgood: *Endtimes*, op. cit., S. 30ff.

24 »[T]he concept of the favored group, the selected, chosen people […], runs counter to the very nature of monotheism« (Kamar Kamaruzaman Oniah: *Islam: A Contemporary Discourse*, Kuala Lumpur: Academy for Civilisational Studies 2003, S. 6).

25 Zit. in: Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man*, op. cit., S. 6.

26 Vgl. etwa Ali Zohery: »Textual Analysis of the Last Sermon of Prophet Muhammad«, *The Muslim World League Journal* 2012/2, S. 9–12.

27 [Mohammed]: *The Farewell Sermon of the Holy Prophet Muhammad*, Islamabad: International Islamic University Islamabad 1996.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Muslim unity in contrast to the exclusiveness of nationalism, membership in the ummah can act as an axis of discrimination«.[28] Die Einheit der Menschheit in ihrem Ursprung in Gott wie auch ihrer endgültigen Bestimmung in Form gehorsamen Gottesdienstes und schlussendlich des geteilten, wenn auch individualisierten Schicksals im Gottesgericht reicht zumindest so weit, dass Mohammed laut Überlieferung auch Nichtmuslimen Respekt gezollt haben soll.[29] Nicht wenige islamische Gelehrte versuchen heute, aus diesen speziellen textuellen Ressourcen einen umgreifenden Humanismus abzuleiten.[30] Aus dieser Identität als ein von *einem* Gott geschaffenes wie auch zur Statthalterschaft (*ḫalīfa*) berufenes Wesen, aus dieser »common human ontology«[31] extrahieren sie eine grundsätzliche Verantwortung gegenüber den Mitmenschen als Kerninhalt einer universalen Ethik: »Der Mensch hat alle Menschen als seine Menschengeschwister zu betrachten und seinem Nächsten nur das zu wünschen, was er sich selbst wünscht. Schließlich stammen alle Menschen von einer (Ur)Mutter und einem (Ur)Vater ab.«[32] Doch nicht allein auf der theoretisch-theologischen Ebene zeigt sich solches Bemühen; oftmals drückt es sich auch in scheinbar kleiner Symbolik aus, die so klein gar nicht ist: Etwa wenn Muslime nicht nur ihre »Brothers and Sisters in Islam« (be-)grüßen, sondern auch ihre »Brothers and Sisters in Humanity«.

Das Streben danach, das Erbe insbesondere der abrahamitischen Religionen als Ressource für die Vorstellungen der Einheit und Gleichheit der Menschheit und schließlich für die Idee der Menschenrechte fruchtbar zu machen, repräsentiert auch das »Projekt Weltethos«. Selbstbewusst erklären die daran beteiligten Religionsvertreter in der *Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*: »Wir verpflichten uns, Leben und Würde, Individualität und Verschiedenheit zu achten, so daß

28 Sam Pryke: *Nationalism in a Global World*, op. cit., S. 166.

29 Vgl. etwa al-Buḫāryy Nr. 1311. Vgl auch die Erläuterungen zur »Charta von Medina« in 1.1.

30 Siehe Lenn Evan Goodman: *Islamic Humanism*, op. cit. Für einen Überblick über die Spuren, Rezeption und Bedeutung dieser Ethik in der Geschichte des Islam und ihre Ressourcen für eine egalitäre Weltordnung, siehe Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder 2012; Muddathir ʿAbdal-Rahim: *The Islamic Tradition*, op. cit.; ders., »Islam and the future of the international community«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 440–463.

31 Norani Othman: »Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 173.

32 Bekir Alboğo: »Toleranz im Islam«, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg), *Toleranz im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: VS Springer 2013, S. 123; siehe auch Mohammad Hashim Kamali: *The Dignity of Man*, op. cit.; Muddathir ʿAbdal-Rahim: »Islam and the future of the international community«, op. cit.; Chandra Muzaffar: *Global Ethic or Global Hegemony? Reflections on Religion, Human Dignity and Civilisational Interaction*, London: ASEAN Academic Press 2005.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

jede Person menschlich behandelt wird – und zwar ohne Ausnahme. […] Wir betrachten die Menschen als unsere Familie.«[33] Doch auch in anderen monotheistischen Religionen drückt sich die Vorstellung der prinzipiellen Einheit der Menschheit als protohumanistische Ethik der Inklusion aus. In der indischen Religion des Sikhismus – trotz ihrer Genese in Abgrenzung zu Hinduismus und Islam und auch trotz gelegentlicher nationalistischer Aufladungen – gibt es mehrfach Ansätze, Binnenuniversalismen zu überwinden. »The One God is our father; we are the children of the One God«, so steht es im Granth Sahib.[34] Im Dasam Granth, einer weiteren, nachrangigen Schrift des Sikhismus heißt es: »Though differences seem to mark and distinguish [them, Anm.], all men are in reality the same. […] Such differences are trival, inconsequential, the outward results of locality and dress. […] All are the same, none is separate; a single form, a single creation.«[35]

Von den monotheistischen Religionen in ihrer Auffassung von der Gott-Mensch-Beziehung unterscheidbar sind die kosmotheistischen (herkömmlich, aber nicht immer zutreffend auch: polytheistischen) Religionen. Während erstere diese Beziehung als ein Transzendenzverhältnis vorstellen, das der Gottheit einen Platz jenseits der Schöpfung zuweist, die mit ihr zu vermengen einen Affront darstellen kann, sind letztere durch Überzeugungen charakterisiert, die eine Durchwobenheit der transzendenten mit der immanenten Sphäre betonen: Gottheiten erscheinen wiederholt in der Welt oder haben dort Wohnsitze; Menschen sind in keine kategoriale Distanz zum Göttlichen gestellt, sondern haben daran substantiellen Anteil. Vorstellungen, dass die Menschheit eine prinzipielle Einheit darstellt, sind dabei oft eingebettet in die Ansehung allen Seins im Sinne einer übergreifenden Kosmologie. Spätestens hier wird auch die Scheidung von religiösen und nichtreligiösen Humanismen durchscheinend, denn in diesen Fällen gründen inklusivistische Ressourcen oftmals weniger in religiös-dogmatischen Fundamenten als spirituell-praktischen. Das betrifft vor allem so genannte Volks- oder Naturreligionen und lokale bzw. regionale Traditionen, in deren Fällen seltener religiöse Texte von Einheits- und Gleichheitsvorstellungen

33 *Erklärung zum Weltethos* (1993). Zweifellos handelt es sich dabei um wichtige Anliegen. Der ›Wermutstropfen‹ solcher Initiativen bzw. Deklarationen kann darin erblickt werden, dass sie – um Religionen als friedensrelevante Schlüsselfaktoren anzupreisen – fast notgedrungen all jene Aspekte religiöser Traditionen bzw. Glaubenswelten ausblenden müssen, die mit dem Menschenrechtsgedanken in verdecktem oder offenem Konflikt stehen. Für einen Überblick über solche interreligiöse Initiativen und Kritik an ihrem bisweilen apologetischen Impetus und Selbstgesprächscharakter siehe insbes. Richard Amesbury : »Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing ›Religion‹?«, *Religion and Human Rights* 2010/5, S. 43–64.

34 Guru Granth Sahib, Raag Sorath, sect. 13.

35 Dasam Granth, sect. 16.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zeugen, als vielmehr ihre Geschichten, Lieder oder auch Sprichwörter.[36] Auch Religionen im Kosmos des Hinduismus, der in menschenrechtlichen Beiträgen meist aufgrund der exklusivistischen Herausforderungen in Form des Kastenwesens thematisiert wird (vgl. 3.2.3), werden in der Literatur humanistische Potenziale zugeschrieben. Speziell die im Hinduismus verankerte Vorstellung, dass in allen Religionen ein Funke Wahrheit enthalten sei, würde den Weg ebnen, die Menschheit als eine Familie anzusehen (*vasudhaiva kutumbakam*).[37] Deutlich wird dies auch zum Beispiel an den Lehren des reformatorischen Gelehrten Dayananda Saraswati (1824–1883), der die Einheit Gottes (und der Menschen) als Grundprinzip der Veden zu etablieren suchte.[38] Diese potenziell inklusivistische Multiperspektivität der (Heils-)Wahrheit eignet auch diversen synkretistischen Religionen, die gleichsam in ihren Bedingungen eine Einladung vorfinden, sich aufgeschlossen gegenüber der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen zu positionieren. Besondere Aufmerksamkeit zuteil wird dabei der Bahai-Religion, der besonders großes inklusivistisches Vermögen nachgesagt wird.[39] John Barnabas Leith erläutert im Bezug auf den Religionstifter Bahā'-Allāh (1817–1892):

> »Bahá'u'lláh's commitment to human oneness is without qualification. He explicitly removes notions of the ›saved‹ and the ›unsaved‹ from his frame of discourse and directs his (and our) attention to the needs of the whole of humankind of whatever ethnic, religious or national background, male or female alike, whether young or old, saint and sinner.«[40]

Da, wie noch ausführlicher (in 3.2.1) zur Sprache kommen wird, gerade in der moralischen Inklusion der ›Falsch‹- bzw. Nicht-Gläubigen in die »eine Menschheit« die größte Herausforderung für die meisten religiösen Glaubenssysteme besteht, die sie mit dem Menschenrechtsdenken immer wieder in Konflikt bringt, scheint in solchen allumschließenden

36 Siehe Micere Githae Muago: *African Orature and Human Rights*, Lesotho 1991; Faizal Mohamed Musa: »Human Rights Lesson from Malay Proverbs«, *Journal of Social Sciences and Humanities* 2016/24, S. 447–470. Zu Ansätzen »afrikanischer Humanismen« siehe Lewis R. Gordon: *Introduction to Africana Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press 2008, S. 186ff.; Kwasi Wiredu: »The Moral Foundations of an African Culture«, in: ders. (Hg.), *Person and Community*, Washington D. C.: The Council of Research in Values and Philosophy 1992, S. 195–206.

37 Sudhir Kakar: »Religiöse Antworten auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Indien«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 118.

38 Vgl. Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 96ff.

39 Siehe Farah Dustdar: »Menschenrechte in der Bahai-Religion«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), op. cit., S. 129–135; John Barnabas Leith: »A more constructive encounter: A Bahá'í view of religion and human rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), op. cit., S. 121–144.

40 John Barnabas Leith: »A more Constructive Encounter: A Bahá'í View of Religion and Human Rights«, op. cit., S. 125.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Dimensionen religiösen Glaubens ein Schlüsselpotenzial zu bestehen, welches sich in Zeiten der neuen Religionskriege als umso kostbarer erweist.

Schließlich können auch (religiöse) Weisheitslehren wie der Taoismus, der Konfuzianismus oder der Buddhismus erfolgreich auf grundsätzliche inklusivistische Ressourcen hin untersucht werden. Die inklusivistische Ressource des buddhistischen Mitgefühls wurde bereits im Begründungskontext thematisiert (vgl. 2.3.1.4); ebenso die Möglichkeit, vom Boden des Buddhismus als auch des Konfuzianismus aus »Menschenwürde« zu denken (vgl. 2.3.1.1). Was letzteren betrifft, wird in der Menschenrechtsforschung insbesondere auf den Humanismus Menziusscher Prägung verwiesen. Menzius, der als bedeutendster Schüler von Konfuzius gilt, hat um den Begriff des *ren* eine ausgereifte Theorie der Menschlichkeit entwickelt, welche die Fähigkeit des Menschen, Mitmenschlichkeit zu üben, in das Zentrum einer universalen Ethik stellt.[41] »The Confucian view«, erläutert Joseph Chan, »is that human persons are first and foremost moral agents capable of realizing *ren*, which means, among other things, a certain ability or disposition to care and sympathize with others«.[42] Von Menzius, Henrik Jäger zufolge »der erste und […] in seiner Zeit auch der einzige Philosoph, der allen Menschen gleichermaßen eine grundsätzliche Würde zugesprochen hat«, ist überliefert: »Jeder Mensch hat ein Herz, das das Leiden anderer nicht mit ansehen kann. […] Mitgefühl ist der Keim *(duan)* der Menschlichkeit […]«.[43] Und weiters: »Das Verlangen nach Wertschätzung tragen die Menschen alle gleichermaßen im Herzen. Eigentlich aber haben sie den Wert schon in sich, doch sie denken einfach nicht an ihn.«[44] Nicht erst bei Menzius, auch bei Konfuzius selbst ist die Ethik einer geteilten Humanität aufweisbar: Mitgefühl ist den Menschen auf- und mitgegeben. Sie können aber auch dagegen handeln oder es sogar ganz verlieren. Da es sich jedoch um eine Anlage im Kern des menschlichen Wesens handelt, könne auch jeder Rechtsbrecher wieder zu ihr zurückkehren, argumentiert etwa Qianfan Zhang die beachtliche Robustheit der auf *ren* basierenden Würdevorstellung, die sich damit als eine vorzügliche inklusivistische Ressource für den Menschenrechtsgedanken anbiete.[45]

41 Einen – letztlich gescheiterten – Versuch, diesbezügliche Vorstellungen explizit in die UDHR einfließen zu lassen, unternahm der an ihrer Ausarbeitung maßgeblich mitbeteiligte chinesische Gelehrte Peng Chun Chang. Siehe dazu *Drafting Committee Summary Record of the Eighth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.8, 20.6.1947.

42 Joseph Chan: »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, in: Joanne R.Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), op. cit., S. 217.

43 Zit. in: Henrik Jäger: *Den Menschen gerecht. Ein Menzius-Lesebuch*, op. cit., S. 186f.

44 Ibid., S. 215.

45 Vgl. Qianfan Zhang: »The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy«, op. cit. Siehe auch Peimin Ni: »Seek and you will find«, op. cit.; Fred Dallmayr: *Alternative Visions. Paths in the Global Village*, Landham: Rowman & Littlefield 1998, Kap. 5; Wm.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.1.2 Säkulare Humanismen

Waren schon die »Religionen« aufgrund ihrer unterschiedlichen Manifestationen nur schwer als eigene Kategorie zu bündeln, so ist auch von »nichtreligiösen« Humanismen nur in emphatischem Plural angemessen zu sprechen. Es kann in diesem Abschnitt daher auch nur illustriert werden, wie Vorstellungen von Einheit und (normativer) Gleichheit der Menschen auch losgelöst von religiösen Weltanschauungen generiert und vertreten werden können. Über Humanismus kann dabei nicht gesprochen werden, ohne an jene ›anthropologische Wende‹ zu erinnern, der dieser Begriff und die bis heute daran haftenden Ideen ihre Strahlkraft verdanken. Dieser Geburt des neuzeitlichen Humanismus wohnt eine Abgrenzungstendenz inne, nicht zu Religionen als solchen zwar, doch jedenfalls zum pessimistischen Menschenbild des katholischen Mittelalters und der Reformation.[46] Es ist wichtig daran zu erinnern, dass dasjenige Bild des Menschen, welches seine Gottesebenbildlichkeit zum Ausgang einer Verherrlichung des Menschen und nicht zuletzt der Festschreibung seiner Würde genommen hat, von den Renaissancedenkern und -Künstlern *aus* der christlichen Religion *gegen* die christliche Tradition entwickelt wurde. Die Idee der Menschenwürde diente ihnen dabei »als Rammbock gegen ein Weltbild, das den Menschen von sei-

Theodore de Bary: *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press 1998/2000; Craig Williams: »International Human Rights and Confucianism«, *Asia-Pacific Journal on Human Rights* 2006/1, S. 38–66. Und wie verhält sich diese Einschätzung zur Beobachtung, dass soziale Hierarchien gerade in konfizianisch geprägten Weltanschauungen von zentraler Bedeutung sind? Werden hier nicht Menschen in ihrem Wert in Stufen über- bzw. untereinander gesetzt? Es trifft zu, dass hier die Personenwürde von Menschen mitunter stark variieren kann, doch muss dies nicht schon ihre gleiche Menschenwürde in Frage stellen. Stephen C. Angle stellt zudem noch einen weiteren Aspekt heraus, warum konfuzianische Rollenarchetypen menschenrechtlich nicht problematisch sein müssen, und zeigt es an folgendem Beispiel: »I defer to Elaine in the court room because she is the judge, but not in the grocery store – or at least, not for that reason. If Elaine is older than me, I may defer to her in the grocery store as well« (CCPP, op. cit., S. 131). Der höhere soziale Wert gilt demnach individuell und kontextuell. »When people of one social group – identified by gender, ethnicity, religious affiliation, and so on – defer to members of another across situation-types, though, this smacks of oppression« (ibid.).

46 Zum Bild des Menschen als primär schuldbeladenes, erlösungsbedürftiges Wesen vgl. Papst Innozenz III.: *De miseris humanae conditionis*, op. cit. Verschärft wird der Pessimismus im protestantischen Christentum in der Prägung Martin Luthers noch dadurch, dass hier die Erlösung gänzlich außerhalb der Reichweite menschlichen Bemühens und Einflusses gesetzt und der Mensch vollkommen der Gnade Gottes (»sola gratia«) überantwortet wird. Siehe auch Hans Jörg Sandkühler: MW, op. cit., S. 60ff., 84ff. Zur in dieser Hinsicht aufschlussreichen Kontroverse zwischen Erasmus von Rotterdam (*De libero arbitrario*, 1524) und Luther *(De servo arbitrario*, 1525) siehe Kurt Flasch: *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2008, Kap. 16.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nem Dasein in dieser Welt ablenkt, indem er diese Welt als ein Jammertal darstellt und jede Anstrengung zur Verbesserung des Daseins als eitel ausgibt«.[47] Wenn also von der christlichen Menschenwürdekonzeption gesprochen wird, handelt es sich um eine relativ junge Entwicklungslinie, die der kreativen Auseinandersetzung mit der Antike *und* dem Buch Genesis geschuldet ist.[48] In den Worten Hannah Arendts: »Unser Begriff von der Gleichheit aller Menschen stammt zwar nicht direkt aus dieser jüdisch-christlichen Tradition, sondern ist wesentlich neueren Datums, hat sich aber in diese Tradition eingefügt.«[49]

Die anthropologische Wende zur Neuzeit bedeutet zuvorderst einen Bruch mit der Ansehung des Menschen als eines statischen, fest in die Welt hineingewurzelten Wesens. Die Nivellierung der Grenze zwischen Gottheit und Mensch konkret in der Betonung der menschlichen schöpferischen Freiheit induziert einen Perspektivenwandel, welcher dem Humanismus seinen eigentümlichen Impetus verleiht: Seine Größe verdankt der Mensch demnach nicht (nur) mehr seinem Ursprung in Gott, sondern (auch) seiner ihn Gott angleichenden schöpferischen Kraft, mit der er die Natur – die eigene eingeschlossen – forsch entschlüsselt, zu seinem Vorteil benutzt und daseinserleichternd gestaltet. Als Teil dieses Gestaltungsauftrages tritt der Mensch zunehmend selbst in den Blick: Der gesetzte Unterschied zwischen *als Mensch geboren* und *als Menschen vollendet sein* bildet schließlich den Grundstein humanistischer Weltanschauung, die den Imperativ der selbstinduzierten Formung, der *Emanzipation* und der *Bildung*, in das Selbstbild menschlicher Erhabenheit legt. Beide Begriffe, Emanzipation und Bildung, sind dabei als universale Imperative zu verstehen, die sowohl den ganzen Menschen in seiner sozialen, körperlichen und geistig-seelischen Dimension als auch den abstrakten Menschen, seiner nationalen und

47 Hans Jörg Sandkühler: MM, op. cit., S. 18.

48 Man sieht diesen Unterschied der christlichen Menschenbilder – vor und in bzw. nach der Renaissance – sehr deutlich, wenn man Thomas von Aquin und beispielsweise Pico della Mirandoa vergleicht (vgl. 2.3.1.1). Zwar spricht Thomas ebenfalls von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, doch folgt für ihn daraus nichts, was mit der geradezu euphorischen Überhöhung des Menschen de Mirandolas vergleichbar wäre. Ebenbild Gottes zu sein, bedeutet für Thomas zuallererst, sich dessen würdig zu erweisen, nicht bereits würdig, geschweige denn gottgleich zu sein (vgl. etwa *Summa contra gentiles* op. cit., S. 18off.). Man kann gegenüber Stephan Schaede, der davon abrät, mittelalterliche Denkvorstellungen bezüglich der Würde und Stellung des Mensch großflächig ab- und umgekehrt die Renaissance aufzuwerten, und der diesbezüglich von einer notwendigen »Entmythologisierung« spricht, konzedieren, dass die Idee der Menschenwürde als Gottesebenbildlichkeit keine Erfindung der Renaissance war, aber doch einwenden, dass dieser ihre – nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der Menschenrechte – entscheidende Neuinterpretation zu verdanken ist (vgl. Stephan Schaede: »Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive«, in: Peter Bahr/Michael Heinig (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 7–69).

49 Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 497.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

kulturellen Ummantelung entledigt, vorstellt. Der für humanistisches Denken so eigentümliche und für die Menschenrechtsidee so fruchtbare Egalitarismus wird seither aus derselben Bestimmung aller Menschen gewonnen: sich selbst zu vervollkommnen – gerade auch unter Ausbildung der eigenen Menschlichkeit (*humanitas*) im normativen Sinne. Das kann wiederum Unterschiedliches bedeuten. Der Mensch ist, so schildert Erasmus von Rotterdam, einerseits zerbrechlich und bedürftig, andererseits aber als einziges Wesen durch seine Vernunft und seine Fähigkeit zu »Wohlwollen und Eintracht« dazu prädestiniert, seine Lage zu verbessern, das heißt insbesondere Gewalt untereinander zu zügeln: »Ohne daß es eines Zusatzes bedürfte, müßte der gemeinsame Name ›Mensch‹ genügen, daß Menschen gut miteinander auskommen.«[50] Erst wenn der Mensch dies erreicht, vollendet er sein Menschsein. Bei Wilhelm von Humboldt heißt es, dass die Bildung des Menschen nur im Zusammenschluss und in Freundschaft mit anderen und auf Basis der Freiheit und Pluralität volle Entfaltung garantieren kann. Auf diese Weise gelangt das Individuum zu seiner »Originalität« und die Menschheit zu ihrer als Bestimmung vorgezeichneten Einheit.[51] Bei Kant indes ist die Selbsterziehung darauf bezogen, sich als Mensch(heit) Gesetze zu geben und sich unter sie zu beugen, zum aufgeklärten moralischen Subjekt und Bürger einer konstitutionellen Weltrepublik zu werden, bis schließlich alle Teil eines »allgemeinen Menschenstaates« sind.[52] Für Friedrich Schiller ist der Mensch vorrangig dazu bestimmt, sich von einem »Sklaven« der Natur zu ihrem »Gesetzgeber« emporzuschwingen: »Der Mensch in seinem *physischen* Zustand erleidet bloß die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem *ästhetischen* Zustand, und er betrachtet sie in dem *moralischen*.«[53] Mit dem Austritt aus dem physischen Zustand ist ihm zufolge nicht zuletzt der Verzicht auf Gewaltanwendung gegen andere Menschen verbunden.

Zeitgenössische Humanismen, gelegentlich mit Attributen wie »progressiv« oder »evolutionär« selbstetikettiert, sehen sodann in Menschen zwar letztlich nur eine besondere Art von Tieren – »menschliche Tiere« im Unterschied zu »nichtmenschlichen Tieren« –, diese aber hätten es selbst in der Hand, an einer verheißungsvollen Zukunft zu arbeiten, in welcher die herausragenden Fähigkeiten des Menschen, Wohlstand, Frieden und Fortschritt verwirklicht werden. Hürden auf diesem Wege, auch in Form von Faktoren, die einem Bewusstsein der Einheit und Gleichheit der Menschen entgegenstehen, könnten, so eine häufig zu beobachtende Erwartung, mit der weiteren Verwissenschaftlichung

50 Erasmus von Rotterdam: *Die Klage des Friedens*, Frankfurt a. M.: Insel 1517/2001, S. 24.
51 Wilhelm von Humboldt: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, Leipzig: Reclam 1792/o.J., S. 24f., = Ideen.
52 Immanuel Kant: *Zum Ewigen Frieden* AA Bd. VIII, Berlin: 1795/1968, S. 349, = EF.
53 Friedrich Schiller: *Briefe*, op. cit., S. 62.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

des Weltbildes beseitigt werden. Gerade aus einer nüchternen, naturwissenschaftlichen Sicht auf den Menschen erscheint dieser als bedürftiges Wesen, der auf andere auch dann angewiesen bleibt, wenn er sich mächtig wähnt. Seine Bedürfnisse sind die gleichen wie die seiner Mitmenschen, was aus Sicht humanistisch Gesinnter Motivationsgrundlage dafür sein sollte, sich nicht selbst zu überhöhen und andere zu erniedrigen (vgl. 2.3.1.2). Dieser – in den Worten Christoph Antweilers – »biokulturell fundierte Humanismus« sieht im Schmerz und im Leiden, zu dem Menschen fähig respektive verurteilt sind, ein Verbindendes, das jeder, ob er will oder nicht, ob er es mehr oder weniger bewusst reflektiert, mit allen anderen Menschen teilt.[54] Die Idee der Menschheit ist in dieser Erfahrungsdimension selbst geborgen, sie »muss keineswegs erst erfunden werden«.[55] Das Leben, so könnte man das Brevier des evolutionär-humanistisch engagierten Michael Schmidt-Salomon zu diesem Thema zusammenfassen, ist grundsätzlich kurz und mühselig, durch geistige Genussquellen und gegenseitiges Wohlwollen sollten aber jedem einzelnen Mensch ein paar wenige, doch verdiente Momente der Glücklichkeit zuteilwerden.[56] Wie rein die Quellen (zeitgenössischer) humanistischer inklusivistischer Ressourcen letztlich sind, ist strittig. Insbesondere der Status von Religionsgläubigen aus Sicht kämpferisch-religionskritischer bzw. atheistischer Positionen wirft Fragen auf. Zumindest jene, ob die Einheit und Gleichheit aller Menschen nur auf dem (Um-)Weg des Ausschlusses von (bestimmten) Anhängern von (bestimmten) Konfessionen zu erreichen ist.[57] Man könnte angesichts der bisweilen aufgeregten Rezeption des nur scheinbar eindeutigen Phänomens der ›Wiederkehr der Religion‹[58] vorsichtig mutmaßen, dass es gerade die Idealisierung eines abstrakten Menschen seitens (zeitgenössischer) Humanismen ist, der einem freundlichen Blick auf den konkreten Menschen manchmal im Wege steht. Nicht »den Menschen«, den es so nicht gibt, zu lieben und zu achten, nicht mit »der Welt« so-

54 Christoph Antweiler: »Verstehen und Verständigung in ethnologischer Sicht«, op. cit., S. 20.

55 Ibid.

56 Michael Schmidt-Salomon: *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg: Alibri 2006.

57 So kritisiert etwa Charles Taylor an den atheistischen Ausprägungen humanistischer Weltanschauung (»modern exclusive secular humanism«) die Blindheit gegenüber dem eigenem exklusivistischen Potenzial (»A Catholic Modernity«, in: James L. Heft (Hg.), *Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press 1999, S. 34). Ähnlich äußert sich in diesem Zusammenhang auch Papst Benedikt XVI.: »Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus« (Enzyklika *Caritas in Veritate* 2009, Abs. 78).

58 Vgl. Marie-Luisa Frick und Andreas Oberprantacher: »Wiederkehr des Verdrängten? Die ›Krise‹ der Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger Debatten über das Phänomen ›Religion‹ in Europa«, *Innsbrucker Diskussionpapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 2008/24, S. 1–39.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lidarisch sein, wäre demnach die Chance der humanistisch Gesinnten, sich zu beweisen, sondern die Antiidealtypischen zu ›umarmen‹: die ›rückständig Religiösen‹, die Völkermörderinnen, die ›Barbaren‹. Somit stehen sie vor ähnlichen Herausforderungen wie religiöse Weltanschauungen: sich möglichen blinden Flecken ihrer inklusivistischen Bekenntnisse eingehend zu widmen.

## 3.2 Exklusivistische Herausforderungen (und spezielle inklusivistische Ressourcen)

Wie bisher aus der Analyse der axiologischen Grundlagen des Menschenrechtsgedankens ersichtlich wurde, verlangt dieser von den Menschen zwar nichts apriori Unerfüllbares – allen Menschen das identische Quantum Wertschätzung entgegenzubringen. Doch sind, um den Anforderungen zu genügen, die in seinem universalistischen Pfeiler ausgedrückt sind, wohl nicht nur individuelle Anstrengungen vonnöten. Vielleicht muss die Menschheit im Zeitalter der Menschenrechte mit einem Teil ihres evolutionären Erbes radikal brechen. Wenn es nämlich zutrifft, dass der Mensch als Stammeswesen seit je her gewohnt ist, zuallererst loyal gegenüber seinen Nächsten und nur unter speziellen Bedingungen (Stichwort: Ressourcensicherheit) auch zu seinen Fernsten zu sein,[59] so werden mit den Menschenrechten gleichsam über-menschliche Herausforderungen an ihn gestellt. Die folgenden Abschnitte, in denen aktuelle potenziell-exklusivistische Bedrohungen diskutiert werden, geben davon ein eindrückliches Bild. Es zeigt, dass Ausschlüsse von menschenrechtlichen Ansprüchen respektive vom Menschensein überhaupt nicht *einem* Ort, *einem* Namen oder *einer* Ideologie eignen, sondern sich in einem umfassenden Sinne als Anfragen in viele Rich-

59 Vgl. etwa Frans de Waal: »Der Turm der Moral«, in: ders. (Hg.), *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München: dtv 2011, S. 197–200. Zwar hegte bereits Charles Darwin (vgl. 2.3.1.4) die Hoffnung, die Sympathiegefühle, zu denen Menschen innerhalb ihrer sozialen Bezugsgruppen zweifelsohne fähig sind, würden sich – mit Hilfe der Evolution bzw. der Gruppenselektion – so lange erweitern, bis sie eines Tages die ganze Menschheit oder sogar die Tierwelt umschlössen; doch darf man mit berechtigter Skepsis fragen: Sind die heute lebenden Menschen in diesem Sinne moralisch weiter entwickelt als die Generation Darwins? Ja, die Menschheit ist insofern kosmopolitischer, als mehr Menschen in die Lage versetzt wurden, die Welt zu bereisen, und immer mehr Menschen ihre identitäre Gemeinschaft nicht mehr exklusiv in ihren Dorfgemeinschaften oder Herkunftsländern finden. Doch sind Grenzverschiebungen schon zugleich unumkehrbare Schritte auf dem Weg zu ihrer Überwindung? Zur Deliberation moralischer Nähe und Ferne siehe auch Peter Singer: *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton: Princeton University Press 1981/2011; ders., *One World – The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press 2002/2004; Michael Walzer: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1994; Jeremy Waldron: »Who is my Neighbor? Humanity and Proximity«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

tungen erstrecken. Das bedeutet jedoch nicht, dass präzise Problembeschreibungen, wie sie im Folgenden erstrebt werden, damit hinfällig wären, im Gegenteil. Erst wenn im Detail jene Anschauungen aufgedeckt sind, die zur Rechtfertigung von menschenrechtlichen Ausschlüssen herangezogen werden, können zugleich auch Verantwortlichkeitsdimensionen sichtbar werden. Auf dieser Basis lassen sich dann auch Angebote fallspezifischer inklusivistischer Ressourcen bewerten, denen ebenfalls Raum gegeben werden soll.

Die folgende Einteilung von Problemaufrissen soll helfen, einzelne Phänomene besser in den Blick zu nehmen und dadurch gewissermaßen auch überdenken zu können. Damit ist jedoch nicht die These geknüpft, dass sie in ›der Welt‹ (immer) so isoliert vorkommen. Im Gegenteil sind sie – um eine Formulierung Hannah Arendts aufzugreifen – gewissermaßen aus der Wirklichkeit »herauspräpariert«.[60] So sind zahlreiche im Folgenden vorgestellte Exklusivismen in einander verschränkt, wodurch sie sich regelmäßig wechselseitig verstärken und auf diese Weise eine ausschließende ›Qualität‹ erreichen können, welche die Summe der einzelnen ausschließenden Faktoren überragt. Das als intersektionelle Diskriminierung bekannte Phänomen findet sich in nahezu allen hier skizzierten Feldern. Sei es die Situation einer Dalit, die sowohl aufgrund ihrer Geschlechts- als auch Kastenzugehörigkeit von Menschenrechten ausgeschlossen wird, oder jene eines äthiopischen Asylwerbers, der in Israel als ›Schwarzer‹ und als Nicht-(ganz-)Jude Schranken zu Zugehörigkeit erfährt; sei es der ›Völkermord‹ an der aufgrund ihrer Religion ausgesonderten Jesiden in Nordsyrien oder die Sexselektion weiblicher Föten in einer Vielzahl von Staaten: Die Gründe im Einzelnen zu entwirren, die zur Ausgrenzung bzw. Verfolgung bestimmter (Gruppen von) Menschen führen, ist nicht immer einfach und oft gar nicht möglich. Viele Ausgrenzungen werden zudem nicht begründet, sondern ›gelebt‹. Was informellen im Unterschied zu formalen Ausschlüssen als Werthaltungen und Anschauungen zugrunde liegt, kann daher oft nur dürftig rekonstruiert werden. Auch ein Anspruch auf Vollständigkeit wird in den vorgestellten Exklusionskategorien nicht erhoben. Es sind eine Reihe weiterer solcher Kategorien vorstellbar, die gegenwärtig (Schönheit, Reichtum) oder vielleicht zukünftig (›echte‹ Menschen vs. Maschinen/-menschen) über menschenrechtliche Relevanz verfügen können.

Unter Exklusionen und Ausschlüssen werden dabei all jene Umstände oder Situationen gefasst, die entweder die menschenrechtliche Anspruchsberechtigung I oder auch die Anspruchsberechtigung II durchbrechen (vgl. 1.4). Im ersten Fall handelt es sich um einen Ausschluss vom Anspruch auf Rechte überhaupt, der in der Regel mit einem Aus-

60 Hannah Arendt: MG, op. cit., S. 47.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schluss vom (wahren, vollen) Menschsein selbst zusammenfällt. Der zweite Fall betrifft Ausschlüsse von bestimmten Ansprüchen inhaltlicher Art in unterschiedlichem Ausmaß. Neben der Ebene, auf welcher sie wirken, lassen sich Exklusionen darüber hinaus weiter untergliedern in (a) solche, die intentionale oder nicht-intentionale sowie (b) in solche, die formelle oder informelle sind. Intentional sind alle Ausschlüsse, die von ihren Urhebern oder auch nur Proponenten tatsächlich gewollt sind, worunter auch das bloße Hinnehmen fallen kann. Nicht-intentionale Ausschlüsse sind solche, für die kein Urheber erkennbar ist, auch wenn solche faktischen Exklusionen natürlich sehr wohl Ursachen haben können. Beispiele, die im Folgenden behandelt werden, sind etwa Unmöglichkeiten, bestimmte Ansprüche auszuüben, die in physischen oder kognitiven Defiziten gründen. Die Frage, wann eine solche Unmöglichkeit einfach hinzunehmen bereits einer intentionalen und damit potenziell bedenklichen Exklusion gleichkommt, ist dabei von zentraler Bedeutung (vgl. 3.2.8). Generell wird es bei der Prüfung von Argumenten zur Rechtfertigung von menschenrechtlichen Ausschlüssen oft genau darauf ankommen, auf den ersten Blick rein faktische Exklusionen daraufhin zu befragen, ob nicht doch der Grund ihres Bestehens (auch) darin liegt, dass sie billigend in Kauf genommen werden. Die zu stellenden Fragen dazu lauten: Mit welchem Aufwand lassen sich faktische Exklusionen abmildern oder sogar aufheben? Sind dafür Abstriche bei anderen Menschenrechten bzw. Menschenrechten anderer nötig? Wenn ja, sind sie zumutbar? Die Unterscheidung wiederum zwischen formellen und informellen Ausschlüssen stellt darauf ab, ob menschenrechtliche Ausschlüsse offiziell, das heißt von staatlichen Organen im weiten Sinne gestützt, erlaubt oder aufgetragen sind oder aber in privatem Handeln wurzeln. Für die Frage, welche Ausschlüsse eventuell mit dem Menschenrechtsgedanken sogar verträglich sein könnten, ist diese Differenzierung weniger relevant als jene in (a). Aus Sicht des hier vertretenen Ansatzes ist es für die Frage, *ob* eine bestimmte Werthaltung mit der Idee der Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis steht oder mit ihr gar unverträglich ist (*qualitative Gravität*), prinzipiell unerheblich, wer sie vertritt: eine Behörde oder eine Gruppe Privater. Ob eine einzelne Person, eine Gruppe von Personen oder staatliche oder religiöse Institutionen sie stützen oder vertreten, ist allerdings für die Beurteilung der *quantitativen Gravität* einer exklusivistischen Herausforderung von Bedeutung. Eine Unvereinbarkeit mit dem Menschenrechtsgedanken verkörpern solche Anschauungen, die bestimmte (Gruppen von) Menschen aus der Anspruchsberechtigung I überhaupt ausschließen; eine Spannung hingegen solche, die zu Ausschlüssen auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II führen, ohne dafür eine plausible menschenrechtliche Rechtfertigung anführen zu können (Stichworte: Schutz der Rechtssubjekte vor sich selbst; Schutz Menschenrechte anderer).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Und es ist für die Zuordnung von Verantwortlichkeit wichtig, zwischen diesen Ebenen grundsätzlich zu unterscheiden und auch wechselwirkende Dynamiken diesbezüglich in den Blick zu nehmen.

Der Begriff der Exklusion steht in einem semantischen Naheverhältnis zum Ausdruck Diskriminierung. Es bestehen jedoch auch wichtige Unterschiede, die letzteren für die Zwecke der vorliegenden Studie als nicht ideal erscheinen lassen. Dis-kriminierung bedeutet Unterscheidung. Nun ist aber gerade vor dem Hintergrund der Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen – entgegen der dem Diskriminierungsbegriff inzwischen eingeschmolzenen pejorativen Konnotation – nicht jede Unterscheidung per se schon problematisch. Gerade in menschenrechtlichen Belangen ist dies nicht der Fall, weshalb auch auf dem Boden von Antidiskriminierungsdiskursen konzeptionelle Bruchstellen sichtbar werden, wenn es um die Legitimierung »positiv«-diskriminierender Politiken geht (»affirmative action«).[61] Hier verfängt sich die Anwendung des Diskriminierungsbegriffes regelmäßig in einem Zielparadox: Man darf nicht zwischen Menschen unterscheiden, außer dort, wo man zwischen ihnen unterscheiden muss, um nicht zwischen ihnen zu unterscheiden. Dieser (scheinbare) Widerspruch ist aber (nur) dann fruchtbar zu machen, wenn zwischen faktischen Unterschieden unter den Menschen einerseits und deren Beurteilung andererseits ein Distanzverhältnis denkbar bleibt, wenn also zwischen faktischer Verschiedenheit und normativer Reaktion auf diese getrennt wird. So kann dann *diskriminierend* auf diese Verschiedenheit Bezug genommen werden, ohne dass damit *Ausschlüsse* von menschenrechtlichen Ansprüchen verbunden sein müssen; ja sogar auf diese Weise verhindert werden (sollen), wie im Fall der *affirmative-action*-Politiken.[62] Der Begriff der Exklusion knüpft also – eindeutiger als der darob problematische Diskriminierungsbegriff – an der normativen Reaktion auf faktische Unterschiede an, wobei auch da nicht jede normative Differenzierung zwischen Menschen etwa im Bereich der Wertschätzung zu (menschenrechtlich problematischen) Exklusionen führen muss. Die Idee der Menschenrechte ist zwar wie gezeigt darauf angewiesen, dass allen Men-

61 So sieht konkret die CEDAW »temporary special measures aimed at accelerating de facto equality between men and women« vor, die nicht als Diskriminierung im Sinne der Konvention aufzufassen seien (Art. 4). Das CEDAW Committee erklärt dazu, diese Maßnahmen »to accelerate the equal participation of women in the political, economic, social, cultural, civil or any other field« seien gerechtfertigt, um nicht nur formale Gleichberechtigung, sondern »de facto equality« bzw. »substantive equality« zu erreichen (*General Recommendation Nr. 25*, 2004, Abs. 18 sowie 8).

62 Damit Maßnahmen der »positiven Diskriminierung« nicht selbst wiederum zu menschenrechtlich bedenklichen Ausschlüssen – im Kontext der CEDAW: von Personen männlichen Geschlechts – führen, sind sie nur mit großer Vorsicht zu implementieren und ihre Ziele, deren Erreichung die Zurücknahme der jeweiligen Maßnahmen erfordert (vgl. Art. 4 CEDAW), in höchst möglicher Klarheit zu benennen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schen aufgrund ihres Menschseins einen bestimmen Wert zugemessen wird, der dem Verhalten ihnen gegenüber korrespondierende Grenzen bzw. Gebote auferlegt. Er verlangt jedoch keine darüber hinausgehende, absolut gleichmäßige Wertschätzung. Insofern wird verständlich, warum pauschale »Diskriminierungsverbote«, die sich zudem noch in den Privatbereich hinein erstrecken,[63] Misstrauen erregen. Denn Menschen diskriminieren ständig: wenn sie lieben; wenn sie Freundschaften pflegen; wenn sie vorziehen, (einen Mann) zu heiraten (und keine Frau oder umgekehrt); wenn sie entscheiden, in einer deutsch-, oder französisch- oder mehrsprachigen Stadt zu leben; Kinder in dieser oder jener Religion erziehen und so weiter und so fort. Die Frage, die sich aus menschenrechtlicher Perspektive vorrangig stellt, ist nicht, ob diskriminiert wird oder nicht, sondern ob daraus konkrete Ausschlüsse von konkreten Ansprüchen erfolgen und wie sie begründet werden. Diesen Fragen ist dieses Kapitel gewidmet.

### 3.2.1 Religionszugehörigkeiten

Grundsätzliche inklusivistische Tendenzen, wie sie vorhin in religiösen Weltanschauungen aufgewiesen wurden, kontrastieren nicht selten mit mindestens ebenso robusten Ausschlussrhetoriken, die den ›Heiden‹, die ›Ungläubigen‹, den ›Glaubensfeind‹ oder die ›Häretikerin‹ betreffen, die nicht in den Genuss gleicher Ansprüche kommen dürfen, um die kategoriale Differenz zwischen ›Wahrheit‹ und ›Irrtum‹ nicht einzuebnen. Es ist daher ein sehr relativer Vorzug, wenn Religionen mitunter für sich in Anspruch nehmen, die Exklusivismen nationaler bzw. ethnischer Zugehörigkeiten zu überwinden. Nicht ohne bittere Ironie ist etwa zu lesen, dass Propagandamaterialien des so genannten »Islamischen

63 So etwa der Entwurf einer EU-Richtlinie zur Antidiskriminierung aus dem Jahr 2008, die jedoch momentan ›auf Eis‹ liegt (*Vorschlag für eine Richtlinie des Rates zur Anwendung des Grundsatzes der Gleichbehandlung ungeachtet der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung*, 2008). Umstritten ist vor allem, inwieweit der Staat in die Rechte Privater eingreifen darf – Stichwort Privatautonomie –, um ein universales Menschenrechtsethos sicherzustellen etwa im Falle von Dienstleistungserbringern oder Vermietern. Von der Nachweisbarkeit der entsprechenden »diskriminierenden« Intention abgesehen, stellt sich dabei eine Reihe von grundlegenden Fragen: Ist es zum Beispiel gleichermaßen verwerflich, jemanden aufgrund seines religiösen Bekenntnisses, seiner Hautfarbe oder Sommersprossen zu diskriminieren? Ist es von Bedeutung, ob ein Dienstleister eine Monopolstellung innehat oder nicht? Wie würde sich ein universales Diskriminierungsverbot auf private Vereine auswirken, die sich gerade auch auf Basis partikularistischer Markierungen definieren, wie etwa Frauen-, Minderheiten- oder Jugendverbände? Konflikte zwischen (Menschen-)Rechten scheinen unausweichlich, eine konsistente und kluge Auflösung dieses Anspruchgewirrs ist jedoch noch nicht in Sicht. Zur Argumentation gegen die Einforderung identischer Gleichbehandlungsstandards gegenüber Staaten und Privaten vgl. Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 223ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Staates« (Daesh) an die idyllischen Schilderungen harmonischer Nachbarschaft von unterschiedlichen Volksgruppen unter dem Banner des Monotheismus auf seinem Gebiet den Schlachtruf reihen: »To hell with nationalism.«[64] Mit Abdulaziz Sachedina gesprochen: »[T]here will always remain a tension between a particular relevation with its specific appeal to the community of the faithful, and a universal ethics that will require the community to relate itself beyond its communal affiliation to the larger world community.«[65]

Der Zusammenhang zwischen diesen auf den ersten Blick gegenstrebigen Tendenzen kann darin erblickt werden, dass Einschluss und Ausschluss schon selbst Ambivalenzen in sich führen: Von der Anteilnahme und Sorge religiöser Überzeugungssysteme umfasst zu sein, hat sich in der Geschichte für die Betreffenden immer wieder als verhängnisvoll erwiesen, wenn damit auch Macht- und Herrschaftsansprüche verbunden waren. So wählen denn auch neuzeitliche Toleranzbegründungen den gegensätzlichen Ansatz: ›Gebt uns auf, laßt uns – auch auf die Gefahr hin, unser Heil zu verfehlen – selbst die Richtung wählen, in die wir gehen möchten.‹[66] Den Anderen auf *Auftrag* sehen anstatt ihn aber *aufzugeben*, war für viele Religionsanhänger in der Vergangenheit genauso schwer wie heute.[67] Darin, konkreter in der perfektionistischen Vorstellung von Einheit und Homogenität, so könnte man Charles Taylor verstehen, liege das vergiftete Erbe vieler Religionen, das es zu benennen und zu entschärfen gelte, will man einer Versöhnung mit der Moderne

64 [Al-Khanssaa Brigade/»Islamischer Staat«]: *Women of the Islamic State*, Quilliam Foundation 2012, S. 37. Zur moralischen Ambivalenz des religiösen Kosmopolitismus siehe auch Jennifer Mustapha: »The *Mujahideen* in Bosnia: the foreign fighter as cosmopolitan citizen and/or terrorist«, *Citizenship Studies* 2013/17, S. 742–755.

65 Abdulaziz Sachedina: »Human Viceregency: A blessing or a curse?«, in: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.), *Humanity before God. Contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Minneapolis: Fortress Press 2006, S. 42.

66 Eine zentrale Rolle dabei kommt der religiös-nonkognitivistischen bzw. skeptischen Haltung zu, die Frage der ›wahren‹ Religion zumindest aufzuschieben (vgl. insbes. Pierre Bayle: *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: »Contrains-les d'entrer«*, Paris 1686/2007; John Locke: *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg: Meiner 1689/1966). Thomas Paine bringt diese Haltung auf den Punkt: »If he believes not as thou believest, it is a proof that thou believest not as he believeth, and there is no earthly power (sic) can determine between you« (RM, op. cit., S. 190f.).

67 Differenzierungen sind dabei freilich wichtig, denn nichtmissionarischen Religionen wie dem Judentum oder Hinduismen fällt es prinzipiell immer leichter, andere Menschen mit Eingliederungsverpflichtungen aller Art zu verschonen. Und auch innerhalb der grundsätzlich missionarischen Religionen bestehen (geschichtlich) relevante Unterschiede, etwa zwischen der Ausbreitung des Christentums, das stärker als der Islam auch an der spirituellen Unterwerfung interessiert war, nicht nur der politischen, was auch die vergleichsweise große Toleranz islamischer Ordnungen gegenüber den als Schutzbefohlenen (*dhimma*) erachteten Juden und Christen verständlich macht. Zur Problematik, den Anderen als Auftrag anzusehen oder ihn aufzugeben, siehe auch meine Ausführungen in MR, S. 174ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und damit auch dem Menschenrechtsdenken nicht im Wege stehen.[68] Für das katholische Christentum hält er in diesem Sinne als Bekenntnis fest:

> »As long as we were living within the terms of Christendom – that is, of a civilization where the structures, institutions, and culture were all supposed to reflect the Christian nature of society […] – we could never have attained this radical unconditionality [of universal human rights, Anm.].«[69]

Exklusivistische Herausforderungen, die sich in religiösen Vorstellungen und Werthaltungen finden lassen und die seit der Frühaufklärung immer wieder Gegenstand von religionskritischen Problematisierungen waren,[70] dürfen daher bei einer umfassenden, möglichst unparteilichen Untersuchung weder verschwiegen noch verharmlost werden. In der Tat ist es erstes Kennzeichen jeden apologetischen Zuganges zum Thema Religion und Menschenrechte, dass einseitig Gewicht gelegt wird auf die ansehnlichen Facetten der jeweiligen Tradition oder negative Aspekte von ihr abgetrennt werden: »Das hat nichts mit Religion X zu tun«.[71] Auch wenn dahinter nicht selten ein nachvollziehbares Motiv liegen mag, nämlich eine entsprechend mit dem Menschenrechtsgedanken kompatible Auslegung der Tradition bzw. ihrer Schriften zu befördern, bleiben derartige Zugänge mit genuinem Verstehenwollen in Konflikt. Jegliche Hinwendung zu den Menschenrechten, sei es auch die retrospektive Umdeutung der eigenen Religion nach menschenrechtlichen Prämissen, bleibt daher unbefriedigend, wenn sie ohne *Methode* erfolgt. Diese aber ist im Bereich der Ausdeutung religiös-autoritativer Schriften immer schon vor Schwierigkeiten gestellt: Wie darf ein menschliches Wesen, wenn auch durch seinen Schöpfer mit Verstand oder sogar Vernunft versehen, eine bestimmte Offenbarung – auch im

68 Charles Taylor: »A Catholic Modernity«, op. cit.

69 Ibid., S. 16f.

70 Paradigmatisch kommt dies im Vorwurf zu Ausdruck, wonach Religionen gerade das ankränkeln, was den Menschen zur umfassenden Humanität allen anderen Menschen gegenüber gleichsam auf natürliche Weise befähigen würde. Religion gerät damit in den Verdacht, mit Tugend zusammen nicht bestehen zu können (vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise*, Berlin 1791; Voltaire: *Mahomet*, in: Goethes Sämtliche Werke Bd. 10, Leipzig: Max Hesse's Verlag o. A., S. 212).

71 Man kann die Aussage »Das hat nichts mit Religion X zu tun« in einem apologetischen Sinne vorbringen, was regelmäßig gegenüber Nichtmitgliedern oder Kritikern der betreffenden religiösen Gruppe beobachtbar ist (*Verteidigung nach Außen*) oder auch im Sinne einer politischen Positionierung gegen Mitglieder der nämlichen Religion, die allerdings in menschenrechtlich relevanten Bereichen andere Auffassungen vertreten (*Entgegnung nach Innen*). Aus einer menschenrechtlichen Sicht besteht der Unterschied zwischen beiden Formen darin, dass erstere Problemlösungen durch das Ausblenden von Problemen eher verhindern, während letztere zu wichtigen Impulsen für inner-traditionelle Diskurse führen können.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Zeitverlauf – interpretieren? Darf sie übersetzt, weiterentwickelt oder auch beschnitten werden? Wie mit offensichtlichen Inkonsistenzen innerhalb des Textes, wie mit Widersprüchen zu nichtreligiösen, konkret wissenschaftlichen Weltbildern umgehen? In verschärftem Maße stellen sich die Probleme religiöser Hermeneutik im Bereich der Menschenrechte. Denn alle Offenbarungstexte der großen Religionen stammen aus Zeiten, in denen Menschenrechte in der heutigen Form abwesend waren, was zwangsläufig dazu führt, dass deren Lektüre Unbehagen auslösen kann, wenn sie unter menschenrechtlich orientierten Gesichtspunkten erfolgt. Wenn nun also Widersprüche zwischen dem Verständnis nach durch eine Gottheit geoffenbarten Wort und menschenrechtlichen Werten und Normen sichtbar werden, stellt sich die Frage, zugunsten welcher Seite solch ein Konflikt aufgelöst wird. Es geht dabei, und dies ist von zentraler Bedeutung, nicht darum, das Problem – aus menschenrechtlicher Sicht – vorrangig als eines der wortwörtlichen Interpretation zu fassen, denn auch »Reformer« legen heilige Schriften gerade auch zu ihren Zwecken (auch) dem Wortlaut nach aus.[72] – Weshalb auch der Begriff »Fundamentalist« oder auch »Extremist« in einer sachlichen Auseinandersetzung in diesem Zusammenhang unangebracht ist, wie überhaupt landläufige (pauschal-pejorative) Terminologien zu hinterfragen sind. Entscheidend bei Konflikten zwischen religiösen autoritativen Texten und (der Idee der) Menschenrechte(n) ist, welches *telos* der Interpretation zugrunde gelegt wird. Wenn nämlich das exklusive Ziel der Auslegung darin besteht, den Willen Gottes zu ergründen, der in einem Text vermutet bzw. vorausgesetzt wird, sind Widersprüche dieses Willens mit menschenrechtlichen Direktiven für den Gläubigen selbst prinzipiell unerheblich. In letzter Konsequenz müsste er in diesem Fall alles als Gottes Willen ansehen, was für ihn im Zuge der Auslegung als solcher erkennbar ist, und könnte bei entsprechendem Unbehagen lediglich einwenden: »Ich gehorche bzw. glaube nicht«. Wo allein dieses singuläre Telos waltet, sind Kompatibilitäten der Offenbarung mit menschenrechtlichen Erwartungen bzw. Vorgaben letztlich *zufällig*. – Sie können also bestehen, sie müssen es aber nicht. Anders im Fall eines erweiterten hermeneutischen Telos, das etwa Verträglichkeit mit menschenrechtlichen Standards erstrebt, das heißt heilige Texte danach auszulegen versucht, dass Konflikte zwischen beiden Paradigmen möglichst vermieden werden. Sie wurzeln in der Regel in lektürebasierten Anstößen, die einen Widerspruch zwischen religiösen Vorgaben und autonomen moralischen Ansprüchen offenbaren. Wenn nach dem Motto »Die Gerechtigkeit kann nicht damit befriedigt

72 Das gilt auch für den Versuch von Vertretern der islamischen Zivilgesellschaft bzw. Intelligenz, der Islamauffassung des Daesh entgegen zu halten (vgl. *Open Letter to al-Baghdadi*, unter: <http://www.lettertobaghdadi.com/>, Zugriff am 20.8.2015).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

werden, das zu tun, was hier von mir verlangt wird« oder »Gott kann das nicht wirklich wollen« eine Neubewertung der religiösen Quellen einsetzt,[73] kann das, so erklärt es Gudrun Krämer in Hinblick auf den Islam, »unter anderem erfordern, daß das klassische Juristenrecht in wichtigen Teilen über Bord geworfen wird und tradierte Praktiken für ungültig erklärt werden«.[74]

Für wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit Menschenrechten, und damit auch die vorliegende Arbeit, bedeutet dies, dass sie eine Grenze überschreiten, wenn sie auf die Bestimmung des hermeneutischen Telos einer Gruppe von Gläubigen Einfluss nehmen oder überhaupt nur ein kombiniertes Telos (Gottes Wille in der Einfassung durch die Menschenrechte) vorzugeben intendieren. In diese Freiheit der Religion kann vielleicht politisch eingegriffen werden – wenn auch meist nicht wirklich sinnvoll –, eine philosophische Analyse hat sie aber redlicherweise schlicht zur Kenntnis zu nehmen, auch wenn diese nicht nur den Islam in die Nähe des Urteils rückt, eine »Religion der Beliebigkeit« zu sein.[75] Sie kann aber verschiedene Lesarten ein und derselben Schrift vergleichen – etwa auf ihre Konsistenz hin – und dort, wo sie nicht neutral sein möchte, auf Grundlage transparenter Kriterien bekennen: »Ja, ich wünsche dieser Auslegung Erfolg, denn sie ist meiner Ansicht nach mit den Anforderungen der Menschenrechte eher kompatibel als ihre Rivalen.«

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen möchte ich mich nun einigen konkreten Fällen zuwenden. Das führt zu einem Phänomen, das gelegentlich auch als religiöser Chauvinismus bezeichnet wird. Zwei Beispiele sollen genügen, um die darin potenziell exklusivistische Herausforderung zu beleuchten. Es ist eines der innerhalb und außerhalb des religiösen Judentums strittigsten Konzepte: dasjenige, Gottes »auserwähltes Volk« zu sein (vgl. 3.2.2). Grundlage dafür ist eine Reihe von biblischen Anreden der Israeliten durch Gott: »Ich bin der Herr, euer

73 Um konkrete Beispiele anzuführen: Für Irshad Manji stand hinsichtlich exklusivistischer Tendenzen des Koran fest: »Tribal arrogance can't be Truth« (*The Trouble with Islam Today. A Muslim's Call for Reformation in Her Faith*, New York: St. Martin's Griffin 2003, S. 39, = Trouble). Oder in den Worten Abdolkarim Soroushs: »[R]eligion needs to be right not only logically but also ethically« (RFD, op. cit., S. 128). Auch Erasmus von Rotterdam kam nicht auf Basis von historischen Nachforschungen, sondern seines humanistischen Imperativs zum Schluss: »Man darf […] die blutigen Gemetzel, von denen die Bücher der Juden wimmeln, nicht auf die Zerfleischung von Menschen beziehen, sondern auf die Niederschlagung gottloser Leidenschaften in der Brust« (*Die Klage des Friedens*, op. cit., S. 31). In Bezug auf das Christentum beschreibt Kurt Flasch seine innere Revolte gegen den Gott des Alten Testaments: »Ich kann diesen Gott nicht anerkennen. […]. Daß niemand Kinder und Säuglinge töten darf, dessen bin ich mir sicherer als daß es die Stimme Gottes ist, die aus dem Mund des Schlächters Samuel Progrome befiehlt« (*Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München: C. H. Beck 2015, S. 158f.).

74 Gudrun Krämer: »Islam im Wandel«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 429.

75 So Necla Kelek: »Eine Religion der Beliebigkeit«, *Neue Zürcher Zeitung*, 20.9.2014.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Gott, der euch von diesen Völkern ausgesondert hat.«[76] Es spricht hier ein dezidiert parteiischer Gott, der eine Gruppe von Menschen über andere erhebt, »zum Lob, zum Ruhm, zur Zierde«.[77] Als Grund des Vorziehens gibt er an: »Weil der Herr euch liebt und weil er auf den Schwur achtet, den er euren Vätern geleistet hat, deshalb hat der Herr euch […] aus dem Sklavenhaus freigekauft […].«[78] Das Problematische an dieser Grundlegung einer exklusiven Beziehung zu Gott ist dabei der Niederschlag dieses Selbstverständnisses im weiteren Corpus des religiösen Judentums, wie etwa den Ritualtexten, wo sich zum Beispiel Sätze finden wie dieser: »Du als Jude bist Mensch, und Nichtjuden sind keine Menschen.«[79] Man muss also nicht erst auf die Selbstabschottung vieler jüdischer Gemeinden in Geschichte und Gegenwart verweisen, was aufgrund der Wechselwirkungsdynamik von antisemitischer bzw. antijudaistischer Verfolgung und Rückzug nach Innen nicht unproblematisch erscheint, sondern findet in den religiösen Texten des Judentums, höherrangigen wie niederrangigen, Anstöße für die Frage, ob ein solches Reservoir an ausschließenden Haltungen denn nicht mit der Gleichheitsdimension der Menschenrechte in Konflikt steht.[80] Oder in der Formulierung von Alon Goshen-Gottstein: »Was heißt es, eine religiöse Gemeinschaft zu sein und zugleich eine universelle Menschheit zu teilen?«[81] Was es heißen könnte, Jude und Mensch zu sein, ohne eine der beiden Zugehörigkeiten zu kompromittieren, wurde von vielen jüdischen Denkern und Theologen als Frage aufgeworfen und mit Antwortversuchen versehen. So etwa durch Emmanuel Levinas, der eine Interpretation des Auserwählten-Status vorschlägt, die von vielen Juden – vor allem nach den Vernichtungserfahrungen der Shoa – geteilt wird. Auserwählt sein, so Levinas, bedeute nicht, anderen Menschengruppen dahingehend vorgezogen worden zu sein, dass Juden mehr Rechte bzw. Privilegien zustünden, sondern es impliziere im Gegenteil, dass von ihnen mehr abverlangt werde, dass sie mehr Verantwortung gegenüber der Menschheit hätten als Nichtjuden.[82] Eine theologisch-moralische

76 Lv 20,24.

77 Dtn 26,19.

78 Dtn 7,8.

79 Alon Goshen-Gottstein: »Expandierende Identität – Strategien zur Überwindung religiöser Abgrenzung«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 297

80 Diese Idee in das Zentrum seiner flammenden Religionskritik gestellt hat bekanntlich Bruno Bauer, der Marx zu dessen Entgegnungen etwa mit der Position provoziert hat: »Er [der Jude, Anm.] erklärt durch diese Absonderung, daß das besondere Wesen, das ihn zum Juden macht, sein wahres, höchstes Wesen ist, vor welchem das Wesen des Menschen zurücktreten muß. In derselben Weise kann der Christ als Christ keine Menschenrechte gewähren« (*Die Judenfrage*, Braunschweig: Verlag von Friedrich Otto 1843, S. 20).

81 Alon Goshen-Gottstein: »Expandierende Identität«, op. cit., S. 297.

82 Emanuel Levinas: *Difficult Freedom. Essays from Judaism*, London: The Athlone Press 1990, S. 21f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Deutung, die er der völkisch-chauvinistischen entgegensetzt, vertritt auch Elliot N. Dorff, wenn er das Auserwähltsein der Juden aus Gottes Perspektive versteht als dessen Überzeugung, »that He cannot demand model behaviour from everybody, God nevertheless wants a group of people who can exemplify what living a godly way of life is all about«.[83] Ähnlich Rabbi Eliezer Berkovits, wenn er den nationalen Charakter des Judentums mit dem Universalismus verschränkt: »This has made Israel a distinct people, a people whose uniqueness consists in anticipating the ultimate goal of ethical universalism as a national responsibility.«[84] Hier und in vielen anderen Fällen handelt es sich offenkundig um eine Re-lektüre der heiligen Texte und aus ihnen gewonnener Prinzipien, die durch die modernen Vorstellungen von Menschenrechten und Gleichheit inspiriert ist. Die Idee der Auserwählung wird nicht verworfen, sondern so interpretiert, dass sie der Idee der Menschenrechte nicht im Wege steht und sich auch harmonisch zum Genesis-Denken der verbindenden gemeinsamen Herkunft aller Menschen gesellen kann (vgl. 2.3.1.1). Dass somit alte Religionen wie das Judentum mehr den Menschenrechten verdanken, als diese ihnen, betont auch Norman Solomon: »Clearly, enlightened ideas on human equality have brought about a new reading of the sources; religion […] has found a way to interpret its teachings so as to conform to the current human rights system.«[85]

Auserwählt erachten sich nun nicht alleine Vertreter des (religiösen) Judentums, sondern auch viele Christen (Stichwort: »das Salz dieser Erde«) und Anhänger des Islam.[86] Konkret bei letzterem kann die Spannung zwischen dem besonderen Status des Gläubigen und dem der übrigen Menschen auch in der CDHRI nachgewiesen werden: Zwar wird die grundsätzliche Einheit und Gleichheit ganz im Sinne des bereits beschriebenen Schöpfungsnarrativs hervorgehoben (»All human beings form one family whose members are united by submission to God and descent from Adam«) und ihre gleiche grundlegende Würde sowie gleiche grundlegenden Verpflichtungen beschworen (»without any discrimination on the grounds of race, color, language, sex, religious belief, political affiliation, social status or other considerations«); diese Gleichheit wird allerdings durchbrochen von einer Betonung der Sonderstellung der »wahren Religion«, denn »[t]rue faith is the guarantee for en-

83 Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 63.

84 Eliezer Berkovits: »Jewish Universalism«, op. cit., S. 54.

85 Norman Solomon: »Religion and Human Rights with special reference to Judaism«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), op. cit., S. 96. Seine These macht Solomon auch am Beispiel der Sklaverei fest: »[B]oth Jews and Christians nowadays abhor slavery and condemn it in the name of their traditions, but this requires quite a revolutionary reading of their scripture, since neither Hebrew scriptures nor the New Testament opposes slavery in principle« (op. cit., S. 101).

86 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: URHR, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

hancing such dignity along the path to human perfection«.[87] Solche und weitere Selbstzeugnisse[88] haben von vielen Seiten aus zu kritischen Anfragen nach der Vereinbarkeit von islamischen Glaubensvorstellungen und Menschenrechtsdenken geführt – nicht erst seit das Phänomen religiösen Terrors die Aufmerksamkeit breiter Öffentlichkeiten darauf lenkt.[89] Der Islam sei, so die Einschätzung von Dietmar Kühnhardt, in Ermangelung einer egalitären Grundoption nicht fähig, das moderne Menschenrechtsdenken zu akkommodieren: »Von einer universellen Menschenrechtsidee kann in der islamischen politischen Denktradition nicht gesprochen werden.«[90] Denn: »Wer den Willen Allahs und den Vorschriften des Koran folgt, erlangt einen größeren Anteil an diesen Rechten als andere Menschen.«[91] Bekannt ist auch die Kritik von Bassam Tibi, ohne erst zu erbringende Reform und Aufklärung könne es im Islam keine Menschenrechte geben.[92] Ähnlich befindet Heiner Bielefeldt: »[I]m islamischen Denken können Menschenrechte ohne Bereitschaft zur Selbstkritik und politisch-rechtlichen Reformen z. B. im Familienrecht auf längere Sicht keine Heimat finden.«[93]

In der Tat sind sowohl bestimmte Suren des Korans als auch Teile der Sunna auch bei wohlwollender bzw. kontextueller Hermeneutik nicht dazu geeignet, den Islam auf dieser Grundlage als dem Menschen-

87 Art. 1 (a) CDHRI. Anders als die OIC-Erklärung enthält die von der Arabischen Liga 1994 verabschiedete und 2004 revidierte ArabCHR, die in mehrerlei Hinsicht von höherer konzeptioneller Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in ihrem Rahmenwerk zeugt, keine (so explizite) Suprematieklausel hinsichtlich des Islam. Vielmehr heißt es in ihrer Präambel: »Having achieved the everlasting principles established by the Islamic Shari'a and the other divine religions enshrined in brotherhood and equality amongst human beings […].«

88 Ein weiteres Beispiel, das den Verdacht des Binnenuniversalismus im Islam stützt, ist die vom Deutschen Zentralrat der Muslime 2002 proklamierte »Islamische Charta«, die in Art. 8 festhält: »Wo auch immer, sind Muslime dazu aufgerufen, im täglichen Leben aktiv dem Gemeinwohl zu dienen und *mit Glaubensbrüdern und -schwestern* in aller Welt solidarisch zu sein [Hervorherbung d. V.].« Man fragt sich: Wieso nur mit ihnen?

89 Sehr kritisch etwa Stefan Weidner: *Manual für den Kampf der Kulturen. Warum der Islam eine Herausforderung ist*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008; Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, Wien: Passagen Verlag 2012; Kritisch, jedoch die Bedeutung (bestimmter Strömungen) der islamischen Religion bzw. ihr Potenzial für die Beförderung der Menschenrechte herausstellend Ann Elizabeth Mayr: *Islam and human rights* (Boulder: Westview Press 1999/2007); Irene Oh: *The Rights of God. Human Rights and Comparative Ethics*, Washington: Georgetown University Press 2007; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit.

90 Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 186.

91 Ibid., S. 187.

92 Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München: Piper 1994, S. 49. Siehe auch »Islamic Law/Shar'ia, Human Rights, Universal Morality and International Relations«, *Human Rights Quarterly* 1994/16, S. 277–299.

93 Heiner Bielefeldt: *Philosophie der Menschenrechte*, op. cit., S. 146. Siehe auch ders., »Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen«, op. cit., S. 173ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rechtsgedanken verpflichtet auszuweisen. Es sind dies nicht in erster Linie die so genannten ›Schwertverse‹, die durchaus kontrastiert werden durch das klare Verbot des Zwanges in Sachen Religion[94] oder auch durch darin vermittelte Defensivhaltungen, sondern vielmehr die den Koran durchziehende normative, quasi-ontologische Fundamentalunterscheidung zwischen Muslimen und Nichtgläubigen (*kāfirūn*). Wer zu letzteren zu zählen ist, ist dabei umstritten. Während manche islamische Denker davon ausgehen, dass davon alle Nichtmuslime umfasst sind, beziehen andere wiederum diesen Begriff unter Verweis auf die relativ hohe Stellung der Buchreligionen Judentum und Christentum (für manche auch Zoroastrismus und sogar Hinduismus) nur auf Polytheisten (*mushrikūn*), andere gar nur auf Atheisten. Selbst also im aus Sicht der Menschenrechte glücklichsten Fall, dass nämlich nur erklärte »Gottesleugner« und nicht einmal »Götzendiener« in die Kategorie der Ungläubigen eingeordnet würden, ein exklusivistischer Mindestgehalt bleibt bestehen und problematisch. Es ist für die Zwecke dieser Untersuchung hier unerheblich, wie groß die Gruppe derjenigen letztlich ist, die zu den Ungläubigen zu zählen sind, solange diese Ordnungskategorie überhaupt besteht. Denn ihre Beschreibung in den religiösen Texten des Islam zeichnet in Summe ein Bild von ihnen, das ihren Wert als Menschen grundsätzlich in Frage stellt: Sie sind, so bezeugen weite Teile der Sunna und so erklärt es der Koran in bemerkenswerter repetitiver Geduld, ein Affront gegenüber Gott und letztlich nichts weiter als Brennstoff für das Höllenfeuer.[95] In der Praxis hat dies konkrete Folgen, etwa für die verminderte Wertigkeit von Nichtmuslimen gegenüber Muslimen in Gerichtsverfahren nach klassischem islamischem Recht. – Gerechtfertigt mit einem Hadith, wonach ein Gläubiger nicht für einen Ungläubigen hingerichtet werden dürfe.[96] Alle islamischen Rechtsschulen bis auf die Hanfiten akzeptieren das.

Hier zeigt sich konkret das vorhin beschriebene Dilemma der hermeneutischen Zielbestimmung, das letztlich jeder Gläubige für sich beantworten muss: Wie weit soll der Gehorsam gegenüber Gottes Wort reichen, wenn dieses mit menschenrechtlichen Minimalbedingungen offenbar nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen ist? Während manche – sie dürfen als Mehrheitsströmung bezeichnet werden – der Devise folgen »Man muß den Koran als Ganzes nehmen und akzeptieren, was geschrieben steht«,[97] versuchen im Gegensatz dazu andere, Lesarten des Koran (und der Sunna) zu entwickeln, die vorrangig menschenrecht-

94 Koran 2:256. Vgl. auch Sure 109. Siehe dazu auch 4.2.3.2.

95 Vgl. insbes. Koran 25:1–34; 24:57; 16:25; 32:18–20.

96 Vgl. Mashood A. Baderin: *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press 2005, S. 71, = IHR.

97 Ahmad Natour: »Reformen nur auf der Grundlage der eigenen Tradition«, in: Michael von Brück (Hg.), op. cit., S. 399.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lichen Erfordernissen genügen sollen. In die erste Kategorie fallen nicht nur die CDHRI und die in ihrer Weltwirkung weit weniger bedeutsame *Universal Islamic Human Rights Declaration* (UIHRD),[98] sondern auch der bereits erwähnte Vorschlag von Mawdudi (vgl. 2.3.2.2). Die Zugänge in der zweiten Kategorie zeichnen sich in all ihrer Unterschiedlichkeit durch das geteilte Anliegen aus, wie eingangs beschrieben, die religiösen autoritativen Texte nicht nur dahingehend auszulegen, den Willen Gottes in ihnen aufzuspüren, sondern sie so auszulegen, dass sie mit menschenrechtlichen Anforderungen in Einklang gebracht werden können.[99] Das, was diese Ansätze dabei von ersteren unterscheidet, ist ihre Bereitschaft, Teile der Offenbarung oder auch der Prophetentradition für unverbindlich zu erklären. Dies ist natürlich gerade in Hinblick auf den Koran, dem islamischen Verständnis nach das ohne Abstriche vermittelte Wort Gottes, eine immense Herausforderung und macht komplexe Theorien der Hermeneutik nötig.[100] Zwei von ihnen sollen an dieser Stelle kurz vorgestellt werden. Dies ist zunächst die prinzipienorientierte Exegese (*maqâsid al-sharî‹ah*)[101] und die kritisch-historische Methode der Derogation.[102] Beide gründen in der Betonung des kategorialen Unterschieds zwischen Scharia und *fiqh*, das heißt einerseits zwischen dem aus den Rechtsquellen des Islam gewonnenen Recht und der (kreativen) Rechtwissenschaft andererseits.[103] Die prinzipienori-

98 Islamic Council: UIHRD (1981) Paris.

99 Siehe aktuell Abdennour Bidar: »Lettre ouverte au mond musulman«, *Al Huffington Post*, 8.4.2015 sowie auch Irshad Manji: *Trouble*, op. cit. Manji bringt diese Haltung pointiert zum Ausdruck, wenn sie angesichts einer Koranstelle, die an der Gleichwertigkeit der Geschlechter zumindest zweifeln lässt, bekennt: »The truth is, I knew which interpretation I wanted but I didn't know for sure [and still don't] which one God wanted« (ibid., S. 35).

100 Zur prekären Tradition kritischer Koran-Hermeneutik, deren Vertreter immer schon Gefahr laufen, der Apostasie bezichtigt zu werden, siehe den selbst betroffenen Nasr Abu-Zayd: »The Dilemma of the Literary Approach of the Qur'an«, *Alif. Journal of Comparative Poetics* 2003/23, S. 8–47.

101 Siehe Mashood A. Baderin: IHR, op. cit.; Mahmoud Bassiouni: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014; Mouhanad Khorchide: *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder 2013.

102 Diese wurde ursprünglich vom sudanesischen Gelehrten Mahmud Muhammad Taha (1909–1985) ausformuliert, der dafür mit seinem Leben bezahlte. Sein prominentester Schüler ist Abdullahi Ahmed An-Na'im, der diesen Ansatz in der modernen Menschenrechtsforschung bekannt gemacht hat (siehe TIR, op. cit.; ders.: »Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Reform: Implications for Interreligious Relations«, *Journal of Ecumenical Studies* 1988/25, S. 1–21, = »Taha«).

103 In diesem Verständnis ist Scharia nicht einfach »das islamische Recht«, sondern immer schon Produkt einer bestimmten kreativen Beschäftigung mit den Quellen (nach klassischer Lehre in der Reihenfolge ihrer Wertigkeit: Koran, Sunna, Konsens der Gelehrten, Analogieschluss – und unter Umständen selbstständige Interpretation, *iğtihâd*). Von »der Scharia« zu sprechen, wäre demnach irreführend, wenn nicht durch Konkretisierung verdeutlicht wird, dass es sich zum Beispiel um die klassische islamische Scharia handelt,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

entierte Exegese unternimmt konkret den Versuch, die zum Teil sehr detaillierten normativen Vorgaben des Koran und der Sunna auf einen normativen Kernbestand mit orientierender Funktion zu reduzieren. Menschenrechte können auf solche Weise unter dem Ziel (der Scharia) in Form der »promotion of human welfare and prevention of harm« bzw. der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse in die islamische Rechtslehre eingemeindet werden.[104] Dieses ›Kondensat‹ dient schließlich dazu, den durchaus heterogenen Bestand an Offenbarungs- und Überlieferungsmaterial zu operationalisieren: Wichtig sind die Prinzipien und dasjenige, was mit ihnen im Einklang steht; anderes kann an den Rand rücken. Ein solches Leitprinzip ist aus Sicht vieler auch das für den Menschenrechtsgedanken bedeutsame pluralistische Ethos: Gott selbst, so die Argumentation mit Verweis auf Koranverse,[105] hat die Vielfalt der Menschen gerade auch in konfessioneller Hinsicht *gewollt*. Daraus folgern manche Muslime, dass Respekt gegenüber Andersgläubigen die angemessene Reaktion auf diesen Grundzug der Schöpfung darstelle.[106] Dies ist keineswegs eine reine wortbasierte Auslegung des Korans, sondern gründet in einer bewussten Wahl, konkret der Zurückweisung des ebenfalls möglichen Verständnisses dieser gewollten Vielfalt als Ansporn, sich darin als beste Gläubige zu beweisen, indem man sie zum Beispiel ausmerzt. Ein solcherart gewonnenes islamisches Pluralismusprinzip ist in der Lage, das Problem des minderwertigen Status der Ungläubigen wenn nicht zu lösen, so doch erheblich zu entschärfen: Es wird nämlich einfach an Gott ›zurückgespielt.[107] Wenn dieser es von

wie sie von Gelehrten seit dem 8. Jahrhundert entwickelt wurde. Zum islamischen Recht siehe näher Matthias Rohe: *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck 2009.

104 Vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 14f., S. 42ff.; Mahmoud Bassiouni: *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, op. cit., S. 137ff.

105 Dies ist zum einen: »To each among you have We prescribed a law and an Open Way. If Allah had so willed, He would have made you a single People, but (His plan is) to test you in what He hath given you: so trive as in a race in all virtues« (5:48). Die Parallele zur Lessingschen Ringparabel ist dabei nicht zufällig, wird heute doch davon ausgegangen, dass dieser nicht zuletzt vom Toleranzethos des Islam dazu inspiriert worden ist. Eine zweite maßgebliche Sure in diesem Zusammenhang ist 2:142: »He guideth whom He will to a Way that is straight«. Die Lesart auf Boden des religionspluralistischen Motivs wäre dann: Wenn Gott die Rechtleitung (vor-)bestimmt, nicht der Einzelne selbst (alleine), wieso dann den Nicht-Muslimen zürnen?

106 Asma Afsaruddin zeigt, dass dieses pluralistische Ethos in der islamischen Frühgeschichte, die oft als Goldenes Zeitalter des Islam bezeichnet wird, für die Koranauslegung (mit-)bestimmend war und daher als Ressource für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann (»The hermeneutics of inter-faith relations: Retrieving moderation and pluralism as universal principles in Qur'anic exegesis«, *Journal of Religious Ethics* 2009/37, S. 331–354).

107 Paradigmatisch als einer der ersten formuliert hat dieses theologische Pluralismusprinzip Roger Williams: »It is the will and command of God, that […] a permission of the most *Paganish, Jewish, Turkish* or *Antichristian consciences* and worships, bee (sic) granted to



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Anfang an zugelassen hat bzw. weiterhin wünscht, dass nicht alle Menschen Muslime sind, so liegt es an ihm, als dem ultimativen Richter am Ende der Zeit, die Zuordnung zu Heil oder Verdammnis entsprechend seiner souveränen Macht vorzunehmen (vgl. 4.2.3.1). Muddathir ʿAbdal-Rahim schreibt dazu:

> »Whereas the oneness, uniqueness, and inimitability are distinctive attributes of the creator, variety, multiplicity, and plurality are attendant characteristics of all created beings […]. Insofar as human beings are concerned, the variety and plurality that has been vested in them by their creator is not limited to such matters as language, pigmentation, and ethnicity only. It is also – and more importantly – manifested by the will of the creator himself, in matters of faith and belief, up to and including disbelief.«[108]

So eröffnet sich an genau jenem Horizont der aus dem pluralistischen Prinzip gewonnenen Verantwortungsübertragung die Möglichkeit, eine *irdische Koexistenz* mit allen Nichtmuslimen mit der islamischen Frömmigkeit zu versöhnen. Ob sie dabei so weit gehen kann oder darf wie das katholische Christentum, wo seit der Konzilserklärung DH die Religionsfreiheit und damit auch die Freiheit, *nicht* christlich-katholisch zu sein, aus der Würde des Menschen selbst abgeleitet wird,[109] ist eine grundsätzlich (noch) offene Frage. Zwischen bloßer Duldung und einem affirmativen Pluralismus liegen dann doch Welt(anschauung)en.

Die kritisch-historische Methode der Derogation geht nicht nur einen, sondern gleich mehrere Schritte weiter. Nicht nur werden randständige Gehalte über die Bande der Prinzipienbildung marginalisiert: In diesen Methoden werden bestimmte Offenbarungsinhalte oder Überlieferungen aus der Sunna als aufgehoben bzw. bedeutungslos erklärt – insbesondere dann, wenn sie menschenrechtliche Bedenken hervorrufen. In ihrer historisch-kritischen Version begründet sie dabei dieses – für orthodoxe Muslime ein skandalöses Vorgehen[110] – entweder

*all* men in all *Nations* and *countries* […]« (*The Bloody Tenent of Persecution*, Providence: Publications of the Narragansett Club 1869, S. 3). Zu vergleichbaren religionspluralistischen Haltungen im Judentum siehe Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 36ff. Dorff erläutert: »God as understood in the Jewish tradition thus wants pluralism not only to demonstrate his grandeur in creating humanity with diversity but also to force human beings to realize their epistemological creatureliness, the limits of human knowledge compared to God« (ibid., S. 58). Ähnlich Goodman: »[I]f there are differences in the worth of persons, we cannot know them well enough to make them ever relevant to the moral concerns of God's law (*God of Abraham*, op. cit.).

108 Muddathir ʿAbdal-Rahim: *The Islamic Tradition*, op. cit., S. 45f.

109 Vgl. 2.3.1.2 und 4.2.3.2.

110 Sie sehen darin eine ›pick & choose‹-Version des Islam, das heißt eine Verfälschung. Siehe etwa die Kritik in Adulumini Oba: »New Muslim Perspectives on Human Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 217–243.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

mit der Notwendigkeit, die Offenbarung im Lichte der Zeit neu anzuwenden, oder mit quellenkritischen Argumenten: So seien die späteren Medinischen Verse des Koran weniger verbindlich als jene der Mekkanischen Periode: »When it is appropriate to do so, the transitional aspects of *shari'a* should be replaced by the fundamental principles of the Qur'an and *sunna* of the earlier Mecca period.«[111] Erstere weisen aus menschenrechtlichen Gesichtspunkten gröbere Spannungen auf, ebenso die Sunna bzw. die Hadithe,[112] die mangels Verlässlichkeit als Rechtsquelle überhaupt aufgegeben werden sollten.[113] Einen Grund für diesen radikalen Schritt sieht etwa Abdullahi Ahmed An-Na'im darin, dass mit einer rationalen Weiterentwicklung der Tradition aus ihr selbst heraus allein, das heißt konkret mittels der nachgeordneten Rechtsquelle des *iğtihād*, nicht alle nötigen Reformen leistbar seien, ist dieser im klassischen islamischen Recht doch nur dort zulässig, wo Koran oder Sunna keine eindeutigen Aussagen liefern. Es bedürfe daher eines »revolutionary approach […] if the problems of *shari'a* […] are to be resolved«.[114] Zu diesen Problemen zählt An-Na'im konkret die Sicherstellung der Grund- und Menschenrechte für Nichtmuslime innerhalb der islamischen Staatskonzeption und die Stellung der Frau. An-Na'im betont: »However drastic it may appear to be, this technique [die historisch-kritische Derogation, Anm.] would seem to be the only way to break the deadlock.«[115] Ein Beispiel, das An-Na'im besonders herausstellt, ist jenes der Sklaverei, welche in den religiösen autoritativen Texten eine Rechtfertigungsbasis findet, aber von der Mehrheitsmeinung

111 Abdullahi Ahmed An-Na'im: »Taha«, op. cit., S. 15.

112 Der ›Geist‹ der Verse, die Mohammed in Mekka offenbart worden sein sollen – An-Na'im spricht von »principles of relative justice and equality« (»Taha«, op. cit., S. 14) –, ist ein tendenziell gegenüber Nichtmuslimen offener. Das wird oft damit erklärt, dass Mohammed und seine Anhänger in ihrer Minderheitenposition darauf angewiesen waren, nicht zu konfrontativ gegen die religiös-pluralistische Stadt aufzutreten. Die Hadithe enthalten in der Tat einige der für die Menschenrechte größten Stolpersteine, so beispielsweise auch den Ausspruch, dass derjenige mit dem Tode zu bestrafen sei, der seine Religion wechselt. Damit wird im klassischen islamischen Recht – in Absehung des Koranverses 2:256 sowie der Sure 109 – die Todesstrafe für den Glaubensabfall legitimiert (vgl. 4.2.3.1). Ebenfalls in der Sunna und nicht im Koran festgelegt ist die Steinigung für außereheliche sexuelle Beziehungen (der Koran sieht »nur« Peitschenhiebe vor, und zwar für beide Geschlechter). Zu einer ähnlichen Hadithekritik, die auf einem Unterscheidungsanspruch basiert hinsichtlich jener Aussagen, die von dem (›unfehlbaren‹) Propheten und solchen, die vom (fehlbaren) Staatsoberhaupt Mohamed stammen, siehe Mouhanad Khorchide: *Islam ist Barmherzigkeit*, op. cit., S. 129f.

113 Diese absolute Minderheitenmeinung an der Grenze zur »Blasphemie« wird etwa vom malaysischen Gelehrten Ahmad Kassim vertreten, der dafür harsche staatliche Repressionen und zuletzt 2014 eine Fatwa gegen sich als »Apostat« ergehen lassen musste (vgl. Seyd Jaymal Zahiid: »Fatwa declaring Kassim Ahmad an apostate only for Terengganu, minister says«, *The Malaymail Online*, 2.7.2014).

114 Abdullahi Ahmed An-Na'im: »Taha«, op. cit., S. 9.

115 Ibid., S. 14f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der islamischen Rechtsgelehrten, deren Konsens eine gegenüber Koran und Sunna nachrangige Rechtsquelle darstellt, als abgeschaffte Institution gilt.[116] In den Quellen aber sei Sklaverei immer noch als legale Institution präsent. Erst durch eine islamimmanente Überwindung der Sklaverei – vornehmlich durch die Methode der Derogation – sei diese tatsächlich überwunden, nicht allein schon durch die faktische Zurückdrängung des islamischen Rechts durch säkulares Recht im Zuge etwa der Kolonialisierung. An-Na'im ist überzeugt »that slavery is a fundamental human rights issue for Muslims until it is abolished in Islamic law«.[117] Konkret verwies er damals auf Fortführungen versklavender Praktiken im Sudan. Aktuelle Entwicklungen auf dem Gebiet des Daesh geben ihm heute zusätzlich auf eine von den wenigsten erwartete Weise schmerzhaft Recht. Während, wie geschildert, die kritisch-historische Derogationsmethode den meisten Muslimen zu weit gehen dürfte, erachten sie andere als zu wenig weitgehend oder darin unaufrichtig, eine historische Zuordnung der Koranischen Verse garantieren zu wollen, welche bekanntlich ja nicht chronologisch, sondern ihrer Länge nach im Koran zusammengestellt wurden. Die eigentliche Herausforderung für menschenrechtliche Ansprüche an den Islam sei daher, so Irshad Manji, »to openly question the perfection of the Koran […]«.[118] Es ist fraglich, ob ein solcher Ansatz noch als reformatorisch oder nicht vielmehr als revolutionär zu werten ist.

Um vom Islam den Bogen zurückzuschlagen zu einer breiteren Perspektive auf Religionen und ihre (potenziellen) exklusivistischen Herausforderungen, möchte ich noch auf einen Problembereich zu sprechen kommen, der ganz allgemein die Stellung von religiösen Würdenträgern betrifft. Es ist eine in vielen religiösen Gemeinschaften verbreitete, sich durch entsprechende Praktiken manifestierende Vorstellung, dass Priester – häufig aufgrund ihrer Mittlerstellung zwischen der Gottheit und den Menschen – an Wert den durchschnittlichen Gläubigen überragen. Dieses Phänomen der *Priesterwürde* schärft gewissermaßen noch einmal den Blick auf die Ausgangsfrage, denn wie verhält sich diese nun zur Idee, wonach alle Menschen über bestimmte gleiche Rechte verfügen sollen? Besteht hier ein Konflikt? Das scheint nicht der Fall zu sein, wenn man sich die Anforderungen, die die Menschenwürde und die Idee der Menschenrechte stellen, genau betrachtet: Weder verlangt, wie argumentiert, die Idee eines allen Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommenden Basiswerts, dass allen Menschen die identische soziale Wertschätzung zusteht; noch setzt die Menschenrechtsidee voraus, dass die Menschen zu allen Ansprüchen gleichermaßen berechtigt sein

116 Abdullahi Ahmed An-Na'im: TIR, op. cit., S. 172ff.
117 Ibid., S. 175.
118 Irshad Manji: *Trouble*, op. cit., S. 36.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sollen. Personenwürde im Unterschied zu Menschenwürde und Vorrechte im Unterschied zu Menschenrechten können unter Umständen fortbestehen. Aber unter welchen Umständen genau? Man könnte argumentieren, dass die besondere Stellung, die Priester in ihren jeweiligen Religionen innehaben,[119] nicht die Menschenwürde anderer ausschließe, wenn die Vorrechte, welche sie auf ihrer Basis genießen, die Ansprüche anderer bzw. deren Menschenrechte nicht schädigen. Das Vorrecht etwa des katholischen Priesters, Sakramente zu spenden, wird kaum als Ausschluss anderer von Ansprüchen gesehen werden können, die für sie in einem menschenrechtlichen Sinne erheblich genug sind und die sie folglich darum reklamieren. Auch wenn einzelne weibliche Gläubige in diesem konkreten Fall sehr wohl einen solchen Anspruch geltend machen (Stichwort: »Frauenpriestertum«), die allermeisten Menschen weltweit würden es nicht als ihr Menschenrecht erachten, Kinder zu taufen oder die Eucharistie zu zelebrieren, denn sie haben daran schlicht kein Interesse. Ähnliches gilt auch für andere Religionen und vergleichbare priesterliche Privilegien, wie etwa das Innerheiligste zu betreten, gewisse Segnungen und Rituale zu vollziehen oder auch Rauschmittel zu konsumieren. Man könnte aber in Anlehnung an Avishai Margalit auch den Standpunkt einnehmen, dass der ausgezeichnete Status des Priester(tum)s nicht allein die Frage nach gewissen Privilegien und ihrem Verhältnis zu Menschenrechten betrifft, sondern grundlegender das Bild der Minderwertigkeit der davon kategorisch Ausgeschlossenen, das möglicherweise dadurch entsteht und indirekt exklusivistische Herausforderungen befördert (Stichwort: Misogynie). Für das Judentum bemerkt Margalit: »Damit [durch das Verbot, öffentlich aus der heiligen Schrift zu lesen, Anm.] erklärt man sie [Frauen, Anm.] zwar noch nicht zu Nichtmenschen, erkennt ihnen aber gleichwohl den Erwachsenenstatus ab.«[120] Dass die Beurteilung der Priesterwürde in ihrer Stellung zum universalistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens auch aus einem weiteren Grund nicht so eindeutig ausfallen muss, zeigt das Beispiel des sexuellen Missbrauchs von (meistens männlichen) Kindern und Jugendlichen insbesondere durch katholische Ordensleute bzw. Priester, wie er inzwischen für eine Vielzahl von Ländern und einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts dokumentiert ist. Zu denken gibt dabei der Vorwurf von Opfern, dass ihnen deshalb so lange nicht geglaubt wurde und die Täter deshalb so lange nicht

119 Einen anschaulichen Überblick über die traditionellen bzw. vorkonzilialen Sichtweisen im katholischen Christentum auf die Stellung des Priesters bietet Alfonso Maria de Liguori: »Dignity and Duties of the Priest«, in: The Complete Works Vol. XII, New York: Benzinger Brothers 1889, S. 23ff. Diese Sichtweise lässt sich in einem Satz so ausdrücken: »The Dignity of the Priest Surpasses all other Created Dignities« (ibid., S. 29).

120 Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 263.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

mit ›echten‹ Konsequenzen rechnen mussten, *weil sie Priester waren.* In dieser Erklärung dafür, warum das System des Missbrauchs in Diözesen der USA, Irlands oder auch Österreichs über Jahrzehnte aufrecht blieb, ist die Vorstellung der katholischen Priesterwürde, die bei einer etwaigen Abwägung des Schicksals des Missbrauchsopfers und des dem Täter durch Enttarnung drohenden Schicksals den entscheidenden Ausschlag gab. So weist Richard Sipe, US-amerikanischer Pastoralpsychologe und ehemaliger Mönch im Benediktinerorden, darauf hin, »that clericalism – setting a priest on a pedastal above ordinary lay people – helped to prop up the secret [abuse] system«.[121] Waren in solchen Fällen geweihte Priester einfach mehr wert als elternlose, oftmals auch behinderte Kinder? Wenn ja, wäre dies ein deutlicher Ansatzpunkt dafür, in solchen Fällen die Wertunterschiede, die zwischen Priester und andere Menschen gesetzt werden, für menschenrechtlich bedenklich zu halten, denn sie schließen offenbar andere Menschen von vitalen Rechten (auf körperliche Unversehrtheit, Sicherheit, ein faires Verfahren) aus.

Die eigentliche Frage zur Bestimmung der Dimension von exklusivistischen Herausforderungen auf Basis von Religionszugehörigkeiten ist demnach nicht, ob Anhänger der eigenen Religionsgemeinschaft darin überhöht werden, die wahrhaft Gläubigen, Auserwählten oder besseren Menschen zu sein, sondern inwiefern diese theologische Überhöhung praktische Folgen hinsichtlich der menschenrechtlichen Anspruchsberechtigungen I und II implizieren. Hinsichtlich ersterer, des Rechts auf Rechte, wäre dies genau dann der Fall, wenn die Personenwürde des Gläubigen und die Menschenwürde des Ungläubigen in kein Koexistenzverhältnis gesetzt werden können: wenn nur die Religionszugehörigkeit den ›wahren‹ Menschen macht und erst mit ihr ein Anspruch darauf, Menschenrechtssubjekt zu sein, anhebt. Der Inbegriff dieser Ideologie wütet gegenwärtig im Zweistromland: »Islamischer Staat« nennt sich die Miliz internationaler Zusammensetzung, die für sich beansprucht, den – nach wahhabitischem Modell – wahren Glauben bzw. Islam zu vertreten und weltweit durchsetzen zu wollen. Zum ersten Mal seit sechzig Jahren tritt in ihr eine theoretisch unterfütterte genozidale Weltanschauung in praktische Erscheinung, an deren Entschlossenheit kein Zweifel mehr bestehen kann, nachdem die Aussonderung von Nichtmuslimen (Jesiden und Christen) sowie ›devianter‹ Muslime (Sufis, Schiiten[122]) – in den von Daesh beherrschten Gebieten

121 Zit. in der Dokumentation »Mea maxima culpa: Silence in the House of God«, Regisseur Alex Gibney (2012) USA, min. 13:40. Siehe auch sein Buch *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, New York: Brunner-Routledge 2003.

122 Die Situation von schiitischen Minderheiten weltweit verschlechtert sich seit Jahren kontinuierlich und proportional zu den wachsenden regionalen Spannungen zwischen Saudi-Arabien und dem Iran. Die Auswirkungen sind dabei weit über die arabisch-islamische Welt hinaus spürbar, so auch in Südost-Asien (vgl. Mohamad Faizal Musa: »The Malaysi-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

als gezielte Politik seitens seiner Proponenten durch Drohungen und Taten offen bezeugt wurde.[123] Da es sich bei dieser Gruppe und ihrer Weltanschauung des salafistischen Jihadismus um kein isoliertes oder marginales Phänomen handelt, sondern um Eruptionen religiöser Gewalt in inzwischen einer Vielzahl der Länder Afrikas, Arabiens, Asiens und auch Europas, ist diese geradezu antithetische Positionierung zum Menschenrechtsdenken in besonderem Maße ernst zu nehmen. Ihre Wurzeln bloßzulegen, ihren nährenden Rückhalt und nicht zuletzt ihre Instrumentalisierung im Kontext regionaler wie auch geopolitischer strategischer Interessenlagen ist daher dringend erforderlich.

Abgesehen vom salafistischen Jihadismus lassen sich zwar weitere Beispiele denken, die in kleinerem oder auch kleinstem Ausmaß unter Beweis stellen, dass religiös begründete Totalexklusivismen durchaus in bestimmten Vorstellungswelten existieren, für eine Mehrzahl der Religionsgläubigen aller Richtungen kann dies aber nicht behauptet werden. Von größerer Bedeutung sind jedenfalls Ausschlüsse von bestimmten Rechten, das heißt von der Anspruchsberechtigung II. Zu nennen sind hier allen voran das Recht auf Religionsfreiheit, das Anders- und speziell Nichtgläubigen in unterschiedlichen Schattierungen und Schweregraden abgesprochen wird.[124] Die Beispiele dafür sind mannigfaltig, ein paar wenige sollen hier genügen. Betrachtet man etwa die CDHRI, so findet man in Art. 10 ein wie folgt lautendes Verbot: »It is prohibited to exercise any form of compulsion on man or to exploit his poverty or ignorance in order to convert him to another religion or to atheism.«[125] Dabei handelt es sich um das etwas verklausulierte Verbot für alle anderen Religionen, außer dem Islam selbst, missionarisch tätig zu sein. Dieses ist in zahlreichen islamischen Ländern Realität und stellt eine offensichtliche Ungleichbehandlung der religiösen Glaubensrichtungen dar. Es führt praktisch mitunter zu veritablen Einschränkungen

an Shi'a: A Preliminary Study of Their History, Oppression, and Denied Rights«, *Journal of Shi'a Islamic Studies* 2013/6, S. 411–462).

123 Vgl. auch UNHRC: *Report of the independent international commission of inquiry on the Syrian Arab Republic*, A/HRC/27/60 (2014).

124 Bis heute existiert kein internationales Übereinkommen zur Beseitigung von Formen religiöser Diskriminierung, ein solches wurde jedoch im Rahmen der UN in den Jahren 1962–67 konzipiert. Gescheitert ist es unter anderem am Widerstand der sozialistischen Staaten (siehe Steven L. B. Jensen: *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*, Cambridge: Cambridge University Press 2016, S. 138ff.).

125 Ein besonderer Fall in diesem Zusammenhang ist dabei das erwähnte, auch in der CDHRI berücksichtigte Apostasieverbot. Es stellt keinen Ausschluss vom Recht auf Religionsfreiheit *Andersgläubiger*, sondern der Muslime und Musliminnen selbst dar. Da seine Rechtfertigung gerade nicht in der Minderwertigkeit des Islam gefunden wird, sondern umgekehrt in seiner Reinheit bzw. in der Einheit der Umma, wird dieses im Zuge der Analyse des individualistischen Grundpfeilers des Menschenrechtsgedankens in 4.2.3.1. diskutiert.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der Meinungsäußerungs- und der Religionsfreiheit, und zwar in dem Maße, wie sie zur Bewerbung des eigenen Bekenntnisses im weitesten Sinne genützt werden. Hier liegt eine klare Spannung zum Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension vor, denn eine menschenrechtsimmanente Rechtfertigung für diese Exklusionen ist nicht vorhanden. Es geht diesem Verbot lediglich darum, die Macht der eigenen Religion zu stabilisieren und durch den Vorteil des Werbendürfens, aber nicht Abgeworbenwerdendürfens, langfristig auszubauen. Nicht zufällig wird in Art. 10 CDHRI dem Abwerbeverbot die Erklärung vorangestellt: »Islam is the religion of unspoiled nature.« Ähnliche Spannungen sind auch im Menschenrechtskatalog Mawdudis erkennbar.[126] Zwar gelingt es ihm trotz seines orthodoxen Islamverständnisses, eine Reihe von Menschenrechten (»basic human rights«) aus den islamischen Grundlagen selbst zu deduzieren und sie unterschiedslos Muslimen und Nichtmuslimen zukommen zu lassen. Den religiös-relevanten Unterschieden zwischen den beiden Menschengruppen Rechnung tragend entwirft Mawdudi jedoch zusätzlich eine Charta der »Rights of Citizens in an Islamic State«, die Vorrechte für Muslime enthält, wie etwa jenes auf führende politische Ämter.

Abschließend möchte ich die Problematik von exklusivistischen Herausforderungen, die aus Grenzmarkierungen entlang von Religionszugehörigkeiten entstehen (können), noch von einer anderen Seite her beleuchten, und zwar der Feindseligkeit gegenüber Religionen bzw. ihren Angehörigen, wie sie in Europa in den vergangen Jahren merkbar – und nicht isoliert von globalen Entwicklungen – zugenommen hat. Im Kontext der Gleichheitsdimension der Menschenrechte ist dabei weniger relevant, ob beispielweise im Zuge von Neugewichtungen individueller Freiheitsrechte und (menschenrechtlicher) Gemeinwohlziele eine tendenzielle Zurückdrängung religiöser Interessen – etwa hinsichtlich sozialer Kohäsion (vgl. 4.2.3.1) – erfolgt. Wie weitreichend ein Recht auf Religionsfreiheit sein darf, ist aus dieser Perspektive prinzipiell offen, solange seine Grenzen diskriminierungsfrei gezogen werden. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf ein Beispiel einer grundsätzlich problematischen Ungleichbehandlung Bezug zu nehmen, das als so genannter ›Schweizer Minarettstreit‹ bekannt ist.[127] Die Entscheidung des Schweizer Wahlvolkes im Jahr 2009, beim Bau von Moscheen Minarette zu untersagen, ist für dieses Kriterium diskriminierungsfreier Rechtebeschränkungen jedenfalls kein geeigneter Kandidat. Wenn das Recht auf Religionsfreiheit etwa der Christen den Bau von Kirchengebäuden ohne derartige Einschränkung umfasst, würde die Beschnei-

126 Vgl. Abul A'la Mawdudi: *Human Rights in Islam*, op. cit.

127 Siehe insbes. Lorenz Langer: »Panacea or Pathetic Fallacy? The Swiss Ban on Minarets«, *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 2010/43, S. 863–951.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dung desselben Rechts im Falle der Muslime eine Rechtfertigung benötigen, die auf menschenrechtlichem Boden selbst fußt. So sie das nicht tut, trifft sie der Einwand, hier würde mit persönlichen Vorlieben, Geschmäckern oder auch Ressentiments Politik gemacht. Eine solche Rechtfertigung könnte zum Beispiel darin liegen, dass eine bestimmte Religionsgemeinschaft keine volle Religionsfreiheit genießen soll, da ihre Ziele und Instrumente die Menschenrechte anderer oder die menschenrechtliche Ordnung als solche *konkret* verletzen. Das trifft für die allermeisten islamischen Glaubensgemeinschaften in der Schweiz und in ganz Europa meines Erachtens zwar nicht zu; dennoch könnten Minarett- und überhaupt »Moscheeverbote« grundsätzlich sehr wohl menschenrechtlich rechtfertigbar sein, wenn es sich bei den Bauanwärtern um Gruppen handelt, die konkret dem salafistischen Jihadismus nahestehen. Eine sehr ähnliche, in den Konsequenzen allerdings deutlich weitreichendere Diskussion hat sich am neuen Österreichischen Islamgesetz entfacht, das ein pauschales Verbot von Auslandsfinanzierungen für islamische Glaubensgemeinschaften im Inland enthält.[128] Auch in diesem Fall scheint die undifferenzierte Herangehensweise eine Spannung der Regelung mit dem Menschenrechtsgedanken zu implizieren, auch wenn die Idee der Beschränkung von Finanzquellen aus dem Ausland grundsätzlich nicht menschenrechtswidrig sein muss.

### 3.2.2 National(staatlich)e Zugehörigkeit

*No nation imagines itself coterminous with mankind.*
Benedict Anderson

Religiöse von national(staatlich)en Exklusivismen trennscharf abzusondern ist aus mehreren Gründen schwierig, weshalb dieser Abschnitt übergreifend mit dem vorhergehenden zu lesen ist. Das Phänomen des sogenannten religiösen Nationalismus (Stichworte: islamischer Nationalismus, Hinduvta-Bewegung, religiöser Zionismus) erklärt sich schon daraus, dass seit je her in der Geschichte der Menschheit eine enge Verwandtschaft von Religionen und Volksbildungsprozessen zu beobachten ist.[129] Überall dort, wo also religiöse und nationalstaatliche Identität in

128 Vgl. BGBl Nr. 39, 30.3.2015.

129 Siehe Peter Sloterdijk: *Im Schatten des Sinai*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013. Für das von Sloterdijk so bezeichnete »Programmvolk« der Israeliten stiftet die Hebräische Bibel das Entstehungsnarrativ der Auserwählung durch Gott mitsamt Bundesschluss: »Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist. Dich hat der Herr, dein Gott, ausgewählt, damit du unter allen Völkern, die auf der Erde leben, das Volk wirst, das ihm persönlich gehört« (Dtn 7,6–8; vgl. auch Lv 29,24; Dtn 10,15). Mit dieser Bekundung einher geht das Versprechen Gottes, nicht schnell, denn das wäre nicht effizient, aber »nach und nach« feindliche Völker aus »dem Weg [zu] räumen« (Dtn 7,22). Vgl. 3.1.1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Eins gesetzt sind, stellen sich potenzielle exklusivistische Herausforderungen daher als besonders robust dar. Und das werden sie, folgt man Anthony D. Smith, im Grunde immer in geringerem oder stärkerem Ausmaß sein, denn Nationalismus verstehe man besten als »a form of culture and a type of beliefsystem whose object is the nation as a *sacred communion* [Hervorhebung d. V.]«.[130] Nationalismus und Staatlichkeit, zwei gesondert zu betrachtende Phänomene, sollen im Folgenden daraufhin befragt werden, welche exklusivistischen Herausforderungen sie für das Projekt universaler Menschenrechte bereithalten können. Nationalismus wird dabei definiert als Anschauung, der zufolge eine bestimmte Gruppe von Menschen ebensolche anderen Gruppen an *Wert* grundsätzlich übersteigt, weshalb ihr auch gewisse Vorrechte zukommen. Der Begriff der Nation, so Max Weber, gehört darum »der Wertsphäre an«.[131] Was diese Menschen wiederum teilen müssen, um als so identifizierbare Gruppe gelten zu können, ist dabei objektiv besehen fraglich, denn »Nation« ist ein Begriff, der »wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirischen gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann«.[132] Die Auseinandersetzungen mit den Nationalismen der jüngeren und jüngsten Geschichte haben insbesondere in der Politischen Theorie zu einer beachtlichen Bibliothek an Expertise, aber auch Kontroversen geführt.[133] Für die Theorie der Menschenrechte ist vor allem von Interesse, dass, worauf prominent Hannah Arendt aufmerksam gemacht hat, eine Art Gleichursprünglichkeit von Menschenrechten respektive Bürgerrechten und der nationalen Idee vorliegt.[134] Schon in der Entstehungsphase der europäischen Menschenrechte, konkret der Zeit der Französischen Revolution, lässt sich mit Arendt ein die beschworene kosmopolitische Brüderlichkeit relativierender nationaler Schlachtruf erkennen, dem es »nicht nur um die Befreiung der französischen Nation ging, sondern […] [darum], unter den Farben der Trikolore alle Völker zu befreien und zu Nationen zu machen«.[135] Arendt schreibt dazu:

> »Die gleichen Grundrechte wurden einmal als das unveräußerliche Eigentum alles dessen, was Menschenantlitz trägt, erklärt, um im selben Atemzug als die spezifisch nationalen Rechte eines souveränen Volkes,

130 Anthony D. Smith: *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press 2003, S. 46.
131 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., S. 528.
132 Ibid.
133 Siehe Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso 1983/2006; Robert McKim/Jeff MacMaham (Hg.): *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press 1997; Sam Pryke: *Nationalism in a Global World*, op. cit.; Anthony D. Smith: *Chosen Peoples*, op. cit.
134 Vgl. insbes. Hannah Arendt: EUTH, op. cit., Kap. 9.
135 Ibid., S. 358.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

> das diese Rechte seinem Befreiungskampf und seiner nationalen Geschichte verdankt, hingestellt zu werden. […]. Das praktisch-politische Ergebnis dieses Widerspruches war, daß von nun an die Menschenrechte nur als spezifische, nationale Rechte anerkannt und garantiert wurden […].«[136]

Dass die Menschenrechte, wie auch hier bereits im Begründungskontext (vgl. 2.3.3) deutlich geworden ist, dabei aber auf staatliche Institutionen stets partikularer politischer Gemeinwesen in ihrer Garantie und Durchsetzung unhintergehbar angewiesen bleiben, ist eine charakteristische »Aporie der Menschenrechte«.[137] Denn entweder werden Menschenrechte von Staaten und darum immer schon mehr oder minder defizitär, weil niemals vollends universal geschützt oder sie werden gar nicht geschützt. Jürgen Habermas spricht in diesem Zusammenhang vom »Janusgesicht der Nation, die sich im Inneren öffnet und nach außen abschließt«.[138] Ausgehend von dieser Feststellung, dass Menschenrechte nicht ohne Staat für den Menschen das wirken können, was man von ihnen erwartet; sie aber andererseits in ihrem universalen Anspruch immer schon die Logik staatlicher Grenzziehungen sprengen oder sogar durch gewisse Formen von Staatlichkeit bedrängt werden können, die ihr egalitäres Ethos durch völkische Grenzmarkierungen und Hierarchisierungen eo ipso verletzen, möchte ich dieses Dilemma bei seinem ersten ›Horn‹ anfassen. Dazu soll zunächst untersucht werden, ob es Spielarten des Nationalismus gibt, die eher mit dem Menschenrechtsgedanken verträglich sein könnten oder nicht, bevor die Möglichkeit nicht-national gefasster Staatlichkeit daraufhin befragt wird, inwiefern ihr exklusivistisches Potenzial tendenziell geringer ausfällt. Dann sollte beurteilt werden können, wie hoch der Preis ist, den eine real existierende Menschenrechtsordnung *jedenfalls* zu zahlen erfordert und welcher hingegen besser vermieden werden sollte.

Die Hypothese, wonach Nationalismus und Menschenrechte kein taugliches Gespann abgeben, findet in der Geschichte mannigfach Bestätigung. Nichts Geringeres als protonationalistische Exzesse haben im Verlauf der seit der Reformation Europa überziehenden Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts die Gewalt gegen jene geschürt, die nicht als Mitglieder derselben politischen Gemeinschaft gelten durften, weil ihre Konfession sie als Bürger illoyal und unverlässlich, als Menschen gleich ›Teufeln‹ und ›Untermenschen‹ erscheinen ließ. – Ob die Hugenotten im katholischen Frankreich, Protestanten im katholischen

136 Ibid., S. 490.

137 Ibid., S. 601ff. Zum Status des Fremden bzw. Nicht-Staatsbürgers in Geschichte und Völkerrecht siehe Carmen Tiburico: *The Human Rights of Aliens under International and Comparative Law*, Den Haag: Martinus Nijhoff 2011.

138 Jürgen Habermas: *Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*, in: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 157.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Österreich, irische und schottische Katholiken sowie Dissenters in anglikanen Großbritannien: Die Wellen der Emigration sind letztlich nichts anderes als das Resultat systematischer religiös-nationalistischer ›Säuberungen‹. Das Anschauungsmaterial bezüglich verheerender Auswirkungen völkisch/religiös gefasster Staaten reicht bis in die Gegenwart: Nationale Ausdifferenzierungen, begleitet von Bürgerkriegen und Völkermorden, wie sie nach dem Zerfall Jugoslawiens den Balkanraum zerrüttet haben, fanden bzw. finden unter ähnlichen Bedingungen in unterschiedlichem Ausmaß in vielen Weltgegenden statt. Wo die nationalistische Gewalt sich nicht auf allgemein sichtbare Weise entlädt, offenbart sie sich doch denjenigen, die als ethnische/religiöse Minderheiten in dem betreffenden Staat leben (müssen). Die Situation israelischer (muslimischer und christlicher) Araber im »Judenstaat«,[139] (hinduistischer) Tamilen im mehrheitlich buddhistisch-singhalesischen Sri Lanka, (christlicher und animistischer) Afrikaner im (arabisch dominierten) Sudan vor seiner Teilung 2012 und viele weitere Beispiele zeugen davon. Ein besonders gravierendes Beispiel nationalistischer Zweiklassenpolitiken, gerade auch vor dem Hintergrund der Einsicht in die Bedeutung des (vorpolitischen) Rechts auf Rechte (vgl. 2.1.2), liefert das (buddhistische) Myanmar im Umgang mit der Minderheit der (muslimischen) Rohinga.[140] Da diese Menschen nicht als Minderheit anerkannt sind und ihnen ferner die Staatsbürgerschaft vorenthalten bleibt, leben die ca. 700,000 Angehörigen dieser Volksgruppe gezwungermaßen als »internally displaced people« unter weitgehend rechtlosen Bedingungen, die immer mehr Menschen zur gefährlichen Flucht in die Nachbarländer der Region treiben, wo es ihnen meist nicht bes-

139 Zwar versprach Israels Gründungserklärung, der Staat »will ensure complete equality of social and political rights to all its inhabitants irrespective of religion, race or sex«, und bot den arabischen Einwohnern Teilhabe (»full and equal citizenship and due representation«) an, die Situation heute ist aber alles andere als egalitär, auch weil viele jüdische Israelis – eine demographische ›Disbalance‹ vor Augen – immer stärker auf die »jüdische Identität« Israels pochen. Zuletzt ist diese Frage im Zuge der Diskussion der (letztlich nicht angenommenen) Regierungsvorlage eines »Jüdischer Staat«-Gesetzes wieder virulent geworden (vgl. Lahav Harkov/Herb Keinon: »Cabinet appoves of ›Jewish state bill‹«, *Jerusalem Post*, 23.11.2014). Zur Identitätspolitik in Israel und den daraus resultierenden Einschränkungen der Bürgerrechte bzw. des Zugangs zur Staatsbürgerschaft für Nicht-Juden siehe Molavi Shourideh C.: *Stateless Citizenship. The Palestinian-Arab Citizens of Israel*, Leiden: Brill 2013; Chaim Gans: »Nationalist Priorities and Restrictions in Immigration: The Case of Israel«, *Law & Ethics of Human Rights* 2008/2, S. 1–19; Shlomo Sand: *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, Berlin: Ullstein 2008/2010, Kap. 5; Noch weit prekärer ist freilich die Situation der Menschen in den von Israel besetzten (Westjordanland, Ost-Jerusalem, Golan) und belagerten (Gaza) Gebieten, die zwischen fehlender Staatlichkeit und Minderheitenstatus oszilliert.

140 Vgl. dazu Nehginpao Kipgen: »Addressing the Rohingya Problem«, *Journal of Asian and African Studies* 2014/49, S. 234–247; sowie allgemein das Informationsportal: <http://www.rohingya.org/portal/>.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ser ergeht. In kleinerem Stil und mit anderen religiösen Vorzeichen zu beobachten ist ein solches Ausschlussregime bei der Inselrepublik der Malediven, die Angehörige der winzigen christlichen Minderheit im überwiegend islamischen Land gleichsam dadurch ausbürgert, dass die Zugehörigkeit zum sunnitischen Islam mit der Staatsangehörigkeit als identisch erklärt wird.[141] Kann in einem solchen Fall noch von gleichen Menschenrechten bei zwar ungleichen Bürgerrechten – die einem islamischen Staat nach klassischem islamischen Recht inhärent sind – gesprochen werden oder ist mit der Staatsangehörigkeit auch die Menschenrechtssubjektivität der Betroffenen suspendiert? Handelt es sich also um bloße Spannungen oder aber Unvereinbarkeiten mit der Menschenrechtsidee? Dass der Status als Bürger zweiter Klasse hier und ähnlich wie im Fall der Rohinga an der Religionszugehörigkeit bzw. der Verachtung von Christgläubigen festgemacht wird, legt meines Erachtens zweiteres nahe. Der ausgeprägte religiöse Nationalismus, der am Umgang mit Minderheiten auf den Malediven ebenso wie im ›Patenstaat‹ Saudi-Arabien beobachtet werden kann, lässt nämlich dem Begriff Mensch außerhalb des ›wahren‹ Menschseins des frommen Sunniten so wenig Raum, dass die Grenze vom Christen zum Untermenschen bereits undeutlich geworden ist. Die Beschreibung »Bürger zweiter Klasse« wäre demnach noch eine zu freundliche bzw. sogar euphemistische.

Man könnte angesichts solcher aus menschenrechtlicher Perspektive zweifelsohne als negativ zu bewertenden Schilderungen einwenden, dass der hier unterlegte Nationalismusbegriff zu breit gefasst sei und die Frage, ob es nicht auch Formen eines, wenn man so will, menschenrechtskompatiblen Nationalismus geben könne, unterschätzt werde. Oder anders ausgedrückt: Wieviel Loyalität darf dem eigenen ›Stamm‹ gegenüber in der kosmopolitischen Utopie der Menschenrechte noch geübt werden? Zwingt denn der Menschenrechtsgedanke dazu, alle lokalen, partikularen Zugehörigkeiten zu suspendieren und sich ausschließlich der einen großen ›Menschheit‹ zugehörig zu fühlen? Diese gewichtigen Fragen, die spätestens seit den Ernüchterungen, die konkret auf das Ende des Kalten Krieges und den »Rückfall in den Tribalismus« gefolgt sind, intensiv diskutiert werden,[142] stellen in der Tat eine ›Gretchenfrage‹ für jede Menschenrechtstheorie dar. Es stellt, mit Michael Walzer gedacht, nicht nur eine überzogene – im Sinne der Zielerreichung nicht notwendige – Bedingung dar, dass im Menschenrechtszeitalter jeder Mensch von seinen partikularen Identitäten gänzlich ablässt; es wäre vielmehr geradezu eine Forderung, die einem Angriff auf das Mensch-

141 Vgl. US Department of State: *Maldives 2012 International Religious Freedom Report*.

142 Vgl. Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit.; Jeff McMahan: »The Limits of National Partiality«, in: Robert McKim/Jeff McMahan (Hg.), op. cit., S. 107–157; David Miller: *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press 2000.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sein gleichkommt. Denn: »The crucial commonality of the human race is particularism.«[143] Ihr geteiltes Menschsein werde somit nie dazu führen, dass die Menschen einem ›einzigen universalen Stamm‹ (»single universal tribe«) zugehören.[144] Realistisches und legitimes Ziel allein sei es nun, Mehrfachidentitäten zu ermöglichen bzw. zu kultivieren: Mensch und Bürgerin eines bestimmten Staates, Angehöriger einer bestimmten Volksgruppe und solidarisch mit anderen, Christ und Freund von Juden zu sein etc. Auf diese Weise, so könnte man Walzer folgen, würden nationalistische Tendenzen zwar nicht unterbunden, aber immerhin eingehegt und besänftigt: »When identities are multiplied, passions are divided.«[145]

Kann ein solcherart humanisierend vorstrukturierter Nationalismus mit der Idee der Menschenrechte koexistieren? Kann man der eigenen Gruppe einen ideell höheren Wert als anderen einräumen, ohne die anderen notwendigerweise so zu entmenschlichen, dass aus den daraus resultierenden praktischen Folgen Spannungen oder gar Unvereinbarkeiten mit dem Menschenrechtsgedanken entstehen? Bemüht man sich an dieser Stelle um einen differenzierten Blick auf Phänomene von Nationalismen und Partikularismen, wird man feststellen, dass Unterschiede ihrer Erscheinungsformen es rechtfertigen könnten, diese Frage vorsichtig zu bejahen. Nationalismus muss offenbar nicht immer mit expansiver Gewalt, Landnahme oder Unterdrückung anderer einhergehen: Man vergleiche etwa die nationalistischen Schlachtrufe »Heute hört uns Deutschland und morgen die ganze Welt« (des Nationalsozialismus) sowie »Exodus« (der Panafrikanisten auf dem Amerikanischen Kontinent) oder »Homerule« (der Irischen Republikaner). Ersterer steht bekanntermaßen für das Ziel der totalen Unterdrückung und Ausrottung der »Nicht-Arier«, während letztere als *reaktive* Nationalismen[146] auf Erfahrungen des Kolonialismus antworten.[147] Dieser Nationalismus

143 Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit., S. 83.

144 Ibid.

145 Ibid., S. 82.

146 Den Begriff des reaktiven Nationalismus entnehme ich Werner Zipps/Heinz Kämpfer: *Nation X: Schwarzer Nationalismus, Black Exodus und Hip Hop*, Wien: Promedia 2001.

147 Der Zionismus, so viel sei für die folgenden Ausführungen vorausgeschickt, fällt dabei in eine Sonderkategorie, was auch die ihn seit seinen Anfängen umspannenden Kontroversen zu einem großen Teil erklärt: Zwar war er als reaktiver Nationalismus entstanden aus den für viele nicht befriedigenden Prozessen der bürgerlichen Emanzipation in Europa (vgl. Theodor Herzl: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich: Manesse Verlag 1896/1998) und schließlich aus der Auslöschungserfahrung der Shoa heraus; in der Verwirklichung musste jedoch die zionistische Ideologie in Palästina den Preis für falsch gesetzte Prämissen (»Ein Land ohne Volk für ein Volk ohne Land«) in Form von kolonialen Verstrickungen bezahlen, die bis heute zu heftiger Kritik nicht zuletzt auch von Jüdinnen und Juden führen (vgl. Shlomo Sand: *Die Erfindung des jüdischen Volkes*, op. cit.; Hajo G. Meyer: *The End of Judaism. An Ethical Tradition Betrayed*, Neu Isenburg: Melzer Verlag 2007; Marc H. Ellis: *Judaism does not equal Israel. The Rebirth of the Jewish*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ist dabei von einem leicht übersteigerten Patriotismus kaum zu unterscheiden, während ihn vom nationalistischen Weltherrschaftsanspruch und dessen Auslöschungspolitiken am anderen Ende der Skala nicht nur eine Graunuance, sondern eine in der zwar *separativen*, jedoch nicht *konfrontativen* Stellung zu Nichtmitgliedern der eigenen Gruppe begründete Haltung trennt, die mit dem Menschenrechtsgedanken nicht in jedem Fall im Einklang stehen muss; mit ihm aber grundsätzlich in Einklang gebracht werden kann.

Damit ist die Frage des exklusivistischen Potenzials nationalistischer Anschauungen jedoch noch nicht abgeschlossen, bedenkt man einen weiteren Aspekt real existierender Nationalstaatlichkeit: den Krieg. Damit ist nicht die These gemeint, wonach nationalistisch verfasste Staaten über ein größeres Maß an Kriegslüsternheit verfügten, sondern das Verhalten von (National-)Staaten *im* Krieg. Es ist dabei, so eine erste Hypothese, nicht zunächst das Tötungsverbot als solches, das durch den Kriegszustand suspendiert ist, sondern grundlegender die Logik der nationalstaatlichen *in-group*-Solidarität, welcher die menschenrechtliche Logik, nach welcher jeder Mensch prinzipiell gleich viel zählt, tief ins Fleisch schneidet. Aus Sicht der Kriegsparteien gilt grundsätzlich – selbst im »Verteidigungsfall« –, den Feind so weitreichend zu schädigen, wie es die nationalen Interessen erfordern. Dass aus dieser Zielbestimmung erwachsende Exzesse (Stichworte: Nichtkombattantenschutz, Verbot von Genozid etc.) zu vermeiden und durch international anerkannte Regelungen zu unterbinden sind, ist die Essenz des humanitären Völkerrechts, wie es sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts formal in Abkommen etablierte, aufbauend auf einen gewissen Bestand an in fast allen Weltgegenden bekannten gewohnheitsrechtlichen Prinzipien (*ius*

*Prophetic*, New York: The New Press 2009; Judith Butler: *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2013; Brian Klug: *Being Jewish and Doing Justice. Bringing Argument to Life*, London: Vallentine Mitchell 2011; für einen Überblick über die innerjüdischen Debatten siehe Micha Brumlik: *Kritik des Zionismus*, Fulda: Europäische Verlagsanstalt 2007). Es ist im Lichte dieser Kritik daher zweifelhaft, was etwa Hannah Arendt, selbst eine ausgesprochene Kritikerin eines (bi-)nationalen Staates Israel (siehe auch weiter unten), zur Verteidigung des Zionismus ins Treffen führt, nämlich dass dieser vom »völkischen Nationalismus« dadurch zu unterscheiden sei, dass es dem Zionismus darum ging, »die Menschheit zu etablieren«, nicht darum, dass »man ›auserwählt‹ war, andere Völker niederzutrampeln« (EUTH, op. cit., S. 509). Noch deutlicher wird das Verschwimmen solcher Gegensätzlichkeiten, wenn man folgende Beschreibung des völkischen Nationalismus durch Arendt den gegenwärtigen Entwicklungen in Israel gegenüberstellt: »Politisch ist es dem völkischen Nationalismus eigen, darauf zu bestehen, daß das eigene Volk von ›einer Welt von Feinden umgeben‹, in der Situation des ›einer gegen alle‹ sich befindet, und daß es infolgedessen nur einen Unterschied in der Welt gibt, der zählt, den Unterschied zwischen einem selbst und allen anderen. Er behauptet stets, daß das eigene Volk einzigartig und seine Existenz mit der gleichberechtigten Existenz anderer Völker unvereinbar sei […]« (ibid., S. 482f.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*in bello*).[148] Das erklärt bereits das inhärent antithetische Verhältnis von souveränen Nationalstaaten, die den Mitteln ihrer Interessenverfolgung, darunter fällt auch der Einsatz militärischer Gewalt, aus ihrer Logik heraus kaum eine Beschränkung setzen können, sondern angewiesen bleiben auf *externe* (international oder auch moralische) Gründe, warum etwa auch Feinde geschont werden sollen, wenn es sich bei ihnen um Zivilisten handelt. Wie sehr sich eine menschenrechtlich-humanitäre und nationalstaatliche bzw. nationalistische Logik reiben, zeigt auch der durch eine Vielzahl von Evidenzen gestützte Befund, dass der Schutz von feindlichen Zivilistinnen oft mit dem Zwang einhergeht, eigenes Kampfpersonal zu ›opfern‹. Es verwundert daher nicht, dass Staaten im Kriegsfall den humanitären Verpflichtungen, denen sie sich selbst unterworfen haben oder an denen sie nach Standards des zwingenden Völkerrechts gemessen werden, selten in dem Umfang gerecht werden, wie es auch eine menschenrechtliche Erwartungshaltung unterstellen würde. Es ist dabei nicht alleine eine Frage der Anspruchsberechtigung II, wie Feinde behandelt werden, sondern kann auch die für die menschenrechtliche Gleichheitsdimension viel zentralere Ansehung des Anderen als prinzipiell gleichwertiges Menschenrechtssubjekt berühren, wenn konkret eigene Truppen und ihr Schutz bzw. Überleben gegen die Unversehrtheit von feindlichen Zivilisten abgewogen wird. Ein anschauliches Beispiel dafür sind die wiederholten militärischen Konflikte zwischen dem Staat Israel und den militanten Gruppen im Gazastreifen zuletzt 2008/2009 und 2014, die wie wenige andere Kriege zuvor zu militärethischen Debatten darüber geführt haben, inwieweit die Israeli Defense Forces (IDF) ihre völkerrechtlichen bzw. menschenrechtlichen Verpflichtungen erfüllt oder aber verletzt haben. In ihnen erwogen wurde die nach Uri Avnery »hardest moral question of all: is it permissible to risk the lives of our soldiers in order to save the old

148 Als nichtverhandelbarer Mindeststandard wird dabei der allen Genfer Konventionen gemeinsame Art. 3 angesehen. Dieser sieht vor: »Personen, die nicht direkt an den Feindseligkeiten teilnehmen, einschließlich der Mitglieder der bewaffneten Streitkräfte, welche die Waffen gestreckt haben, und der Personen, die infolge Krankheit, Verwundung, Gefangennahme oder irgendeiner anderen Ursache ausser Kampf gesetzt wurden, sollen unter allen Umständen mit Menschlichkeit behandelt werden, ohne jede Benachteiligung aus Gründen der Rasse, der Farbe, der Religion oder des Glaubens, des Geschlechts, der Geburt oder des Vermögens oder aus irgendeinem ähnlichen Grunde« (1) und verbietet unter anderem »Angriffe auf Leib und Leben« (a) und »Verurteilungen und Hinrichtungen ohne vorhergehendes Urteil eines ordnungsmässig bestellten Gerichtes« (d). Der Schutz von Nichtkombattanten gilt auch als gewohnheitsrechtliches Prinzip. Bereits Hugo Grotius begründete die Nicht-Tötung von am Krieg Unbeteiligten (Kinder, Frauen und pauschal alle Männer, »deren Lebensweise allem Waffengebrauch zuwider ist«, das heißt Priester, Wissenschaftler, Bauern, Künstler, Handwerker) als naturrechtliches Grundprinzip (*Vom Recht des Krieges und des Friedens,* Tübingen: J. C. B. Mohr 1625/1950, S. 510ff.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

people, women and children of the ›enemy‹?«[149] So kritisierten Avishai Margalit und Michael Walzer vor neun Jahren anlässlich des Angriffs auf den Gaza-Streifen im Zuge der Operation »Gegossenes Blei« nicht nur das Vorgehen der IDF, sondern auch die diesem Vorgehen zugrundeliegende Doktrin, die sie in den Lehren konkret des Tel Aviver Philosophen Asa Kasher, Mitverfasser des Ethikkodex der IDF und ihr Berater, bekräftigt sehen. Ausdrücklich wenden sie sich gegen eine prinzipielle Priorisierung des Schutzes der eigenen Truppen gegenüber dem Schutz von Menschen auf der anderen Seite der Grenze und erheben den Vorwurf: »[T]he safety of ›our‹ soldiers takes precedence over the safety of ›their‹ civilians«.[150] Für diese Einschätzung dienen ihnen nicht zuletzt die disproportionalen Todeszahlen von israelischen Soldat(inn)en und Palästinenser(inne)n (ca. 1:150).[151] Kasher replizierte darauf gemeinsam mit Generalmajor Amos Yadlin, wobei sie die von Margalit und Walzer eingemahnten Standards als verfehlt zurückwiesen. Zum einen sei die Vorstellung, wonach Kollateralschäden (unter Zivilisten) niemals moralisch akzeptabel seien, gefährlich, »since it practically encourages and enhances terrorism«.[152] Beachtlicher ist jedoch die zweite von ihnen geführte Argumentationslinie: »It is also a wrong guideline, because states have special duties to defend the life, liberty, health, and well-being of their citizens, and everyone else under their effective control.«[153] Die Aufgabe eines IDF-Angehörigen sei es nicht, sich zu gefährden, um das Ausmaß des Krieges einzudämmen, sondern primär

149 Uri Avnery: »The Johnny Procedure« (2009).

150 Avishai Margalit/Michael Walzer: »Israel: Civilians and Combatants«, *The New York Review of Books*, 14.5.2009. So auch Uri Avnery: »This is the principle that guided the Israeli army in the Gaza War […]: in order to avoid the loss of one single soldier of ours, it is permissible to kill 10, 100 and even 1000 enemy civilians. War without casualties on our side. […] If we strip this doctrine of all ornaments, what remains is a simple principle: the state must protect the lives of its soldiers at any price, without any limit or law« (ibid.). Ähnlich die Einschätzung der UN für den jüngsten Gazakrieg: »[T]he commission believes that the military culture resulting from such policy priorities may have been a contributing factor for the unleashing of massive firepower […], in total disregard for its impact on the civilian population« (UNHRC: *Report of the detailed findings of the independent commission of inquiry on the 2014 Gaza war*, A/HRC/29/CPR.4, 2015, Abs. 371). Vgl. auch die Schilderungen der ehemaligen Offizierin Yuli Novak: »Berechnungsmodelle für einen vorhergesagten Tod«, *Neue Zürcher Zeitung*, 24.7.2015.

151 Ähnlich stellten sich auch die Opferzahlen im jüngsten Gazakrieg 2014 dar, bei dem laut UN-Angaben zwischen 7. Juli und 26. August 2014 bis zu 1,600 Israelis (davon 270 Kinder bzw. Jugendliche) von Raketen aus dem Gazastreifen verwundet und sechs Israelis getötet wurden. Bei über 6,000 Luftschlägen auf Gaza wurden bis zu 1,066 Palästinenser (davon 370 Kinder bzw. Jugendliche und 241 Frauen) getötet, viele weitere verwundet, ganze Familien ausgelöscht, tausende Wohneinheiten und vitale Infrastruktur zerstört. Vgl. UNHRC: *Report on the 2014 Gaza war*, op. cit., Abs. 66, 111.

152 Asa Kasher/Amos Yadlin: »›Israel and the Rules of War‹: An Exchange«, *The New York Review of Books*, 11.6.2009.

153 Ibid.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sein Land und seine Bürger zu schützen. In einer Re-Replik beharren Margalit und Walzer auf ihrem Standpunkt: »They [IDF] must reflect respect for innocent lives, whatever the political identity of those lives and even when they are not under ›our‹ control. […] Soldiers must do their best not to kill them, and their ›best‹ will sometimes involve some ›cost‹ to themselves.«[154]

Wie ist diese Kontroverse zu sehen? Haben Margalit und Walzer einen wunden Punkt getroffen oder übersehen sie in idealistischer Manier die harten Realitäten des Krieges, die immer zu dilemmatischen Entscheidungszwängen (Stichwort: verlustreicher Häuserkampf oder Flächenbombardment?) führen? Ich denke, sie haben nicht nur einen wunden Punkt der israelischen Militärpolitik aufgezeigt, sondern eine Problematik, die grundsätzlich auf das prekäre Verhältnis von Menschenrechtsdenken und nationalem Interesse aufmerksam macht. Anders als in früheren Zeiten kann heute Krieg kaum mehr ohne Abwägung des Lebens der eigenen Soldaten und fremder Nichtkombattanten geführt werden, weshalb dem so genannten »double-effect«-Prinzip, wonach voraussehbarer, aber nicht-intendierter Schaden (an Zivilisten) als lässlich einzustufen sei, eine kriegsethische Schlüsselrolle zukommt.[155] Seine Verträglichkeit mit dem Menschenrechtsgedanken muss grundsätzlich hinterfragt werden. Denn während aus einer rein menschenrechtlichen Warte das Leben eines namenlosen Zivilisten bzw. Nicht-Aggressors gleich viel wiegen muss wie das eines Elitesoldaten oder sogar Generals, muss aus nationalstaatlichen Räsonnements letztlich dem (offiziellen) Kriegsziel und damit dem eigenen Kämpfer die vordringliche mora-

154 Avishai Margalit/Michael Walzer: »Israel and the Rules of War‹: An Exchange«, op. cit.

155 Siehe insbes. die kritische Analyse bei C. A. J. (Tony) Coady: »Terrorism, just war and the right response«, in: Georg Meggle (Hg.), *Ethics of Terrorism and Counter-Terrorism*, Frankfurt a. M: Ontos 2005, S. 135–149. Völkerrechtlich ist die Zulässigkeit einer solchen Abwägung bzw. Opferung nicht primär an das Kriterium der Intentionalität, sondern das der Proportionalität geknüpft. So enthält das Römer Statut unter anderem folgenden Kriegsverbrechenstatbestand: »Intentionally launching an attack in the knowledge that such attack will cause incidental loss of life or injury to civilians or damage to civilian objects or widespread, long-term and severe damage to the natural environment *which would be clearly excessive in relation to the concrete and direct overall military advantage* anticipated [Hervorhebung d. V.]« (RS, op. cit., Art. 8, b, iv). Anders als eine verbreitete Ansicht verlangt das Verhältnismäßigkeitsprinzip keine Proportionalität der Opfer in einem militärischen Konflikt, sondern die Berücksichtigung der Verhältnismäßigkeit der (Mittel zur) Erreichung eines militärischen Ziels und der dafür von der Gegenseite zu erbringenden zivilen Opfer. Eine ›proportinale‹ Opferbilanz sagt noch nichts darüber aus, ob respektive wie leichtfertig und unter welchen humandifferenzierenden Voraussetzungen die Nichtkombattanten ›geopfert‹ wurden. Zur Frage *Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts* siehe Bernhard Koch (Hg.), Baden-Baden: Nomos 2014. Zur Kritik am Proportionalitätsprinzip in seiner derzeitigen Form und Reformvorschlägen siehe Janina Dill: *Applying the Principle of Proportionality in Combat Operations*, Policy Briefing, Oxford Institute for Ethics, Law, and Armed Conflict 2010.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lische Fürsorge gelten. Das gilt in verschärftem Maße, wenn der Feind nicht bloß als Gefahr oder Aggressor, sondern als ›Untermensch‹ oder ›Menschheitsverbrecher‹ angesehen wird (vgl. 3.2.9). Ein solches Messen mit zweierlei Maß ist damit nach der einen Logik geboten, nach der anderen nicht gestattet. Die Frage, die sich schlussendlich stellt, ist: Welcher Logik soll der Vorrang gegeben werden?[156] Die Unvereinbarkeit der Hierarchisierungen des Wertes von eigenen Leuten und Feinden, ganz besonders jenes von eigenen Soldaten und feindlichen Zivilisten, mit der Idee der Menschenrechte, konkret ihrem universalistischen Pfeiler, kann jedenfalls nicht einfach dadurch aufgehoben werden, dass die Zumutung, die daraus an ethischen Maßgaben erwächst, als zu groß angesehen wird. Die Anforderungen, die der Menschenrechtsgedanke gerade auch an Konfliktparteien stellt, können durchaus auch als übermenschlich bezeichnet werden; und doch bleiben sie Mindestanforderungen. Eine gleiche Behandlung von Freund und Feind verlangen sie nämlich nicht. Sie begnügen sich mit der gleichen Berücksichtigung. Im Falle des Gazakrieges hätte dies laut Avnery bedeutet, ihn gar nicht erst zu beginnen: »The argument that the harm caused to the population, and the killing of over a thousand men, women and children was inevitable should, by itself, have led to the conclusion that the decision to start this was a terrible act right from the beginning.«[157] Noch grundsätzlicher stellt sich die Frage, ob Kriege unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten als Kriege überhaupt geführt werden können und nicht eher in Analogie zu »Polizeiaktionen« mit entsprechend diffe-

156 Diese Frage nicht ohne Zögern bzw. ohne bedenkliche Ambivalenz beantwortet hat der Internationale Gerichtshof (ICJ) in seinem Gutachten über die Zulässigkeit für Staaten, mit dem Einsatz von Atomwaffen zu drohen (»Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons«, Advisory Opinion, *ICJ Reports* 1996, S. 226). Zwar stellte das Gericht fest, dass das Recht auf Leben im Zustand des Krieges insofern fortwirke, als niemand willkürlich seines Rechts auf Leben beraubt werden dürfe. Doch könne die Drohung bzw. der Einsatz von Atomwaffen – trotz des Konflikts mit dem Prinzip der Differenzierung zwischen militärischen und zivilen Zielen – nicht als niemals gerechtfertigt angesehen werden, denn »the Court cannot lose sight of the fundamental right of every State to survival, and thus its right to resort to self-defence […]« (ibid., Abs. 97).

157 Uri Avnery: »The Johnny Procedure«, op. cit. Für den Gazakrieg 2014 stellte die UN ebenfalls den militärischen Nutzen zahlreicher Angriffe insbesondere auf weiche Ziele in Frage und warf den IDF Kriegsverbrechen vor: »The sheer number of shells fired, as well as the reported dropping of over 100 one-ton bombs in a short period of time in a densely populated area […] raise questions as to the respect by the IDF of the rules of distinction, precautions and proportionality. These methods and means employed by the IDF could not, in such a small and densely populated area, be directed at a specific military target and could not adequately distinguish between civilians and civilian objects and military objectives […]« (*Report on the 2014 Gaza war*, op. cit., Abs. 293; vgl. auch Abs. 365ff.). Zu einer ähnlich kritischen Einschätzung gelangte auch die Untersuchung des UN-Menschenrechtsrates zum Gazakrieg 2008/09 (vgl. Adam Horowitz/Lizzy Ratner/Philip Weiss: *The Goldstone Report. The Legacy of the Landmark Investigation of the Gaza Conflict*, New York 2011).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

renzierten Mitteln legitimerweise zu führen sind, wie es das System der kollektiven Sicherheit im Rahmen der UN im Grunde bereits vorgibt. Ein zusätzlicher Grund dafür wären auch die quasi-offiziellen und inoffiziellen Kriegsziele, die über die Unschädlichmachung von Gegnern regelmäßig weitreichender auf deren Erniedrigung und die nachhaltige (biopolitische) Schwächung gerichtet sind.[158]

Im Lichte der bisherigen Betrachtungen der unmittelbaren Gefahren, die das nationalstaatliche Denken für die Idee der Menschenrechte darstellt bzw. darstellen kann, erscheint es vielen – auch Hannah Arendt zählte zu ihnen – angemessen, der nationalstaatlichen Zugehörigkeit eine nur zivile[159] staatliche Zugehörigkeit vorzuziehen. Zwar würde auch diese noch vor der Herausforderung stehen, im Kriegszustand dem Menschenrechtsgedanken Rechnung zu tragen, das heißt Menschenrechte nicht Bürgerrechten unterzuordnen, aber vielleicht fiele es ihr leichter, wenn eben die Unterschiede zwischen Mensch und Bürger nicht nationalistisch aufgeladen wären. Man muss sich mit dieser Frage gar nicht aufhalten, denn der fragliche Vorzug des bloß zivilen Staates scheint sich an anderer Stelle zu entscheiden. Wenn man heute etwa europäische Länder betrachtet und ihre mehr oder weniger offiziell multinationale Kondition, ist die Frage, ob ein Staat ohne nationalistische Fassung denn überhaupt denkbar sei, bereits relativiert, denn eine spezifisch völkische bzw. völkisch-religiöse Identität ist für die Zugehörigkeit zu den entsprechenden Gemeinwesen offenbar nicht länger erforderlich. Das gilt überdies auch für eine Vielzahl anderer Länder, allen voran die USA, die seit ihrer Entstehung eine konsequente Neudeutung nationaler Identität jenseits der herkömmlichen Nationalismen unternommen haben. – Ein Weg, der, wie es scheint, auch von der Europäischen Union – unter anderen Bedingungen freilich, aber dennoch mit beachtlicher Entschlossenheit – beschritten wird.[160] Die Schaffung der gemeinsamen Unionsbürgerschaft ist mehr als nur ein Symbol für den Wertverlust

158 Vgl. beispielsweise für den Hindu-Nationalismus und militanten Zionismus Mark Juergensmeyer: *Die Globalisierung religiöser Gewalt*, Hamburg: Hamburger Edition 2009, S. 172ff. und S. 99ff.

159 Dieser von Seyla Benhabib für die Arendtsche Auffassung des idealen Staates verwendete Begriff soll den Unterschied zum national gefassten Staat markieren. Avishai Margalit spricht diesbezüglich auch von einer »symbolischen Staatsbürgerschaft«, die keine Zugehörigkeitsvoraussetzung machen darf, »die sich explizit oder implizit gegen einige Bürger des Staates richten« (PW, op. cit., S. 162). In einem sozialphilosophischen Sinne kann man diese Differenz zwischen ›starken und schwachen‹ Staatsbürgerschaftsvoraussetzungen auch an das Gegensatzpaar *Gesellschaft* v. *Gemeinschaft* binden. Er entspricht in weiten Teilen auch dem Konzept eines weltanschaulich unparteiischen bzw. säkularen Staates (vgl. Marie-Luisa Frick: »Ethische Neutralität des Staates: Eine contradictio in adjecto?«, op. cit.).

160 Vgl. zu den »Neue[n] Formen des Staatsbürgertums in der Europäischen Union« vgl. Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., Kap. 4.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

herkömmlicher nationalstaatlicher Zugehörigkeit, sie selbst erschafft einen neuen *demos*. Ob jedoch aus einer Vielzahl keiner (National-)Staaten auf diese Weise lediglich ein weiterer Super-Nationalstaat entstehen oder aber der Nationalismus in einem »Europa der Regionen« weitgehend zurückgedrängt werden wird, ist derzeit nicht absehbar. Gerade die Staaten des europäischen Kontinents stehen nun aber seit geraumer Zeit vor einer immer stärker bewusst werdenden Herausforderung, die zu intensiven Debatten um den exklusivistischen Gehalt auch nicht (mehr voll) nationalistischer Staaten geführt hat: dem Druck, der ausgehend von Einwanderern und Flüchtlingen aus den schwachen, zerfallen(d)en und zerstörten Staaten des Nahen Ostens und nördlichen Afrikas.

Was hier nun zur Debatte steht, sind nicht nur die durchaus in relevantem Maße vorhandenen nationalistischen Gesinnungen von Bewohnerinnen dieser Länder – ihre antithetische Stellung zum Menschenrechtsgedanken wurde in den obigen Ausführungen bereits herausgearbeitet –, sondern auf einer viel grundsätzlicheren Ebene die Legitimität von Staatsgrenzen überhaupt. Diese Anfrage ist dabei auf mindestens zwei Ebenen vermerkbar: zum einen auf einer aktivistischen. In diesen Fällen wird unter dem bezeichnenden Motto »No Border« eine idyllische Post-Staatlichkeit suggeriert, in der bestehende Grenzen und die sie ziehenden Staaten nicht länger dem gleichen Glück aller Menschen entgegenstehen.[161] Zum anderen werden Fragen der staatlichen Zugehörigkeit aktuell auch auf einer polittheoretischen Ebene aufgeworfen.[162] Soweit diese Ansinnen dem politischen Anarchismus zuzuordnen sind, können sie mit der Affirmation der Menschenrechte, gerade auch in ihren Bedingungen funktionierender Staatlichkeit, als zurückgewiesen betrachtet werden (vgl. 2.3.2). Wenn die gestellte Frage aber nun nicht lautet »Sind Menschenrechte und Staatlichkeit grundsätzlich vereinbar«, sondern vielmehr »Brauchen Menschenrechte einen weltumspannenden Staat?«, so hat diese eine gründlichere Auseinandersetzung durchaus verdient. Wie drängend diese Frage angesichts des gegenwärtigen Flüchtlingselends ist, zeigt ein kurzer Blick in die Völkerrechtswirklichkeit. Bekanntermaßen ist das Recht, in einem anderen Land um Schutz vor (politischer und sozialer) Verfolgung *anzusuchen*, ein international fest

161 Vgl. insbes. »The Charta of Lampedusa« unter <http://www.mcbett.ie/charter-of-lampedusa---english-version.html> (Zugriff am 27.8.2016).

162 Siehe Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit.; Mervyn Frost: *Constituting Human Rights. Global Civil Society and the Society of Democratic States*, New York: Routledge 2002; Catherine Dauvergne: *Making People Illegal. What Globalization Means for Migration and Law*, Cambridge: Cambridge University Press 2008; David Miller: *Strangers in our Midst. The Political Philosophy of Immigration,* Cambridge MA: Harvard University Press 2016; Matthias Risse: »Taking up space on earth: Theorizing territorial rights, the justification of states and immigratiom from a global standpoint«, *Global Constitutionalism* 2015/4, S. 81–113.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

verankerter Anspruch jedes Menschen.[163] Allerdings stellt sich im Sinne des korrelativen Verhältnisses von Menschenrechten und Pflichten konkret die Frage, wen dieses Menschenrecht zur Aufnahme der Verfolgten bestimmt. Die einfache rechtliche Antwort darauf ist zugleich eine Nichtantwort: *jeden* Staat und deshalb *keinen*. Die Souveränität der einzelnen Staaten bringt mit sich, dass sie diese Pflicht zwar teilen, aber eben auch darum die Verantwortung nach Gutdünken weiterverweisen können, ohne dass das internationale Koordinationsrecht dem etwas grundsätzlich entgegenzusetzen hat.[164] Eine besonders anschauliche Vorgehensweise der Staaten der EU ist dazu die im Zuge des so genannten Dublin-Abkommens getroffene Vereinbarung, die Zuständigkeit für Asylverfahren mehr oder weniger ausschließlich jenen Ländern zu übertragen, die EU-Außengrenzen aufweisen, das heißt jenen, in welchen die asylwerbenden Menschen zum ersten Mal EU-Territorium betreten.[165] Das Versagen solcher geteilter Verpflichtungen, das Recht auf Asyl zu garantieren – die Vorwürfe reichen dabei von Ineffizienz bis hin zu Mord durch Unterlassen –, aber auch die Überstrapazierung des Asylrechts durch den Migrationsdruck aus globalen Problemzonen hat bei vielen Menschen die Idee eines Weltstaates wieder in den Blick gerückt. Denn letztlich wäre unter seinen Voraussetzungen die aus dem Menschenrecht

163 Die UDHR erklärt: »Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution« (Art. 14, 1) und schränkt ein: »This right may not be invoked in the case of prosecutions genuinely arising from non-political crimes or from acts contrary to the purposes and principles of the United Nations« (2). In ihren Entwürfen war das Asylrecht lediglich als Recht *des Staates* vorgesehen: »Every State shall have the rights to grant asylum to political refugees« (*Draft Outline of International Bill of Rights*, op. cit., Art. 34). In der Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) wurde das Asylrecht 1951 erstmals rechtlich verbindlich verankert, und zwar konkret für Personen »persecuted for reasons of race, religion, nationality, membership of a particular social group or political opinion« (*Convention Relating the Status of Refugees*, Art. 1,2). Der ICCPR enthält kein genuines Recht auf Asyl, sondern statuiert lediglich: »Everyone shall be free to leave any country, including his own« (Art. 12,2). Vgl. auch das *Übereinkommen* des Europarates *über den Übergang der Verantwortung für Flüchtlinge* (1980), das in Art. 6 das Prinzip der Familienzusammenführung enthält.

164 Zumindest sind jene 146 Staaten, welche die CRSR ratifiziert haben, gemäß dem Non-Refoulement-Prinzip daran gebunden, Asylsuchende nicht in ein Land ab- bzw. zurückzuschieben, in welchem ihnen Gefahr für Leben und Freiheit droht (Art. 33). Dieses Prinzip – es findet sich auch in der UN-Folterkonvention (Art. 3) und in der Europäischen Grundrechtecharta (Art. 19, 2) – steht dabei grundsätzlich in einem Spannungsverhältnis zum menschenrechtlich gedeckten Vorenthalt des Asylrechts gegenüber flüchtigen Verbrechern (siehe oben). Eine Durchbrechung des Non-Refoulement-Prinzips erlaubt die CRSR nur, sollte eine Person eine ernsthafte Gefahr für die Allgemeinheit oder Sicherheit eines Landes darstellen (Art. 33, 2).

165 Siehe die *Verordnung zur Festlegung der Kriterien und Verfahren zur Bestimmung des Mitgliedstaates, der für die Prüfung eines von einem Drittstaatsangehörigen oder Staatenlosen in einem Mitgliedstaat gestellten Antrags auf internationalen Schutz zuständig ist*, Nr. 604/2013 [Dublin III].



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

auf Asyl erwachsende Pflicht zur Aufnahme Verfolgter nur mehr *einem* einzigen Adressaten unzweideutig zuzuordnen, wie auch die Verantwortung für die (Menschen der) erwähnten Problemzonen kollektiviert würde. Die Philosophiegeschichte kennt die Auseinandersetzung um Sinn und Unsinn, um Bedingungen und Hürden einer solchen Konstruktion nur zu gut.[166] Sie enthält mäßig idealistische Positionen wie die eines Immanuel Kant, der nicht glauben wollte, dass die Menschen niemals über so viel Einsicht in ihre letztlich aussichtslose Situation verfügen werden, um ein weltbürgerliches Recht zu etablieren;[167] genauso wie Warnungen etwa einer Hannah Arendt, dass ein einzig verbleibender Staat vielleicht keine Flucht in einen anderen mehr nötig macht, aber eben auch gar nicht mehr erlaubt.[168] Zwischen diesen scheinbar antagonistischen Perspektiven kann allerdings dadurch vermittelt werden, dass ausgehend von Kants eigener Abschwächung seiner Maximalforderung (»civitas gentium«) hin zu einer Mindestanforderung (»Föderalism [sic] freier Staaten«)[169] eine Unterscheidung zwischen *Weltstaat* einerseits und *Weltstaatlichkeit* andererseits herausgehoben wird. Im ersten Fall, der Weltrepublik, gibt es ein Staatsvolk und eine Regierung – der Nationalstaat im Vergrößerungsglas als planetarer Einheitsstaat, dessen einzig verbleibende Grenzen mit der Erdoberfläche zusammenfallen. Im anderen Fall bleiben gewisse Staaten im Plural zwar erhalten, sie schränken ihre Souveränität jedoch so weit freiwillig ein, dass die Sicherung des internationalen Friedens und der Zusammenarbeit in Bereichen von Gemeininteressen ermöglicht wird. Ein optimiertes UN-System wäre mit diesem Ansatz gut vergleichbar. Eine solche *föderative Staatlichkeit* hat auch Arendt angeregt im Hinblick auf die Frage, ob der Staat Israel als ein Staat der Juden (mit arabischer Minderheit) oder arabischer Staat (mit jüdischer Minderheit) gegründet werden soll.[170] Beide Male werden, so Arendt, »die gleichen politischen Denkkategorien verwendet.« Diese seien jedoch durch die jüngsten historischen Erfahrungen diskreditiert.

166 Vgl. etwa Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2002; sowie meine Ausführungen dazu in KA, op. cit.

167 Vgl. Immanuel Kant: EF, op. cit.

168 Arendt warnte, ein solcher Weltstaat »dürfte wohl das tyrannischste Gebilde sein, das sich überhaupt denken läßt, vor dessen Weltpolizei es dann auf der ganzen Erde kein Entrinnen mehr geben würde, bis er schließlich auseinanderfällt« (MG, op. cit., S. 131).

169 Kant befürchtete – zu Recht – dass die Forderung an die Menschheit, einen Völkerstaat zu errichten, zu überfordernd sei. Es bleibe, »an die Stelle der positiven *Idee der Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes« sinnvoll zu denken, der den »Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung [zwar] aufhalten«, nicht aber vollends zähmen könne (EF, op. cit., 357).

170 Vgl. Hannah Arendt: »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?«, in: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung ›Aufbau‹ 1941– 1945*, München: Piper 2000, S. 117–125.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Einziger Ausweg seien »föderative Ordnungen«, da sie »am erfolgversprechendsten nationale Konflikte lösen und deshalb zur Grundlage eines politischen Lebens werden können, das Völkern die Möglichkeit gibt, sich politisch zu reorganisieren«.[171] Was muss man unter einer solchen Föderation verstehen? Keinesfalls jeden beliebigen Staatsverband, warnt Arendt, die an anderer Stelle den Vorschlag eines »föderalistischen Systems« in die Nähe der Räterepublik rückt.[172] Neue Großreiche sind erst wieder von denselben Konfliktbedingungen gezeichnet. »Eine echte Föderation«, führt sie aus, »setzt sich aus unterschiedlichen, klar erkennbaren nationalen oder anderen politischen Elementen zusammen, die gemeinsam den Staat bilden. Nationale Konflikte können in einer solchen Föderation nur deshalb gelöst werden, weil das unlösbare Minderheiten-Mehrheiten-Problem zu existieren aufgehört hätte«.[173] Arendt dachte in diesem Zusammenhang so weit voraus, eine auch Europa einschließende »Mittelmeerföderation« zu erwägen.

Für die gegenwärtigen Herausforderungen dieser Region hätte sich eine derartige Konstruktion – man darf spekulieren – vermutlich als segensreich erwiesen. Ohne auf sie heute zurückgreifen zu können, werden andere Wege vorgeschlagen, der Situation von Staatenlosen respektive Flüchtlingen und Einwanderern menschenrechtskonform zu begegnen. Eine Möglichkeit, die etwa Seyla Benhabib vorschwebt, nimmt, ihren Ausgang beim Arendtschen Recht auf Rechte, das Benhabib als moralischen Anspruch eines jeden Menschen auszudeuten vorschlägt, wonach »jeder einzelne *jeder* [Hervorhebung d. V.] Gruppe von Menschen zugehörig ist«.[174] Diese Konzeption von *global* oder *transnational citizenship* wirft dabei eine Reihe von Fragen auf, die im Einzelnen hier nicht diskutiert werden können.[175] Im besonderen Maße wichtig ist folgende: Ist mit dem Recht auf Zugehörigkeit nur das Recht, diese zu beantragen, oder bereits das Recht, diese eingeräumt zu bekommen, verbunden?[176] Im ersten Fall wäre durch ein so verstandenes Recht

171 Hannah Arendt: »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?«, op. cit., S. 119f.

172 Vgl. Hannah Arendt: MG, op. cit., S. 131.

173 Ibid.

174 Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 63.

175 Sie berühren in erster Linie auch die Fragen ethnischer Selbstbestimmung bzw. Sezession, die von Menschenrechtstheoretikern durchaus kritisch zurückhaltend diskutiert werden (vgl. Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 22f; Michael Walzer: *Thick and Thin*, op. cit.).

176 Benhabib selbst ist hier nicht eindeutig: Sie scheint zwar der ersten Variante nahezustehen (vgl. op. cit., S. 140f., 238f.), hält aber auch daran fest, der Staat dürfe nicht »Individuen […] auf Dauer die Bürgerrechte vorenthalten« (op. cit., S. 135). Wenn es nun – freilich diskriminierungsfreie – Kriterien zum Zugang für Staatsbürgerschaft gibt und jemand ihnen nicht entspricht und der Antrag auf Einbürgerung daher abschlägig beschieden wird, wird in diesen Fällen nicht auch ein dauerhafter Ausschluss herbeigeführt? Auch ihre These, dass ein solcher Ausschluss von staatsbürgerlicher Zugehörigkeit nur dann legitim sei, wenn er mit für beide Seiten »gleichermaßen akzeptablen Gründen« erfolgt (ibid., S. 137), ist schwer als praxistauglich vorstellbar. (In ähnlicher Weise forderte be-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lediglich ein Staatsbürgerschaftsrecht impliziert, das allen Menschen den gleichen diskriminierungsfreien Zugang zur politischen Gemeinschaft eröffnet, noch keinen absoluten Anspruch auf Eingliederung in sie. Das würde, wie Louis Henkin ausführt, bedeuten: »The right to leave one's country, then, even for one who must leave it because of persecution, is only half a right, or less.«[177] Im zweiten Fall hingegen würde jeder Mensch gleichsam automatisch derjenigen politischen Gemeinschaft angehören, die er für sich erstrebt. (Die Frage von Mehrfachzuordnungen sei hier ausgeklammert.) Es wäre damit eine Pflicht jedes politischen Gemeinwesens statuiert, jeden Menschen, so dieser es fordert, als Mitglied zu akzeptieren. Für ein solches an Großzügigkeit nicht mehr zu übertreffendes Recht auf Zugehörigkeit im Sinne Benhabibs, das weit über das bloße Recht auf (zeitlich begrenztes) Asyl bzw. ein *Gastrecht*[178] hinausreicht,[179] muss aber gezeigt werden, was dies in der Praxis bedeuten soll. Es stimmt zwar, dass sich ein ziviler – durch kontraktualistische Prämissen vorgestellter – Staat, der nicht länger national gedacht wird, sondern als durch seinen spezifischen Zweck bestimmt, sich quasi ›unendlich‹ erweitern lässt, was seine Bevölkerung betrifft. Die Menschenrechte – und hier gilt es, die Bedingung ihres Schutzes in Form von staatlichen Institutionen sorgfältig vor Augen zu halten – sind aber nicht auf abstrakte Staatlichkeit, sondern *funktionierende* Ordnungsstrukturen angewiesen, die die jeweils garantierten positiven wie negativen Ansprüche *effektiv* gewährleisten bzw. schützen können.[180] Eine unendliche Erweiterung des Staates hinsichtlich des Staatsvolkes ist zwar gedanklich leicht, unter der realen Voraussetzung

reits Jürgen Habermas in diesem Zusammenhang »eine Regelung, die im gleichmäßigen Interesse von Mitgliedern wie Anwärtern liegt«, FG, op. cit., S. 158). Wer zum Beispiel auf der Suche nach besseren Lebensbedingungen die Unionsbürgerschaft anstrebt, dem wird wahrscheinlich wohl kein noch so »akzeptabler« Grund dafür, warum sie ihm nicht zuerkannt wird, hinreichend befriedigend erscheinen. Dass er ihm nach diskursethischen Gesichtspunkten bzw. der Scheidung von faktischer und idealer Akzeptabilität als ›akzeptabel‹ gelten müsste, ist dabei keineswegs weniger ›gewaltsam‹ als eine bloß demokratische Rechtfertigung, die man um eines Scheinkonsenses willen offenbar unbedingt vermeiden will. Die Frage, was es letztlich bedeutet, der Anforderung eines diskriminierungsfreien Zugangs zur Staatsbürgerschaft gerecht zu werden, bedarf dennoch sicherlich weiterführender Diskussionen, nicht nur da bekanntlich rechtlich nicht jede Diskriminierung bereits unzulässig ist, sondern im Kontext der CERD nur jene, »[which] are not applied pursuant to a legitimate aim, and are not proportional to the achievement of this aim« (*General Recommendations Nr. 30,* CERD/C/64/Misc.11/rev.3 /2004, Abs. 1.4).

177 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 48.

178 Siehe auch Immanuel Kant: EF, op. cit., S. 357ff.

179 Ein solches Besuchsrecht, unterschieden von einem Recht auf Ansiedelung, ist für Immanuel Kant das einzig legitime (vgl. MS, op. cit., S. 476).

180 Vgl. auch Marie-Luisa Frick: »Wenn das Recht an Verbindlichkeit verliert und die Zonen der Unordnung wachsen, rettet uns keine kosmopolitische Moral«, in: Achim Stephan/Thomas Grundmann (Hg.), *Welche und wieviele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?*, Stuttgart: Reclam 2016.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

prinzipiell nicht unerschöpflicher Ressourcen hingegen nur sehr schwer möglich.[181] Solange es de facto politische Gemeinschaften gibt – die Staaten der Europäischen Union können als solche gelten –, denen anzugehören attraktiver erscheint als anderen, würde ein universales und vor allem *unbedingtes* Menschenrecht auf wahlweise Zugehörigkeit das, was sie anziehend und lebenswert macht, letztlich der Gefahr der Korrosion preisgegeben.[182] Damit verbunden ist die Möglichkeit, dass ein solches Grundrecht zu Lasten anderer menschenrechtlicher Ansprüche ausgeübt werden könnte, konkret zu Lasten derjenigen Menschen, die von ihm keinen migratorischen, sondern bloß affirmativen Gebrauch machen wollen, indem sie bei jener Gemeinschaft bleiben, der sie ursprünglich zugehören. Es wäre keine Erörterung für dieses Kapitel, wohl aber eine für die im anschließenden Kapitel zu behandelnde Freiheitsdimension der Menschenrechte, ob denn Rechte Einzelner, so auch das Zugehörigkeitsrecht von Benhabib, mit Verweis auf höherrangige kollektive Ziele beschränkt werden dürfen. Das kollektive Ziel, das hier auf dem Spiel stünde, würde dabei lauten: in gewissen Zonen des Planeten stabile Menschenrechtsordnungen dauerhaft zu besichern, gerade auch um sie auf diese Weise kontinuierlich in ihren ›Integrationskapazitäten‹ zu verstärken und auch in ihrem ›best practice‹-Charakter zu erhalten. Mit Michael Ignatieff gedacht, kann eine genuin menschenrechtlich-orientierte Perspektive nicht daran interessiert sein, bereits in mehrerlei Hinsicht überlastete Staaten zusätzlich zu schwächen[183], sondern sie, soweit es möglich ist, zu stärken.[184] Auch Walzer zeigt sich daher bezüglich eines universalen Mitgliedschaftsrechtes skeptisch:

181 Auch Arendt war sich der Ressourcenfrage bewusst, wenn sie einräumte, dass die »Naturalisierung« der Massen von Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg schon allein administrativ unmöglich war (vgl. EUTH, op. cit., S. 586) – von der Garantie effektiver Rechte ganz zu schweigen.

182 Das an dieser Stelle gelegentlich vertretene Argument, es wollten ja nicht alle Menschen auf diesem Planeten von einem solchen Anspruch migratorischen Gebrauch machen, erscheint dabei nicht nur höchst spekulativ, sondern in erster Linie wie eine Ausrede dafür, sich zu den Bedingungen bzw. Einschränkungen eines solchen »Rechts« nicht näher erklären zu müssen.

183 Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 35.

184 Ein solches Kriterium der »Belastbarkeit« von Institutionen und Ressourcen wäre jedenfalls zu unterscheiden von Belastbarkeitskriterien im Sinne persönlicher Zumutbarkeitsgrenzen. Selbst wenn einzelne Menschen für sich und ihre Lebenspläne »[t]ausende leerer Quadratmeilen« brauchen, wie Michael Walzer in Bezug auf Australien bemerkt (SG, op. cit., S. 86), dürfte solchen Bedürfnissen angesichts der Not so vieler Fremder (aus übervölkerten Landstrichen Südostasiens) nicht unvermittelt nachgegeben werden. Ähnliches gilt meines Erachtens auch für den durchaus legitimen Wunsch, in einer kulturell-/weltanschaulich weitgehend homogenen Gesellschaft zu leben, der ebenfalls angesichts großflächiger globaler Notlagen bisweilen zurückstehen sollte. Das ändert wiederum nichts daran, dass es insgesamt als unbefriedigend erachtet werden kann – so auch bei Walzer – dass der Bevölkerungsdruck mancher Länder anderen Nationen auf diese Weise den Lebensraum beschneidet bzw. beschneiden würde. Vgl. 4.2.3.6.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

»Wenn wir aber jedem in der Welt Zuflucht gewährten, der überzeugend darlegen könnte, daß er der Aufnahme bedürfe, dann würden wir möglicherweise erdrückt. Die Aufforderung ›Schickt mir…eure bedrängten Massen, die danach dürsten, frei atmen zu können‹ ist hochherzig und vornehm: und häufig ist es moralisch einfach unumgänglich, auch große Zahlen von Flüchtlingen aufzunehmen; dennoch bleibt das Recht, dem Strom Einhalt zu gebieten, ein Konstituens von gemeinschaftlicher Selbstbestimmung.«[185]

Es erscheint mir vor diesem Hintergrund wichtig, das von Arendt betonte und von Benhabib weiterentwickelte[186] Recht auf Rechte als Grundlage der Menschenrechte vor einer Überbewertung zu bewahren: Es kann nicht damit getan sein, ein universales Recht auf wahlweise Zugehörigkeit zu erklären, so wenig wie es genügt, dass ein nicht näher bestimmter Staat meine Rechte besichert anstelle eines funktionalen. Souveränität ist dabei eine wichtige Voraussetzung dafür, dass ein Staat die Menschenrechte seiner Bürger und auch jener, die sich auf seinem Territorium aufhalten oder auch darin Schutz vor politischer Verfolgung im strengen Sinne suchen, schützen kann:

»Instead of regarding state sovereignty as an outdated principle, we need to appreciate the extent to which state sovereignty is the basis of order in the international system, and that national constitutional regimes represent the best guarantee of human rights. […]. Today […] the chief threat to human rights comes not from tyranny alone, but from civil war and anarchy.«[187]

Der von Benhabib und anderen betonte »Widerspruch zwischen Menschenrechten und Souveränität«[188] ist daher kein grundsätzlicher, sondern manifestiert sich konkret an den Möglichkeiten und der Bereitschaft von Staaten, über ihre Grenzen (der Zugehörigkeit) hinaus

185 Michael Walzer: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.: Campus 1983/1992, S. 92.

186 Man könnte auch zugespitzt bemerken, dass Benhabib Arendts Ansatz nicht weiterentwickelt, sondern in relevanter Hinsicht umkehrt: Gilt bei Arendt noch, dass der Mensch seine Menschenwürde erst verliert, »wenn man ihn aus der Menschheit überhaupt, und das heißt konkret aus jeglicher politischen Gemeinschaft, entfernt« (EUTH, op. cit., S. 616), so suggeriert Benhabib, dass jeder Mensch seine Würde bzw. zumindest das grundlegendste aller Rechte verliert, wenn er nicht in *jede* politische Gemeinschaft aufgenommen wird.

187 Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 35.

188 Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 70. Ähnlich die Einschätzung von Catherine Dauvergne: »As sovereignty is the uncontested barrier to meaningful, far-reaching reform in this area, efforts to think beyond it and without it, are vital. […] In citizenship law, sovereignty could be decentered by conceptualizing citizenship as belonging to individuals, not a pure creation of the state to bestow or withhold« (*Making People Illegal*, op. cit., S. 190).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschenrechte zu schützen.[189] Das Vermögen auch von derzeit (noch) effektiven staatlichen Institutionen muss aber durch ein universales, absolutes Recht auf wahlweise Zugehörigkeit unter Zugrundelegung der derzeitigen weltpolitischen und -wirtschaftlichen Verfasstheit zwangsläufig unter Druck geraten und könnte in extremo sogar überstrapaziert werden. Die Folgen einer solchen Überforderung, das heißt der Kollaps von Staatlichkeit, würde dann nicht nur auf die Angewiesenheit der Menschenrechte auf souveräne Staaten verweisen, sondern auch auf die Verantwortung derjenigen (Theoretiker), die gutmeinend in diesen Abgrund gelotst haben. Um die Funktionalität entwickelter Länder gerade auch hinsichtlich sozialer Rechte langfristig zu sichern, wird jedenfalls kein Weg an einer soliden Ausdifferenzierung von Asylrecht (für Verfolgte im Sinne der CRSR), subsidiärem bzw. vorläufigem Schutz (für Kriegs- oder Katastrophenflüchtlinge) und klassischen Einwanderungsregimen vorbeiführen.

Wenn, so könnte man diesen Gedankengang nun zusammenfassen, ein universales Recht auf wahlweise Zugehörigkeit in seiner grenzenlosen Realisierung Menschenrechte, anstatt sie (nur) zu stärken, (auch) gefährdet, so ist es offenbar notwendig, seinen Stellenwert und seine Bedeutung noch einmal zu überdenken. Auch Auffassungen, »daß durchlässige Grenzen für stabile Demokratien keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung sind«,[190] oder Sicherungen von Staatsgrenzen inhärent menschenrechtsverletzend seien,[191] sollten dann einer Neubewertung unterliegen. Was könnte im Angesicht der Aporien der Menschenrechte, die heute noch genauso brisant sind wie zur Zeit, als Arendt auf sie aufmerksam wurde, als angemessene Haltung gelten, wenn nun »einfache Lösungen« nur zusammen mit gefährlichen Komplexitätsreduktionen zu haben sind? Vielleicht sollten dem Menschenrechtsdenken Verpflichtete Anleihen nehmen an Richard Falks Konzept des »citizen pilgrim«: im Wissen um die Unerreichbarkeit des Weltstaat-Ideals ihm dennoch »spirituell« verbunden sein und dabei »opening wide spaces in the mind and heart«.[192]

189 Zum spannenden, weil eben nicht eindeutigen Verhältnis von Souveränität und Menschenrechten siehe Andreas Th. Müller: »Sovereignty 2010: The Necessity of Circling the Square«, *ICL Vienna Journal on International Constitutional Law* 2010/4, S. 624–640.

190 Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen*, op. cit., S. 121. Eine ähnliche Sichtweise pflegt Mervyn Frost, der fordert, »that any civilian from over there […] is entitled to come to us here […], to move about amongst us with a view to touring, learning, making friends, finding lovers, setting up commercial operations, praying with us, playing games, and so forth […]« (*Constituting Human Rights*, op. cit., S. 131f.).

191 Vgl. dazu Teresa Hayter: *Open Borders. The Case Against Immigration Controls*, London: Pluto Press 2014.

192 Richard Falk: *Achieving Human Rights*, New York: Routledge 2009, S. 203.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.3 Standes- und Kastenzugehörigkeiten

Ein weiteres Feld möglicher Ausschließungsmechanismen, die ›kulturliche‹ Hierarchien zwischen Menschen legen, ist jenes der Standes- und Kastenzugehörigkeiten. Es soll an dieser Stelle jedoch nicht erschöpfend ausgemessen, sondern anhand dreier konkreter Fallbeispiele behandelt werden, die allesamt gegenwärtige exklusivistische Herausforderungen darstellen (könnten). Beginnen möchte ich mit der für Angehörige der Hindu-Religionen nach wie vor, wenn auch in unterschiedlichem Maße, praktisch bedeutsamen *Varnas*-Ordnung, das heißt der Einteilung der Menschen in Kasten, an deren unterstem Ende ca. 130 Millionen »Unberührbare« stehen.[193] Dies gilt aus Sicht der meisten Menschenrechtstheoretiker und -praktiker als ein eklatantes, bis heute nicht gelöstes Problem der indischen Gesellschaft(en). Die Frage, die sich an diese Einschätzung stellen lässt, wäre: Was am indischen Kastendenken ist es konkret, das in Konflikt bzw. in Widerspruch steht zu »den Menschenrechten«? Ist es die spezifische Natur der Varnas-Ordnung oder ist die Idee der Menschenrechte bereits mit jeder ständischen Ordnung einer Gesellschaft unvereinbar? Standesordnungen bzw. Kasten gibt es denn auch in anderen Weltgegenden, etwa in Teilen Westafrikas, wo konkret Berufe traditionellerweise patrilinear vererbt bzw. übernommen werden,[194] oder auch innerhalb der Roma-Kulturen. Die Berufswahl des Sohnes ist damit gewissermaßen vorbestimmt, Zugang zu anderen Arbeitsidentitäten ähnlich verschlossen wie früher in Europa bei den einzelnen Gilden der Handwerker oder auch heute beim vielerorts immer noch relativ exklusiven Zugang zum Bauernstand. In all diesen aufgezählten Fällen wäre zwar ein (gleiches) Recht auf freie Berufswahl mehr oder weniger fraglich, der Menschenrechtsgedanke selbst jedoch dadurch wohl nicht schon lädiert. – Zumindest nicht in seiner universalistischen Dimension. Eine hypothetische Gesellschaft, die allen Menschen gewisse menschenrechtliche Ansprüche gewährt, ohne das Recht auf ›freie‹ Berufswahl darunter zu rechnen, müsste sich vielmehr bezogen auf die Freiheitsdimension der Menschenrechte fragen lassen, aus welchen Gründen sie die freie Entscheidung des Einzelnen, einen bestimmten Beruf zu ergreifen, beschränkt. »Tradition« als alleinige Rechtfertigung würde dabei nicht genügen, die in dieser Haltung verkörperte Spannung zum Menschenrechtsgedanken aufzuheben.

Zurückkommend auf das Kastensystem des Hinduismus, der das Denken in Kasten jenen religiösen Strömungen vererbt hat, die nicht

193 Zum religiösen Narrativ von den vier Klassen bzw. Kasten und dem ersten Menschen siehe Wendy Doniger: *The Hindus. An alternative history*, Oxford: Oxford University Press 2010, S. 116ff.

194 Vgl. etwa Tal Tamari: »The Development of Caste Systems in West Africa«, *Journal of African History* 1991/32, S. 221–250.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

antagonisierend aus ihm heraus entstanden sind,[195] stellt sich die Herausforderung aus menschenrechtlicher Sicht weit grundlegender dar.[196] Das indische Kastensystem entspricht nicht einfach einer arbeitsteiligen gesellschaftlichen Logik: »It is also a division of labourers.«[197] Die Unterschiede zu begreifen, die zwischen der Varnas-Ordnung und bloß traditionellen Berufsdifferenzierungen liegen, ist dabei wesentlich. Es sind insbesondere zwei Aspekte, die bedenklich erscheinen müssen. Zum einen erfolgt im Rahmen der circa 3,000 Jahre[198] alten Varnas-Ordnung die Einordnung von Menschen in die vier Großkasten *varnas* (Brahmanen), *kṣatriyas* (Krieger), *vaiśyas* (Bauern), *śudrās* (Arbeiter, Diener) auf einer sehr konkreten Basis religiöser Ontologie, wie sie vor allem in den heiligen Texten des Manusmriti (auch: Gesetzbuch des Manu) festgelegt ist. Die Varnas-Identität findet eine Verankerung und Rechtfertigung in der Vorstellung der kosmischen Dharma-Ordnung, die als Weltgesetz gleichsam die irdischen Hierarchien vorstrukturiert.[199] Damit verbunden ist das Prinzip der Tatvergeltung (*karman*), das unvertilgbar zwischen den Menschen und auch zwischen ihren unterschiedlichen Individuationen, das heißt zwischen den Wiedergeburten, wirkt.[200] Gerade der letzte Aspekt verleiht den in dieser Welt Schlechtgestellten bzw. Leidenden aus Sicht vieler das Stigma der vormals bösen Tat, die es nun in diesem Leben zu büßen gelte, bevor ein neuerlicher Versuch, aus dem Zirkel des Seins, dem Samsara, auszubrechen unternommen und schlussendlich Erlösung (*mokṣa*) erreicht werden kann. Eine Ansehung des Kastenunter(st)en als an seiner Situation selbst schuldig, steht nun mit der Vorstellung von für alle Menschen gleichen Rechten dadurch in Konflikt, dass zwischen unterschiedlichen Karma-Stadien eine glei-

195 Dazu zählt auch der Jainismus (vgl. Helmut von Glasenapp: *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin: Alf Hager Verlag 1925, S. 317ff.). Anders im Fall des Shikhismus und des Buddhismus.

196 Vgl. Ludger Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 195ff; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit.; Bob Clifford: »›Dalit Rights are Human Rights‹: Caste Discrimination, International Activism, and the Construction of a New Human Rights Issue«, *Human Rights Quarterly* 2007/29, S. 167–193; David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 273–304.

197 Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, in: *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, hg. von Valerian Rodrigues, Oxford: Oxford University Press: 2013, S. 263.

198 David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, op. cit., S. 276.

199 Zur Vorstellung von Dharma(-Pflichten) siehe Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., Kap. 3. Dharma-Pflichten lassen sich demnach dem universalem oder speziellem Dharma zurechnen, das heißt entweder dem Dharma, welches alle zu beachten haben, oder jenem, welches personen- bzw. schichtbezogen gültig ist.

200 Auch im Buddhismus nimmt die Vorstellung des Karma-Gesetzes eine zentrale Stellung ein, ist dabei jedoch – mangels Kastenontologie – tendenziell weit weniger anfällig für (kollektive) Ausschlüsse.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

che Anspruchsberechtigung denkunmöglich ist. Eine Spannung zum Menschenrechtsgedanken ist somit nicht von der Hand zu weisen. Es könnte aber, und dies verweist nun auf den zweiten problematischen Aspekt des hinduistischen Kastendenkens, sogar von einer robusten Unvereinbarkeit gesprochen werden, die aus der Stellung der in die unterste Kastenhierarchie geordneten Menschen entsteht. Solche Personen tragen herkömmlich Bezeichnungen wie *asprushya* (Unberührbare), *anarya* (Nichtarier) oder *atishudra* (Unterste der Shudra),[201] sie haben im Zuge ihrer politischen Befreiungsbewegungen im 20. Jahrhundert die Selbstbezeichnung der »Zerbrochenen« bzw. »Gebrochenen« gewählt: *Dalits*. Ihr Status kann vermittels der Gebote und Verbote, die ihnen traditionellerweise auferlegt werden, ermessen werden: So haben sie die Pflicht, Tote zu beseitigen ebenso wie Latrinen zu reinigen, sie müssen abgesondert hausen und dürfen keinen Umgang mit Nicht-Dalits pflegen. Was sie berühren, wird zu dem, was sie selbst inhärent sind: *unrein*. In geschlechterspezifischer Hinsicht ist auf das Schicksal vieler Dalit-Frauen hinzuweisen, die oftmals zusätzlich mit der Pflicht versehen werden, höhergestellten Männern sexuell zu Diensten zu sein.[202] Ein segregierter Alltag gespickt mit offenen, verdeckten, jedenfalls disziplinierend eingeübten Exklusionen ist das Schicksal von Millionen Betroffener. Was den Dalits als Gruppe abgesprochen wird, ist dabei weit folgenschwerer als die Versagung einzelner menschenrechtlicher Ansprüche. Rao Anupama nennt es das verweigerte Person-Sein (»denial of full personhood«).[203] Bob Clifford betont, »caste hinges on the idea that some groups deserve less respect and fewer rights than others«.[204] Dass die exklusivierende Kategorie dabei nicht eine rein soziale, sondern auch ethnisch-rassische ist, macht die Kastenordnung zu einer oszillierenden menschenrechtlichen Herausforderung: »The caste system is a racially discrimatory system as it is a system whereby one is born into a immutable position of inequality that ignores individual human worth and dignity.«[205] Es ist letztlich das geteilte Menschsein, das in der Marginalisierung, Stigmatisierung und Viktimisierung von Dalits in Frage steht. Ihr »Untermenschen«-Status, der nicht daraus erst entsteht, was sie sind bzw. was sie tun, sondern der im Blick auf ihr religiös-kosmologisch gefasstes Sein verankert ist,

201 Vgl. Rao Anupama: *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley: University of California Press 2009, S. xx.

202 Zu einer Analyse und Kritik solcher meist straflos verübten »caste atrocities« siehe Anand Teltumbde: »Enough is enough«, *The Hindu*, 1.6.2014. Zur Lage von Frauen in Indien siehe auch 3.2.5.

203 Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit. S. 122.

204 Bob Clifford: »›Dalit Rights are Human Rights‹«, op. cit., S. 169.

205 David Keane: »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, op. cit., 283. Die indische Regierung wehrt sich traditionell, das Kastenproblem auch – im Sinne der CERD – als Form des Rassismus zu adressieren.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schließt sie auf eine solch fundamentale Weise aus der Kategorie prinzipiell *als Menschen* gleichwertiger Menschen aus, dass die Idee der Menschenrechte hier bereits im Ansatz eine Verneinung erfährt. Der abgestufte Wert des Menschen im Kastensystem führt, so kann man es mit Ludgar Kühnhardt ausdrücken, »das Ideal der natürlichen Gleichheit aller Menschen ad absurdum«.[206]

In der Praxis einer wachsend dynamischen indischen Gesellschaft besteht das Kastenproblem weiterhin fort – trotz der legalistischen Versuche seiner Abschaffung[207] und Maßnahmen der positiven Diskriminierung von Dalits etwa im Bildungsbereich[208] und obwohl in den gebildeten Mittelschichten die alten religiösen Hierarchien zwischen den Menschen gerade durch weltlichere ersetzt werden. Die Frage, wie der in der Varnas-Ordnung verkörperten exklusivistischen Herausforderung am besten zu begegnen ist, hat in Indien selbst eine lange Tradition, an zwei ihrer prominentesten Beantwortungen sind die Namen der Gründerväter Mohandas Karamchand Gandhi sowie Bhimrao Ramji Ambedkar geknüpft, die für zwei rivalisierende Zugänge stehen.[209] Für Ambedkar stand an Ende seines langen Kampfes für die Aufrichtung der »Zerbrochenen«, denen der erste Justizminister Indiens und Ahnherr seiner Verfassung selbst angehörte, außer Streit: Innerhalb des Hinduismus ist das Kastenproblem nicht zu lösen. Vehement forderte er eine Reform der religiösen Strukturen: »Anything that you will build on the foundation of caste will crack and will never be a whole.«[210] Als Königsweg dazu zeichnet er die Mischehe, denn »endogamy is the only characteristic that is peculiar to caste«.[211] Letztlich müsse, um Gleichheit unter den Bürgern herzustellen, das Individuum aus seinem kollektiven-sozietalen Käfig entlassen werden: »The assertion by the individual of his own opinions and beliefs, his own independence and interest as over against group standards, group authority and group interests is the beginning of all reform.«[212]

206 Ludgar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 196.

207 In Indien verbietet die Verfassung die Diskriminierung von »Unberührbaren«, nicht das Kastenwesen selbst (vgl Rao Anupama: op. cit., S. 167ff.). Siehe auch Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 29ff.

208 Kritiker weisen schon lange auf die unbeabsichtigt negativen Konsequenzen in Form einer Fortschreibung von Kastenidentitäten hin, die aus Programmen positiver Diskriminierung (»reservation«) oder allein schon dadurch entstehen, dass in offiziellen Dokumenten des Staates Indien die Kastenzugehörigkeit nach wie vor vermerkt ist (vgl. Frank de Zwart: »The Logic of Affirmative Action: Caste, Class and Quotas in India«, *Acta Sociologica* 2000/43, S. 235–249).

209 Für einen Überblick über die Auseinandersetzung, die beide in der Kastenfrage geführt haben, siehe Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit.; Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., Kap 8.

210 Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 287f.

211 Bhimrao Ramji Ambedkar: »Castes in India«, op. cit., S. 245.

212 Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 274.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Als seine Aussicht auf eine rasche Reform der hinduistischen Religion(en) schwand, konvertierte Ambedkar schließlich kurz vor seinem Tod (1965) mit hunderten anderen Dalits öffentlich zum Buddhismus. – Eine Konversion zum Islam, seine ursprüngliche Intention, konnte man ihm mit Blick auf die seit der Teilung Indiens keineswegs verminderten Spannungen noch ausreden. Der Angriff auf die hinduistische Orthodoxie respektive auf den hinduistischen Nationalismus war in seiner Symbolik dennoch nicht zu unterschätzen. Auf Buddha und Guru Nanak als Vorbilder verweisend, machte Ambedkar aus seiner Haltung keinen Hehl: »You must have the courage to tell the Hindus, that what is wrong with them is their religion – the religion which has produced in them this notion of the sacredness of caste!«[213] Gandhi im Gegenzug trachtete als frommer Hindu zeitlebens nach einer solchen Entschärfung der Ungerechtigkeiten, die aus der Varnas-Ordnung folgen, die diese selbst nicht antastete, sondern die Situation der Kastenunter(st)en milderte. So seien die »Unberührbaren« als »Kinder Gottes« bzw. Vishnugeborene (*harijans*)[214] nicht geringzuschätzen, sondern mit Menschlichkeit zu behandeln, nicht zuletzt da sich in ihrem Schicksal auch dasjenige erfüllt, was Gandhi selbst nicht nur praktizierte, sondern als Heilsweg der indischen Gesellschaft insgesamt anempfahl: die selbstlose Aufopferung und Kasteiung. Auch sein Konzept der Gewaltlosigkeit (*ahiṃsā*) ließ sich aus seiner Sicht gut auf die Humanisierung des Kastenwesens applizieren. Die Streitfrage, ob Religion aus ihren eigenen Ressourcen heraus eine Ethisierung des Kastenwesens leisten und dessen strukturelle Gewalt aufbrechen kann oder nicht vielmehr aus menschenrechtlicher Perspektive eine radikale Reform religiöser Traditionen wegweisend ist, kann hier nicht beantwortet werden. Und mit dem Blick auf die Praxis wird auch retrospektiv nicht geklärt werden können, ob die Situation der Dalit wegen oder trotz Gandhis Devise »Mitleid statt Reform« die ist, die sie nun einmal ist. Spannungen zwischen dem Kastenwesen und dem Menschenrechtsgedanken würde es in Gandhis Idealvorstellung seiner Zivilisierung dennoch in beachtlichem Ausmaß geben, gleiche Rechte bleiben schließlich verwehrt. Die religiösen Rechtfertigungen dafür können in einer menschenrechtlichen Beurteilung keinen Bestand haben, weshalb Ambedkar zumindest soweit Recht zu geben ist, als hier ein robuster Konflikt zwischen menschenrechtlichen Gleichheitszielen und religiöser Weltanschauung vorliegt, der nur unter Einbußen auf Seiten der Integrität hinduistischer Glaubensvorstellungen zu entschärfen ist.

213 Bhimrao Ramji Ambedkar: »Annihilation of Caste«, op. cit., S. 290.

214 Diesen Begriff lehnten viele Dalits sowie auch Ambedkar als »Affront« strikt ab (vgl. Rao Anupama: *The Caste Question*, op. cit., S. 140ff.)



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Exklusivismen auf Basis von Standes- oder Kastenzugehörigkeiten werfen nicht allein auf dem indischen Subkontinent Fragen nach ihrem Verhältnis zum Menschenrechtsgedanken auf. Wendet man den Blick auf die Situation in ›westlichen‹ Industriestaaten, wird man andere, aber nicht ganz andere Anstöße erhalten, sie zu reflektieren. Ohne über Kasten im eigentlichen Sinne zu verfügen, das heißt über qua Geburt ererbte soziale Hierarchien, aus denen sich die Betroffenen nicht herausentwickeln können, ohne das dahinterliegende System zu beschädigen, kennen auch Gesellschaften des globalen Nordens sozio-ökonomische Stufenordnungen bzw. Klassen. Eine (selbst-)kritische Perspektive muss auch hier nach möglichen Spannungen respektive Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte fragen. Das heißt konkret danach, ob mit der sozialen Schicht, in die ein Mensch hineingeboren wird, zwangsläufig menschenrechtliche Ausschlüsse entstehen (können)?[215] Das wäre zum Beispiel dann der Fall, wenn die soziale Herkunft verhindert, ein Recht auf Bildung oder auch eines auf Gesundheit tatsächlich (umfassend) genießen zu können. Hinsichtlich der meisten europäischen Sozialstaaten wäre diese Diagnose wohl nicht zu stellen, in vielen Ländern global betrachtet hingegen sehr wohl. Kann noch von prinzipiell gleichen Rechten gesprochen werden, wenn konkret die finanziellen Voraussetzungen einer Person darüber entscheiden, ob ihr die adäquate medizinische Behandlung widerfährt, oder darüber, einen höheren Bildungsabschluss und damit die Chance, zum Beispiel in der Verwaltung aufzusteigen, zu erhalten? Diese Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, da ihr eine Vorfrage innewohnt, die gewöhnlich in erbitterten ideologischen Widerstreit mündet: Wenn materieller Wohlstand faktisch ungleich verteilt ist, welche Pflichten hat eine Gesellschaft, an der tatsächlichen Ungleichheit etwas zu ändern? Muss sie aus menschenrechtlicher Sicht faktische Exklusionen solcherart schmälern oder gar aus der Welt schaffen, um nicht selbst an ihnen verantwortlich Anteil zu haben? Die Einsicht, dass es – um die eingangs eingeführte Metapher wieder aufzugreifen – grundsätzlich nicht ausreicht, das Tor zum Garten der Menschenrechte nur zu öffnen, ohne die Straße dorthin so zu pflastern, damit auch jene sie benützen können, die über vergleichsweise weniger Ressourcen verfügen, kommt in der Idee eines (zumindest rudimentären) Sozialstaates zur Geltung (vgl. 4.2.3.3).

Ein weiterer Aspekt der Problematik von ständischen bzw. sozialen Exklusionen ist der unter den Bedingungen gegenwärtiger Krisenerscheinungen verstärkt wahrnehmbare Blick auf die unteren sozialen

215 Immanuel Kant schien solches zu vermuten, wenn er ständische (aristokratische) Ordnungen grundsätzlich zu problematischen erklärt. Sie seien nur akzeptabel als »eine temporäre, vom Staat autorisierte Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muß, und dem allgemeinen Menschenrechte, das so lange suspendiert war, nicht Abbruch tun darf« (MS, op. cit., S. 495).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Schichten, in welchem die ihnen Zugehörigen als ›Überzählige‹ erscheinen. Dass die Zahl der »Überflüssigen« wachse, hat Hans Magnus Enzensberger bereits Anfang der 1990er Jahre, inspiriert von Hannah Arendt, kritisch thematisiert.[216] Vor dem »überflüssige[n] Mensch« warnte zuletzt auch Illan Trojanov.[217] Gemeint sind damit jene Menschen, die wenig oder nichts produzieren und konsumieren, deren Zahl anschwillt, nicht nur in Europa, sondern auf der ganzen Welt. »Die Elite«, schreibt Trojanov, »hegt keinen Zweifel an der eigenen Unersetzlichkeit, die Reichen zweifeln nicht an ihren gottgegebenen Privilegien, und die Oberschicht glaubt sich per se wertvoller als die Unterschicht«.[218] Es wäre für einen Menschenrechtstheoretiker zu kurz gegriffen, diesen mitunter subtilen exklusiven Tendenzen mit derselben selbstherrlichen moralischen Verachtung zu begegnen wie der Schriftsteller Trojanov. Einer Entrüstung über solches Denken scheint nicht selten auch die Tendenz innezuwohnen, es von sich selbst auf Distanz zu halten. Die so aufgewiesenen Hürden für universale Menschenrechte, die bereits die Idee als solche betreffen, noch gar nicht die Details ihrer praktischen Implikationen (Stichwort: »Ressourcengerechtigkeit«), verdienen es, ausgesprochen und ernst genommen zu werden. Sie können an dieser Stelle nicht umfassend erfasst oder gar mit Lösungsvorschlägen versehen werden. Sie sollen aber zu selbsterforschenden Reflexionen anregen. Denn wenn man, durch diese Eindrücke angeleitet, aufmerksam wird auf die unterschiedlichen Weisen der Verachtung der globalen Armen, stellt sich die Frage, ob hier nicht bereits ein normativer Unterschied zwischen Menschen gezogen wird, der eine gleiche menschenrechtliche Anspruchsberechtigung in Zweifel ziehen muss? Wie viele Zeitgenossen sind wirklich bereit, etwa Slumkinder von Lagos als grundsätzlich gleichermaßen anspruchsberechtigt auf jene Lebenschancen anzusehen, die sie vielleicht ihren eigenen bestens ausgebildeten Kindern zuschreiben? Oder sich ohne Mentalreservation dazu bekennen, in Repräsentanten der »Unterschicht« mehr zu erblicken als menschliches ›Ausschussmaterial‹? Wieviel an Verbindlichkeit verliert das Bekenntnis zu einem universalen Recht auf Rechte zugleich mit dem sinkenden Grad seiner Abstraktion? Ist Menschenwürde unter den Bedingungen von Massenelend und den dadurch evozierten Abfälligkeiten noch ein gehaltvoller Begriff? Wie viele Mitglieder darf die Menschheit umfassen, damit sie aufrichtig bereit ist, die Idee gleicher Rechte für alle zu befördern und zu verwirklichen? Kann es ein *Zuviel* an Menschen geben? (vgl. 4.2.3.6).

216 Hans Magnus Enzensberger: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 48ff.

217 Ilija Trojanow: *Der überflüssige Mensch*, Wien: Residenz Verlag 2013.

218 Ibid., S. 12.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.4 Rassische und ethnische Unterschiede

*The dream of a world beyond race, unfortunately,*
*is likely to be long deferred.*
Kwame Anthony Appiah

Anschließend an Abschnitt 3.2.2, der bereits menschenrechtliche Ausschlüsse beleuchtet hat, die der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Volksgruppe auf der Ebene des Nationalstaats geschuldet sind, soll hier die Rolle ethnischer bzw. »rassischer« Unterschiede in einen anderen Kontext gestellt werden. Weniger das Spannungsverhältnis von Nationalismus, Nationalstaaten und Minderheiten steht im Fokus, als vielmehr jene Formen der Fremdgruppenfeindlichkeit, die zwischen den beschriebenen extremen Polen von Patriotismus und Völkermord[219] liegen und als Alltagsphänomene das Leben einer großen Zahl von Menschen auf unterschiedliche Weise unmittelbar berühren: Die (gewalttätige) Verachtung von asiatischen Haushaltshilfen durch sie beschäftigende arabische Familien; von Ausländern aus Mosambik, Malawi und vor allem Zimbabwe vielerorts im »Regenbogen-Staat« Südafrika; von Angehörigen der Roma durch viele Menschen insbesondere in Südosteuropa; von Afroamerikanern durch viele Bürger der USA; von Menschen aus der Kaukasusregion durch russische Neonazis; von Nicht-Japanern durch viele Japaner; von Han-Chinesen durch ethnische Tibeter und umgekehrt; von »Schwarzen« durch viele Bewohner der östlichen deutschen Bundesländer; von Juden durch so viele Menschen weltweit; von Kurden und Armeniern durch türkische Rechtsextreme und so weiter und so fort.

Solche Erscheinungen ordnend zu erfassen erschwert sehr häufig die schon vorgelagerte Konfusion und Rivalität an Begriffen: Ethnozentris-

219 Dass Völkermord mit den Menschenrechten bzw. ihrer Idee in einem ultimativen Konflikt steht, muss nicht weiter ausgeführt werden. Das trifft auf alle seine rechtlichen Tatbestandsmerkmale nach der UN-Genozid-Konvention zu: »(a) Killing members of the group; (b) Causing serious bodily or mental harm to members of the group; (c) Deliberately inflicting on the group conditions of life calculated to bring about its physical destruction in whole or in part; (d) Imposing measures intended to prevent births within the group; (e) Forcibly transferring children of the group to another group« (*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*, A/RES/3/260, 1948, Art. 2). Eine Reihe von Fragen lassen sich dazu formulieren: Was genau ist eine Gruppe im Sinne der Konvention? Soll man besser auf das Ersatzkriterium einer »stabilen Einheit« ausweichen? Was genau ist schützenswert: die individuellen Mitglieder der Gruppe oder diese Gruppe als solche? Für diese und weitere Fragen zum Genozid als »Geißel der Menschheit« siehe William Schabas: »›Die verabscheuungswürdigste Geißel‹: Völkermord, 60 Jahre danach«, in: Gerd Hankel (Hg.), *Die Macht und das Recht. Beiträge zum Völkerrecht und Völkerstrafrecht am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hamburg: Hamburger Edition 2008, S. 189–226; Paul Boghossian: »The concept of genocide«, *Journal of Genocide Research* 2010/12, S. 69–80.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

mus, als die um die eigene (Volks-)Gruppe herum zentrierte Vorstellungswelt; Ethno-Chauvinismus, als die Überlegenheitsideologie; die »Xenophobie«, die Abneigungen auf irrationale Ängste reduziert; der Antisemitismus, dessen Grenzen zum Antizionismus heftig debattiert werden; der »Rassenwahn«; der Rassismus als schier unbegrenzt Projektionen zugänglicher Begriff moralischer Verurteilung von Unterschiedsmarkierungen zwischen Menschen; der »Kulturrassismus«, als Antwort auf die Schwierigkeit am Begriff Rassismus festzuhalten, obwohl es Rassen im klassischen Sinne, das heißt stabile, ›ewige‹ biologische Gruppenidentitäten so nicht gibt, und viele weitere mehr leiten auf mehr oder weniger subtile Weise die Wahrnehmung auf ethnische bzw. rassische Differenzen und den Umgang damit. Im besonderen Maße Schwierigkeiten bereitet dabei der Begriff der »Rasse.« Aus einer Menschenrechtsperspektive steht man vor einer dilemmatischen Grundsituation: Einerseits legen es historisch mit dem sozio-biologischen Konzept Rasse gerechtfertigte Exklusionen und die von ihnen produzierte Gewalt dringend nahe, diesen Begriff ›auszumerzen‹, um das Phänomen des Rassismus zu überwinden.[220] Kann denn nicht erst dann, wenn keine »rassischen« Unterschiede unter den Menschen mehr anerkannt werden, die Einheit der Menschheit wirklich gedacht werden? Andererseits könnte die Gefahr bestehen, durch das Ausblenden der Rassekategorie den keineswegs nur historischen Rassismus nicht ausreichend ernst zu nehmen. Gegen das wohlmeinende Verschweigen von »rassischen« bzw. populationsgenetischen Unterschieden oder auch eine wohlmeinende, doch kontraproduktive ›Farbenblindheit‹ haben sich gerade in jüngster Zeit vermehrt Stimmen aus dem Bereich der globalen Zivilgesellschaft stark gemacht.[221] In diesem Sinne ist Rasse hier stets unter

220 Aus dieser Intention heraus wurde in der Präambel der CERD festgehalten: »Convinced that any doctrine of superiority based on racial differentiation is scientifically false, morally condemnable, socially unjust and dangerous […]«. Auch in der UNESCO *Declaration on Race and Racial Prejudice* (1978) werden Unterschiede der »Rasse« als potenziell bedrohliche Anknüpfungspunkte für Über- und Untermenschideologien benannt, die aus diesem Grund keinesfalls zu benachteiligenden Ungleichbehandlungen führen dürfen: »All human beings belong to a single species and are descended from a common stock.« Zum Thema »Combating Racism with Human Rights: The Right to Equality«, siehe auch Sandra Fredman, in dies. (Hg.), *Discrimination and Human Rights. The Case of Racism*, Oxford: Oxford University Press 2001, S. 9–44.

221 »By professing not to see race, you're just ignoring racism, not solving it«, meint etwa Zach Stafford (»When you say you ›don't see race‹, you're ignoring racism, not solving the problem«, *The Guardian*, 26.1.2015). Ähnlich äußerte sich Kwame Anthony Appiah in einem Schwerpunktheft von *Foreign Affairs*: »On American university campuses, where the claim that ›race is a social construct‹ echoes like a mantra, black, white, and Asian identities continue to shape social experience. And many people around the world simply find the concept of socially constructed races hard to accept, because it seems so alien to their psychological instincts and life experiences« (»Race in the modern world«, *Foreign Affairs* 2015/94).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Anführungszeichen zu verstehen: Klar umrissene rassische Identitäten müssen nicht angenommen werden, um Rassismus zu verstehen, sie sind vielmehr in vielerlei Hinsicht fraglich. Zugleich sind diese Anführungszeichen aber nicht so zu verstehen, als wären überhaupt keine sozio-biologischen Unterschiede unter den Menschen vorhanden (vgl. 2.1.2). Die entscheidende Frage ist letztlich, welche Bedeutungen ihnen zugemessen werden, denn: »[B]iology does not generate its own political or moral significance«.[222] Und die menschenrechtlich bedeutsame schließlich, welche ihnen denn beigelegt werden dürfen, ohne den Menschenrechtsgedanken in seiner Gleichheitsdimension zu lädieren? In manchen Fällen wird diese Beurteilung leichter zu treffen sein, nämlich in jenen, wo einem der klassische Rassismus mit seiner Lehre einer geordneten Hierarchie von »Rassen« (bis hinauf zur »Herrenrasse«) begegnet. In anderen steht man vor der Schwierigkeit, im Einzelfall von Worten oder Taten auf diese Bedeutungen rückzuschließen. Welche Bedeutung legt ein Clubbesitzer der »rassischen« Identität eines Besuchers bei, wenn er einer Person mit dunkler Hautfarbe den Einlass verwehrt? Wieviel an eruptivem Ausländerhass in Südafrika oder auch Korsika ist im eigentlichen Sinne rassistisch, das heißt auf die soziobiologische Herkunft der Fremden bezogen, oder aber der Angst vor Ressourcenverknappung oder einer allgemeinen Frustration über die Sicherheitslage geschuldet? Und welchen Unterschied würde es machen? Einen Unterschied dahingehend, dass im einen Fall die Lösungsstrategie für das Problem eine andere sein müsste und wenn ja, welche? Ist es rassistisch und folglich menschenrechtlich bedenklich, einen Samenspender nach seiner »Hautfarbe« auszuwählen? Wird hier lediglich eine persönliche Präferenz ausgedrückt oder zugleich die Höherwertigkeit einer bestimmten »Rasse« zum Ausdruck gebracht? Welche rassisch-ethnische Exklusivismen stecken im »Schutz des Abendlandes durch patriotische Europäer«? Werden hier Menschen einer bestimmten Religion und auch Herkunftslage auf solche Art stigmatisiert und herabgesetzt, dass damit auch eine gleiche menschenrechtliche Anspruchsberechtigung, die sie mit anderen grundsätzlich teilen, in Frage gestellt wird? Werden hier nur System- bzw. Religionskritik gepflogen oder »Untermenschen« produziert? Diese Fragen zeigen meines Erachtens relativ deutlich, dass die konzeptionelle Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens sehr schwer ermessen werden kann, wenn Phänomene wie Fremdgruppenfeindlichkeit und Rassismus nicht auf konkrete, individuelle Gesinnungen rückgeführt werden. Auch wenn in vielen dieser Fälle ein Konflikt mit den Menschenrechten greifbar ist, worin er genau besteht, wäre jedenfalls im Einzelnen erst zu analysieren, Schlagworte und Pauschalisierungen sind dabei nicht hilfreich. Nach dem

222 Kwame Anthony Appiah: »Race in the modern world«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

hier vorgeschlagenen Modell müsste die Prüfung der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens dabei solcherart erfolgen, dass Ausschlüsse von einzelnen Rechten einerseits und Ausschlüsse vom Menschensein als solchem bzw. dem Recht auf Rechte andererseits prinzipiell unterschieden werden. Während für letztere aus menschenrechtlicher Sicht keine Rechtfertigung denkbar ist, wären Gründe für isolierte Ausschlüsse zunächst zu prüfen, wiewohl gerade bei rassischen oder ethnischen Kategorien so gut wie keine Gründe vorstellbar sind, die sie legitimieren könnten. Diesen Diskursspielraum trotzdem offen zu halten, könnte jedoch sinnvoll sein, um den allzu oft ›sprachlosen‹ Rassismus gleichsam zum ›Sprechen zu zwingen‹, was auch für die weiter unten vorgeschlagene rational-diskursive Anti-Rassismus-Strategie wichtig sein könnte.

Die vielen Facetten von menschenrechtlichen Ausschlüssen, die auf rassischen bzw. ethnischen Zugehörigkeiten aufbauen, vermitteln nicht nur, wie schwierig es sein kann, ihre Gravität zu bestimmen; sie zeigen auch, dass sie über den historisch so wirkmächtigen Kontext (Stichworte: Sklaverei, Kolonialismus) hinaus berücksichtigt und für sich jeweils ernst genommen werden müssen. Fremdenfeindlichkeit entlang ethnischer Markierungen oder Stammesgrenzen ist ein weitverbreitetes, vielleicht sogar universales Erscheinungsbild menschlicher Gesellschaften bis heute. Das entschuldigt nichts, sondern rückt das Ausmaß der Herausforderung in den Blick, vor dem das Projekt universaler Menschenrechte grundsätzlich immer schon steht. Die Komplexität rassistischer Wirklichkeiten fordert heute dazu auf, den »Rassismus des weißen Mannes« als eine, keineswegs die einzige Hürde auf dem Weg zu einer gelungenen Universalisierung der Menschenrechte anzusehen. Zudem verweigert sich die mögliche Mehrdimensionalität von menschenrechtlichen Exklusivismen einer einseitigen »Täter-Opfer«-Zuordnung: Menschen, die vielleicht in Europa von Antisemitismus betroffen sind, können anti-arabischen oder auch anti-afrikanischen Rassismus in Israel/Palästina schüren; Angehörige der Roma, die in Ländern Südost-, aber zunehmend auch Westeuropas unter Antiziganismus leiden, können selbst ausgrenzende Haltungen gegenüber Nicht-Roma an den Tag legen; Menschen afrikanischer Abstammung etwa in der Karibik, die in »weißen« Mehrheitsgesellschaften auf rassistische Vorbehalte treffen (könnten), können Ressentiments gegenüber »Whiteys« pflegen; Araber, die vielleicht in den USA oder der EU vermehrt mit »racial profiling« im Namen der nationalen Sicherheit konfrontiert sind, können selbst Rassisten in Bezug auf Afrikaner oder Asiatinnen sein; Pakistaner können als Touristen in London Opfer anti-pakistanischer Übergriffe ultrarechter britischer Nationalisten werden und gleichzeitig zu Hause pauschale Ablehnung von indischen Hindus an den Tag legen und so weiter und so fort.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Was sind nun potenzielle ethische Ressourcen, rassische bzw. ethnische Ausschlüsse aus den Menschenrechten zu bannen oder immerhin ihre Gewaltwirkung zu verringern? Wie könnte etwa das, was von der CERD gefordert wird (»promote understanding between races and to build an international community free from all forms of racial segregation and racial discrimination«), am ehesten erreicht werden? Welche Wege neben rechtlichen Verboten der Verbreitung bestimmter Ideen[223] – die sich überdies mit weiteren menschenrechtlichen Anfragen nach ihrer Stellung zu einem Recht auf freie Meinungsäußerung konfrontieren lassen (vgl. 4.2.3.2) – sind vielversprechend? Zunächst geraten dafür Unparteilichkeitsargumente in den Blick, wie sie an anderer Stelle bereits gestreift wurden (vgl. 2.3.1.2). Sie anzuwenden bedeutet Rechtfertigungen für rassistische Exklusivismen menschenrechtlicher Art mit allgemeinen Rückfragen danach zu versehen, worin denn ihre Begründungen bestehen, und diese gegebenenfalls wiederum mit spezifischen Instrumenten zu de-konstruieren. Die Bedeutungen, die den jeweiligen Unterschieden zwischen den Menschen beigelegt worden sind, können konkret einer Kritik zugeführt werden, die daran anknüpft, dass diese Bedeutungen sich nicht von selbst verstehen – gerade auch weil sie sich konkurrierenden Bedeutungen ausgesetzt sehen. Wer vielleicht zugeben muss, dass seine Hoch- bzw. Geringschätzung bestimmter ethnisch oder »rassisch« gefasster Menschengruppen nicht über ästhetische Vorurteile hinausreicht, kann der Frage, warum ästhetische Urteile im Allgemeinen und seine im Besonderen darüber entscheiden sollen, welche Rechte Menschen zukommen, nicht dauerhaft entfliehen.

Wenn man davon ausgeht, dass rassistischen bzw. ethnisch-chauvinistischen Grenzziehungen nicht nur rationale Elemente innewohnen (können), die als solche diskursiv zu erreichen sind, sollte man auch eine zweite Strategie des ›Anti-Rassismus‹ berücksichtigen, die Appiah bekanntermaßen als eine Art von Angewöhnung beschrieben hat.[224] Bereits im 18. Jahrhundert haben ehemalige Sklaven wie Quobna Ottobah Cugoano oder Olaudah Equiano mit ihren Lebensberichten[225] auf diese Weise breitflächig und vertieft zugleich Sympathien erzeugt, ohne die die britische Abolitionismusbewegung nicht so erfolgreich hätte sein können. Equiano erschütterte nicht nur das moralische Bewusstsein der britischen Öffentlichkeit und führte profunde Zweifel an der Rechtfertigbarkeit des Sklavenhandels herbei; in seiner Selbstsubjektivierung als Autor trat er der Leserschaft als genuines Gegenüber entgegen, ohne sich bloß als Gegenstand ihres Mitgefühls anzubieten. Sein Afrikanisch-

223 Vgl. Art. 4 CERD

224 Vgl. Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit.

225 *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery* (London 1787) bzw. *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (London 1789).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Sein bzw. sein Schwarz-Sein trat bei vielen Leserinnen alsdann hinter das mit ihnen geteilte Menschsein zurück. Noch weiter zurück freilich läge Shakespeare, der seinen Juden Shylock im *Merchant of Venice* fragen (und zum Schluss kommen) lässt:

> Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs,
> dimensions, senses, affections, passions; fed with
> the same food, hurt with the same weapons, subject
> to the same diseases, healed by the same means,
> warmed and cooled by the same winter and summer
> as a Christian is? If you prick us, do we not bleed?
> If you tickle us, do we not laugh? If you poison us,
> do we not die? And if you wrong us, shall we not revenge?
> If we are like you in the rest, we will resemble you in that.[226]

### 3.2.5 Geschlechtsunterschiede

Der Kampf um die gleichen Menschenrechte der Frau lässt sich, wie gezeigt (vgl. 2.1.1) bis zu den Anfängen der neuzeitlichen Menschenrechtsdiskussion zurückverfolgen.[227] Heute rangiert das Ziel, ein Ende aller Diskriminierung von Frauen herbeizuführen, ganz oben in den Selbstverpflichtungskatalogen von Staaten, wozu neben (der UDHR und) dem ICCPR und dem ICESCR[228] seit 1979 auch die UN-Frauenkonvention (*International Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women*, CEDAW)[229] zählt, die bisher von 189 Staaten ratifiziert wurde. Daran lässt sich eine Vielzahl für die gegenständliche Untersuchung wichtiger Fragen anknüpfen. So ist spätestens hier zu fragen, was in ähnlicher Form auch für die Rechte von Kindern und Menschen mit Behinderungen und die diesbezüglichen völkerrechtlichen Konventionen gilt (vgl. 3.2.6 und 3.2.8): Warum bedürfen die Menschenrechte der Frau eines eigenen Regelwerks? Wird dadurch gar die Gleichheitsdimension der Menschenrechte kontrastiert, wenn Menschenrechte für Personen weiblichen Geschlechts gesondert erklärt, ver-

226 William Shakespeare: *The Merchant of Venice*, London: o. A. 1596/1750, Akt 3.

227 Wenn hier nur das weibliche Geschlecht im Fokus steht, so ist damit nicht in Abrede gestellt, dass Ausschlüsse auch für Menschen »zwischen den Geschlechtern« bedeutsam wären (vgl. 3.2.7) oder nicht auch eines Tages Männer stärker von Exklusivien betroffen sein könnten.

228 Die UDHR betont die »equal rights of men and women« in ihrer Präambel, im ICCPR erklärt Art. 3: »The States Parties to the present Covenant undertake to ensure the equal right of men and women to the enjoyment of all civil and political rights set forth in the present Covenant.« Analog der ICESCR.

229 A/RES/34/180 (1979). Siehe auch Erika Schläppi/Silvia Ulrich/Judith Wyttenbach (Hg.): *Kommentar zum Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau*, Bern: Stämpfli Verlag 2015.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ankert und zu Bewusstsein gebracht werden? Muss aus Sicht des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee nicht vielmehr abgesehen werden von partikularen Eigenschaften wie Geschlechtszugehörigkeit, anstatt sie so deutlich als Unterscheidungskriterium herauszustellen?

Diese Fragen sind wichtig. Andererseits könnte man mit Blick auf die Diskussion der Pluralität als wesentliche Voraussetzung der *conditio humana* einwenden, dass der Mensch gerade nicht abstrakt als Mensch existiert, sondern ein Alter, einen bestimmten Phänotyp, eine bestimmte Weltanschauung hat oder auch: ein Geschlecht. Das geteilte Menschsein ist dabei immer schon ein kontingentes Menschsein dahingehend, dass man sich (zunächst) nicht aussuchen kann, mit welchen Eigenschaften bzw. Zugehörigkeiten man geboren wird. Aus dieser anthropologischen Diversität folgt unausweichlich, dass sich Fähigkeiten, aber auch Bedürfnisse, die Menschen haben (können), nicht decken müssen, sondern sich, leicht zugänglicher und wiederholbarer Erfahrung nach, tatsächlich oft unterscheiden. Im Bereich von Menschenrechten der Frau lässt sich dies an vielfältigen Beispielen demonstrieren: Die Gewalterfahrungen, denen Frauen durch ihre biologische Natur, ihre Sexualität in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und Weltgegenden mehr oder minder ausgesetzt sind – Stichworte: Vergewaltigungen (als ›Kriegswaffe‹), häusliche und sexuelle Versklavung, erzwungene Schwangerschaft –, unterscheiden sich zum Teil deutlich von ›typisch männlichen‹ Gewalterfahrungen. Das bedeutet, dass ihnen auch auf anderem Wege begegnet werden muss, dass ihre eigentümlichen Bedingungen in jede Lösungsstrategie geschlechtsspezifisch einzubinden sind.[230] Die der Frau eigentümliche Möglichkeit, schwanger zu werden und Kinder zu gebären, verlangt nach Berücksichtigung bei einer Vielzahl von einzelrechtlichen Ansprüchen: vom Recht auf persönliche Freiheit und Sicherheit, worunter aus weiblicher Perspektive gerade auch der Anspruch auf sexuelle Selbstbestimmung zu rechnen

230 Dies ist neben epistemischen Vorbehalten ein weiterer Grund, einem radikal-konstruktivistischen Blick auf Geschlechterverhältnisse kritisch gegenüber zu stehen. Wenn die sozialen Bedeutungen, die dem biologischen Geschlecht zukommen, nämlich wirklich so willkürlich wären, wie ein solcher es suggeriert, stellt sich die Frage nach ihrer Überwindung als eine des bloßen ›sozialen Engineering‹. Man darf dann freilich nicht überrascht sein, wenn auch bei Zuflucht zu einem »strategischen Essentialismus« Probleme nicht einfach verschwinden. Die ›geschlechtslose Gesellschaft‹ ist weder eine für menschenrechtliche Zielsetzungen notwendige, noch eine sinnvolle Lösung. Hilfreich, ja unverzichtbar sind konstruktivistische theoretische Ansätze vielmehr dort, wo sie sich bescheiden, die im Laufe der Zeit aufgeschichteten Geschlechterbilder zu dekonstruieren, das heißt daraufhin zu untersuchen, woher sie stammen, wem sie dienen, wodurch sie sich reproduzieren, in welchem Verhältnis sie zum Beispiel zu technischen (Weiter-)Entwicklungen der jeweiligen Gesellschaft stehen und auch danach, ob sie mit dem vorläufigen Wissen von ›der Welt‹ in Einklang stehen. Ohne diesen Anspruch, Geschlechtervorstellungen an der ›Wirklichkeit‹ zu überprüfen, bliebe jede Methode der Dekonstruktion lediglich ein witzloser Austausch von unhintergehbaren Vorurteilen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ist, über das Recht auf (produktive) Arbeit, das nur dann ausgeübt werden kann, wenn gewisse (minimale arbeitsrechtliche) Rücksichten auf reproduktive Arbeit getroffen werden, bis hin zum Recht auf (adäquate) Nahrung (in Schwangerschaft und Stillzeit). Oftmals sind es scheinbar geringfügige Adaptionen, die dazu führen können, dass ein bestimmtes Menschenrecht von Männern und Frauen in gleicher Weise ausgeübt werden kann. – Etwa das Recht auf Sicherheit und körperliche Unversehrtheit, das in vielen Teilen der Welt für Frauen allein dadurch besser geschützt werden kann, dass Straßen ausreichend beleuchtet sind.[231] Ein anderes Beispiel: In vielen unterentwickelten Ländern stehen Mädchen, die die Schule besuchen möchten und sogar von ihren Eltern darin unterstützt werden, vor dem schlichten Problem, dass es zwar rudimentäre schulische Infrastruktur gibt, jedoch keine (getrennten bzw.) adäquaten Sanitäranlagen, so dass sie während der Tage ihrer Menstruation oftmals durchgehend der Schule fernbleiben. Ebenso ist inzwischen bekannt, dass ein Dorfbrunnen Mädchen, die in ländlichen Regionen des globalen Südens üblicherweise zum Wassertragen bestimmt sind, den Schulbesuch erleichtert, da sich durch ihn die Wegzeiten verkürzen und Zeit zum Beispiel für Bildung frei wird.

Vor diesem Hintergrund gilt: Menschenrechtskonzepte, die geschlechtliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen nicht entsprechend, und oft gerade in den ›kleinen‹ Details, in den Blick nehmen, werden der Verwirklichung ihrer Zielsetzungen daher immer einen entscheidenden Schritt nachhinken. Die von Susan Moller Okin formulierte Vermutung (»Zöge man weibliche Erfahrungen in gleicher Weise in Betracht, so würden die Theorien, Zusammenstellungen und Gewichtungen erheblich anders aussehen«[232]) kann daher dort, wo Menschenrechtskataloge neu besehen werden (dürfen), auch als Aufforderung aufgefasst werden, manches Mal geteilten Geschlechterperspektiven bewusster Raum zu geben. In diesem Sinne betont Heiner Bielefeldt:

> »Der Universalismus der Menschenrechte besteht nicht in der bloß sekundären Ausweitung bereits positivierter Rechte auf alle Menschen, also eben auch auf Frauen. Er verlangt vielmehr, dass schon bei der Formulierung und Ausgestaltung der elementaren Rechte die unterschiedlichen Erfahrungsperspektiven der Menschen – und damit auch von Frauen und Männern – nach Maßgabe der Idee allgemeiner Gleichberechtigung aktiv zu berücksichtigen sind.«[233]

231 So eine der Empfehlungen der von der indischen Regierung eingesetzten Kommission, die 2014 sich mit dem Problem von Vergewaltigungen befasste (vgl. Justice J. S. et al. Verma: *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law*, New Delhi: 2013).

232 Susan Moller Okin: »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), op. cit., S. 318.

233 Heiner Bielefeldt: »Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs. Eine Skizze konzeptioneller



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Und doch kann man aus der kritischen Anfrage an die Sinnhaftigkeit, Menschenrechte nach Geschlechtszugehörigkeiten auszudifferenzieren, eine wichtige Warnung davor mit auf den Weg nehmen, Frauen nur auf ihr biologisch vorstrukturiertes Sein zu reduzieren und in Folge auch darüber hinwegzusehen, was sie mit Männern in menschenrechtlichen Belangen an Eigenschaften und Bedürfnissen teilen. Das Risiko von Essentialisierung und Absonderung kann auf diese Weise als mögliche negative Kehrseite der gutgemeinten und meines Erachtens berechtigten Fokussierung auf geschlechtsspezifische Dimensionen menschenrechtlicher Ansprüche im Bewusstsein behalten werden. Das ist insbesondere deshalb von Belang, da zahlreiche (Vorschläge zu) Beschneidungen von Menschenrechten für Frauen auf essentialistischen Vorstellungen aufbauen, welche »die Frau« zum notwendigerweise Anderen »des Mannes« erklären.

Anschauungsmaterial dafür liefern etwa die zur CEDAW erklärten Vorbehalte, die von Staaten ihr gegenüber erklärt wurden. Wenn eine ganze Reihe von ihnen – überwiegend islamisch geprägte[234] – bereits daran Anstoß nehmen, dass sich die Konvention gegen nicht gerechtfertigte, unterschiedliche Behandlungen von Frauen gegenüber Männern richtet (Art. 2),[235] so wird man hier auf die offensichtliche Zurückhaltung aufmerksam gemacht, die Frage, wann eine unterschiedliche Behandlung eine unzulässige oder aber zulässige Diskriminierung darstellt, (ganz) aus der Hand zu geben. Denn in vielen islamischen bzw. islamisch geprägten Staaten enthalten Rechtsordnungen geschlechtsspezifische Bestimmungen, über deren Legitimität aus menschenrechtlicher Sicht konstant gerungen wird: das Recht auf Eigentum im Kontext eines Männer begünstigenden Erbrechts;[236] das Recht auf Familie im Kontext eines Ehemänner begünstigenden Obsorgerechts;[237] das Recht auf Ehe

Entwicklungen«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2009/1, S. 11f.

234 Siehe insbes. Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law. Within the Conext of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, Leiden: Brill 2009; Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 61ff.

235 Dieser lautet: »States Parties condemn discrimination against women in all its forms, agree to pursue by all appropriate means and without delay a policy of eliminating discrimination against women […]«. Absätze (a) bis (g) konkretisieren die geforderten Maßnahmen, die insbesondere auf die Erlassung bzw. Aufhebung entsprechender Gesetze zielen. Da Art. 2 offenkundig eine Zielbestimmung der Konvention ausdrückt, sind Vorbehalte diesbezüglich aus Sicht des CEDAW Committee nicht statthaft (*General Recommendation Nr. 4*, 1987).

236 Nach klassischem islamischem Recht haben Töchter Anspruch auf ein Drittel des Erbes, Söhne auf zwei Drittel, was mit der letzteren aufgebürdeten (finanziellen) Sorgepflicht für die Familie gerechtfertigt wird (vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 146ff.).

237 Nach klassischem islamischem Recht verfügt die Mutter im Rahmen der Ehe zwar bis zu einem gewissen Alter der Kinder über das »Sorgerecht«, die Vormundschaft liegt jedoch ausschließlich beim Vater. Im Fall der Scheidung verbleibt der Frau das Sorgerecht nur für die Kinder vor Eintritt in die Pubertät (Mädchen) bzw. bis zum siebten Lebensjahr



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

im Kontext eines Ehemänner begünstigenden Scheidungsrechts,[238] der Abhängigkeit des Eheschlusses von der Zustimmung des Vormundes der Frau, von Eheverboten für die Frau in Bezug auf Nicht-Muslime sowie vom Anspruch des Mannes auf Polygamie.[239] Was in all diesen (und weiteren[240]) Beispielen deutlich zum Ausdruck kommt, sind die für traditionelle Gemeinschaften typischen geschlechterspezifischen Aufgabenverteilungen, die dem Mann eine in weiten Teilen bevormundende, versorgende und der Frau eine bevormundete, fürsorgende Rolle zuweisen. Eine etwaige abstrakte Gleichheit (als Gottesunterworfene) wird in ihnen durch Detailspezifizierungen durchbrochen: »Equality of women in Islam is recognized in Islam on the principle of ›equal but not equivalent‹.«[241] Als religiöse Begründung wird angeführt, dass Gott den Mann über die Frau gestellt habe.[242]

Die angeführten Beispiele unterscheiden sich jedoch zum Teil deutlich in ihrer exklusivistischen Gravität. Verglichen seien zum Beispiel die geschlechtsspezifischen Unterschiede im Erb- und Scheidungsrecht. Sie teilen grundsätzlich dieselbe exklusivistische Struktur, und zwar dadurch, dass der betreffende (menschenrechtliche) Anspruch Frauen nicht als solcher vorenthalten, allerdings unter ungleichen Bedingungen gewährt wird: Frauen können sich scheiden lassen und sie können Eigentum besitzen bzw. erben, auch wenn in beiden Fällen Be-

(Knaben), welches sie bei Wiederverheiratung ebenfalls verliert (vgl. Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International* Law, op. cit., S. 69ff.; Shaheen Sardar Ali: »Women's Human Rights in Islam. Towards a Theoretical Framework«, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 1997/1998/4, S. 133).

238 Nach klassischem islamischem Recht können sowohl Männer als auch Frauen die Scheidung erwirken, nur im Fall des Mannes jedoch ist dies unter relativ formlosen Bedingungen auch *einseitig* möglich (siehe Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law*, op. cit., S. 67ff.; Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 149ff.). Geschieden bzw. Verstoßen zu werden hängt damit als permanente Drohung über nach islamischem Recht verheirateten Frauen, deren sozioökonomische Abhängigkeit vom Ehemann oft dazu führt, dass sie auch dann loyal bzw. gehorsam sind, wenn persönliche Schmerzgrenzen bereits überschritten sind.

239 Siehe Shaheen Sardar Ali: »Women's Human Rights in Islam. Towards a Theoretical Framework«, op. cit. Vgl. 4.2.3.1.

240 Man bedenke auch die Ungleichheit der beiden Geschlechter vor dem Gesetz nach klassischer Scharia, die unter anderem darin besteht, dass, um eine vollwertige Zeugenaussage zu bilden, *zwei* Frauen übereinstimmend berichten müssen (vgl. Koran 2:282). Das bedeutet konkret, dass eine Frau alleine einen Mann nie belasten kann. Ein auf diesen Prämissen fußendes islamisches ›Menschenrecht‹ auf ein faires Verfahren ist unzweideutig unvereinbar mit dem Menschenrechtsgedanken, wenn man die damals von Mohammed vorgebrachte Rechtfertigung für die im Koran vorgeschriebene unterschiedliche Gewichtung von Zeugenaussagen – die in ihrer mangelnden Urteilskraft bestehende erhöhte Schutzbedürftigkeit der Frau (vgl. al-Buḫāryy Nr. 301) – nicht teilt.

241 Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 60.

242 Ibid., S. 234f.; Siehe auch Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit., S. 232ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nachteiligungen offensichtlich sind. Diese mögen aus frauenrechtlicher Perspektive bedenklich sein, aus menschenrechtlicher Sicht ist jedoch festzuhalten, dass sie weder die Rechtssubjektivität von Frauen verneinen noch den betreffenden menschenrechtlichen Anspruch: Männer und Frauen haben in diesen Fällen die prinzipiell gleichen Rechte, die Rechte der Frau sind jedoch andere als die des Mannes, was mit der komplementären Struktur ihres (Ehe-)Verhältnisses begründet wird. So diese Rechtfertigung als unzureichend erachtet wird, ist hier von Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken auszugehen, nicht schon von Unvereinbarkeiten. Weitaus fraglicher hingegen ist, ob es im Rahmen der klassischen Scharia ein Menschenrecht auf Ehe und Familie gibt. Aus zwei Gründen: Die Bedingung, dass der Vormund der Frau, das heißt der Vater bzw. Bruder oder Onkel, der Ehe zustimmen muss, diese also ohne seine Einwilligung nicht zustande kommt, könnte so aufgefasst werden, dass ein genuines Recht, das heißt ein durchsetzbarer Anspruch der Frau auf Ehe auf dieser Basis gar nicht gedacht werden kann. Vielmehr wäre es als Erlaubnisbestimmung mit Zustimmungsvorbehalt zu bezeichnen. Es ist etwas anderes, die Rechte von Ehegatten und Ehegattinnen unterschiedlich auszugestalten, als den Zugang zur Ehe bereits mit einer Diskriminierung, die an die Geschlechtszugehörigkeit anknüpft, zu beschränken. Ein Versuch, diesen Ausschluss von Frauen aus dem Recht auf Ehe und Familie menschenrechtlich zu rechtfertigen, muss schon daran scheitern, dass ein besonderes Schutzbedürfnis der Frau vor Fehlentscheidungen nicht plausibel gemacht werden kann. Das gilt besonders angesichts der finanziellen Verantwortung, die im klassischen islamischen Recht dem Ehemann, nicht der Ehefrau, zugeschrieben wird. Der Grund, warum die Frau hier bevormundet wird, ist eindeutig ein anderer. Dies zeigt sich mit Blick auf das Verbot für muslimische Frauen, einen Nicht-Muslim zu ehelichen, was umgekehrt für muslimische Männer zumindest hinsichtlich nichtmuslimischer Anhängerinnen der »Buchreligionen« nicht der Fall ist. Der Hintergrund dieser Bestimmung liegt auf der Hand: Exogamie entzieht der Gemeinschaft (Kontrolle über) den Nachwuchs. Gemeinsame Kinder eines Christen und einer Muslimin etwa würden, so die nicht unberechtigte Befürchtung, wohl eher in christlichem als islamischem Glauben aufwachsen, da auch in den Buchreligionen Christentum und Judentum traditionell das Vorrecht, die Religionszugehörigkeit der Kinder zu bestimmen, beim Vater angesiedelt ist. Es handelt sich dabei also genau besehen nicht allein um einen (Teil-)Ausschluss der Frau vom Recht auf Ehe bzw. Partnerwahl, sondern um eine Unterordnung ihrer Interessen unter jene des (religiösen) Kollektivs. Das Eheverbot muslimischer Frauen wäre demnach auch als kollektivistische Herausforderung des Menschenrechtsgedankens zu thematisieren, welche die Belastbarkeit seines individualistischen Pfeilers herabsetzt. Wie bereits



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der universalistische Pfeiler, wäre auch dieser wahrscheinlich nicht in der Lage, auf dem Boden der klassischen Scharia ein Menschenrecht auf Ehe und Familie zu tragen (vgl. 4.2.3.1). Auch die erwähnten Unterschiede im klassisch islamischen Obsorge- und Scheidungsrecht berühren zusätzlich die menschenrechtliche Freiheitsdimension: Die Rechte der Frau werden so bemessen, dass sie sich nicht nachteilig auf kollektive Interessen der sozialen Kohäsion auswirken. Dass diese »kollektiven Interessen« dabei so kollektiv nicht sind, sondern zu beträchtlichem Teil partikular, das heißt männlich-patriarchal, wird von (ex-)muslimischen Feministinnen regelmäßig unterstrichen. Misstrauen erregt dabei vielfach auch die so oft in apologetischen Kontexten betonte hohe Stellung der muslimischen Frau: Solange nicht geklärt ist, warum respektive worin die muslimische Frau wertgeschätzt wird, bleiben die Folgen für den Menschenrechtsgedanken jedenfalls nebulös, denn auch Objekte kann man bekanntlich bis zur Vergötzung hochschätzen. Die Frage »Are women partners or property?«[243] steht derzeit jedenfalls im Kern nahezu aller Geschlechterdiskurse innerhalb und mit der islamischen Religion.[244]

Und was schließlich bedeutet die so häufig problematisierte Polygamie aus einer menschenrechtlichen Perspektive?[245] Sie ist eine Ungleichbehandlung, keine Frage, aber ›wie schwer‹ wiegt sie? Man könnte argumentieren, dass eine Mehrfrauenehe kein gravierendes Problem darstellt, solange kein Zwang besteht, sie einzugehen. In der Tat ist die Zustimmung der Frau zur Vermählung nach klassischem islamischem Recht erforderlich,[246] jedoch nicht mehr die Zustimmung, wenn sich der Ehemann entschließt, eine Zweitfrau zu nehmen. Die Freiheit der Frau, zu keiner polygamen Ehe gezwungen zu werden, erweist sich demnach als beschränkt; vor dem Hintergrund ihrer rechtlichen Benachteiligung, eine Scheidung zu erwirken, sogar in besonderem Ma-

243 Irshad Manji: *Trouble*, op. cit., S. 35.

244 Das betrifft nicht nur, aber als sichtbares Zeichen von Zugehörigkeit im besonderen Maße den islamischen Schleier, an dem sich Ausdeutungen seines symbolischen religiösen Subtextes entfalten, die nicht unterschiedlicher sein könnten: die »Objektivierung und Unterdrückung der Frau« v. »ihre Befreiung vor dem konsumatorischen männlichen Blick« (vgl. Nadiya Takolia: »The hijab has liberated me from society's expectations of women«, *The Guardian*, 28.5.2012; Yasmin Alibhai-Brown: »As a Muslim woman, I see the veil as a rejection of progressive values«, *The Guardian*, 20.3.2015).

245 Diese reicht zurück bis zu Immanuel Kant, der die Polygamie als Menschenwürdeverletzung (der Frau) verurteilt hat, da anders als im Rahmen der Einehe keine reziproke Instrumentalisierung der Geschlechtspartner ihre wechselseitig zugefügte Würdeverletzung aufhebt (vgl. MS, op. cit., S. 390f.).

246 Dieses Zustimmungserfordernis wird bisweilen jedoch dadurch abgeschwächt, dass nach bestimmten Auslegungen der islamischen Rechtsquellen, die wiederum auf die Sunna im Besonderen abstellen, Mädchen ab dem Alter von neun Jahren als heiratsfähig gelten. Eine nur annähernd autonome respektive informierte Einwilligung ist hier freilich nicht zu erwarten. Vgl. 4.2.3.1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ße.[247] Als Zwischenfazit lässt sich also festhalten, dass ein Recht auf Ehe im Sinne einer Freiheit sowohl *zu* als auch *von* für Frauen im Rahmen der klassischen Scharia nicht gegeben ist. Auf diesem weltanschaulichen Boden ist der Menschenrechtsgedanke in diesem speziellen Fall nicht belastbar. Es handelt sich dabei um Ausschlüsse *und* Ausnahmen, das heißt sowohl die Gleichheits- als auch Freiheitsdimension der Menschenrechte ist betroffen.

Die Unterordnung von Interessen von Frauen unter kollektive Ziele, vor allem die Stärkung und den Zusammenhalt der jeweiligen Gemeinschaft, berührt zwar grundsätzlich den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee. Unter der Annahme jedoch, dass diese Unterordnung in ihrer extremsten Ausprägung eine Instrumentalisierung der Frau dergestalt bedeuten kann, dass sie eher als ›Ding‹ denn als Mensch erscheint, wären gewisse Praktiken und Anschauungen bereits hier daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie einen Ausschluss von Frauen aus dem geteilten Menschsein darstellen. Zu denken ist dabei vor allem an solche Gewalt an Frauen, die ihre (Menschen-)Rechtspersönlichkeit gänzlich nihilieren. Nicht immer ist dies so eindeutig wie etwa im Falle der Versklavung von nicht-muslimischen Mädchen in vom Daesh sowie von Boko Haram kontrollierten Gebieten im Zeichen biopolitischer Machtsteigerung oder auch Fällen von Gruppenvergewaltigungen von Frauen, wie sie nicht nur aus Indien bekannt sind. Was bedeuten darüber hinaus Phänomene wie Zwangsprostitution (in Verbindung mit Frauenhandel), die extrajudiziellen Hinrichtungen von Frauen, denen vorgeworfen wird, die Ehre ihrer Familie beschädigt zu haben (»Ehrenmorde«), die (»Hexen«-)Verfolgung von nicht mehr gebärfähigen Frauen in Teilen Afrikas, die (gewaltvolle) Verachtung von Witwen in (ländlichen) Teilen Indiens oder auch die globale Verdinglichungskultur, wie sie konkret in den Bereichen Unterhaltung und Werbung zu diagnostizieren ist, aus menschenrechtlicher Perspektive? Könnte man in (manchen) diesen Fällen davon sprechen, dass Frauen die Teilhabe am grundsätzlich gleichermaßen geteilten Menschsein abgesprochen wird, dass also hier nicht nur Spannungen, sondern grobe Unvereinbarkeiten mit der Idee der Menschenrechte vorliegen (können)? In vielen dieser Fälle liegt der Verdacht nahe, dass ein über den jeweiligen sozialen Wert hinausgehender Eigenwert der Frau eben nicht unterstellt wird. Auf dem Boden der jeweiligen Anschauungen und Werthaltungen besteht die Würde der Frau nicht unabhängig von, sondern alleine in ihrer Fähigkeit sexuell zu befriedigen bzw. zu gebären.[248] Eine solche in-

247 Vgl. dazu (die Kritik von) Norani Othman: »Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State«, op. cit., S. 180.

248 Aufschlussreich diesbezüglich auch die Schrift *Women in the Islamic State* (Al-Khanssaa Brigade/»Islamischer Staat«, op. cit.). Die Frau wurde nach dieser religiösen Weltsicht



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

strumentelle Reduktion auf ihr Geschlecht geht schließlich dem voran, was als oberflächliche Auswüchse zu breiter Entrüstung und auch moralischer Verurteilung führt. Im Sinne einer aufrichtigen Problemanalyse müsste sich die Kritik aber nicht allein auf die sichtbaren, eruptiven Akte von Gewalt gegen Frauen richten, sondern grundlegender gegen die strukturelle Gewalt in Form von instrumentell-reduktionistischen Frauenbildern (»Sexismus«). Diese entstehen bekanntlich weder aus dem Nichts, noch über Nacht, sondern sind tief in gesellschaftlich-tradierten Vorstellungsweisen verankert, von wo aus sie über Einübungen und Wiederholungen ständig neue Kraft beziehen. »To modify the social and cultural patterns of conduct of men and women, with a view to achieving the elimination of prejudices and customary and all other practices which are based on the idea of the inferiority or the superiority of either of the sexes or on stereotyped roles for men and women«, wird daher nicht ohne Grund als wichtiges Zwischenziel auf dem Weg zur Sicherung der Menschenrechte der Frau genannt.[249] In diesem Sinne wären als Ressourcen für den prinzipiell gleichen Einschluss von Frauen in moralische bzw. menschenrechtliche Berücksichtigung alle jene Beiträge anzusehen, die Vorstellungen von Vorrang und Nachrang des (weiblichen) Geschlechts fragwürdig erscheinen lassen, indem sie ihre sozialen respektive kulturell-religiösen Referenzgefüge herausfordern. Was das bedeutet, lässt sich am so genannten »islamischen Feminismus« nachvollziehen.[250] Im seinem Fokus steht das bisherige Monopol

nicht für sich, sondern für den Mann geschaffen (»she was made from Adam for Adam«) und habe sich nach relativ basaler religiöser Ausbildung ab dem Alter von neun Jahren auf ihre Rolle im ehelichen Haushalt zu konzentrieren (»Divine duty of motherhood«). Außerhalb des Hauses arbeiten solle sie nur in Ausnahmefällen, dafür müssen dann aber entsprechende Kinderbetreuungsmöglichkeiten zur Verfügung gestellt werden. Als Reduktion von Frauen zu Gebärmaschinen wurde jüngst auch ein in Einführung begriffenes Gesetz zur Erhöhung der Fertilität in der Islamischen Republik Iran – einem Land, in dem Frauen vergleichsweise über mehr und besser gesicherte Rechte verfügen als in vielen anderen islamischen Staaten – kritisiert. Es sieht neben einer Beschränkung des Zuganges zu Verhütungsmitteln auch ein Ausschluss von Frauen vom Recht auf Arbeit vor, so sie nicht bereits ein Kind geboren haben (vgl. Amnesty International: »Iran: Propposed laws reduce women to ›baby making machine‹ in misguided attempts to boost population«, AI News, 11.3.2015).

249 CEDAW Art. 5 (a). Dass dabei (gesellschaftliche) Stereotype nicht allein von Männern verbreitet, sondern gerade von Frauen selbst im Irrtum, von ihnen zu profitieren, fortgeschrieben werden (können), darauf hat als eine der ersten – vor allem in kritischer Auseinandersetzung mit Jean-Jacques Rousseaus Erziehungstheorie – Mary Wollstonecraft hingewiesen (vgl. *A Vindication of the Rights of Woman*, London: William Pickering 1792/1989).

250 Exemplarisch dazu die malaysische Organisation *Sisters in Islam* (<http://www.sistersinislam.org.my/>, Zugriff am 20.8.2015). Siehe auch Susanne Schröter: »Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna. Entwürfe für eine geschlechtergerechte Ordnung in der islamischen Welt«, in: Susanne Lanwer/Márcia Elisa Moser (Hg.), *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Kö-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

des männlichen Geschlechts auf die Auslegung der heiligen Texte. Ein Beispiel dazu ist die Erlaubnis der Mehrfachehe mit bis zu vier Frauen, welche mit einer traditionellerweise vernachlässigten, einschränkenden Bedingung im Koran versehen ist: So wird sie nur als zulässig erklärt, wenn der Mann allen Gattinnen gleichermaßen gerecht werden kann.[251]

In welchem Ausmaße durch die Aufdeckung und Urbarmachung bzw. auch *Konstruktion* solcher und weiterer Ressourcen die Belastbarkeit des universalistischen Pfeilers des Menschenrechtsgedankens hinsichtlich der Geschlechterunterschiede auf dem Boden der islamischen Religion auch in der Praxis erhöht werden kann, lässt sich derzeit nicht abschätzen. Die Möglichkeit jedoch, »[that] a situation can arise when Muslim states will go through a long process of re-interpretation and social re-orientation, come to a new ›Islamic‹ understanding of women's rights and status and adopt new legislation which corresponds to the recent requirements of human rights law«,[252] würde nichts weniger erforderlich machen als eine Reformation religiöser Grundlagen des Islam selbst (vgl. 3.2.1). Ein weiterer – menschenrechtlich vielfach und wiederholt als Inbegriff des selbst mit Verweis auf »kulturelle Gründe« Nichtrechtfertigbaren ausgewiesener – Bereich betrifft die in weiten Teilen Afrikas, des Nahen Ostens, Asiens (und inzwischen auch in Europa) verbreitete Tradition der weiblichen Beschneidung bzw. Verstümmelung an den Genitalien (*Female Genital Cutting/Mutilation*, FGM).[253] Da es für diese Praktiken meist kaum genuine Begründungen gibt, das heißt solche, die im weiteren Sinne diskursiv erwiderbar wären, stellt sich der Kampf gegen FGM bisher als ausgesprochen schwierig dar. Wo noch ansatzweise religiöse Begründungen dafür vorliegen, lässt sich immerhin mit der Autorität religiöser Führer – so man sie dafür gewinnt – ein Gegengewicht anbringen und dadurch vielleicht sogar zeitnahes Abgehen von den entsprechenden Praktiken erreichen. Ein Beispiel dafür ist die – meist vergleichsweise wenig invasive – weibliche Beschneidung, welche, obwohl kein (allgemein akzeptiertes) religiöses Gebot, dennoch von vielen Musliminnen praktiziert wird. Hier dient ein Hadith als

nighausen & Neumann 2010, S. 55–69; Katajun Amipur: *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München: C. H. Beck 2013; dies.: »Scharia und Gender. Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus«, in: Gabriele Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen: Traugott Bautz 2013, S. 121–139; Abu-Zayd Nasr: »›Man‹ and the ›Rights of Woman‹ in Islamic discourse – between the idealism of texts and the crisis of reality«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), *Human Rights in Arab Thought. A Reader*, London: I. B. Tauris 2009, S. 131–137.

251 Vgl. Koran 4:3 sowie Vers 4:129, der zugleich diese Bedingung in Zweifel zieht (»Ye are never able to do justice bewteen wives even if it is your ardent desire«).

252 Ekaterina Yahyaoui Krivenko: *Women, Islam and International Law*, op. cit., S. 73.

253 Siehe dazu UNICEF: *Female genital mutilation/cutting: A statistical overiew and exploration of the dynamics of change* (2013).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Rechtfertigung. Von einzelnen religiösen Autoritäten – wie insbesondere Yusuf Abdallah al-Quaradawi in einem religiösen Gutachten (*fatwā*) – wird diese Praktik inzwischen als »unerlaubt« ausgewiesen, womit ein gewisser diskursiver Horizont eröffnet ist.[254] Interessant ist dabei al-Quaradawis Begründung: So rührt er zwar nicht an der Autorität der Sunna oder dieses speziellen Hadiths im Besonderen, sondern setzt ihn in eine nachrangige Position zum allgemeineren Grundsatz der Schadensvermeidung: Da wissenschaftliche Erkenntnisse nahelegen würden, dass den betroffenen Mädchen aus dieser Form der Beschneidung Schaden erwachsen kann, sei sie abzulehnen.

Weit herausfordernder sind dem gegenüber Rechtfertigungen von FGM in traditionellen afrikanischen Gesellschaften nach dem Tenor »Man muss die Mädchen ja heiratsfähig machen« oder auch »Das gehört sich so«. Eine Abkehr von den gerade auch als Initiationsriten dienenden Verstümmelungen wäre hier erst dann in Reichweite, wenn es sich einmal »nicht mehr gehört«.[255] Aber wie dorthin gelangen? Wie schwierig diesbezügliche Unterfangen sind, zeichnet etwa Ruth Macklin in ihren Versuchen nach, die Hintergründe von FGM zu verstehen und ihnen so weit möglich rational zu kontern.[256] Wenn etwa Mädchen FGM unterzogen werden, weil sie als Unbeschnittene als »unrein« gelten, hält Macklin die medizinischen Risiken der Operation entgegen, wonach diese auch zu dauerhafter Inkontinenz führen kann. Die Betroffenen müssen dann abgesondert von ihrer Gemeinschaft unter meist erdrückenden Bedingungen ihr verbleibendes Dasein fristen. Daran anschließen ließe sich die Frage: Will man wirklich – eine diffuse bzw. imaginierte – »sexuelle Unreinheit« womöglich durch eine handfeste hygienische Unreinheit tauschen? Doch ist diese argumentative Strategie nicht ohne Probleme: Wäre denn FGM, wenn sie unter medizinisch idealen Bedingungen (und unter Betäubung) durchgeführt würde, kein Übel mehr? Und was schließlich, so wird in aktuellen Auseinandersetzungen mit dem Themenbereich oft gefragt, unterscheidet denn solche von den UN ausgewiesenen »harmful traditions« von ästhetischen Operationen im Genitalbereich, wie sie zunehmend auch in entwickelten Ländern durchgeführt werden?[257] Bloß auf die fehlende Autonomie auf der einen Seite zu verweisen, scheint zu wenig zu sein, denn auf welcher Informationsbasis wird Frauen in westlichen Gesellschaften pauschal Reflexion

254 Vgl. Mostafa Radwan: »Qaradawi Calls On Ending Female Circumcision, Considers It Banned In Islamic Law«, *IkhwanWeb*. The Muslim Brotherhood, 23.3.2009.

255 Schon seit 1990 führt konkret die ACRWC in Art. 21 den Schutz vor »Harmful Social and Cultural Practices« an. Die Realität hinkt indes veritabel hinterher.

256 Ruth Macklin: *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicin*, Oxford: Oxford University Press 1999, S. 65ff.

257 Siehe Ekaterina Yahyaoui Krivenko: »Rethinking Human Rights and Culture through Female Genital Surgeries«, *Human Rights Quarterly* 2015/37, S. 107–136.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und Entscheidungsfreiheit unterstellt? Wenn in beiden Fällen tradierte Frauenbilder, die Mädchen tendenziell zu Objekten sexueller Erfüllung oder der Fortpflanzung machen, die Eingriffe in die körperliche Unversehrtheit der Betroffenen motivational fundamentieren und kulturell unterfüttern, ist die Frage nach autonomer Entscheidung in *beiden* Fällen weitestgehend obsolet. Die menschenrechtliche Gleichheitsdimension in Hinblick auf das weibliche Geschlecht zu stärken, würde nicht nur bedeuten, diese und weitere Frauenbilder (theoretisch) herauszufordern, sondern ganz besonders die individuelle (junge) Frau praktisch in eine Situation zu versetzen, die es ihr ermöglicht, sich selbst aus der Umklammerung gesellschaftlicher bzw. kultureller Objektivierungserwartungen zu entlassen.[258] Oder wie es ein Report des Ausschusses zur CRC ausdrückt: »In fact, girls are simply human beings who should be seen as individuals and not just as daughters, sisters, wives or mothers, and who should fully enjoy the fundamental rights inherent to their human dignity.«[259] Eine solches Ansinnen lenkt den Blick schließlich auf das Feld der menschenrechtlichen Freiheitsdimension, wo für Frauen bekanntlich in unterschiedlicher Weise weitere Hürden wirksam sind (vgl. 4.2.3.1 und 4.2.3.6).

Auch in Indien, wo in den vergangenen Jahren zahlreiche Vergewaltigungsfälle nicht nur zu weltweiten Schlagzeilen, sondern auch dazu geführt haben, dass sich eine von der Regierung eingesetzte Expertenkommission unter dem Vorsitz von Höchstrichter Jagdish Sharan Verma (»Verma Report«) mit der Problematik von gegen Frauen gerichteter sexueller Gewalt befasste,[260] werden kulturell-religiös gefestigte Frauenbilder verstärkt der Kritik unterzogen. So spart der fast siebenhundert Seiten umfassende Bericht nicht mit Hinweisen, wonach der niedrige Status von Frauen in der indischen Gesellschaft als solcher bereits eine Ursache von sexuellen Gewaltexzessen sei, wie jenem, in dessen Zuge 2012 eine Studentin in Mumbai verstorben ist. »[D]eep rooted prejudices« in der indischen, patriarchalen Gesellschaft führten unter anderem dazu, dass Frauen nicht selten eine moralische Mitschuld an Vergewaltigungen angelastet werde, was wiederum zu einer Kultur der Straflosigkeit beitrage, da die Opfer in den wenigsten Fällen über den Mut verfügen, ihre Erfahrungen publik zu machen.[261] Weiters diagnostiziert

258 So führt denn auch in der ersten UN-Resolution zum Thema »Intensifying global efforts for the elimination of female genital mutilations« die Forderung nach »empowerment of women and girls« die weiteren Vorschläge bzw. Aufforderungen an (vgl. A/RES/67/146, 2012).

259 *Report of the eight session*, CRC/C/38 (1995), Abs. 283.

260 Vgl. Justice J. S. Verma et al.: *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law*, op. cit.

261 Vgl. Ibid., Introduction, S. 23ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wird ein »Kult der Aggression« gegenüber Frauen.[262] Letztlich führe auf dem Weg zur Besserung ihrer Situation nichts vorbei an einer Revision des traditionellen Wertesystems (»false morality«), konkret jener »social hierarchies where the girl child is brought up to believe that she is not just the repository of the ›honour‹ of her own family but also that of her community/caste […]«.[263] Wie schmerzhaft derartige (Selbst-)Kritik für herrschende Selbstbilder mitunter sein kann, welche die strukturelle Gewalt gegen Frauen (aus unteren Kasten) in Indien verharmlosen oder negieren, zeigte sich jüngst am Disput, der sich am Film »India's daughter« entsponnen hat. Im Zuge einer weltweiten Aktion wurde die Dokumentation 2015 auf zahlreichen TV-Stationen ausgestrahlt, in Indien jedoch verboten und mit zahlreichen Gegendemonstrationen erwidert.[264] Die britische Filmemacherin Leslee Udwin bemerkte zu ihrer Recherchearbeit:

> »What is writ very large in *India's Daughter*, but camouflaged in other countries where equality is more strongly embedded in law, is the low value placed on females and the determination of some men, educated as well as the impoverished, to keep women padlocked to the past. […] I discovered that the disease is a lack of respect for gender. It's not just about a few rotten apples, it's the barrel itself that is rotten.«[265]

Wenn nun aber auf diese Weise bestimmte Frauenbilder als mögliche Vorstufen zu manifesten menschenrechtlichen Ausschlüssen selbst als exklusivistische Herausforderungen in den Blick geraten, stellt sich nicht nur die Frage, wie mit ihnen umzugehen ist, sondern auch: In welchen Praktiken und Institutionen kommen sie zum Ausdruck oder werden in ihnen reproduziert? Wenn der Blick auf Frauen bzw. »die Frau« mitbestimmend dafür ist, wie Männer mit Frauen umgehen, und wie Männer mit Frauen umgehen stets wiederum in einem sozialen Kontext vorvermittelt wird, was bedeutet dieses Wechselwirkungsverhältnis für Prostitution und Pornographie? Dürfen Freiheitsrechte der Einzelnen beschränkt werden, um die gesellschaftliche Festigung eines menschenrechtlichen »Ethos« nicht zu gefährden? (vgl. 4.2.3.4).

262 Ibid., Kap. 14, Abs. 17.

263 Ibid., Kap, 14, Abs. 2. Zur tief verwurzelten Frauenverachtung in hinduistischen Traditionen siehe auch Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 146ff.; Wendy Doniger: *The Hindus*, op. cit., S. 325ff. Inklusivistische Ressourcen fehlen freilich nicht, wie sich konkret an den Lehren von Ram Mohan Roy (1772–1833) oder auch Dayananda Saraswati (1824–1883) zeigen lässt, die beide eine Aufwertung (der Rolle) der Frau im religiösen Kontext vorzeichnen (vgl. Harold Corward: op. cit., Kap. 7, S. 92ff.).

264 Vgl. »India bans TV stations from showing interview with man who raped student«, *The Guardian*, 4.3.2015.

265 Yvonne Roberts: »India's Daughter: ›I made a film on rape in India. Men's brutal attitudes truly shocked me‹«, *The Guardian*, 1.3.2015.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.6 Unterschiede in Alter und Lebensstadien

In den bisherigen Betrachtungen exklusivistischer Herausforderungen wurden relativ statische Persönlichkeitsmerkmale in den Blick genommen. Doch auch ontogenetische Aspekte verdiene Beachtung, denn jeder Mensch durchlebt eine Entwicklung, die – idealtypisch – vom Mutterleib und dem Heranwachsen über das ›Supremum‹ der Lebenskraft im Erwachsenenalter bis zum allmählichen Absterben derselben und schließlich zum Tod führt. Den Menschen auch in der Dimension dieses Zeitverlaufes zu betrachten, ist für die Menschenrechte wichtig und schwierig gleichermaßen. Schwierig, da ihr abstrakter Mensch eine solche Konkretisierung in der Vorstellung des Subjekts nicht bereits nahelegt; und wichtig, weil genau diese Individualisierung, wie bereits in den vorhergehenden Abschnitten deutlich geworden ist, für die Untersuchung der Universalisierbarkeit der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension äußerst aufschlussreich ist. Ob bestimmte Ansprüche wirklich *allen* zuerkannt werden, lässt sich nämlich erst feststellen, wenn diese »Alle« nicht eine bloße Multiplikation des menschenrechtlichen »every human/person« sind, sondern konkrete Individuen in all ihrer Verschiedenartigkeit. »Altersunterschiede« sind dafür nur eine grobe Schablone, doch soll sie hier als Ausgangspunkt für die Frage dienen, inwiefern Menschen in unterschiedlichen Lebensstadien von menschenrechtlichen Ausschlüssen betroffen sein können. Zu denken ist dabei zunächst an die Vulnerabilität von Menschen am Beginn und am Ende der Lebensspanne, an Kinder und Alte. Während mit der UN-Konvention zum Schutz von Kindern (*Convention on the Rights of the Child*, CRC) seit 1990 ein internationales Abkommen existiert, welches bis heute von 195 Staaten ratifiziert wurde,[266] gibt es bis dato (noch) kein eigenes Vertragswerk zum Schutz älterer Personen – was freilich nicht bedeutet, dass deren Menschenrechte nicht durch die klassischen Menschenrechtsinstrumente geschützt wären.[267] Es bedeutet nur, dass bisher der Problematik der Rechte alter Menschen nicht jene gesellschaftliche Dringlichkeit attestiert wurde, die sie vielleicht schon rasch – nicht nur in westlichen Industriestaaten – erhalten könnte.

266 Unterschrieben, aber nicht ratifiziert haben den Vertrag allein Somalia und die USA (vgl. UNTC, CRC). Vgl. auch AU: ACRWC.

267 So es sich um ältere Personen mit degenerativen neurologischen Erkrankungen handelt, wären sie grundsätzlich auch von der 2008 in Kraft getretenen UN-Behindertenrechtskonvention miterfasst (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, CRPD). Zu daraus erwachsenden Folgewirkungen siehe Andreas Th. Müller/Matthias Walter: »Die vergessene Dimension der stationären Altenhilfe. Implikationen des Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen für demenzkranke Personen in Alten- und Pflegeheimen«, *Recht der Medizin* 2013/4, S. 84–92.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Ausgesprochen strittig im Kontext von menschenrechtlichen Exklusionen auf Basis unterschiedlicher Lebensstadien ist die Frage, ob auch vorgeburtliche menschliche Lebensformen über Menschenrechtssubjektivität verfügen.[268] Es geht dabei nicht primär um die Frage »Hat der menschliche Embryo ein Lebensrecht?«, sondern darum, ob sie überhaupt über ein Recht auf Menschenrechte verfügen sollen. Sie zu erörtern scheuen viele Menschenrechtstheoretiker, was zunächst verwundern mag, sich jedoch damit erklärt, dass nicht wenige, die sich selbst als »progressiv« einordnen, der Anschein einer Allianz mit »konservativen« Gruppierungen des »pro-life«-Lagers unbedingt vermeiden wollen. Oft wird in diesem Zusammenhang auch davor gewarnt, die in vielen Ländern in den vergangenen Jahrzehnten entkriminalisierte und von ersteren als »frauenrechtliche Errungenschaft« erachtete Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs durch eine wie immer geartete Problematisierung der Gefahr einer Zurücknahme auszusetzen. Auf diese Weise wird ein vermeintlich notwendiger Gegensatz zwischen Frauen- und Menschenrechten aufgerichtet, der den Anschein suggeriert, man könne letztere nur vertreten, wenn man bereit ist, erstere zu kompromittieren. Oder es wird überhaupt ein »Menschenrecht auf Abtreibung« propagiert, um jegliche Spannung zwischen universalen und partikularen Ansprüchen schon im Ansatz einzuebnen.[269] Die Diskurssituation ist also kompliziert und in mancher Hinsicht auch verfahren. Dass sich der EGMR bisher zu keiner klaren Linie diesbezüglich durchringen konnte,[270] überrascht daher nicht. Wie könnte nun ein an der Idee der Menschenrechte orientierter Zugang zur Frage, ob menschliches Leben auch in seinen frühesten und frühen Formen im Rahmen einer menschenrechtlichen Normenarchitektur Berücksichtigung finden soll, überhaupt aussehen? Dem Menschenrechtsgedanken folgend, ist jeder Mensch gleichermaßen zu prinzipiell gleichen Ansprüchen berechtigt.

268 Siehe Gregor Damschen/Dieter Schönecker (Hg.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin: de Gruyter 2003.

269 Nicht nur diverse Frauenrechtsorganisationen, auch HRW zum Beispiel, sprechen davon, dass es sich beim »equitable access to safe abortion services« um ein Menschenrecht handle (*Abortion: Overview* 2009).

270 Vgl. insbes. *Vo vs France* [GC], 53924/00, 8.7.2004. In dieser Entscheidung sollte das Gericht klären, ob die fahrlässige Tötung eines Ungeborenen eine Verletzung des Art. 2 EMRK darstellt. Aus dieser Bestimmung seien, so der EGMR, die zeitlichen Beschränkungen des Rechts auf Leben ebenso wenig zu entnehmen wie eine Definition von »everyone«. Somit gelte: »The Court has yet to determine the issue of the ›beginning‹ of ›everyone's right to life‹ within the meaning of this provision and whether the unborn child has such a right« (Abs. 80). Die Bereitschaft dazu in diesem konkreten Fall war indes endenwollend: »[T]he Court is convinced that it is neither desirable, nor even possible as matters stand, to answer in the abstract the question whether the unborn child is a person for the purposes of Article 2 of the Convention« (Abs. 85). Seperate Opinions drückten diesbezüglich Unbehagen aus.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Doch ab wann ist »man« ein Mensch? Ohne hier ins Innerste eines ausgedehnten Problemkreises vordringen zu wollen, der zudem durch erweiterte Erkenntnisse und Techniken in den Bereich der Stammzellenforschung und Reproduktionstechnologie konstant wächst, kann gesagt werden, dass es hier keine gänzlich eindeutigen, sondern höchstens relativ weniger arbiträre Grenzziehungen unter anderen geben kann. Denn dort, wo die Dinge beständig im Fluss sind, das heißt in der lebendigen Natur, sind Grenzen immer nur als menschliche Festlegungen und nie als selbstsprechende Phänomene zu haben. Ob Verschmelzung von Samen- und Eizelle, Nidation, Gehirnentwicklung, ›selbstständige‹ Lebensfähigkeit oder Geburt: Bei der Frage, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen vollwertigen Menschen und ›Noch-nicht-Menschen‹, geht es weniger darum, diese Grenze zu *finden*, als sie zu *errichten*. Anders jedoch als in bioethischen Kontexten ist aus menschenrechtlicher Sicht an diese zunächst bloß empirische bzw. biologische Grenzsetzung bereits eine moralische Würdigung dahingehend geknüpft, dass dort, wo das Menschsein anhebt, zugleich die Anspruchsberechtigung I, das Recht, als menschenrechtliches Subjekt berücksichtigt zu werden, beginnt. Wenn jeder Mensch gewisse Rechte haben soll, so hat er sie dann und ab dann, wenn er als Mensch gilt. Die meisten Menschenrechtsdokumente schweigen allerdings dazu, wann dies der Fall zu sein hat.[271] Eine Ausnahme bildet die *American Convention on Human Rights* (ACHR, 1969), die erklärt: »Every person has the right to have his life respected. This right shall be protected by law and, in general, from the moment of conception.«[272] Ein Grund, die Demarkation der Zeugung als vergleichsweise wenig arbiträr anzusehen, kann darin erblickt werden, das Kriterium der aktiven Potenzialität zu berücksichtigen.[273] Ab der

271 Vgl. Art. 2 (1) EMRK (»Das Recht jedes Menschen auf Leben wird gesetzlich geschützt«); Art. 6 (1) ICCPR (»Every human being has the inherent right to life. This right shall be protected by law. No one shall be arbitrarily deprived of his life«). In den Aushandlungen der UDHR wurde ein Zusatz, wonach menschliches Leben ab Empfängnis geschützt werden müsse, zwar von Charles Malik vorgeschlagen, hat sich aber nicht durchgesetzt (vgl. *Drafting Committee Summary Record of the Tenth Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.10, 20.6.1947, S. 2).

272 Art. 4 § 1 ACHR. Zur US-amerikanischen Abtreibungsdiskussion in den 1990er Jahren und ihren verfassungsrechtlichen Aspekten siehe Ronald Dworkin: *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Vintage Books,1993.

273 Zur Darstellung und Diskussion des Potentialitätsarguments (passiver und aktiver Form) siehe insbes. Dieter Birnbacher: »Wie überzeugend ist das Potentialitätsargument?«, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* 2006/11, S. 327–336. Im Unterschied zum aktiven Potenzial beschreibt passives Potenzial eine Situation, in welcher sich eine Frühform des menschlichen Lebens nur unter Interventionen von außen und nicht aus sich selbst weiter heranreift. Die Abgrenzung von aktivem und passivem Potenzial ist dabei nicht immer eindeutig. Birnbacher etwa spricht auch mit Bezug auf einen Embryo in vitro von aktivem Potenzial (ibid., S. 329f.), was meines Erachtens nicht plausibel ist, da dieser ohne Implantation nur sehr bedingt entwicklungsfähig und dies kein Aspekt einer Standardbe-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Verschmelzung von Ei- und Samenzelle hat nämlich dieses »Etwas« – der Begriff »Mensch« oder auch »Zellagglomerat« soll ob seiner prejudikativen Konnotation hier ausgespart werden – das Potenzial, sich unter Standardbedingungen (im Körper einer Frau) so weit zu entwickeln, dass es nach circa neun Monaten schließlich geboren wird.[274] Wer also dagegen argumentieren möchte, diesem »Etwas« keinerlei, auch keine schwache, Menschenrechtssubjektivität zukommen zu lassen, sollte sich daher eingehend der Erwiderung dieses auf Potenzialität beruhenden Arguments widmen.

Vorschläge dazu fehlen nicht. Bekanntermaßen hält Michael Tooley mit seinem »Symmetrieprinzip« dagegen, dass es genauso wenig eine Pflicht geben könne, einen Menschen zu zeugen, wie ungeborenes Leben in seiner Entwicklung nicht zu behindern.[275] Überzeugend wäre diese Analogie freilich nur, wenn man den Unterschied für ethisch irrelevant hält, dass ein Embryo in der Regel nicht einfach »auftaucht«, sondern mehr oder weniger intentional *erzeugt* wurde (zur Frage der unfreiwilligen Erzeugung etwa durch eine Vergewaltigung komme ich später). Man muss nicht das starke Bild eines gegebenen – und im Fall des Abbruches der Schwangerschaft gebrochenen – Versprechens strapazieren,[276] aber dass aus diesem Umstand keinerlei Verbindlichkeit folgen soll, ist nicht nachvollziehbar. Zudem kann man – gerechtfertigt in der axiologischen Setzung, wonach Leben seinen Preis meist immer wert ist – auch argumentieren, dass einem nicht gezeugten Mensch kein mit einem Schwangerschaftsabbruch vergleichbarer *Schaden* widerfährt.[277] Kritiker des Potentialitätsarguments haben freilich Recht, wenn sie monieren, dass Potenz, zu etwas zu werden, was man aktual nicht ist, selbst keine moralische Relevanz besitzen kann. Auch eine Bienen-

dingung ist. Man könnte etwa behaupten, auch ein Embryo im Mutterleib verfüge über kein aktives Potenzial, da er darauf angewiesen ist, dass die Mutter Nahrung aufnimmt. Da sie dies aber nicht um des Ungeborenen willen tut, sondern primär wohl um ihrer selbst willen, kann man die lebenserhaltenden Maßnahmen der Schwangeren nicht als allein dem Embryo oder Fötus dienende Handlungen ansehen. Wenn die Mutter sich ernährt, ist er miternährt und verliert damit sein aktives Potenzial nicht. Jene, die das nicht überzeugt, knüpfen bekanntlich strenger an der selbstständigen Lebensfähigkeit an, welche sich aber nicht nur aufgrund der wachsenden medizintechnischen Möglichkeiten als ausgesprochen volatiles Kriterium erweist.

274 Dies lässt Zeugungen durch Klonierungstechniken unberücksichtigt. Sollten diese erlaubt werden bzw. sich trotz Verbots (vgl. Europarat: *Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen*, 1998) durchsetzen, könnte dies eine Neubetrachtung des Zeugungsarguments nötig machen.

275 Vgl. Michael Tooley: »Abortion and Infanticide«, *Philosophy & Public Affairs* 1972/2, S. 58f.

276 Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*, New York: Routledge 2001, S. 26.

277 Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion*, op. cit., S. 26.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

made hat das Potenzial, wenn mit Gelee Royal gefüttert, zur Bienenkönigin zu werden; ebenso hat die Frucht einer Eiche das Potenzial, zu einem mächtigen Baum heranzuwachsen. Richtig ist, dass das Potenzialitätsargument hier nur auf Basis des Speziesarguments überzeugen kann: Nicht irgendeine Potenzialität ist ausschlaggebend, sondern jene des Menschen (in seinen frühesten und frühen Entwicklungsstadien). Dieses Argument muss nun nicht von allen geteilt werden und wird es auch nicht, wie gleich noch näher gezeigt wird. Es ist allerdings für die hier vorgenommene Untersuchung mit dem Menschenrechtsgedanken explizit vorausgesetzt. Wie erläutert (vgl. 2.3.1.3), ist die Idee, dass alle Menschen über bestimmte Ansprüche verfügen sollen, inhärent »speziesistisch«, weil auf Angehörige der Spezies Mensch abstellend. Darum handelt es sich dabei auch um *keinen* Sein-Sollen-Fehlschluss, da die biologische Zugehörigkeit nicht alleine als Basis der Menschenwürde fungiert, sondern auf zusätzliche Wertschätzungselemente angewiesen ist. Exakt darin bleibt diese Ansicht auch kritisierbar. Eine gewichtige Konkurrenz hat nun der Ansatz, auf die Gattungszugehörigkeit abzustellen, um eine (prioritäre) moralische Gemeinschaft (»die Menschheit«) zu definieren, im Vorschlag, diese Gemeinschaft auf einen Teil der Mitglieder der menschlichen Spezies einzuschränken und zwar auf jenen, der über bestimmte Eigenschaften verfügt, allen voran Selbstbewusstsein und die Fähigkeit, Präferenzen auszubilden.[278] Die so definierten »Personen« oder »Agenten« (*agents*) werden von bloßen Menschen unterschieden. So hat etwa jüngst James Griffin die Spezieszugehörigkeit als ausschlaggebende Eigenschaft für den Eintritt durch das Tor der Menschenrechte ersetzt durch ein Kriterium, das auf Kleinkinder und andere nicht zutrifft, und zwar dasjenige des »functioning human agent«.[279] Allerdings folgt aus seinem ergänzenden Vorschlag nicht schon die Erlaubnis, mit Nicht-Agenten beliebig zu verfahren. Sie werden aber, und das ist der hier entscheidende Punkt, explizit und erklärtermaßen dieses besonders starken Schutzes entledigt, der darin besteht, Menschenrechtssubjekt zu sein. Menschenrechte haben in Griffins Theorie nur »normal human adults«.[280] Griffin baut erkennbar auf Vorarbeiten im Bereich des Präferenzutilitarismus auf, der mit Peter Singer über einen viel beachteten Proponenten verfügt.[281] Auch bei ihm gilt: So wie be-

278 Vgl. Michael Tooley: »Abortion and Infanticide«, op. cit.; Peter Singer: *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1980/2011; Jeff MacMahan: *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press 2002; James Griffin: *On Human Rights*, op. cit.; Norbert Hoerster: *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen § 218*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.

279 James Griffin: *On Human Rights*, op. cit., S. 35.

280 Ibid., S. 83.

281 Für einen Überblick über die Thesen und Argumente von Singers Präferenzstilitarismus sowie eine daran anschließende philosophische Kritik siehe Matthias Lutz-Bachmann:



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

stimmte Tiere in den Kreis der »Personen« fallen, müssen bestimmte Frühformen des menschlichen Lebens aus ihm herausgenommen werden. Und da niemand schon mit der Geburt bekanntlich die Schwelle zum Ich-Bewusstsein übertritt, sondern dieses erst allmählich in der frühkindlichen Entwicklung einsetzt, ist es nur konsequent, wenn Vertreter der Ausdifferenzierung von Menschen und Personen nicht nur Ungeborene, sondern auch Neugeborene nicht als moralisch berücksichtigenswert ansehen.[282]

So schlüssig dieser Schritt ist, so sehr hängt die Forderung nach einer Trennung zwischen menschlichen Personen und menschlichen Nicht-Personen begründungstechnisch in der Luft: So kann man mit Singer übereinstimmen, »that the *intrinsic* wrongness of killing the late fetus and the *intrinsic* wrongness of killing the newborn infant are not markedly different«,[283] und gerade deshalb die Frage stellen: Warum soll man sich für die Nivellierung des Schutzes zum Nachteil des Neugeborenen entscheiden, nicht aber zum Vorteil des Fötus? Die normative Absonderung von Personen aus dem bloßen Menschsein hat, wie Ruth Denkhaus es formuliert, bei Singer »den Status einer unhinterfragten Annahme […], die die Wahl der ethischen Theorie diktiert, statt aus einer unabhängig begründeten ethischen Theorie zu folgen«.[284] Eine Begründung für die Mensch-Person-Scheidung, welche die hier zur entscheidenden Abzweigung anleitet, lässt sich letztlich nur im Sinne einer axiomatischen Axiologie rekonstruieren, nach der schieres Leben in keinem, selbstbewusstes Leben hingegen in vollem Maße wertvoll ist. Was oder wer ihm diesen Wert verleiht, bleibt indes dunkel. In der Regel verweisen Proponenten einer solchen Personenethik, wie insbesondere Singer, darauf, dass selbstbewusste Lebewesen über zukunftsgerichtete Wünsche und Interessen (Präferenzen) verfügen. Sie zu töten sei daher nicht gerechtfertigt. Nicht-Personen kämen darum keine Rechte zu, höchstens das Recht, schmerzfrei getötet zu werden. Ein besonders drastisches Gedankenexperiment dazu findet sich bei MacMahan.[285] Vier Kinder, die an einer bestimmten Erkrankung leiden, benötigen Organspenden. Ein neugeborenes Waisenkind – dessen Tod also kei-

»Herausforderung Menschenwürde. Peter Singers Präferenz-Utilitarismus in der Diskussion«, in: Thomas Brose/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim: Morus-Verlag 1994, S. 199–215. Eine Analyse der schwachen Punkte bei Singer (und auch bei seinen Kritikern) liefert Ruth Denkhaus: »›Speziesismus‹. Zu den Hintergründen einer folgenreichen Begriffsprägung«, in: Peter Dabrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven* Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 171–206.

282 Vgl. Peter Singer: *Practical Ethics*, op. cit., S. 151f.; Jeff MacMahan: *The Ethics of Killing*, op. cit., S, 338ff.; ders.: »Infanticide«, *Utilitas* 2007/19, S. 131–159.

283 Peter Singer: *Practical Ethics*, op. cit., S. 154.

284 Ruth Denkhaus: »›Speziesismus‹«, op. cit., S. 199.

285 Vgl. Jeff MacMahan: »Infanticide«, op. cit., S. 152f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nem Angehörigen Leid bereiten müsste – wäre als Organreservoir verfügbar. Darf man es töten? MacMahan bejaht dies. Der Infantizid in MacMahans Beispiel ist, und das ist zentral, um die geradezu antithetische Stellung des Mensch-ist-nicht-gleich-Person-Paradigmas zum Menschenrechtsdenken zu erkennen, nicht einfach ein kleineres Übel, das, um ein größeres zu verhindern, billigend in Kauf genommen wird. Es ist keine utilitaristische »Opferung« im später noch zu behandelnden Sinne, wo in einer dilemmatischen Konstellation abgewogen wird zwischen dem (negativen) Recht auf Leben der einen und dem (positiven) Recht auf Leben der anderen Seite (vgl. 4.2.3). Hier wird gar nicht gewogen, weil auf der einen Waagschale – bildlich gesprochen – nicht das geringste Gewicht zu liegen kommt: das Neugeborene als Nicht-Person ›zählt‹ nicht ein Viertel der spenderbedürftigen Kinder, nicht ein Achtel, sondern überhaupt nicht.

Als Zwischenfazit kann festgehalten werden: Es erscheint unplausibel, die aktive Potenzialität von Frühformen menschlichen Lebens ethisch nicht zu berücksichtigen. Wenn Menschen nicht einfach *sind*, sondern *werdend* sind, wie ließe sich dann jemals der menschenrechtliche Mensch fassen, wenn nicht in seinem Werden (und Vergehen)? Dass zu diesem Werden auch die Reifung im Mutterleib zu zählen ist, dürfte außer Streit stehen. Für sich genommen ist das Potenzialitätsargument jedoch stumpf. Nur gemeinsam mit dem Speziesargument lässt sich mit ihm gegen den pauschalen Ausschluss von »Noch-nicht-Menschen« vom Recht auf Rechte argumentieren. Gegenspieler findet dieses wiederum in (Nicht-)Personen-Ethiken, welche sich als unvereinbar mit der Menschenrechtsidee präsentieren. Noch nicht erörtert wurde, wenn man dem Potenzialitäts- und Speziesargument folgt und ungeborenem menschlichem Leben nicht jegliche Ansprüche absprechen möchte, welche Rechte denn genau ihm zukommen sollten. Als zwei zentrale Kandidaten kommen dafür in Betracht das Recht auf Leben und das Recht auf körperliche Integrität bzw. Gesundheit. Wenn nun Frühformen menschlichen Lebens ab Erlangung aktiver Potenzialität, das heißt jedenfalls ab Befruchtung in vivo, ein Lebensrecht zugewiesen wird, stellt sich im Licht des Rechte-Pflichten-Gefüges die Frage nach den weiteren Implikationen dieses Schrittes. Es würde damit zugleich eine Pflicht der Frau statuiert, in die Entwicklung des in ihr werdenden Lebens nicht auf eine solche Weise einzugreifen, die sein Überleben gefährdet. Analog würde die Frau im Falle, dass dem Ungeborenen auch ein Recht auf körperliche Unversehrtheit zugestanden würde, weiters die Pflicht treffen, von all denjenigen Handlungen Abstand zu nehmen, die diesem Recht zuwiderlaufen. Denkt man nun noch die vertikale Ebene hinzu, wird mit solchen zugesprochenen Ansprüchen, sollen sie genuine Rechte sein, auch eine entscheidende Pflicht an den Staat adressiert: Nicht nur wäre er wie alle anderen natürlichen Personen zur



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Unterlassung von Schädigungshandlungen gegenüber der Frau und dem Ungeborenen verpflichtet; es träfe ihn auch eine speziell letzterem gegenüber wirkende *Schutzpflicht*. Wie eine schwangere Frau mit dem in ihr heranwachsenden Wesen umgeht, wäre dann nicht mehr ihre private Angelegenheit, sondern von menschenrechtlicher, *öffentlicher* Sorge betroffen. Exakt an diesem Punkt treten eine menschenrechtliche Logik und eine Selbstbestimmungs-*pro-choice*-Position als politische Antagonisten gegenüber; genau hier entsteht der diskursive Funkenschlag, der die Abtreibungsthematik zu einer der kontroversiellsten gesellschaftlichen Fragen der letzten Jahrzehnte macht.

Mit der in vielen Ländern großzügigen Regelung des Schwangerschaftsabbruches – sie reicht von »rechtswidrig, aber straffrei« bis zur völligen Freigabe und inkludiert so genannte Fristenlösungen ebenso wie (zusätzliche) Indikationslösungen[286] – wäre eine so beschriebene Schutzpflicht wohl nicht in Einklang zu bringen. Ein erster Einwand an dieser Stelle könnte lauten: Selbst wenn man werdende Frühformen des Menschen in das menschenrechtliche Schutzsystem miteinschließt und ihnen zum Beispiel auch ein Lebensrecht zugesteht, muss dieser Anspruch gleichermaßen robust sein wie der eines Erwachsenen, eines bereits geborenen Menschen? In diese Richtung weisen Ansätze des »stufenweise vorgeburtlichen Lebensschutzes«.[287] Ein Lebensrecht eines Embryos müsste dann konkret das Recht einer Frau auf Familie bzw. reproduktive Selbstbestimmung nicht zwangsläufig ›stechen‹. Die unerfreuliche Konsequenz eines solchen Ansatzes besteht nun aber, worauf Norbert Hoerster richtigerweise aufmerksam macht, darin, dass stringenter Weise nicht nur vorgeburtliches, sondern alles menschliche Leben nach Stufen und damit nach differenzierter Schutzwürdigkeit zu klassifizieren wäre.

> »Wenn diesem menschlichen Individuum wegen seines frühen Entwicklungsstandes nur ein geringeres Lebensrecht zustehen soll, warum soll dann nicht aus demselben Grund auch dem Kind und dem Jugendlichen nur ein zwar gegenüber der Leibesfrucht größeres, aber gegenüber dem Erwachsenen geringeres Lebensrecht zustehen?«[288]

Man hätte dann wohl so etwas wie eine ›Schutzpyramide‹: Der Schutz in den ersten Lebensmonaten wäre geringer als jener der frühen Kindheit, jener wiederum reichte noch nicht an den eines Erwachsenen in

286 Für einen Überblick über die globale Gesetzeslage (Stand 2013) siehe UN Department of Economic and Social Affairs: *World Abortion Policies* 2013.

287 Vgl. etwa die Diskussion zwischen Norbert Hoester und Horst Dreier »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, *Zeitschrift für Rechtspolitik* 9/2002, S. 377–424 bzw. 6/2003, S. 218.

288 Norbert Hoerster: »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, op. cit., S. 218.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

der Blüte seines Lebens heran, nach dem schließlich eine graduelle Abstufung einsetzt. Aus Sicht des Menschenrechtsgedankens wäre dies zwar nicht denkunmöglich (gleiche Berechtigung zu *prinzipiell* gleichen Rechten), nur fehlte es an einer erkennbaren Begründung dafür, warum das Lebensrecht graduell variant sein müsste: Welche anderen Rechte bzw. welche Rechte anderer würden damit (besser) geschützt? Zudem ist offen, warum der Schutz mit ontogenetischer Entwicklung aufsteigen, nicht aber sinken soll. Man könnte ebenso argumentieren, dass das Lebensrecht von (ungeborenen) Kindern stärker zu berücksichtigen sei als das von Erwachsenen, denn diese haben immerhin schon einen Teil ihres Lebens konsumiert. Wenn also ein stufenweises Lebensrecht nicht überzeugt und daher die Rechte von noch nicht Geborenen grundsätzlich gleich beachtlich sein sollten wie die bereits Geborener, bedeutet dies doch nicht, dass ihre Ansprüche unbedingte sein müssen. Ob es überhaupt ein unbedingtes, absolutes Menschenrecht geben soll, ist in der Menschenrechtstheorie umstritten.[289] Sogar auf der rechtlichen Ebene haben wenige Menschenrechte den Status des absoluten Folterverbots, nicht einmal das Recht auf Leben.[290] Es besteht also kein prima-facie-Grund, Frühformen des menschlichen Lebens mit aktivem Potenzial ein Recht auf Leben ohne Einschränkung zuzugestehen. Doch warum und aus welchen Gründen sollte ein Menschenrecht auf Leben im Falle eines Embryos oder auch Fötus denn bedingt werden? Diese Frage erhellt sich, wenn man zurückkehrt zur Pflicht der Mutter, den Embryo oder Fötus auszutragen, welche aus eben diesem Recht folgt. Es ist nicht viel an Lebenskenntnis erforderlich, um zu begreifen, dass es in bestimmten Situationen – manche stellen sich eindeutiger, manche hingegen in einem ethischen Graubereich dar – eine *unzumutbare Pflicht* einer Frau bedeuten würde,[291] eine Schwangerschaft *nicht* abzubrechen.[292] Ein weitgehend akzeptierter Fall ist eine medizinische Indikation, die dann zum Tragen kommt, wenn das Leben oder die Gesundheit der Mutter durch die Schwangerschaft selbst in Gefahr ist.

289 Vgl. insbes. Gewirth, Alan: »Are there any absolute rights?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press 1984/2009, S. 91–109. Vgl. 4.2.3.5.

290 Vgl. Art. 3 EMRK im Vergleich zu Art. 2 (2).

291 Dieses hier vorgeschlagene, wenn auch weiche Kriterium der unzumutbaren Pflicht könnte auch für weitere, ähnliche Konstellationen fruchtbar gemacht werden, in denen aus einem (postulierten) Menschenrecht eines Kindes Pflichten auf Seiten der Eltern erwachsen (Stichwort »Recht auf Gestilltwerden« oder »Recht auf beide Elternteile«). Vgl. 4.2.3.

292 Zur Positionen, dass es – auch wenn man dem Embryo Personenstatus zuspricht – *immer* unzumutbar wäre, eine Frau zum Austragen des Ungeborenen zu bestimmen, siehe Judith Jarvis Thomson: »A Defense of Abortion«, *Philosophy & Public Affairs* 1971/1, S. 47–66. Zur kritischen Diskussion ihrer Thesen siehe Christopher Kaczor: *The Ethics of Abortion*, op. cit., S. 145ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Nur unter dieser Prämisse kann Abtreibung tatsächlich als (Teil eines) Menschenrecht(s) der Frau angesehen werden, wenn es nämlich zusammenfällt mit ihrem Recht auf Leben, physische Integrität und Gesundheit.[293] Weniger eindeutig ist dann schon, ob darunter nur physische Risiken im engeren Sinne zu subsumieren sind oder auch Gefährdungen im weiteren Sinne, etwa durch psychische Faktoren.[294] Auch im Fall, dass die Schwangerschaft aus einer unfreiwilligen sexuellen Verbindung herrührt, könnte ein Abbruch unter Verweis auf das Kriterium der Unzumutbarkeit gerechtfertigt werden. Die Verletzung des Lebensrechts des Embryos könnte zudem im Vergewaltigungsfall nicht der Mutter, sondern dem Täter zugerechnet werden. Auch ob im Falle von Minderjährigen das Austragen eines Kindes in jedem Fall zumutbar ist, könnte diskutiert werden. Weitaus schwieriger hingegen mutet die Entscheidung an, ob auch eine schwere Behinderung des Ungeborenen eine solche unzumutbare Pflicht auf Seiten der Schwangeren implizieren würde. Welche Arten von Beeinträchtigung oder Erkrankung wären ›schwer genug‹? Und wenn tatsächlich eine schwere Behinderung eine Ausnahme vom Lebensrecht menschlicher Frühformen konstituierte, welche medizintechnologischen Hilfsmittel zur Pränatal- oder sogar Präimplantationsdiagnostik (PID) wären zulässig? Und wird hier nicht eine nächste exklusivistische Herausforderung sichtbar, die Ausgrenzung bzw. Abwertung von behinderten Personen?[295] (vgl. 3.2.8).

Ohne diese Diskussion an dieser Stelle vertiefen oder gar abschließen zu können, sei festgehalten: »Noch-nicht-Menschen« aus dem Geltungsumfang der Menschenrechte auszuschließen, erscheint unter Zugrundelegung des Potenzialitätsarguments nicht gerechtfertigt und setzt sich dem Verdacht aus, eine Verletzung der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension zu sein. Eine so genannte »Fristenlösung«, das heißt die Legalität bzw. Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruches innerhalb einer gewissen Zeitspanne, erscheint in diesem Licht nicht als die geeignete Zugangsweise. Vielmehr legt eine menschenrechtliche Beurteilung, die ein Recht des Kindes, geboren zu werden, gegen Ansprüche der von dieser Pflicht belasteten werdenden Mutter abwägt, eine Indikationsregelung nahe. Der Spielraum, den sie im Sinne von Recht-

293 Vgl. auch Christina Zampas/Jamie H. Gher: »Abortion as a Human Right: International and Regional Standards«, *Human Rights Law Review* 2008/8, S. 249–294.

294 Dass hier mit Verweisen auf Suizidalität ein ›Schlupfloch‹ ausgenützt werden könnte, ist eine realistische Befürchtung. Das zeigt sich auch am Beispiel Irland, wo Abtreibungen ausschließlich vorgenommen werden dürfen, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist und wo in Vergewaltigungsfällen – mangels eigener Indikation – ein Umweg über die Suizidneigung genommen werden kann, der seit 1992 auch höchstgerichtlich abgesichert ist (vgl. Supreme Court of Irleand: *Attorney General v X* [1992]). Siehe auch FN 58 in 1.3.

295 Weyma Lübbe: »Pränatale und präimplantive Selektion als Diskriminierungsproblem«, *Medizinrecht* 2003/3, S. 148–151.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

fertigungsmöglichkeiten eröffnet, lädt jedenfalls zu weiteren Debatten ein. Sie auf breiter Basis und offen zu führen, wäre ein erster Schritt zu mehr Konsistenz zwischen medizinisch-bioethischer Praxis und menschenrechtlichem Anspruch. Ein erster Schritt wäre es deshalb nur, da jenseits der Abtreibungsfrage noch eine ganze Reihe weiterer, ausgesprochen herausfordernder Problembereiche vorliegt. Menschenrechtlich fragwürdig ist dabei insbesondere die Erzeugung und Verwendung bzw. Vernichtung von menschlichen Embryonen zu Forschungszwecken, da hier nicht allein der universalistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens berührt ist, sondern auch der individualistische: Frühformen des Menschen werden Gemeinwohlzwecken ›geopfert‹. Ob diese Zwecke als hinreichend menschenrechtlich-gerechtfertigte ausgewiesen werden können (Stichwort: Heilung von Kranken), ist strittig.[296]

Während manche – aus menschenrechtlicher Sicht glücklicherweise nur sehr wenige – wie oben gesehen selbst Neugeborenen kein Recht auf Leben zuweisen, gehen andere wiederum so weit, sogar Ungezeugte in die Menschenrechte einzuschließen. Wenn Menschen qua Menschsein Rechte haben, so beispielsweise Lukas Meyer, dann auch zukünftige Generationen, die derzeit in vielen Bereichen, insbesondere der Sicherung planetarer Lebensgrundlagen, gänzlich unberücksichtigt blieben: »If people, qua human beings have claims on us, then those future people, who are actual for us with respect to their existence, have claims on us.«[297] Und: »By causing damage to the environment today we can harm the interests of future people and violate their rights.«[298] Hier stellt sich jedoch die Frage, ob man bei »Menschen«, die zwar unter der Bedingung, dass die Menschheit weiter existiert, in die Welt kommen werden, aber noch in keiner Weise als individuelle Lebewesen fassbar sind, überhaupt von Menschenrechten, die ja Rechte von Individuen, nicht von (diffusen) Gruppen sind (vgl. 2.2), gesprochen werden sollte. Man könnte Rechte zukünftiger Menschen als Menschenrechten ergänzende Gruppenrechte statuieren oder aber sie bereits im indigenen Konzept der »Rechte von Mutter Natur« aufgehoben sehen (vgl. 4.2.1).

296 Vgl. [Europarat]: *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin* (1997). Dieser Vertrag, dem bis heute 29 Staaten beigetreten sind, erlaubt zwar die Forschung an Embryonen in vitro unter Auflagen, verbietet jedoch die Erzeugung von Embryonen eigens für Forschungszwecke (Art. 18).

297 Lukas H. Meyer: »Past and Future: The Case of a Threshold Notion of Harm«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), *Rights, Culture, and the Law*, Oxford: Oxford University Press 2013, S. 146.

298 Ibid., S. 145.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.7 Unterschiede in sexueller Orientierung

Praktiken des Absprechens von (gleichen) Menschenrechten mit Verweis auf Unterschiede in der sexuellen Orientierung stellen aus menschenrechtlicher Sicht in mehrfacher Weise eine Herausforderung besonderer Größenordnung dar: Zum einen sind Begründungen bzw. Rechtfertigungen für Ausschlüsse von menschenrechtlichen Ansprüchen oder Einschränkungen dieser deutlich stärker als in den meisten der bisher erörterten Fallsegmente schwer durchdringbar. Das liegt daran, dass ihnen diskursiv-sprachlose, nichtsdestotrotz starke psychische Abwehrhaltungen, die mit dem Begriff »moralischer Ekel« nur zum Teil und mit dem Neologismus »Homophobie« nur unzureichend erfasst werden, ebenso zugrunde liegen können wie robuste moralische Normen und konkrete Werthaltungen. Zum anderen, weil es sich um solche Dispositionen zu Ausschlüssen oder Einschränkungen von Rechten um breit geteilte und – bis auf sehr wenige Länder – global weit verbreitete handelt.[299]

Für die hier gewählte Systematik stellt sich zudem die Frage der Einordung, die in diesem Fall mehrere Bereiche beider Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens zu berücksichtigen erlaubt und damit die Komplexität des Problembereichs vermittelt. So können unterschiedliche Teilphänomene der Rubrik »Diskriminierungen aufgrund gleichgeschlechtlich-sexueller Orientierung« unter dem Gesichtspunkt des menschenrechtlichen Universalismus und/oder des menschenrechtlichen Individualismus analysiert werden. Einschränkungen subjektiver Freiheiten hinsichtlich des Auslebens der eigenen Sexualität oder auch ihr öffentliches Bekennen wären demnach eine Frage für Kapitel 5, so sie eine Rechtfertigung in der Aufrechterhaltung oder Beförderung einer »moralischen« Gesellschaft und damit eines kollektiven Gutes haben. Ein Beispiel ist das seit 2013 in der Russischen Föderation erlassene Gesetz mit dem Titel »Bewerbung nicht-traditioneller sexueller Beziehungen unter Minderjährigen«, welches Kinder und Jugendliche vor traditionelle Familienwerte untergrabenden Informationen schützen soll und sich seinem Wortlaut nach an homosexuelle und heterosexuelle Personen gleichermaßen richtet.[300] Hier werden offensichtlich individu-

299 Für einen Überblick über die globale gesetzliche Lage siehe HRW: *Map of Countries With Anti-LGBT Laws.* Wenige andere Beispiele sind so sehr geeignet, die »Zwei-Welten«- oder »Zwei-Geschwindigkeiten«-These der Menschenrechte zu illustrieren: Während in zahlreichen ›westlichen Staaten‹ die rechtliche Gleichstellung so weit reicht, dass selbst der Eintritt in die Institution der Ehe (und damit verbundene Ansprüche im Bereich assistierte Fortpflanzung und Adoption) für gleichgeschlechtliche Paare geöffnet wurde, müssen sie insbesondere in Ländern des globalen Südens um basale Anerkennung und gegen physische Verfolgung kämpfen.

300 Vgl. Paul Johnson: »›Homosexual Propaganda‹ Laws in the Russian Federation: Are



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

elle Freiheiten Gemeinwohlzielen geopfert, welche sich aus unterschiedlichen, jedoch ineinandergreifenden Quellen (Stichworte: national-religiöse Identität; antiwestliche Reflexe; biopolitische Sorge) speisen. Ob sich dafür eine menschenrechtliche Rechtfertigung konstruieren lässt, ist zwar fraglich (vgl. 4.2.3), ein legitimatorisches K.O.-Kriterium für die betreffenden Staaten wäre es jedoch nicht.[301] Ein weiteres Beispiel etwa wäre ein in zahlreichen Ländern (lange) verankerte höheres Schutzalter für gleichgeschlechtliche sexuelle Aktivitäten. Während solche und ähnliche Einschränkungen nicht ganz eindeutig – weil eben hier die Grenzen dieser Unterscheidung fließen –, aber doch eher dem gelten, was (homosexuelle) Menschen *tun*, weniger dem, was sie *sind*, können sie unter dem Aspekt der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens behandelt werden. Sie stehen in potenzieller Spannung zu seinem individualistischen Kern und können diese Spannung nur unter der Bedingung aufheben, dass eine genuin-menschenrechtliche Rechtfertigung für die jeweiligen Freiheitseinschränkungen vorgebracht werden kann.

In diesem Abschnitt sollen hingegen solche Ausschlüsse von prinzipiell gleichen Rechten diskutiert werden, die aus Angriffen auf das geteilte Menschsein von Personen unterschiedlicher sexueller Orientierung herrühren, die also in Frage stellen, inwiefern es sich etwa bei »Schwulen« (und »Lesben«) um vollwertige Menschen handelt, die es (nicht) *wert* sind, gleiche Menschenrechte zu genießen. Diese Frage werfen konkret zweierlei Arten homosexuellenfeindlicher Phänomene auf: zum einen so genannte (private) Hassverbrechen gegenüber als gleichgeschlechtlich-orientiert identifizierten (meist männlichen) Personen und zum anderen öffentlich-rechtliche Sanktionen gegen gleichgeschlechtliche Beziehungen. Dass beide Ebenen nicht völlig losgelöst voneinander betrachtet werden können, weil sie nicht unabhängig voneinander, sondern wechselwirkend verstärkend wirken, ist dabei ein Umstand, der auch vorhin erwähnte, scheinbar weniger drastische Freiheitseinschränkungen in das Licht einer mittelbaren Zurechenbarkeit von Verantwortung für menschenrechtliche Ausschlüsse im universalistischen Sinne rückt.

Zu den Hassverbrechen unter Privaten. Menschen, die ihre Homosexualität nicht (ausreichend) verschleiern oder sogar offen leben, sehen sich in weiten Teilen der Welt der Gefahr ausgesetzt, allein deswegen

they in violation of the European Convention of Human Rights?«, *Russian Law Journal* 2015/3, S. 37–61.

301 In diesem Sinne mahnt auch Avishai Margalit zur differenzierten Proportionalisierung, wenn er – ohne auf ein bestimmtes Land zu verwiesen – festhält, »daß eine Gesellschaft, welche die Mitgliedschaft von Minderjährigen in einer Schwulengruppe als identitätsstiftender Gruppe untersagt, nicht deswegen schon als nicht anständig eingestuft werden darf« (PW, op. cit., S. 146).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Opfer von verbaler und mitunter auch rohester physischer Gewalt zu werden. Ob es sich um islamische Milizen handelt, die im zerfallenden Irak in den vergangenen Jahren wiederholt homosexuelle Männer (oder solche, die sie dafür hielten) grausam zu Tode gefoltert haben,[302] um Mordaufrufe gegen »batty men« in (gewissen Teilen) jamaikanischer Reggae- und Dancehallkultur,[303] um Meuchelmorde an Teilnehmern so genannter »Gay Pride«-Umzüge,[304] oder um spontane Gewaltausbrüche im Nachtleben europäischer Städte: In allen diesen und ähnlichen Fällen drücken Menschen tiefste Verachtung gegenüber ihnen mehr oder weniger Unbekannten aus; eine Verachtung, die allein ihrer sexuellen Lebensform (und damit oft zusammenhängend: ihrer mit der sexuellen Identität nicht in Einklang stehenden Gender-Identität) gilt. Performativ in Abrede gestellt werden dabei nicht nur singuläre menschenrechtliche Ansprüche, sondern meist, viel grundlegender, der Anspruch, überhaupt als Mensch unter Menschen und damit als prinzipiell in seiner Menschenwürde Gleichgestellter anerkannt zu werden. Dass männliche Homosexualität in weitaus stärkerem Maße als weibliche von Hassverbrechen betroffen ist, mag zum Teil einer Geringschätzung weiblicher Sexualität, die als gleichgeschlechtliche weniger ernstgenommen wird, geschuldet sein. Viel mehr noch aber kann darin wohl ein Hinweis auf die Herkunft der psychischen Abwehrhaltungen gegenüber Homosexualität bzw. gleichgeschlechtlichen Praktiken gesehen werden, die vermutlich vielfach in der Angst des Mannes vor Verweiblichung bzw. Penetration und damit zusammenhängend in der Angst vor diffusen oder fließenden Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden einen wesentlichen Ursprung hat.[305] Für die Frage nach tauglichen Ressourcen, um Exklusivismen, die an sexueller Orientierung anknüpfen, zu kontern oder sie zu transformieren, hat diese Hypothese einer Verortung anti-homosexueller Einstellungen in tiefenpsychologischen Identitätsbildern und -mustern eine wichtige Bedeutung dahingehend, dass unter dieser Prämisse diskursive Strategien alleine als nicht erfolgversprechend gelten dürfen. Nicht mit Argumenten wäre also

302 Vgl. HRW: *Iraq: Stop Killings for Homosexual Conduct.*

303 Diese bleiben oft – aller bloß »symbolischen Kraft«, die ihnen aus Sicht vieler Künstler innewohnen mag, zum Trotz – nicht ohne Folgen (siehe »Jamaican transgender teen's murder by mob promts calls for change, tolerance: ›It was horrible. It was so, so painful‹«, *Daily News*, 11.8.2013). Siehe auch Patrick Helber: *Dancehall und Homophobie. Postkoloniale Perspektiven auf die Geschichte und Kultur Jamaikas*, Bielefeld: transcript 2015.

304 Vgl. den Bericht zu einem jüngsten Vorfall in El Salvador: Nina Lakhani: »LGBT in El Salvador: Beatings, intolerance, death«, *Aljazeera*, 12.8.2015; sowie »Six people stabbed at Jerusalem pride parade«, *Times of Israel*, 30.6.2015.

305 Siehe etwa Rolf Pohl: »Sexuelle Identitätskrise. Über Homosexualität, Homophobie und Weiblichkeitsabwehr bei männlichen Jugendlichen«, in: Vera King/Karin Flaake (Hg.), *Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein*, Frankfurt a. M.: Campus 2005, S. 249–264.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

dem Hass, welcher LBGTI-Personen – um das gängige Akronym für von herrschenden Normen sexueller Identität und Ausrichtung abweichende Menschen zu gebrauchen[306] – bisweilen entgegenschlägt, zu begegnen, sondern vermutlich mit weit komplexeren und aufwendigeren Ansätzen des Entschärfens des identitär-provokativen Gehalts gleichgeschlechtlicher (und feminisierter) Männlichkeit.

Was staatliche Repression in Form strafrechtlicher Verfolgung von Personen betrifft, die gleichgeschlechtliche Beziehung eingehen, so werden diese in achtzig Staaten kriminalisiert, wobei die Strafandrohungen von mehrjährigen Freiheitsstrafen bis hin zur Todesstrafe reichen.[307] In den vergangenen Jahren haben insbesondere zwei Entwicklungen für internationales Aufsehen gesorgt, darunter die Rücknahme seiner eigenen Entscheidung aus 2009, welche ein Verbot von Homosexualität als verfassungswidrig erklärte, durch das indische Höchstgericht 2013. Der Abschnitt 377 des indischen Strafkodex – aus der Kolonialzeit stammend – verbietet nicht nur homosexuelle Akte als solche, sondern »carnal intercourse against the order of nature with any man, woman or animal«.[308] In seiner revidierten Entscheidung erklärte das Höchstgericht in Delhi, dass die Bestimmung keine Verletzung der indischen Verfassung darstelle und es Sache der Legislative sei, nicht der Judikative, diese gegebenenfalls aufzuheben.[309] Die Strafen, die in Indien für solch »naturwidrige« Akte vorgesehen sind, können laut Gesetz sogar eine lebenslange Haftstrafe beinhalten. Noch weitreichender diesbezüglich ging ein Gesetzesentwurf in Uganda, der die Todesstrafe für Homosexuelle vorsah. Abgemildert auf eine maximal lebenslängliche Haftstrafe wurde der Entwurf – nachdem er zuvor im ugandischen Parlament angenommen wurde – vom Höchstgericht aufgehoben.[310] Solche Repressionen gegenüber Homosexuellen stellen sie sich in menschenrechtlicher Hinsicht als höchst bedenkliche Vollexklusionen dar, die keiner menschenrechtlichen Rechtfertigung zugänglich sind. Keines der herkömmlichen Menschenrechte wird dadurch geschützt oder besser gesichert, dass praktizierende Homosexuelle aus dem öffentlichen Leben bzw. überhaupt aus der Welt entfernt werden. Zwar werden – wie etwa im Fall Ugandas – immer wieder Kinderschutzargumente zur Rechtfertigung der Gesetzesstrenge angeführt, diese müssen sich jedoch als Schutzbehauptungen erweisen, wenn nicht auf den sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen selbst, sondern primär auf die sexuelle Orientierung der Täter abgestellt wird. Ob zudem, selbst bei Zugeständnis von Schutzinteressen, die Hinrichtung von Homosexuellen das gelindeste effektive Mittel zu

306 Stehend für: Lesbian Gay Bisexual Transgender (Intersex).
307 HRW: *Map of Countries With Anti-LGBT Laws*, op. cit.
308 Indian Penal Code 1860.
309 Vgl. Supreme Court: *Civil Appeal No. 10972*, 2013.
310 BBC: »Uganda court annuls anti-homosexuality law«, 1.8.2014.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ihrer Erfüllung ist, muss bezweifelt werden. Dass in vielen Fällen sehr robuste religiös-moralische Anschauungen eine wichtige Rolle in den Kriminalisierungsdiskursen spielen, darf hingegen als Spur zu eigentlichen Begründungsmotiven erachtet werden.[311] Aus menschenrechtlicher Sicht sind solche religiös-moralischen Rechtfertigungen für den Ausschluss bestimmter Personen aus dem prinzipiell gleichen Recht auf Rechte – weil sie »Sünder«, »Verderbte« oder »Abschaum« sind – grundsätzlich irrelevant. Eine, wenn auch doppelschneidige, Möglichkeit, eine religiös-moralische Ablehnung in eine menschenrechtliche Rechtfertigung des Ausschlusses von Homosexuellen aus grundlegenden Menschenrechten zu übersetzen, bestünde darin, ein *neues* Menschenrecht zu postulieren: zum Beispiel eines auf eine »moralisch-saubere Umwelt« bzw. Gesellschaft. Nicht nur müsste dann überzeugend argumentiert werden, warum Homosexualität einer ›moralischen Umweltverschmutzung‹ gleichkommt; es müsste auch die Superiorität des konkreten Moralsystems, auf Basis dessen diese Beurteilung erfolgt, dargelegt werden. Gerade dieser letzte Schritt wird nicht gelingen, solange noch ein gewisses Mindestmaß an Meinungspluralität in der betreffenden Gesellschaft vorherrscht. Gegnerinnen des betreffenden (religiösen) Moralsystems könnten für sich daraufhin ein reziprokes Recht einfordern, ihre Moralvorstellungen mit denselben Methoden durchzusetzen (das heißt, zum Beispiel »unduldsame Religionsgläubige unschädlich zu machen«). – Womit, unabhängig von den faktischen Umständen, ein argumentativer ›Deadlock‹ entstünde, aus dessen Ausweg sich nur die Bescheidung, persönliche Moralvorstellungen nicht per Gesetz zu verordnen, anbietet, wenn Gewalt als sinnvolle Konfliktbewältigung ausgeschieden wird (vgl. 4.2.3.4). Kurz, ein universales Menschenrecht auf eine »moralisch-saubere Umwelt« wäre nichts anderes als eine Anleitung zu endlosem Kampf um die ›richtige‹ Säuberung der Welt. Das bedeutet, dass Befürworterinnen einer Einordnung von homosexuellen Akten bzw. Beziehungen in die Rubrik der Schwerstverbrechen die Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens durchbrechen und in einem menschenrechtlichen ›Out‹ landen, das sie nur mit ethnochauvinistischen oder antiwestlichen Ressentiments verbrämen können.[312]

311 Für *Uganda* sind die Beiträge von evangelikalen US-Gruppen zum Versuch, Homosexualität per Todes- bzw. lebenslanger Haftstrafe zu bannen, gut dokumentiert (vgl. Tim Walker: »How Uganda was seduced by anti-gay conservative evangelicals«, *The Independent*, 14.3.2014).

312 Dazu gehört beispielsweise die im afrikanischen Kontext oft zu vernehmende These, wonach es sich bei Homosexualität um einen »kolonialen Import« handelt, der wesentlich ›unafrikanisch‹ ist (vgl. Evaristo, Bernardine: »The idea that homosexuality was a colonial import is a myth«, *The Guardian*, 8.3.214). In ähnlicher Weise behauptete der ehemalige iranische Präsident Mahmoud Amadinejad bei seinem US-Besuch 2007: »In Iran we don't have homosexuals like in your country« (zit. in: »Iran president in NY campus row«, BBC, 25.9.2007). Einen weiteren Beitrag zu dieser Rubrik liefert jüngst der Premiermi-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.8 Unterschiede in Graden von Behinderung

Personen mit Behinderung haben weltweit in unterschiedlichem Ausmaß mit bzw. gegen menschenrechtliche(n) Ausschlüsse(n) zu kämpfen: von subtilen, oft von religiös unterfütterten Strafmetaphoriken induzierten Geringschätzungen im Alltag, die ihr gleiches, geteiltes Menschsein mit Nicht-Behinderten in Frage stellen, bis hin zu robusten Exklusionen dadurch, dass sie formal gewährte Rechte faktisch ohne Unterstützung schlicht nicht in Anspruch nehmen können. Die Kategorie »Behinderung« ist dabei insofern eine menschenrechtlich besehen besonders bedeutsame, als man ihr zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Anzahl von Menschen zuordnen kann, sie aber im Grunde für jeden Menschen relevant werden könnte. – Dann nämlich, wenn eine Behinderung nicht etwa angeboren ist, sondern erworben wird. Das kann durch einen Unfall ebenso geschehen wie durch degenerative chronische Krankheiten (im hohen Lebensalter).[313] Eine ›glatte‹ Scheidung von Nicht-Behinderten und Behinderten ist auch deshalb unmöglich, da ausgehend von einem weiten, natürliche und soziale Behinderungsfaktoren berücksichtigenden Behinderungsbegriff, wie er auch der UN-Konvention über die Rechte von Personen mit Behinderung (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, CRPD)[314], zugrunde gelegt ist (»long-term physical, mental, intellectual or sensory impairments which in interaction with various barriers may hinder their full and effective participation in society on an equal basis with others«[315]), viele Menschen auch jenseits herkömmlicher Bilder bzw. Klischees als »behindert« anzusehen sind. Angststörungen, fortgeschrittene Demenzerkrankungen, Schwerhörigkeit, Inkontinenz, Sprecheinschränkung nach einer Tumorbehandlung oder auch eine nicht operable Arthrose: Alles dies und vieles mehr behindert weltweit Menschen täglich in ihrem Alltag und letztlich in der vollen Teilhabe

nister Malaysiens, Najib Razak, der bezugnehmend auf das islamische Prinzip der Mäßigung LGBT-Rechte und den so genannten Islamischen Staat als abzulehnende Extreme gleichsetzte (zit. in: Neela Ghoshal: »Love is not terrorism, Najib«, *The Malaysian Insider*, 25.8.2015).

313 Dies ist ein weiterer Grund, um Martha Nussbaums pauschaler Kritik an kontraktualistischen Logiken nicht zu folgen (vgl. 2.1.2), denn aus der Warte eines gleichsam universellen Risikos, selbst eines Tages behindert zu sein, erscheint ihr Argument nicht überzeugend, wonach Sozialkontraktstheorien per se jene Menschen ausschließen müssten, die für ein wechselseitig vorteilhaftes Übereinkommen nicht in Frage kommen, weil sie zum Beispiel als Behinderte eine Bürde für die Gemeinschaft bedeuten (vgl. FJ, op. cit., S. 16ff.).

314 A/RES/61/106 (2006). Für einen Überblick und eine Einschätzung hinsichtlich Stärken und Schwächen der Konvention siehe Stefanie Schmahl: »Menschen mit Behinderungen im Spiegel des internationalen Menschenrechtsschutzes. Überlegungen zur neuen UN-Behindertenkonvention«, *Archiv des Völkerrechts* 2007/45, S. 517–540.

315 Art. 1 CRPD



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

am gesellschaftlichen Leben. Anstatt von Menschen mit und solchen ohne Behinderung wäre somit angemessener von Personen mit Behinderung unterschiedlichen Grades zu sprechen. Beide Feststellungen, dass prinzipiell jeder zum Behinderten werden kann und dass (fast) jede in unterschiedlichen Graden behindert ist, soll nicht davon ablenken, dass insbesondere Menschen mit schweren angeborenen Einschränkungen körperlicher oder kognitiver bzw. psychischer Natur in der Bewältigung ihres Lebens vor besondere Herausforderungen gestellt sind.

Aus menschenrechtstheoretischer Sicht stellt sich dabei eine Frage fundamentaler Bedeutung, deren Beantwortung jede Liste von Menschenrechten maßgeblich mitbestimmt: Wenn Ausschlüsse von Menschen mit Behinderungen vom Genuss bestimmter Rechte nicht allein dadurch entstehen, dass man ihnen diesen Genuss aktiv verwehrt bzw. diese Rechte abspricht, sondern bereits in Form der Behinderungen selbst faktisch gegeben sind, *wen* verpflichten diese Ansprüche dann zu *was*? Ein Menschenrecht auf Inklusion (im Fall von Behinderung) wäre problemlos formulierbar, nur: Was führt es an Pflichten mit sich und welche davon können realistischerweise eingelöst werden? Ein daraus etwa deduzierter Anspruch auf Bewegungsfreiheit ist zum Beispiel für eine gehbehinderte Person nicht erst dann vereitelt, wenn man sie einsperrt, sondern bereits durch ihre physische Konstitution selbst. Noch deutlicher wird dieser Umstand bei einem Recht auf Bildung oder auf Arbeit für Personen mit geistigen Behinderungen. Wieviel muss ein Gemeinwesen leisten, um diese gleichsam natürlichen Ausschlüsse so weit zu korrigieren oder abzufedern, dass ihm nicht der Vorwurf zu machen ist, die Rechte von behinderten Personen zu verletzen? Dies ist die Kernfrage, die in vielen Staaten gerade auch durch Anstöße der CRPD intensiv debattiert wird.[316] Ein Grund, warum Diskussionen etwa um ein der UN-Konvention angemessenes Schul-, Wohnbau- oder auch Sachwalterwesen so kontrovers verlaufen, ist, dass der Inklusionsanspruch von manchen mit einem sozialen Modell von Behinderung auf eine solche Weise verschränkt wird, dass im Extremfall *jede* nicht geleistete Unterstützungsmaßnahme und insgesamt *jede* ›Lücke‹ zwischen exklusivistischer Faktizität und inklusivistischem Ideal als »Menschenrechtsverletzung« gewertet werden kann. Das wird deutlich in der Position des Aktivisten Michael Oliver: »It is not individual limitation, of whatever kind, which are the cause of the problem, but society's failure to provide appropriate services and [to] ensure the needs of disabled people […] in its social organization.«[317] Abgesehen davon, dass auch unter großen Anstrengungen derzeit keine Welt vorstellbar ist, in der

316 Siehe etwa Franziska Felder: *Inklusion und Gerechtigkeit. Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe*, Frankfurt a. M.: Campus 2012.

317 Zit. in: ibid., S. 69.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schwerstens eingeschränkte Personen ein gleiches Leben führen können wie Nicht-Behinderte, sind auch die damit zugewiesenen Pflichten alles andere als transparent bzw. durchdacht. Was bedeutet es beispielsweise, wenn ein psychisch/kognitiv Behinderter sein Interesse an einem erfüllten Sexualleben – das in seinem Fall nicht weniger vital sein muss als bei anderen Menschen – nicht erfüllt sieht. Wäre seine Gemeinschaft dafür verantwortlich, für ihn und alle anderen Betroffenen ein Netz an Sexualbegleitungseinrichtungen bzw. speziell (staatlich?) geschulten Prostituierten auszubauen und zu unterhalten? Wäre, um ein anderes Beispiel anzuführen, eine Hochschule verpflichtet, eigene Studien durchgängig in »leichter Sprache« anzubieten und deren Abschlüsse, um niemanden auszuschließen, als gleichwertig mit den Abschlüssen regulärer Studien zu behandeln? Ein weiterer Konfliktpunkt – neben ideologischen Differenzen, die sich am Verhältnis der axiologischen Prinzipien der Autonomie sowie der Inklusion entfalten[318] – liegt darin, dass die Rechte von Menschen mit Behinderung wie alle Ansprüche positiver Natur Ressourcenfragen implizieren. Dies wiederum bedeutet, dass eine Weigerung eines Gemeinwesens, die Möglichkeit behinderter Personen, bestimmte Rechte tatsächlich in Anspruch nehmen zu können, durch die Übernahme von entsprechenden Leistungspflichten zu unterstützen, in einem Fall eine menschenrechtlich bedenkliche Exklusion darstellen kann, im anderen Fall nicht. So wird es zwar den entwickelten Staaten Europas zumutbar sein, etwa ihre öffentliche Verkehrsinfrastruktur inklusiv, das heißt unter anderem mit Blindenleitsystemen und rollstuhlgerecht zu gestalten, in strukturschwachen Ländern Afrikas oder Asiens hingegen wäre dies eine Überforderung. Auch hier ist letztlich eine Hierarchisierung von Menschenrechten unvermeidlich. Die Ressourcenbedingtheit vieler in ihr erklärten Rechte wird auch in der CRPD berücksichtigt: »With regard to economic, social and cultural rights, each State Party undertakes to take measures to *the maximum of its available resources* […] with a view to achieving progressively the full realization of these rights […] [Hervorhebung d. V.]«.[319] Die heikle Frage, inwieweit dazu in Eigentumsrechte anderer Personen eingegriffen werden darf, ist schließlich eine, die sich auf der Ebene der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens stellt (vgl. 4.2.3.3). Die Gefahr, die Zuschreibung von positiven Rechten von der Ressourcenfrage zu entkoppeln, beschreibt Kwame Anthony Appiah wie folgt: »[T]hat we will be announcing that people have an entitlement that cannot in fact

318 Zur Frage der Rechtfertigbarkeit unfreiwilliger Freiheitseinschränkungen im Rahmen des klassischen UN-Menschenrechtsvertragsregimes und den (zu) starken Autonomiebegriff der CRPD siehe Gerry L. Neuman: »Arbitrary Detention and the Human Rights Commitee's General Comment 35«, im Erscheinen.

319 Art. 4 (2) CRPD



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

be met; which amounts, in effect, to declaring that a state has a duty to do what it cannot in fact do.«[320]

Eine andere heikle Frage im Kontext von Exklusionsfeldern, die auf Basis der Kategorie der Behinderung wirksam sind, wurde bereits in der Erörterung der Abtreibungsproblematik gestreift. Sie betrifft jene Gesetze, die hinsichtlich der Zulässigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen einen Unterschied zwischen behinderten und nicht-behinderten Ungeborenen machen. So kann etwa in Österreich ein Fötus bis unmittelbar vor der Geburt straffrei getötet werden, wenn »eine ernste Gefahr besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein werde«.[321] Die so genannte eugenische Indikation, wie sie in zahlreichen weiteren Ländern zur Rechtfertigung von Schwangerschaftsabbrüchen über die ansonsten geltende Frist vorgesehen ist, wird von ihren Kritikern vor allem darin angegriffen, eine Wertentscheidung über ›(un-) lebenswertes‹ Leben zu sein, in der »ein Qualitätsurteil über ein Menschenleben gefällt« werde.[322] Die Diskriminierung zwischen gesunden und kranken bzw. behinderten Ungeborenen ist auch aus Sicht des CRPD-Komitees bedenklich, weshalb entsprechende Gesetzesänderungen empfohlen werden.[323] Lässt sich diese Diskriminierung menschenrechtlich rechtfertigen?

So wie auch bei ›regulären‹ Abtreibungen (vgl. 3.2.6) eine exklusivistische Herausforderung für den Menschenrechtsgedanken nicht schon darin besteht, dass eine Frau ihre Schwangerschaft abbrechen möchte, da ihr Wunsch ja nicht allen ungeborenen Frühformen menschlichen Lebens ein Recht auf Menschenrechte abspricht, sondern ›nur‹ ihrem Kind das Recht, von ihr geboren zu werden, so entsteht auch in Fällen selektiver Abtreibung (oder auch Implantation) die eigentliche Problematik durch die entsprechende gesetzliche Regelung. Durch sie stellt der Staat eine etwaige Schutzpflicht gegenüber dem Ungeborenen in Abrede und transportiert aus Sicht mancher zudem die Botschaft, dass behinderte Personen weniger schützenswert wären als nicht-behinderte. Doch bevor darüber spekuliert wird, welche exklusivistischen Signale ein politisches Gemeinwesen mit einem differenzierten Abtreibungsreglement aussenden könnte, sollte zuvor noch einmal das hier vorge-

320 Kwame Anthony Appiah: *The Ethics of Identity*, op. cit., S. 262.

321 § 97 (1) 2 StGB

322 Anne Waldschmidt: »›Lieber lebendig als normal!‹ Positionen der Behindertenbewegung zu Humangenetik und Pränataldiagnostik«, in: Eva Schindele (Hg.), *Schwangerschaft. Zwischen guter Hoffnung und medizinischem Risiko*, Hamburg: Rasch und Röhring Verlag 1995, S. 333–362.

323 Vgl. Committee on the Rights of People with Disabilities: *General observations: Spain*, CRPD/C/ESP/CO/1, 19.10.2011, Abs. 18; *General observations: Austria*, CRPD/C/AUT/CO/1, 30.9.2013, Abs. 15.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schlagene Rechtfertigungsschema selbst in Begutachtung genommen werden. Es wurde die Abtreibung betreffend argumentiert, dass eine menschenrechtliche Rechtfertigbarkeit am Kriterium der Zumutbarkeit ansetzen sollte, und zwar der Zumutbarkeit auf Seite der werdenden Mutter hinsichtlich ihrer Pflicht, das ungeborene Leben auszutragen. Dort, wo dies für unzumutbar erachtet wird, sollte auch der Staat seine Schutzpflicht gegenüber dem Ungeborenen suspendieren. Da es sich dabei um eine gravierende Entscheidung handelt, die das Menschenrecht auf Leben betrifft, sollte die Zumutbarkeitsschwelle prinzipiell hoch angesetzt und nur in schweren Fällen, wie insbesondere einer erzwungenen Schwangerschaft oder einer gesundheitlichen Gefahr für die Mutter unterstellt werden. Mit Blick auf die eugenische Indikation lautet somit die Frage: Ist es zumutbar, ein schwer behindertes Kind auszutragen? Dass hier keine einfachen Antworten zu erwarten sind, liegt auf der Hand, selbst bei einer medizinisch wohl informierten Diskussion. Es wird dabei zu klären sein, im welchem Verhältnis das Zumutbarkeitskriterium zu gesellschaftlichen Wohlfahrt- und Unterstützungsstandards für betroffene Familien steht, ebenso wird die Klassifizierung einzelner Behinderungen, die sich über ein weites Spektrum erstrecken können, als pauschal »schwere« zu hinterfragen sein (Stichwort: Trisomie 21), oder auch die Notwendigkeit, pauschal Spätabtreibungen bis zur Geburt zuzulassen.

Von einem kategorischen Urteil über mehr oder weniger wertvolles Leben kann dabei keine Rede sein: Der Staat bestraft mit einer differenzierten Abtreibungsregelung nicht schon eine Frau, die sich – entgegen der ihr von der Gemeinschaft nicht zugemuteten Belastung – *dafür* entscheidet, ein schwer behindertes Kind auszutragen, sei es auch nur, um es wenige Tage oder Stunden durch sein kurzes Leben zu begleiten. Die Abwägung der betroffenen Ansprüche bzw. Pflichten, die der Rechtfertigung einer eugenischen Indikation vorausgehen, wären in aller Deutlichkeit zu kommunizieren und auch im öffentlichen Bewusstsein lebendig zu halten. Solange also keine Repression und auch kein subtiler (Kosten-)Druck die Entscheidung der Mutter bzw. Eltern bestimmen und die Mutter eines behinderten Kindes mindestens dieselbe Wohlfahrtsunterstützung erfährt, die die Mutter eines nicht-behinderten Kindes, wäre die »Signalwirkung« der eugenischen Indikation nicht so hoch einzuschätzen, dass sie alleine schon ein Spannungsverhältnis zum Menschenrechtsgedanken begründet. Ähnlich dürfte die Situation der Selektion von Embryos im Rahmen der Präimplantationsdiagnostik (PID) einzuschätzen sein, die nach derzeitigem Trend in mehr und mehr Staaten erlaubt (werden) wird. So sieht auch das geänderte österreichische Fortpflanzungsmedizingesetz (2015) vor, dass bei assistierter Fortpflanzung befruchtete Eizellen vor der Einsetzung in die Gebärmutter auf eine Disposition zu einer Erbkrankheit untersucht werden



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

können.[324] Auch hier trifft die Nichtdiskriminierungspflicht nicht die Mutter bzw. Eltern, wie Weyma Lübbe bereits vor Jahren für die deutsche Diskussion überzeugend ausführte:

> »Diejenigen, die […] nach wie vor der Ansicht sind, daß die Präimplantationsdiagnostik ein Recht der betroffenen Embryonen mißachte, von ihrer genetischen Mutter unterschiedsfrei angenommen zu werden, sollten folgendes tun: Sie sollten ein Bild der Institutionen einer Gesellschaft entwerfen, die das Diskriminierungsverbot generell – und nicht nur, diskriminierenderweise, reproduktionswilligen Frauen gegenüber – in der Privatsphäre der Bürger zur Geltung bringt. Dann könnte man darüber sprechen, ob man in einer solchen Gesellschaft leben möchte.«[325]

Angelehnt an Lübbes Analogieschluss könnte man überspitzt formulieren: Auch wer allen (erwachsenen) Menschen ein Recht auf Ehe und Familie zuspricht, verpflichtet sich damit ja nicht dazu, mit ihnen allen die Ehe einzugehen. Doch berührt das noch nicht die Frage der Schutzpflicht des Staates, die, wie hier vertreten, bei Erklärung eines Menschenrechts auf Leben auch für aktiv-potenzielles Leben gelten sollte. Auch bei der PID schließt das Zumutbarkeitskriterium eine Rechtfertigungslücke: Wenn es als unzumutbar erachtet wird, eine Frau zu zwingen, ein schwer geschädigtes Kind auszutragen, so wird man es auch als unzumutbar ansehen müssen, es ihr zu diesem Zwecke einzupflanzen. Dennoch, und das unterscheidet den Fall der PID von der Abtreibungsproblematik: Die Vorstellung, die sich angesichts der Methoden der PID aufdrängt, nämlich dass ein Genetiker in einer Petrischale entwicklungsfähige Zellen auf Krankheitsrisiken hin untersucht und daraufhin vielleicht eine oder zwei davon oder auch alle drei ›verwirft‹, muss Unbehagen auslösen. Und zwar nicht nur mit Blick auf das Dammbruchargument, das angesichts der Dynamik der medizintechnischen Entwicklung eine genuine Berechtigung hat, sondern auch aus einer menschenrechtlichen, um die prinzipiell gleiche Anspruchsberechtigung bedachten Perspektive. Das bedeutet nicht, darum schon einem pauschalen Verbot der PID das Wort zu reden. Zwischen Verbot und ethischer Banalisierung liegen etliche Nuancen, die auch für eine menschenrechtskonforme Fortpflanzungsmedizinpolitik fruchtbar gemacht werden können.

324 Vgl. § 2a FMedRÄG.

325 Weyma Lübbe: »Pränatale und präimplantive Selektion als Diskriminierungsproblem«, op. cit., S. 150. Siehe auch Caroline Voithofer: »Unerwünschte Körper? Zur Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik in Österreich im Lichte des UN-Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen«, *Juridikum* 2014/2, S. 200–207.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 3.2.9 »Menschheitsverbrecher« und »Unmenschen«

*The moment the human rights discourse moves into the realm of good and evil is the moment when it has fatally comprised its integrity. […] if we are good and they are bad, then of course equality of esteem as between all of us is ludicrous.*
Conor Gearty

Um das Kapitel über exklusivistische Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens abzurunden, soll an dieser Stelle eine moralische Exklusionskategorie thematisiert werden, die in unterschiedlichen Facetten die gleiche, prinzipielle Anspruchsberechtigung durchbricht. Der Grundgedanke ist dabei folgender: Wer durch seine Taten solches moralisches Unrecht verwirklicht, das es rechtfertigt, ihn aus der ›Familie der Menschheit‹ auszuschließen, hat seine Ansprüche ihr gegenüber verwirkt. Der Ausschluss aus gleichen Rechten, entweder ein partieller oder aber totaler, ist dabei nicht nur eine Problematik, die auf der Ebene der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension angesiedelt ist. Sie berührt, sofern in der bzw. den Exklusion(en) auch ein Weg zur Sicherung des Gemeinwohlzieles in Form moralischer Perfektion gesehen wird, auch die menschenrechtliche Freiheitsdimension (vgl. 4.2.3.4). Daher können in diesem Zusammenhang grundsätzlich beide Pfeiler des Menschenrechtsgedankens, der universalistische und der individualistische, in ihrer Belastbarkeit herabgesetzt sein.

Je nachdem, welches moralische System der Forderung nach einem moralischen Ausschluss zugrunde gelegt wird, erscheinen unterschiedliche Typen von Menschen als solche *hostes gentium*, als »Feinde der Menschheit«. Ihnen ist gemeinsam, dass die Verachtung, die sie trifft, ihrer »moralischen Verkommenheit« und existenziellen Nichtswürdigkeit gilt. Ein Beispiel ist dafür der Status von »Gottesleugnern« und Blasphemikerinnen im Kontext unterschiedlicher religiöser Weltanschauungen. Sie gelten aus Sicht des Alten Testaments als todeswürdig und sind vom Antlitz der Welt zu tilgen.[326] Es ist dabei aus menschenrechtlich interessierter Sicht zweitrangig, wer nun genau in diese Kategorie fallen soll, wann und wodurch Gottesleugnungen verwirklicht werden (vgl. 4.2.3.4); ihr bloßes Bestehen und die Möglichkeit, sie auszufüllen, führt bereits zu einer Reihe von Fragen. Zum Beispiel zu jener, welche Revisionen religiöser grundsätzlicher inklusivistischer Ressourcen diese Exklusionsmöglichkeit denn nötig macht? Oder auch, wie sie von Vertretern der jeweiligen religiösen Traditionen selbst gesehen werden? Als Hürde auf dem Weg zur Akkommodation der Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee oder als mit ihr verträglich? Eine

326 Vgl. etwa Lv 24,10–6.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

interessante Lesart der Ausnahme vom Tötungsverbot für Atheisten im rabbinischen Judentum liefert Peter J. Haas. Da dieses Verbot durch Gott bzw. den Glauben an ihn selbst stabilisiert sei, werde ihm durch die Leugnung der Existenz Gottes gewissermaßen die Grundlage entzogen. Wer Gott leugnet, verneine das prinzipielle Lebensrecht der Menschen und verdiene nichts weniger als den Tod: »In essence the idea is that if one openly and wilfully denies God, then one cannot claim the protection of life on the basis that all people are equal by virtue of being created in the image of that God.« [327]

Auch im Rahmen politischer Ideologien findet die Vorstellung von »Menschheitsverbrechern« Widerhall. Offen bekennt etwa die nordkoreanische Arbeiterpartei, einen menschenrechtlichen Universalismus in Bezug auf »Feinde des Sozialismus und des Volkes« abzulehnen:

> »A socialist country is not a class-transcending society and there is no place for rebels to stay. As we do not conceal or lie about our partiality, we do not obscure our class-consciousness in the context of human rights. Socialist human rights are not class-transcending human rights to grant freedom and human rights to hostile enemies who oppose socialism, or to disobedient traitors who stand against the People's interests.«[328]

Nun ist, und darauf soll das Schwergewicht der folgenden Ausführungen gelegt werden, die Kategorie des »Unmenschen« eine, die auch für das Menschenrechtsdenken selbst von außerordentlicher Bedeutung ist und zwar dann, wenn man bedenkt, dass Menschenrechtsforderungen und -standards nicht nur strukturell bedroht sein können, sondern auch von Menschen (in Gruppen) gezielt verletzt werden. Wenn Menschenrechte im Sinne der doppelten Universalität nicht nur Menschen zukommen, sondern von ihnen auch Achtung verlangen, liegt die Vorstellung nicht weit, ersteres an letzteres zu binden. Schon bei Cicero kann eine prototypische Formulierung dieses Gedankens angetroffen werden, wenn er fragt: »Denn wer würde denjenigen mit Recht einen Menschen nennen, der für sich mit den eigenen Mitbürgern, ja mit der Menschheit insgesamt keine Rechtsgemeinschaft, keinerlei Mitmenschlichkeit will?«[329] Wer aus Sicht einer solchen Reziprozitätsbedingung die Rechte anderer auf eine solch gravierende Weise verletzt oder auch nur verneint, die als nicht hinnehmbar erachtet wird, könnte für unwürdig befunden werden, in den Genuss von Menschenrechten zu gelangen. Dieses Argument wurde in den vergangenen Jahren insbesondere im Zuge des so genannten »War on Terror« auf vielfältige Weise gestärkt. Es reicht

327 Peter J. Haas: *The Jewish Tradition*, op. cit., S. 57.
328 Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea. Post-colonial, Marxist, and Confucian perspectives*, London: Routledge 2011, S. 154.
329 Marco Tullius Cicero: *De re publica/Vom Staat*, Stuttgart: Reclam 2013.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

jedoch geschichtlich zu den Anfängen der modernen Menschenrechte selbst zurück, galt es doch nach dem Sturz des NS-Systems die heikle Frage zu klären, wie mit Massenmördern in hunderttausenden Fällen, Kriegsverbrechern und Völkermördern umzugehen sei. Zwar entschied sich die Siegermacht USA zu einem – zumindest äußerlich – rechtsstaatlichen Strafverfahren im Rahmen des Internationalen Militärgerichtshofs (für Europa und den Fernen Osten) in Nürnberg und Tokio. Die Einstellung jedoch, dass die Täter eine solche Behandlung gar nicht verdient hätten und der Schauprozess weniger der Einzelfallgerechtigkeit, als vielmehr ihrer Erniedrigung oder auch der Bewusstmachung der Verbrechen gegenüber der deutschen und österreichischen Bevölkerung dienen soll, war weit verbreitet. Auch bei einer großen Zahl der Urteile, die auf Tod lautete, schien der Wunsch wirksam zu sein, diese »Unpersonen« zu vernichten und durch die moralische Verdammung – einem Selbstreinigungsprozess gleich – für immer aus der Menschheit auszusondern. Diese Vorstellung findet sich auch bei Hannah Arendt, die, nachdem sie einen Teil des Strafverfahrens gegen Adolf Eichmann in Jerusalem mitverfolgt hatte, zum Schluss gekommen war, dass Eichmanns gerechte Strafe nur die Todesstrafe sein könne. Die Rechtfertigung dafür fand sie in einer existenziellen Distanzierung ›der Menschheit‹ zu diesem ›Menschheitsverbrecher‹.[330]

Wer oder was ein »Menschheitsverbrecher« ist, liegt im Auge derjenigen, die ihre Ziele und ihre Werte mit der Menschheit als ganzer identifizieren. Damit wird zugleich eine Möglichkeit sichtbar, solche Exklusionen über den Nachweis partikularer moralischer Skalen zu kritisieren. Diese Strategie allerdings bereitet hinsichtlich einer rudimentären Menschenrechtsmoral Schwierigkeiten: Jemand, der zum Beispiel Ausrottungskriege vorbereitet oder auch andere Menschen als Sklaven hält, wäre aus ihrer Perspektive offenbar nicht nur ein Feind einer bestimmten Ideologie oder Religion, sondern einer in Abscheu geeint vorgestellten Menschheit insgesamt, die ihre moralischen roten Linien in Form von ius-cogens-Bestimmungen und erga-omnes-Verpflichtungen zieht. Sollen, so könnte man fragen, auch ›Menschenrechtsverbrecher‹ (die gleichen) Menschenrechte haben wie die Fürsprecher und Beförderer der Menschenrechte? Diese Frage stellt sich aktuell mit dem Blick auf die Praktiken der Terrorbekämpfung einerseits sowie die sie begleitenden Diskurse über eine Ausdifferenzierung von regulärem Strafrecht

330 »So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirklicht haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie […] das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht. Keinem Angehörigen kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen« (*Eichmann in Jerusalem*, München: Piper 1964/2008, S. 404).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und Feindstrafrecht bzw. Kriegsrecht. In den vergangenen fünfzehn Jahren hat sich die Bekämpfung von terroristischen Aktivitäten und Strukturen zu einem innen- wie außenpolitisch zentralen Topos entwickelt, befördert durch den globalen Aufstieg insbesondere salafistisch-jihadistischer Bewegungen einerseits, aber auch (kriegerischer) ›Anti-Terror‹-Operationen anderseits, die sich in mehrfacher Hinsicht als kontraproduktiv erwiesen haben. Die Arbeitsweisen terroristischer Netzwerke, aber auch das Phänomen der Aktivierung von Einzelpersonen aus entsprechenden religiösen oder einfach nur unterprivilegierten Milieus, die mit relativ geringem Aufwand Menschen morden können, haben nicht nur dazu geführt, die Aufgaben des Rechts stärker an den Erfordernissen der Prävention auszurichten, sondern auch dazu, Maßnahmen am Gesetz vorbei bzw. an seinen äußersten Rändern anzustrengen. Die diesbezüglichen Instrumente wurden in unterschiedlichen Staaten zwar nicht einheitlich angewandt, als extrajudiziale Standardmethoden des Anti-Terror-Kampfes können jedoch gelten: (Entführung und) Internierungen von Verdächtigen oder als gefährlich eingeschätzten Personen in Geheimgefängnissen bzw. Militärbasen (»extraordinary renditions«), Folter (»enhanced interrogation techniques«) und gezielte Tötungen (»targeted killings«).[331] Vielen Rechtfertigungen dieser Praktiken liegt eine Unterscheidung zugrunde, die bis zu den neuzeitlichen Sozialkontraktstheorien zurückverweist, jene zwischen regulären Verbrechen von Bürgern und außerordentlichen von (Staats-)Feinden.[332] Ersteren sei, so Vordenker einer Scheidung beider Sphären, mit dem herkömmlichen (Bürger-)Strafrecht beizukommen, während gegenüber den anderen ein weniger großzügiges und an die Prinzipien des Kriegsrechts angelehntes »Feindstrafrecht« zur Anwendung kommen solle. Günther Jakobs, namhafter Fürsprecher eines solchen Ansatzes im deutschsprachigen Raum, führt aus:

> »Nun soll nicht bezweifelt werden, daß auch ein Terrorist, der mordet und anderes mehr unternimmt […] als ein zu bestrafender Verbrecher dargestellt werden kann. Verbrechen bleiben auch dann Verbrechen, wenn sie mit radikalen Absichten und im großen Stil begangen werden. Aber es ist doch sehr wohl zu fragen, ob nicht durch die strikte Fixierung allein auf die Kategorie des Verbrechens dem Staat eine Bindung auferlegt wird – eben die Notwendigkeit, den Täter als Person zu respektieren –, die gegenüber einem Terroristen, der die Erwartung

331 Vgl. etwa Carl Wellman: *Terrorism and Counterterrorism*, Dodrecht: Springer 2013, Kap. 5; Haig Khatchadourian: »Counter-Terrorism: Torture and Assassination«, in: Georg Meggle (Hg.), op. cit., S. 177–196; Manfred Nowak/Roland Schmidt: *Extraordinary Renditions and the Protection of Human Rights*, Wien: NWA 2010; Heiko F. Schmitz-Elvenich: *Targeted Killing. Die völkerrechtliche Zulässigkeit der gezielten Tötung von Terroristen im Ausland*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008.

332 Siehe insbes. Günter Jakobs: »Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht«, HRRS 2004, Vol. 5.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

generell personalen Verhaltens gerade nicht rechtfertigt, schlechthin unangemessen ist.«[333]

Die für die menschenrechtliche Exklusionsthematik nun wichtige Beobachtung ist jene, dass die Begründung für diesen Schritt offenbar nicht allein auf den speziellen Typus des terroristischen Verbrechens abstellt, der nur mit solchen entschiedenen Maßnahmen bekämpft werden könne, sondern dass auch der *Typus des Verbrechers* selbst zur Sonderbehandlung berechtige.[334] Man habe es mit Personen(gruppen) zu tun, die von Zerstörungswut und Hass getrieben ihre Ziele mit ungemeiner Entschlossenheit und Todesverachtung verfolgen und die aufgrund ihrer ideologischen Fixierung einer Läuterung unzugänglich sind. Menschen, die, wenn erfolgreich, eine Schreckensherrschaft errichten würden, die nichts von dem an sich hat, was gemeinhin in westlichen Demokratien als zivilisatorische Errungenschaften gelten könne und denen folglich auch nicht die Vorzüge einer menschenrechtlich-orientierten Ordnung erwachsen dürften. Der Terrorist erscheint in einer solchen Betrachtungsweise rasch als das radikal Böse, gegenüber dem jedes Beharren auf (menschen-)rechtstaatlichen Standards jene entschlossene und kompromisslose Haltung verhinderte, die zu seiner Vernichtung gerade unerlässlich sei. Es handelt sich in den Augen vieler, wie Conor Gearty kritisiert, nicht mehr um »human beings simpliciter, but different kind of humans«.[335] Auch Hans Joas spricht in diesem Zusammenhang von einer erkennbaren »Gegentendenz zur Sakralisierung der Person«.[336]

Die Bedeutung der Fragestellung, ob denn auch solche Personen(gruppen) über die gleichen Menschenrechte verfügen sollen wie gesetzestreue Bürger oder auch Täter im niederschwelligen Deliktspektrum, besteht darin, dass sie nicht leicht beiseitegeschoben werden kann und dies aus zwei konkreten Gründen: Zum einen der Anfangsplausibilität des Reziprozitätsprinzips. Warum sollen Menschenrechte auch dem uneingeschränkt zukommen, der sie nicht nur partiell verletzt, sondern als Idee ablehnt und bekämpft? Zum anderen, da die Selbstzeugnisse des salafistisch-jihadistischen Terrors dem, was menschenrechtsbewusste Zeitgenossen sich unter dem radikal Bösen vorstellen mögen, recht nahe kommen dürfte: Die Sprengung von Betenden in gefüllten Moscheen; von öffentlichen Verkehrsmitteln zu Stoßzeiten; die Angriffe auf Schulen, Hotels und Universitäten, oft mit gezielter Selektion der Opfer nach religiösen Bekenntnissen; die Zweitzündung von Bomben, die Helfern

333 Ibid. Siehe auch Günter Jakobs: »Terroristen als Personen im Recht?«, *Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft* 2006/117, S. 839–851.

334 Siehe auch Hans Köchler: »The Global War on Terror and the Metaphysical Enemy«, in: *World Order. Vision and Reality*, New Delhi: Manak 2009, S. 52–73.

335 Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, op. cit., S. 136.

336 Hans Joas: SP, op. cit., S. 104.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und Einsatzkräften gilt, die die Opfer der Erstzündung versorgen wollen; Sklavenhandel; Massen-Kindesentführungen; grausame Hinrichtungen von Gefangenen und ihre Instrumentalisierung für politische Forderungen und ›Werbezwecke‹. Es sind nicht nur Einzelstimmen, die den menschenrechtlichen Universalismus hier an seine Grenze kommen sehen und es ist offenbar leichter für viele, etwa mit Schiller und Beethoven gedanklich Millionen zu umarmen,[337] als einen konkreten Massenmörder *als Mensch* – geschweige denn als Person – wertzuschätzen.[338] Aus vielen Leserrückmeldungen auf Zeitungsberichte zu Terrorverbrechen, wie sie zu tausenden öffentlich einsehbar sind, spricht eine offenbar von vielen geteilte Bereitschaft, prinzipiell zugesprochene menschenrechtliche Ansprüche *wieder zu entziehen* (Reziprozitätsargument).[339] Entweder weil die Täter solcher Verbrechen aus dem Menschsein – und dessen Würde – selbst herauszufallen drohen und als »Unmenschen« somit eine Vollexklusion aus den Menschenrechten zu fürchten haben oder weil in den Augen mancher vielleicht die eine Menschenrechtsverletzung auf staatlicher bzw. »unserer« Seite verglichen mit jener des Täters nicht mehr ins Gewicht fallen sollte. Weil dann gilt, wie Gearty kritisch in Bezug auf Michael Ignatieff bemerkt: »Our evil is better (because it is lesser) than theirs.«[340] Ein Beispiel von vielen ist die öffentliche Empörung über ausländische Terroristen, die auch dann nicht in ihre Herkunftsländer zurückgestellt werden können, wenn sie dem Land, in dem sie Schutz gefunden haben, offen mit Vernichtung drohen. Grund dafür ist das menschenrechtlich begründete rechtliche Verbot, Personen abzuschieben, wenn ihnen in dem betreffenden Land Tod, Folter oder unmenschliche Behandlung droht (vgl. 3.2.2). Im Falle des im Vereinigten Königreich lebenden Jordaniers Abu Qatada, dem in seinem Heimatland aufgrund ihm zur Last gelegter Bombenattentate die Todes-

337 »Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuss der ganzen Welt!« (Friedrich Schiller: *Gedichte*, op. cit., S. 85).

338 Bekanntermaßen hat Fjodor Michailowitsch Dostojewski dieses Paradox einem Arzt (in der Wiedergabe durch den Starez Sossima) in den Mund gelegt: »Ich liebe, sagte er, die Menschheit überhaupt, um so weniger aber liebe ich die Leute im einzelnen, d. h. jeden für sich als Individuum« (*Die Brüder Karamasov*, Erster Teil, Leipzig: Hesse & Becker Verlag 1880/o. A., S. 85).

339 Dies trifft freilich nicht nur auf Terrorismus zu, sondern ist auch bei anderen Kriminalfällen beobachtbar. Nicht immer sind es auch nur ›Menschen von der Straße‹, die solche Überlegungen anstellen, wie das Beispiel des ehemaligen deutschen Richters Harald Schütz zeigt: »Bedenkt man, daß Menschenwürde dem Menschen ob der Trägerschaft höchster sittlicher und geistiger Werte zukommt, so sollte man diese Würde nicht dort suchen und bejahen, wo die Fähigkeit zu sittlichem und hochgeistigem Handeln mit Füßen getreten wird. Menschenwürde hört auf, Aufforderung und Wegweiser zu höchster Entfaltung der Menschlichkeit zu sein, wenn sie auch dem zugestanden wird, der den bequemen Weg des Lasters bis zu dessen finsterstem Ende gefolgt ist« (»Die Bedeutung der Menschenrechte für die Rechtspraxis«, in: Uwe Voigt (Hg.), op. cit., S. 59).

340 Conor Gearty: *Can Human Rights Survive?*, op. cit., 134.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

strafe drohte, führte diese Situation zu breiter gesellschaftlicher Frustration: »Human rights law is now out of control. A well-intentioned idea that arose after the bloodshed of the recent World War has been warped beyond all reason«, sprach etwa der Journalist Stephen Pollard vielen aus der Seele.[341] Man kann dabei, und dies ist Bestandteil der dilemmatischen Struktur solcher und weiterer Fälle, nicht einfach darauf beharren, dass im Fall Qatada und ähnlichen Situationen unverhandelbare Menschenrechte eingehalten würden. Nicht nur, weil es völkerrechtlich wie ethisch fraglich ist, ob die Todesstrafe für schwere Verbrechen (immer) eine Menschenrechtsverletzung sein muss,[342] sondern auch weil es für den Schutz der Menschenrechte und ihr Anliegen, gesellschaftlich wirksam und beachtlich zu sein, mitunter sich als nachteilig erweisen kann, wenn immer mehr Menschen den Eindruck gewinnen, Menschenrechte seien primär ein »Täterschutzprogramm« und würden den Rechtsstaat zur Kapitulation vor seinen Feinden zwingen.

Das Reziprozitätsargument ist deshalb in den Augen vieler so unproblematisch, weil es sein Plausibilitätsniveau durch traditionell in den meisten ethischen Theorien eingegossene Evidenzen anheben kann. Eine Ausnahme dazu ist die Durchbrechung des Reziprozitätserfordernisses im Christentum, wo gerechtes Handeln auch demjenigen geschuldet ist, der dieses selbst gerade auch im Umgang mit dem Adressaten dieser Pflicht vermissen lässt (vgl. Absch. 3.1.1). Mit Blick auf seine Funktion als menschenrechtliches Exklusionsinstrument ist die Reziprozitätsbedingung insbesondere dort kritisierbar, wo sie – wie bei der Trennung von Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht – einer Grenze zwischen solchen Taten zieht, die noch zu keiner Suspendierung des Rechts auf Rechte führen sollen, und jenen, die als hinreichend schwerwiegend gelten, um den Tätern den Schutz der Menschenrechte (vollends) zu versagen. Wo dann eine Person einfach per Knopfdruck bzw. Drohnenangriff ausgeschlöscht oder auch unbegrenzt festgesetzt werden darf und kein Recht auf ein faires Verfahren erhält. Wo man jemanden foltern darf, um mit den erpressten Informationen diejenigen zu schützen, die sehr wohl Menschenrechte achten. Ein Grundsatz wie »Jeder Mensch hat grundsätzlich Menschenrechte, die er auch nicht bei einzelnen Menschenrechtsverletzungen einbüßt, aber er verliert sie, wenn sein menschenrechtswidriges Verhalten ein unerträgliches Maß erreicht« muss noch selbst nicht die Schranken des Erträglichen festlegen, aber die, die ihn zu einer Maxime der Menschenrechtspolitik machen möchten, dürfen dieser Frage nicht ausweichen. Wenn man bedenkt, dass Straftaten, wie sie zumindest in liberalen Rechtsstaaten definiert sind,

341 Stephen Pollard: »Abu Qatada proves our human rights laws are nonsense«, *Daily Express*, 28.6.2014.

342 Vgl. FN 81 in 1.4.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

in der Regel immer mit der Verletzung von Menschenrechten des Opfers durch den oder die Täter einhergehen, wäre zu fragen, wann genau ein Verbrecher vom Bürger, dem man noch menschenrechtliche Berücksichtigung schuldet, zum Feind wird, mit dem man ohne Bindung an respektive durch Menschenrechte verfahren kann, wie man will. Wird zum Beispiel, mit Blick auf terroristische Taten, auf die Gesinnung abgestellt (Verneinung von »Demokratie und Menschenrechten«), so könnte ein kontingentes Zusammenfallen dieser Eigenschaft mit der Straffälligkeit eines »normalen« Verbrechers zu komplizierten Abgrenzungsproblemen führen. Letztendlich wohl auch zur Frage, ob man nicht in jedem Fall, das heißt bei einem Ladendiebstahl genauso wie bei einem Raubmord, konsequenter Weise danach fragen müsste, ob der betreffende Täter die Idee der Menschenrechte grundsätzlich anerkennt. Wenn man hingegen aus den Handlungen einer Person abzulesen gedenkt, ob hier noch ein ›Bürger‹ oder schon ein ›Feind‹ am Werk ist, so steht man wiederum vor der Schwierigkeit, dass unter Umständen bereits bescheidene Beitragstaten etwa zu einem großen Anschlag zu »Sonderbehandlungen« berechtigen. Ins Extreme gedacht, könnte die Bedingung des Menschenrechtsschutzes in Form von moralischen Kriterien zu einer ultimativen Tugenddiktatur führen, wie Rüdiger Bittner warnt:

> »If that is what is happening, citizens are soon going to be assembled not as free and equal human beings, but as good ones, with divergent views about goodness being ironed out by repression; and they are going to select at the behest of their leaders those evil people who need to be killed next. In an international context and on a large scale, we will thus in effect re-install ›la terreur‹ […], where the good maintain their power and at the same time continuously prove their goodness by killing ever new groups of allegedly evil human beings.«[343]

Dies sind Argumente im weiten Sinne der Praktikabilität und der unliebsamen Konsequenzen bedingter Reziprozität für »Menschheitsverbrecher«. Eine andere Möglichkeit der Erwiderung liegt darin, das Reziprozitätsprinzip gar nicht anzutasten, sondern es so zu dimensionieren, dass es menschenrechtlich verträglich erscheint. Folgende Unterscheidung dabei ist hilfreich: *Partiell bedingte Reziprozität* ist dem Menschenrechtsdenken nämlich keineswegs fremd. Wer die Freiheit, das Leben oder das Eigentum anderer Personen verletzt, hat strafrechtlich ebenfalls mit Eingriffen in seine Freiheit, sein Eigentum (und im Extremfall in sein Leben) zu rechnen (vgl. 4.2.3.5). Das Recht auf Freiheit gilt für einen Strafgefangenen eben nicht in der gleichen Weise wie für eine rechtstreue Person. Auch wenn Menschen prinzipiell gleiche Ansprüche haben, müssen sie über keine zu allen Zeiten und Umständen identische

343 Rüdiger Bittner: »Morals in Terrorist Times«, in: Georg Meggle (Hg.), op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

verfügen, wenn dadurch das Ziel befördert werden kann, Menschenrechte zu schützen und eine menschenrechtliche Ordnung zu garantieren. Ob bzw. wann dies der Fall ist, ist auf der Ebene der Anspruchsberechtigung II, der Inhaltsebene der Menschenrechte, zu diskutieren. Wo hingegen Unbehagen entstehen muss, ist die *totale bedingte Reziprozität*, die über das menschenrechtlich Notwendige (weit) hinausgeht. Aus der Perspektive der Gefahrenabwehr und des Menschenrechtschutzes ist ein Ausschluss auf der Ebene der Anspruchsberechtigung I nicht erforderlich: Es gibt keinen Grund, warum ein Terrorverdächtiger auf unbestimmte Zeit weggesperrt werden soll, anstatt ein reguläres Strafverfahren zu erhalten, warum dem Angeklagten Einsicht in Beweismittel vorenthalten werden sollen (»closed material procedure«) oder auch warum jemand gezielt ausgeschaltet werden muss, ohne dass gelindere Mittel der Unschädlichmachung erwogen werden, außer ein dehumanisierender Blick drängt dazu.[344] Zur nicht einsichtigen Notwendigkeit gesellen sich ernstzunehmende Bedenken hinsichtlich der Missbrauchsgefahr einer totalen Reziprozitätsbedingung, wie sie bereits Kurt Riezler den Ausarbeitungen der UDHR mit auf den Weg gab:

> »Any bill of rights that makes the rights conditional on duties towards society of the state, however strong its emphasis on human dignity, freedom, God, or whatever else, can be accepted by any kind of totalitarian leader. He will enforce the duties while disregarding the rights.«[345]

Abschließend sei zusammengefasst: Weit davon entfernt, vor exklusivistischen Unschärfen gefeit zu sein, stellt das Menschenrechtsdenken selbst ein potenzielles Vehikel für Ausschlüsse von »Menschheitsverbrechern« dar, die stärksten vielleicht überhaupt denkbaren. Diese Einsicht sollte nicht nur die schwierige Suche nach inklusivistischen Ressourcen anleiten, die über apodiktischen Rigorismus (»Menschenrechte gelten zugunsten aller«) hinausweisen, sondern auch zu einer Neubewertung der Universalismusdebatte führen. Moralische Exklusionskategorien zeigen, dass Herausforderungen für die Gleichheitsdimension der Menschenrechte nicht allein in außerwestlichen Traditionen beheimatet sein müssen. In diesem Sinne betont Michael Ignatieff: »Most discussions of universality focus on the issue of whether rights are universal across *cultures*. But there is an equally important sense in which human rights should be universal as between *persons* and as between normal *times* and times of emergency.«[346]

344 Vgl. insbes. Rüdiger Bittner: »Morals in Terrorist Times«, op. cit., S. 207–213.

345 Kurt Riezler: »Reflections on Human Rights«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 157.

346 Michael Ignatieff: »Human rights, the laws of war, and terrorism«, in: Richard Falk/Hilal Elver/Lisa Hajjar (Hg.), *Human Rights. Critical Concepts in Political Science*, London: Routledge 2008, S. 28.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

# 4. Analyse der Grundpfeiler des Menschenrechtsgedankens in ihrer konzeptionellen Belastbarkeit: Individualismus

Die Untersuchung der Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens war bisher darauf gerichtet, Herausforderungen seiner Gleichheitsdimension aufzudecken und zu gewichten sowie grundsätzliche und spezielle Ressourcen ihrer Stärkung zu identifizieren. In diesem Kapitel, das der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner Freiheitsdimension gewidmet ist, wird eine ähnliche Gliederung anfangs noch beibehalten, wenn konkret grundsätzliche individualistische Ressourcen – wiederum innerhalb sowohl religiöser als auch säkularer Menschenbilder – dargestellt werden (siehe 4.1). Die Systematik kollektivistischer Herausforderungen (siehe 4.2) unterscheidet sich von jener der in Kapitel 4 behandelten exklusivistischen Herausforderungen. Denn der individualistische Pfeiler der Idee der Menschenrechte erweist sich – verglichen mit ihrem universalistischen Pfeiler – als komplexer. Während letzterer sich mit der gleichen, prinzipiellen Anspruchsberechtigung erfassen lässt, ist ersterer durch eine Doppelvorrausetzung charakterisiert: Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne bestimmt, dass es sich bei Menschenrechten um *individuelle* Ansprüche handeln muss, die von Gruppenrechten (nicht aber von kollektiven Rechten) abzugrenzen sind. Daraus wiederum leitet sich ein Individualismus im erweiterten Sinne ab, demzufolge es sich bei Menschenrechten immer auch um mehr oder minder *emanzipative* Ansprüche handelt, die Kollektiven in ihrer Indienstnahme des Einzelnen Schranken setzen. Somit erfolgen Analysen der konzeptionellen Belastbarkeit des Individualismuspfeilers auf dem jeweiligen weltanschaulichen Fundament, auf dem er errichtet werden soll, in zwei Richtungen: Hinsichtlich der individuellen Anspruchsberechtigung ist zu fragen, ob respektive welche Ansprüche tatsächlich als individuelle anerkannt werden können. Mit Blick auf die emanzipative Anspruchsberechtigung stellt sich die Frage, ob dem Einzelnen substanzielle Freiräume belassen werden und, wenn ja, welche das sind.

Wie bereits im vorhergehenden Kapitel, so werden auch hier – und dies in noch stärkerem Maße – weniger abschließende Ergebnisse angestrebt, sondern es wird versucht, die Rahmung der relevanten Deliberationsprozesse zu bestimmen und diese selbst zu strukturieren. Der Spielraum im Kontext der Freiheitsdimension der Menschenrechte ist dabei weitaus größer, zumindest bezüglich der emanzipativen Anspruchsberechtigung: Welche Freiheiten dem Individuum von einem politischen Gemeinwesen belassen oder zuerkannt werden, steht im Zentrum einer



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Streitfrage, die mit Verweis auf die Autorität real-existierender Menschenrechtsdokumente und -verträge keineswegs zu entscheiden ist, sondern die es im Sinne einer demokratischen, dynamischen Evolution der Menschenrechte grundsätzlich offen zu halten gilt. Die Vorstellung, dass dann, wenn subjektive Rechte einmal erklärt und zugewiesen werden, bereits feststünde, wie Freiheitssphären auf horizontaler, das heißt unter den Menschenrechtssubjekten, wie auch vertikaler Ebene, das heißt gegenüber der politischen Gemeinschaft und ihren Gemeinwohlzielen, sich zueinander verhalten, ist ebenso irreführend, wie die Ansehung subjektiver Rechte als »Trümpfe«,[1] die dieser Vorstellung maßgeblich Vorschub leistet. Es ist daher Michael Ignatieff Recht zu geben, wenn er gegen die Dworkinsche Metapher einwendet, dass mit der Behauptung und Einforderung individueller, emanzipativer Ansprüche die eigentlichen Fragen nicht schon entschieden sind:

> »If rights conflict and there is no unarguable order of moral priority in rights claims, we cannot speak of rights as trumps. The idea of rights as trumps implies that when rights are introduced into a political discussion, they serve to resolve the discussion. In fact, the opposite is the case.«[2]

## 4.1 Grundsätzliche individualistische Ressourcen

Analog zu Abschnitt 4.1 werden im Folgenden Ressourcen in Form von Werthaltungen und Überzeugungen gestreift, die über das Potenzial verfügen, den individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens zu stärken. Auch hier wird dem Umstand Rechnung getragen, dass sich religiöse und nicht-religiöse Menschenbilder durchaus unterscheiden, nichtsdestotrotz im Hinblick auf das Ziel universaler Menschenrechte aber gleichermaßen Aufmerksamkeit verdienen. Ausgehend von der Annahme, dass kollektivistische Herausforderungen in ihnen unterschiedlich (stark) ausfallen (können), eine notwendige Inkompatibilität religiöser Weltanschauungen und menschenrechtlichem Individualismus hingegen nicht besteht, wird der Schwerpunkt wiederum auf traditionsimmanente reformatorische Ansätze gelegt werden, das heißt auf solche Anschauungen, die auf dem Boden einer bestimmten Religion, Kultur oder Tradition individualistische Ressourcen aufzeigen bzw. fruchtbar machen (möchten). Diese Ressourcen werden dabei einerseits unterteilt in solche, die eine individuelle Anspruchsberechtigung, und solche, die

1 So die bekannte Formulierung von Ronald Dworkin, der erklärte: »Individual rights are political trumps held by individuals: Individuals have rights when, for some reason, a collective goal is not a sufficient justification for denying them what they wish, as individuals, to have or to do, or not a sufficient justification for imposing some loss or injury upon them« (TRS, op. cit., S. 69).

2 Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 20.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eine emanzipative Anspruchsberechtigung unterstützen. Nicht immer fällt beides in eins. Für die Einschätzung der Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens jedoch ist es unverzichtbar, möglichst genau zu differenzieren. Denn letztlich relativiert sich eine wie immer geartete Möglichkeit, etwa im Rahmen einer religiösen Lehre, jeden einzelnen Menschen als Individuum in den Blick zu nehmen, wenn andererseits diesem nur Pflichten und keinerlei Rechte zugewiesen würden.

### 4.1.1 Religiöse Menschenbilder

Wie gezeigt, hat die Frage nach religiösen Ressourcen, die den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee fundamentieren bzw. stabilisieren, zwei Glieder. Begonnen werden kann mit dem Individualismus im engeren Sinne, der insofern für viele Religionen unproblematisch sein dürfte, als sie in der Regel über – wenn auch unterschiedliche – Konzepte der menschlichen Person oder (individuellen) Seele verfügen. Die Individualisierung des Gläubigen erfolgt in nahezu allen religiösen Traditionen über die Zuschreibung persönlicher Verantwortung für diesseitige Lebensführung und jenseitiges Heil. Mag der Einzelne auch in einer Gruppe bzw. durch sie angeleitet seinen Weg finden und beschreiten, letzten Endes treffen ihn die Folgen seiner Taten höchstpersönlich. Diese Vorstellung findet sich in der Karma-Lehre der (alt-)indischen kosmotheistischen Traditionen[3] ebenso wie in der Konzeption von Sünde und Vergebung im Kontext der (abrahamitischen) monotheistischen Lehren. Für das Christentum wird, folgt man etwa Hans Joas, die Vorstellung individualisierter Verantwortlichkeit und Rechenschaftslegung gegenüber Gott zentrales Fundament seines Freiheitsethos. Dies habe historisch maßgeblich in die Herausbildung der abendländischen Zivilisation hinein gewirkt: »Die Bedeutung des Christentums für die kulturelle Voraussetzung der Entstehung des modernen Individualismus ist damit gar nicht hoch genug einzuschätzen.«[4] Zu einer vergleichbaren Einschätzung gelangt auch Fabian Wittreck, demzufolge das europäische Christentum den Individualismus gerade der Aufklärung lange gegeißelt, »ihn aber eigentlich überhaupt erst ermöglicht« habe.[5] Der Wert des Individuums, seine Heiligkeit bzw. die seiner Seele habe, so auch Michael A. Elliot, dem Aufstieg des westlichen, vornehmlich individualistischen Menschenbildes die Grundlage bereitet.[6] Diesen Aufstieg

3 Siehe Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 39ff.

4 Hans Joas: SP, op. cit., S. 90.

5 Fabian Wittreck: *Christentum und Menschenrechte*, op. cit., S. 24.

6 Michael A. Elliott: »Human Rights and the Triumph of the Individual in World Culture«, *Cultural Sociology* 2007/1, S. 343–363. Vgl. auch Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 62ff.; Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

im Detail nachzuzeichnen, hat jüngst Larry Siedentop versucht. Er attestiert dabei der paulinisch fortentwickelten Jesus-Bewegung einen Prozess in Gang gesetzt zu haben, »[that] privileged individual agency over corporate agency, conscience over inherited social roles«.[7] Dass die individualistischen Ressourcen in christlichen Religionen jedoch entgegen dieser ersten Einordnung nicht in allen Ausrichtungen gleichermaßen robust ausgeprägt sind, darauf macht Adamantia Pollis unter Verweis auf das orthodoxe Ostchristentum aufmerksam.[8] Dort gebe es »no recognition of individual personality. Persons are interchangeable parts of the mystical unity of the spiritual community«.[9]

Dem so skizzierten christlich(-orthodox)en Menschenbild verwandt ist das jüdische.[10] Auch finden sich in ihm gewisse Ambivalenzen insofern, als zumindest der hebräischen Bibel die Idee von Kollektivhaftungen nicht fremd ist. Wenn die Verfehlung eines Einzelnen mitunter auf die gesamte Gläubigenschaft zurückfallen kann, so erwachsen aus den unter Umständen vor diesem Hintergrund notwendigen Freiheitsbeschränkungen nicht nur mögliche Spannungen zum menschenrechtlichen Individualismus im erweiterten Sinne; es stellt sich die grundsätzlichere Frage auf der sozialontologischen Ebene, ob unter solchen Voraussetzungen der Mensch oder seine Glaubensgemeinschaft bzw. sein Volk phänomenologisch – und in Folge im Hinblick auf die Rechtssubjektivität – priorisiert wird. In ähnlicher Weise stellt sich diese Frage auch für den Islam, dessen Umma-Vorstellung ebenfalls den menschenrechtlichen Individualismus im engeren Sinne unter Druck setzen kann, sobald er etwa in der Zielvorgabe, in ihr ›aufzugehen‹ oder mit ihr zu verschmelzen, unterzugehen droht. Dies beschreibt Bassam Tibi wie folgt: »In fact, Islam is a distinct cultural system in which the collective, not the individual, lies at the center of the respective world view. […]. In Islamic doctrine, the individual is considered a limb of a collectivity, which is the umma/community of believers.«[11] Als individualistische Ressource dagegen bringen reformatorische Gelehrte wiederum die persönliche Verantwortlichkeit des Gläubigen in Stellung. So sieht denn Khaled Abou El Fadl die kollektivistische Herausforderung diesbezüglich weniger in der islamischen Tradition selbst, als vielmehr in der Mentalitätsstruktur vieler Muslime verankert: »Interestingly, it is not the premodern juristic tradition that poses the greatest barrier to

7 Larry Siedentop: *Inventing the Individual*, op. cit., S. 76.
8 Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, *Human Rights Quarterly* 1993/15, S. 339–356.
9 Ibid., S. 343.
10 Vgl. Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 5ff.
11 Bassam Tibi: »Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality, and International Relations«, *Human Rights Quarterly* 19/16, S. 289.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

the development of individual rights in Islam.«[12] Er ist überzeugt »[that] the notion of individual rights is actually easier to justify in Islam than a collectivist orientation. God created human beings as individuals, and their liability in the Hereafter is individually determined as well«.[13] Ähnlich Abdolkarim Soroush: »Faith is a matter of exclusively personal and private experience. We embrace a faith individually just as we confront our death individually. We have communal actions and rituals, but not communal faiths.«[14]

Im Lichte dieser Darstellungen erscheinen die Möglichkeiten, auf dem Boden religiöser Menschenbilder von ihren sozialen Verbänden prinzipiell unterscheidbare Individuen – als prospektive Rechtssubjekte – in den Blick nehmen zu können, nicht gering. Dies ist jedoch erst der erste Schritt, ihre individualistischen Ressourcen auszulosen. Entscheidender scheint der zweite Schritt zu sein, denn in der Tat wird die Möglichkeit und Bereitschaft seitens religiöser Weltanschauungen und Ordnungen, Selbstbehauptungsbestrebungen der Menschen Raum zu geben oder sie gar wertzuschätzen, traditionell als bescheiden erachtet. Die Vorbehalte diesbezüglich sind lang: Nichtwestliche Kulturen seien nicht zuletzt aufgrund ihrer Durchdringung mit religiösen Glaubensvorstellungen tendenziell weniger bereit bzw. fähig, individuelle Freiheiten anzuerkennen, so nicht nur Jack Donnelly, der darin einen Kernunterschied zwischen westlichen und außerwestlichen Menschenrechtskonzeptionen erblickt.[15] Auch Louis Henkin bemerkt:

> »Traditional values […] were not those identified with the modern rights idea: The traditional ideal was not individual autonomy, freedom, privacy – but conformity to God's will and to divine law. Early, and for thousands of years later, emphasis in religious thought was not upon the individual, but upon the community – the tribe, the people of Israel, the Church, Christendom, Islam – on God's will or the cosmic order.«[16]

Allen voran der Stellenwert von Pflichten im Unterschied zu Rechten, der in traditionellen (religiös geprägten) Gesellschaften erkennbarer Maßen relativ groß ist, bereitet vielerorts Unbehagen. Religionen haben, folgt man der Einschätzung Peter Sloterdijks, nicht selten die Ten-

12 Khaled Abou El Fadl: *Islam and the challenge of democracy*, Princeton: Princeton University Press 2004, S. 28.
13 Ibid., S. 29.
14 Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 140. Vgl. Bekir Alboğo: »Toleranz im Islam«, op. cit., S. 117–125.
15 Jack Donnelly: »Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights«, op. cit., S. 311.
16 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 184.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

denz, »nach dem ›ganzen Dasein‹ ihrer Mitglieder [zu] greifen«.[17] Dadurch erscheinen sie, so Henkin, gerade auch als »a source of resistance to rights«.[18] In Hinblick auf den Islam erklärt Soroush: »The language of religion (especially that of Islam […]) is the language of duties, not rights.«[19] Das trifft auf viele, ja alle Religionen in unterschiedlichem Maße zu: auf hinduistische Strömungen mit ihren ausdifferenzierten Dharma-Pflichten[20] ebenso wie auf die orthodoxe Ekklesia. Auf letztere bezogen kommt Pollis gar zum Schluss, »that individual human rights cannot be derived from Orthodoxy theology«.[21] Deren historische Tendenz sei nämlich darauf gerichtet, den Einzelnen bereitwillig dem Wohl der Kirche als spiritueller Gemeinschaft unterzuordnen.[22] Nur mit großen Reformanstrengungen, so Pollis, ließe sich diese eminente kollektivistische Herausforderung entschärfen:

> »As transmitted through the centuries, Eastern Orthodoxy speaks to the rights of persons only in mystical and spiritual terms; it needs to speak of them as individuals possessed of equal rights, divest itself of its ethnic trappings, and free itself from the state.«[23]

Doch welche Ressourcen wären für diesen Fall und weitere Fälle geeignet? Sind sie aus den jeweiligen Traditionen selbst generierbar oder würde eine Reform hier eher durch eine Hinwendung zu säkularen Quellen des Individualismus bzw. Liberalismus garantiert werden können? Letzteren Weg schlägt der nigerianische Menschenrechtsaktivst Leo Igwe vor. Nicht Menschenrechte müssten sich (kollektivistisch-orientierten) »afrikanischen Werten« – wie sie prominent auch in der Banjul-Charta beschworen werden – fügen, sondern umgekehrt müssten sich diese nach den Menschenrechten richten: »They can only accommodate local traditions to the extent they are compatible with human dignity.«[24] Andere wiederum versuchen, aus dem Pflichtenbestand religiöser Traditionen (Menschen-)Rechte abzuleiten.[25] Das ist problematisch, da zwar

17 Peter Sloterdijk: *Im Schatten des Sinai*, op. cit., S. 51.
18 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 183.
19 Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 62.
20 Vgl. Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit.
21 Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, op. cit., S. 353.
22 In ähnlicher Weise beschreibt Dorff den Status des Individuums im Kontext der jüdischen Sozialethik als »organic part of the group«: »Thus, contrary to the concept of the group in Christianity and American secular thought, in Jewish thought the community has not only practical but also theological status« (RG, op. cit., S. 20, 22).
23 Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, op. cit., S. 356.
24 Leo Igwe: »Tradition should defer to human rights, not the other way round«, *openDemocracy*, 6.1.2015.
25 Vgl. etwa Paul Gordon Lauren: *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998, S. 9; Auch Peter J. Haas zeigt sich für das rabbinische Judentum und seine Akkommodationskraft bezüglich des Menschenrechtsdenkens optimistisch: »Since duties and rights are opposite sides of the same coin, it



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

jedem Recht mindestens eine (näher zu bestimmende) Pflicht gegenübersteht (vgl. 2.2.2), umgekehrt aber nicht jeder Pflicht ein Anspruch eines *Menschen*. Es ist mit Dworkin daran zu erinnern, »[that] a theory that takes rights as fundamental is a theory of a different character from one that takes duties as fundamental«.[26] Gerade religiöse Gebote verpflichten Menschen nicht immer (unmittelbar) gegenüber anderen Menschen, sondern gegenüber einer Gottheit. Deren »Rechte« sind primär verletzt, nicht nur wenn man ihrer spottet etc., sondern in gewisser Perspektive auch dann, wenn ihr ›Eigentum‹, der Mensch, verletzt wird. Ansätze, etwa aus den Zehn Geboten eine Menschenrechtserklärung zu entwickeln, müssen daher mehr leisten als eine bloße Translation von der ›Sollseite‹ auf die ›Habenseite‹. Dass religiöse Vorstellungen aber nicht bar jeglicher Ressourcen sein müssen, die eine individuelle *und emanzipative* menschenrechtliche Anspruchsberechtigung mit Bedeutung und Leben erfüllen können, zeigt sich an anderer Stelle deutlicher, und zwar am bereits erwähnten personalen Verantwortlichkeitsprinzip. Mit ihm scheint ein Ankerplatz für die menschenrechtlich so bedeutsame Vorstellung gefunden, dass gewisse Selbstbehauptungen des Einzelnen legitim oder sogar schützenswert sind, auch dann, wenn sie – auf einen ersten Blick besehen – nicht dem »Gemeinwohl« dienen und anderen Lasten aufbürden. Wenn nämlich der Einzelne für seinen Heilsweg letztverantwortlich ist, erscheinen Einschränkungen seiner Freiheit mitunter als Vereitelung dieser Verantwortung. Es ist dieses Argument, das seit den neuzeitlichen Toleranzdiskursen ein Menschenrecht im besonderen Maße befördert hat: das der Glaubens- und Gewissensfreiheit.[27] Es ist vielleicht kein allzu großer Spielraum, der sich an dieser Stelle für die Freiheitsdimension der Menschenrechte zu öffnen beginnt, aber er ist keineswegs geringzuschätzen. – Auch weil ausgehend vom Prinzip höchstpersönlicher Verantwortlichkeit weitere Freiräume für das Individuum und seine Selbstentwürfe erschlossen werden könnten. So erblickt Max L. Stackhouse konkret in der (christlich-) religiösen Orientierung des Einzelnen auf Gott bzw. sein Heilsziel hin eine auch in der Geschichte entscheidende Voraussetzung dafür, dass dieser sich dabei von seiner Gruppe oder Familie lösen und emanzipieren kann.[28] In diese Richtung argumentiert auch Tine Stein, wenn sie hervorhebt, dass durch das Christentum »gerade die Freiheit jenseits und vom weltlichen Gesetz« eine Aufwertung erfahren habe, »was einen Widerhall im modernen Freiheitsverständnis findet, als Freiheit des

will be fairly easy in most cases to move from the duty imposed by the rabbinic lawyers to the rights deemed due to the other side« (*The Jewish Tradition*, op. cit., S. 49).

26 Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 208.

27 Vgl. etwa John Locke: *A letter on toleration*, op. cit.

28 Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit. Ähnlich auch Larry Siedentop: *Inventing the Individual*, op. cit., S. 76.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Einzelnen *von* der staatlichen Verfügungsgewalt über den Einzelnen«.[29] Aus der aufgetragenen Suche nach der eigenen Erlösung folgert auch Swami Vivekananda, um ein Beispiel aus dem hinduistischen Kosmos anzuführen, eine aufgeklärte Zurückhaltung darin, in die Freiheiten anderer (paternalistisch) einzugreifen: »Let every one do the best he can for realizing his own ideal. Nor is it right that I should be judged by your standard or you by mine.«[30] Und an anderer Stelle: »It is wrong, a thousand times wrong, if any of you dares to say, ›I will work out the salvation of this woman or child‹.«[31] Verschärft werden kann die normative Kraft des Verantwortlichkeitsprinzips freilich dadurch, dass Eingriffe in die subjektiven Freiheiten, die dem Gläubigen zu belassen sind, in die Nähe der Blasphemie, das heißt hier einer anmaßenden, gottgleichen Haltung gerückt werden.[32] Mit diesem Hinweis ist zugleich auch die Verletzlichkeit dieser individualistischen Ressource benannt, die, wie bereits erwähnt (vgl. 2.3.1.1), darin zu sehen ist, dass es aus unterschiedlichen Gründen Religionen oft schwer fällt, den Einzelnen in seine Freiheit zu entlassen – nicht nur dann, wenn diese in den »Abgrund« führt, sondern insbesondere auch, wenn diese Freiheitsbetätigungen als ausgesprochen nachteilig für die soziale Integrität oder Kohäsion der jeweiligen religiösen Verbände wirken (vgl. 4.2.3.1). In Summe bedeutet das, dass religiöse Ressourcen, welche die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens unterstützen, zwar aufweisbar sind, dass diese allerdings nicht schon ›alleine stehen‹, sondern oft mühsamer Kultivierung und Weiterentwicklung unter Hinzuziehung spezieller Ressourcen in den konkreten Fällen bedürfen.

### 4.1.2 Säkulare Menschenbilder

*[T]hat it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings.*
John Stuart Mill

Nach grundsätzlichen individualistischen Ressourcen in nicht (explizit) religiösen Menschenbildern zu fragen, mutet in der Tat seltsam an, gleicht doch die Geschichte der neuzeitlichen und modernen Menschenrechte einer prächtig gefüllten Vitrine mit ideellen Voraussetzungen des Menschenrechtsdenkens, das ohne sie in dieser Form heute

29 Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 109.
30 Swami Vivekananda: »The Varieties of Human Nature«, zit. in: Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 240.
31 Swami Vivekananda: »The Basis of Caste and Service to Others«, zit. in: Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 242.
32 Ibid.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nicht existent wäre.[33] Säkulare Menschenbilder, das heißt grob gesprochen solche, die nicht primär auf religiösen Vorstellungen aufbauen, sondern den Menschen ›vernünftig‹, ›biologisch‹, ›ästhetisch‹– dabei jedoch nicht zwangsläufig ohne jeden Zug von Spiritualität – (zu) erfassen (versuchen), sind im Grunde keine Ressourcen der Menschenrechtsidee, sondern zählen vielmehr zu ihren *Wurzeln*. Als solche sind sie bereits in den vorangehenden Ausführungen zur Sprache gebracht worden (vgl. 2.3.1.2 und 2.3.2.1). Ich möchte daher im Folgenden lediglich die Kernauffassungen in jenen Weltanschauungen extrapolieren, die für die Freiheitsdimension der Menschenrechte von entscheidender Bedeutung waren, es sind und weiterhin sein können – gerade auch als externe Ressourcen, die transzendent-reformatorische Ansätze innerhalb religiöser Traditionen inspirieren.[34] Dies ist zum einen die humanistische Tradition, die die europäische Geistesgeschichte auf mannigfaltige Weise, jedoch insbesondere ihre ethischen Konzeptionen geprägt und – nachdem sie in den Zeiten der Diktaturen des 20. Jahrhunderts an den Rand gedrängt wurde – heute wieder zu neuer Vitalität gefunden hat. Zum anderen ist die Tradition des Liberalismus zu nennen, die wie keine zweite die politische Theorie und Ethik der westlichen Zivilisation bestimmt. Sie beide verbinden sich in jener Meta-Tradition, die weithin als »Aufklärung« bekannt ist, wobei diese in ihrer Heterogenität nicht allein darauf zu reduzieren ist.

Auch wenn es *das eine* humanistische Menschenbild nicht gibt, so darf doch darauf verwiesen werden, dass die Wertschätzung des Individuums und seiner stolzen wie auch emanzipativen Selbstbehauptung im neuzeitlichen Humanismus eine bis dahin (seit der Antike) nicht erreichte Deutlichkeit erlangte. Der humanistische Bildungsimperativ im Sinne eines Selbstgestaltungsauftrags des Menschen kann als eine prototypische Ressource des Menschenrechtsgedankens betrachtet werden, die dessen Individualismus im engeren wie auch erweiterten Sinne fundamentiert und die, das ist von großer Bedeutung, in der ›Zeitlosigkeit‹ ihres Menschenbildes immer wieder aufs Neue aktivierbar und nicht zuletzt auch transferierbar ist. Es ist wenig verwunderlich, dass zwischen Humanismus und Liberalismus historisch ein generisches Verwandtschaftsverhältnis besteht. Denn wenn der Einzelne aufgerufen ist, »sich aus sich selbst, in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln«,[35] so wird rasch über die Freiräume zu verhandeln sein, die ihm zu diesem Zwecke zur Verfügung stehen müssen. Seit den Sozialkontraktstheorien und ihrem possessiven Liberalismus und spätestens seit John Stuart

33 Vgl. Willy Strzelewicz: *Kampf um die Menschenrechte*, op. cit., S. 80ff.

34 Siehe beispielsweise zur globalen Anziehungskraft westlicher Ideen, hier in China: Gan Shaoping: »Menschenrechte in China. Von der Idee zur Realität«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), op. cit., S. 243–254.

35 Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 30.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Mill reißen die Diskussionen über den Verlauf der Grenzen, die dabei zwischen der Freiheit des einen und jener des anderen zu ziehen sind (Stichwort: Grundrechtsschranken), nicht ab. Wie die folgenden Abschnitte zeigen, haben diese Fragen in sich kein Ende. Um ihnen zu begegnen, ist der freiheitlichen Tradition aber immerhin ein (formales) Prinzip zu verdanken, das ihr Herz darstellt und wie kein anderes die emanzipative Anspruchsberechtigung der Menschenrechtsidee mit ihrer universalistischen Reziprozität, das heißt den Kosmos der Rechte mit jenem der Pflichten, versöhnt. Paradigmatisch formuliert wird dieses Prinzip in Art. 4 DDHC:

> »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet: Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat also nur die Grenzen, die den anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuss ebendieser Rechte sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden.«

In den Worten Wilhelm von Humboldts:

> »[D]er Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den politischen Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem andern Endzwecke beschränke er ihre Freiheit.«[36]

Für eine ausgesprochen großzügige Setzung der Grenzen individueller Freiheitsbetätigungen spricht sich Humboldts Bewunderer Mill aus, der die Emanzipation des Einzelnen von den herrschenden Anschauungen seiner Gemeinschaft eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Person im gesamten Spektrum ihrer Fähigkeiten nennt: »He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him, has no need for any other faculty than the apelike one of imitation. He who chooses his plan for himself, employs all his faculties.«[37] Darauf aufbauend formuliert Mill als liberalistisches Grundprinzip »that the sole end for which mankind are warranted individually and collectively in interfering with the liberty of action of any of their member is selfprotection. That the only purpose of which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others.«[38]

Was wiederum eine Sicherstellung der Menschen bzw. ihrer Rechte darstellt oder worin ein Schaden für andere jeweils bestehen kann, bleibt noch zu diskutieren. Das Subjekt solcher liberalistischer Theorien, dies sei abschließend auch als Hinweis auf seine materialen Bedin-

36 Ibid., S. 53.
37 John Stuart Mill: *On Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press 1895/1989, S. 59.
38 Ibid., S. 13.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

gungen angeführt, existiert nicht immer schon als solches, sondern tritt erst in gewissen gesellschaftlichen Stadien als Individuum in Erscheinung. Solange die Menschen nämlich, wie im Rahmen vormoderner homogener Strukturen, einander in ihrer Lebensführung, ihrer Erscheinung, in ihren Ansichten und Erfahrungen weitgehend gleichen, treten Unterschiede zwischen ihnen, die es erlauben würden, von Individuen zu sprechen, noch nicht in den Blick. Erst die Moderne als zivilisatorische Schwelle vom Bewusstsein des Schicksals zu jenem der Wahl bringt solche Ausdifferenzierungen an Stand, Weltanschauung und Lebensstil hervor, die für individualistische Menschenbilder notwendige Voraussetzungen sind. Keime dieses Bewusstseins lassen sich dabei bis in die frühe Neuzeit zurückverfolgen und für Mitteleuropa zum Beispiel bis auch an den unterschiedlichen emanzipativen Strategien gegen die Leibeigenschaft festmachen, wie Peter Blicke zeigt.[39] (Ein gewisses Maß an) Freiheit selbst liegt also dem Individualismus (im engeren Sinne) zugrunde, bevor sie zum Schlachtruf des Individualismus (im erweiterten Sinne) werden kann. Und genau in dieser Hinsicht werden auch vorhergehende selbstverständliche kollektive Zugehörigkeiten fragwürdig und Gruppenidentitäten brüchig:

> »In modernen Gesellschaften werden wir nämlich zugleich in ziemlich heterogene und auch konfligierende Gemeinschaften hineingeboren, so dass auf die Frage, »Wer bin ich?«, »Was ist unsere Geschichte?«, nicht mit Verweis auf *eine* faktische historische Gemeinschaft oder eine harmonische Tradition mehrerer Gemeinschaften geantwortet werden kann, sondern dass die Situation für uns uneinheitlich und ggf. widersprüchlich ist. Sie erfordert eine Wahl von uns.«[40]

## 4.2 Kollektivistische Herausforderungen (und spezielle individualistische Ressourcen)

*Wo immer Totalitarismus aufkommt,*
*ist der Einzelne das erste besetzte Gebiet.*
Günther Anders

Der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee kann auf zwei unterschiedliche Weisen herausgefordert werden: (a) indem der Individualismus im engeren Sinne, das heißt die *individuelle* Anspruchsbe-

39 Peter Blickle: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München: C. H. Beck 2003.

40 Georg Lohmann: »Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, op. cit., S. 160f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rechtigung in Frage steht. Dies ist dann der Fall, wenn die Vorstellung vorliegt, dass es jenseits von Gruppen respektive übergreifenden Organismen so etwas wie Individuen gar nicht gäbe; zudem (b), wenn der Individualismus im erweiterten Sinne, das heißt die *emanzipative* Anspruchsberechtigung nicht oder nur sehr eingeschränkt akkommodiert wird, was dann der Fall sein kann, wenn Gemeinwohlinteressen (kategorisch) über die unterschiedlichen Freiheitsbestrebungen der Einzelnen gereiht werden. Hier ist dann konkret zu fragen, in welchem Verhältnis diese Bestimmungen des gemeinen Wohls zu dem Ziel stehen, eine Menschenrechtsordnung aufrechtzuerhalten, und ob sie mit ihm gegebenenfalls in Deckung zu bringen sind.

Beide Varianten kollektivistischer Herausforderungen sollen in den folgenden Abschnitten näher ins Visier genommen werden. Dabei werden potenzielle Kandidaten in drei Rubriken eingeordnet: Zunächst werden Vorstellungen betrachtet, die man als *kosmoontologische* Kollektivismen bezeichnen kann. Darunter fallen einerseits Ansätze, die, in indigener Spiritualität wurzelnd, den Menschen nicht isoliert betrachten, sondern als (untrennbar) mit dem weiteren ›Kosmos des Lebendigen‹ verbunden sehen, nicht zuletzt aufgrund geteilter Bedürfnisse und ökologischer Interdependenzen. Andererseits kann darunter auch die konkret in buddhistischen Glaubensvorstellungen präsente Idee des so genannten »Nicht-Ich« (*anattā*/*anātman*) gerechnet werden, der zufolge die Vorstellung eines individuellen Wesenskerns bzw. Ichs eine Täuschung und das Festhalten an ihr ein Zeichen spiritueller Unreife ist. Ebenfalls als (potenzielle) kollektivistische Herausforderungen können *sozialontologische* Kollektivismen gelten. Darin jene Anschauungen zusammengefasst, welche die ummantelnde(n) Gruppe(n) als eigentliche Phänomene sozialer Wirklichkeit erachten, nicht das ›Individuum‹. Sie sehen daher Gruppen und nicht den Einzelnen als (vorrangige) Träger von menschenrechtlichen Ansprüchen. Während metaphysische oder kosmoontologische Kollektivismen die Idee der Menschenrechte insbesondere in der Dimension ihrer individuellen Anspruchsberechtigung unter Druck setzen (könnten), tragen sozialontologische Kollektivismen bereits den Kern einer Bedrohung der emanzipativen Anspruchsberechtigung in sich, da der Wert von Individualinteressen oftmals Gruppeninteressen untergeordnet wird. Das muss nicht in jedem Fall menschenrechtlich bedenklich sein, ist es aber in vielen. Dort, wo sozialontologische Kollektivismen übergehen in solch instrumentelle Ansehung des Einzelnen, der alleine keinen (vollen) Wert hat, sondern nur dadurch als wertvoll erachtet wird, dass er dem maßgeblichen Sozialverband dient, schließt eine weitere Analysekategorie an, der *funktionalistische* Kollektivismus. Ihm gilt das Hauptaugenmerk, denn zentrale menschenrechtliche Konfliktpunkte wie auch diskursive Epizentren der (gegenwärtigen) Menschenrechtstheorie und



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

-politik lassen sich, so eine Hypothese, nur über ihn verstehen. Die Gravität derartiger Indienstnahmen bzw. ›Opferungen‹ des Individuums lässt sich dabei erst beurteilen, wenn den kollektiven Zielen, um derentwillen sie erfolgen, beurteilt wird. Denn bekanntlich ›opfern‹ auch menschenrechtliche Ordnungen in gewissen Fällen den Einzelnen und seine Interessen ihrem spezifischen Gemeinwohlziel in Form von »gleichen Rechten«, ohne dass daran größerer Anstoß genommen wird. Wo also die Grenze ziehen zwischen tendenziell eher problematischen und unproblematischen Einschnitten in die Freiheiten der Menschen unter Verweis auf höherrangige, kollektive Güter? Welche – die Menschenrechte ergänzenden – *Pflichten* sind legitim und welche nicht? Anhand ausgewählter Bereichsfelder soll diese Problemstellung an verschiedenen Einschränkungen – hier auch: *Ausnahmen* (im Unterschied zu Ausschlüssen) – von menschenrechtlichen Ansprüchen nachvollzogen werden. Wie schon in Kapitel 4 zeigt sich auch an ihnen, dass kollektivistische Herausforderungen der menschenrechtlichen Freiheitsdimension nicht einer singulären Ideologie oder Religion zugeordnet werden können, sondern in der Tat eine Reihe von Anknüpfungspunkten in verschiedenen weltanschaulichen Geographien aufweisen. Sie möglichst präzise zu lokalisieren und zu beschreiben ist dabei ein erstes Ziel der nachfolgenden Ausführungen. Auf diese Weise kann grob abgeschätzt werden, wie groß die Hürden sind, vor denen heute eine umfassende Universalisierung des Menschenrechtsgedankens nicht allein in seiner Gleichheits-, sondern insbesondere auch in seiner Freiheitsdimension letztendlich steht. Wie im vorhergehenden Kapitel, so wird auch in diesem Zusammenhang die konzeptionelle Belastbarkeit der Idee der Menschenrechte anhand der beiden Kategorien Unvereinbarkeiten und Spannungen bemessen. Erstere liegen vor, wenn entweder – im Bereich der individuellen Anspruchsberechtigung – keinerlei Ansprüche zuerkannt werden können, die keine Gruppenrechte sind, oder – im Bereich der emanzipativen Anspruchsberechtigung – überhaupt keine Rechte gewährt werden, die kollektive Interessen kompromittieren (könnten). Von Spannungen kann hingegen dort gesprochen werden, wo nur wenige (substanzielle) menschenrechtliche Ansprüche Individuen zugestanden werden bzw. nur wenige, die zu Lasten von menschenrechtlich nicht einschlägig bedeutsamen Gemeinwohlzielen wirken (können). Was dabei als eher oder weniger substanzieller Anspruch im Sinne der eingangs skizzierten Erheblichkeit gelten kann, hängt davon ab, welcher Wert den durch die entsprechenden Ansprüche geschützten (Rechts-)Gütern beigemessen wird. Dass sich in variierenden Bewertungen diesbezüglich ein weiterer großer Deliberationsraum vorfinden lässt, wird an vielen der folgenden Fallbeispiele deutlich und rückt einmal mehr die Frage ins Bewusstsein: Kann es so etwas wie einen global geteilten (Kern-)Bestand an menschenrecht-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lichen Ansprüchen unter den derzeitigen Bedingungen weltanschaulicher Heterogenität denn überhaupt geben?

### 4.2.1 Kosmoontologischer Kollektivismus: »Ich« als Trugbild

Die Konzepte von Person bzw. Individuum, wie sie sich in langen wechselseitigen Traditionsbefruchtungen in Europa ausgebildet haben, finden nicht in allen Zivilisationen der Welt vergleichbare Entsprechungen. Dass dies lange verkannt wurde und erst in den vergangenen Jahrzehnten auf breiterer Basis im Menschenrechtsdiskurs thematisiert wird, kann mit den kolonialen Voraussetzungen erklärt werden, unter denen die modernen Menschenrechte in Geltung gesetzt wurden. Erst nach und nach im Zuge der Dekolonialisierung und der damit einhergehenden (Wieder-)Erstarkung autochthoner Weltdeutungen, aber auch demographischer und hegemonialer tektonischer Verschiebungen, rückten konkret auch Menschenbilder in den Fokus, in denen der Einzelne nicht als abgekapselt bzw. autonom von der Gesamtheit des Lebendigen, sondern darin organisch integriert vorgestellt wird. Lässt sich auf dem Boden solcher Weltanschauungen der individualistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens überhaupt aufrichten? Ist es im Kontext dieser Kosmoontologien möglich, Menschenrechte zu denken? Das soll im Folgenden zu klären versucht werden: Zunächst wird der Trend, Rechte »der Natur« einzuräumen, diskutiert, wie er in Lateinamerika seit einigen Jahren beobachtbar ist. In weiterer Folge wird die buddhistische Nicht-Ich-Lehre auf ihr anti-individualistisches Potenzial hin befragt werden.

Die »Rechte der Mutter Natur« (oder *Pacha Mama*) sind ein Konzept, das rekurrierend auf vorkoloniale indigene Vorstellungen in den vergangenen zwei Jahrzehnten in vielen Gesellschaften im lateinamerikanischen Raum Auftrieb erfuhr.[41] Gerichtet gegen die zerstörerischen Tendenzen des globalen Wirtschaftssystems diente es Akteuren der Zivilgesellschaft als Chiffre eines zivilisatorischen Gegenentwurfes für eine andere, bessere Welt (Stichwort: »Otro Mundo posible«). Die Karriere der Rechte der Natur ist insofern beachtlich, als sie sich inzwischen in Rechts- bzw. Verfassungstexten wiederfinden und somit offenbar ein Übergang von bloß moralischen Postulaten hin zu rechtlichen Garantien beschritten scheint. Hier ist allen voran die Verfassung der Repu-

41 Vgl. Josef Estermann: »Menschenrechte in lateinamerikanischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), op. cit., S. 49–54; Philipp Altmann: *Die Indigenenbewegung in Ecuador. Diskurs und Dekolonialität*, Bielefeld: transcript 2014, Kap. 3; Eduardo Gudynas: *El mandato ecológico: Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva*, Quito: Ediciones Abya-Yala 2009; Maria Bertel: »Die Rechte der Natur in südamerikanischen Verfassungen«, *Juridikum* 2016/4, S. 451–460. Siehe auch meine Ausführungen in UCPR, op. cit., S. 26f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

blik Ecuador zu nennen, die bereits in ihrer Präambel auf Pacha Mama als Lebensgrundlage verweist, von der alle Menschen ein Teil seien.[42] Darüber hinaus ist ein eigenes Kapitel (7) den »Derechos de la naturaleza« gewidmet, das unter anderem erklärt, die Natur habe ein Recht auf Respekt ihrer Existenz, Erhaltung und Regeneration von Lebenszyklen, Strukturen und evolutionären Prozessen (»derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos«, Art. 71). Weiters enthalten ist ein Recht auf Wiederherstellung (nach Schadenszufügung) (Art. 72). Niederschlag fand das Konzept von Pacha Mama auch in Bolivien, wenn auch nicht im Verfassungsrang. Dort schützt seit 2010 ein eigenes Gesetz die »Derechos de la Madre Tierra«.[43]

Was bedeuten nun derartige Initiativen aus Sicht des Menschenrechtsgedankens? Handelt es sich um konkurrierende oder um ergänzende Perspektiven? Zunächst ist feststellen, dass Rechte der (Mutter) Natur ihrer Art nach Gruppenrechte darstellen: Über diese Rechte verfügt keine einzelne Person, sondern, wenn man so will, ein gesamter Organismus, der aus unzähligen Teilen besteht, die vom Myzel im Waldboden bis zum Menschen reichen. Als Gruppenrechte können auch die Rechte von Pacha Mama nicht als Menschenrechte firmieren, auch wenn Angehörige der Spezies Mensch ebenso wie alle anderen Lebewesen zum Kreis der Anspruchsberechtigten zählen. Es liegt hier also die umgekehrte Situation des menschenrechtlich problematischen Exklusivismus vor: Es wird nicht aus dem Menschsein ausgeschlossen, sondern es werden die Anspruchsberechtigten um weitere Kategorien – Pflanzen, Pilze, Tiere, Elemente – erweitert. Die Frage lautet konkret: *Kann der menschenrechtliche Universalismus so weit gehen, dass er den menschenrechtlichen Individualismus in Bedrängnis bringt?* Man könnte argumentieren, dass der einzelne Mensch als organischer Bestandteil des ökologischen Kosmos in der Idee von Pacha Mama nicht mehr als unterscheidbares Wesen in Erscheinung tritt, sondern als Phänomen und in Folge als identifizierbares Anspruchssubjekt verschwimmt. So könnten die Rechte der Natur wahrscheinlich auch dann als geschützt erklärt werden, wenn eine konkrete Person zum Beispiel ihr Recht auf sauberes Trinkwasser nicht erhalten würde. Die im Individualismuspfeiler des Menschenrechtsgedankens eingegossene individuelle Anspruchsberechtigung, im Unterschied zu einer kollektiven Anspruchsberechtigung in Form von Gruppenrechten, scheint somit in dieser Philosophie nicht sichergestellt zu sein. Andererseits werden die Rechte der (Mutter) Natur nicht als *Ersatz* klassischer Menschenrechte vorgeschlagen bzw.

42 República del Ecuador: *Constitución* (2008).

43 Lukas Radicella: »Protecting Pachamama: Bolivia's New Environmental Law«, *The Argentina Independent*, 21.11.2012.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

eingefordert, was auch deutlich aus der ecuadorianischen Verfassung hervorgeht. Es handelt sich vielmehr um eine Perspektive, die sich ergänzend zu den individuellen Ansprüchen der Menschen hinzugesellen kann: um die Augen zu öffnen für die Interessen anderer Lebewesen und nicht zuletzt für die Abhängigkeit vieler klassischer Menschenrechte von einem intakten Ökosystem. Was nützt es zum Beispiel, wenn jedem Menschen zwar ein Recht auf eine saubere Umwelt zugestanden wird, manche jedoch, um es genießen zu können, umsiedeln müssen, weil ihr unmittelbarer Lebensraum durch eine Silbermine verheert ist? Oder ein Recht auf sauberes Wasser, wenn es *nirgends* mehr einlösbar ist, da alle Gewässer – vom kleinen Bergsee bis zu den Ozeanen – von Umweltgiften verseucht sind? Wenn also die Verfassung von Ecuador erklärt, dass Menschen, (Dorf-)Gemeinschaften und Völker das Recht haben, an der Natur teilzuhaben und das gute Leben (*buen vivir*) zu genießen (Art. 74), so drückt sich darin kein Widerspruch zur Menschenrechtsidee aus, sondern im Gegenteil eine wertvolle Erweiterung eines lebensweltlichen Horizonts, die helfen könnte, schädliche Engführungen eines individualistischen Menschenbildes zu vermeiden. Inwiefern die Rechte der Natur rechtlich durchzusetzen sind und ob sie über substanzielle praktische Auswirkungen verfügen, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Betrachtet sei eine zweite (potenzielle) kollektivistische Herausforderung sozialkollektivistischer Provenienz: die Idee von *Anatta* bzw. *Anātman* oder »Nicht-Ich«. Es handelt sich dabei um eine Vorstellung, welche sich im hinduistischen, insbesondere jedoch im buddhistischen Denken findet und der zufolge die Annahme eines aus dem kosmischen Gesamtzusammenhang herauslösbaren Ichs bzw. Wesenskerns eine Täuschung verkörpert. Damit zusammenhängend wird oftmals der ethische Imperativ formuliert, sich von diesem falschen Ich-Bewusstsein zu verabschieden, sein Streben und seine egoistischen Begierden aufzugeben. Im Buddhismus gilt die Anhaftung an das Selbst bekanntlich als ein Grund des Leidens (*duḥkha*). Vor diesem spirituellen Hintergrund erscheint die Einsicht in diese »edle Wahrheit« als heilsam und erster Schritt zur Überwindung des Leidens.[44] Für viele Anhänger des Hinduismus wiederum gilt mit Blick auf die Lehren etwa der Bhagavad Gita »[that] it is our false attachment to the ›I-self‹ and its selfish desires that is the cause of unethical action and suffering. Understanding ourselves as but a tiny independent part of the complex *dharmic* ›we-self‹ of the cosmos leads to compassionate action and *Nirvana*«.[45] Dass in der Vorstellung einer solchen ›Flux-Identität‹ gerade auch in der scheinbaren Diskreditierung individueller Selbstbehauptungen eine mögliche

44 Vgl. Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 21ff.
45 Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 49ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Schwierigkeit hinsichtlich der Akkommodation der Menschenrechtsidee besteht, liegt nahe. So wäre, schreibt Perry Schmidt-Leukel, der liberal-demokratische Rahmen der klassischen Menschenrechte aus Buddhas Sicht wohl nicht ideal, um Selbstbezüglichkeit und egoistisches Streben einzugrenzen.[46] Robert E. Florida bemerkt:

> »Since Buddhists teach that the ultimate religious goal for each individual is the elimination of the idea of an independent self through the elimination of craving for benefit, it is no wonder that human rights language sometimes feels very strange to traditional Buddhists.«[47]

Ähnlich Peter Harvey:

> »Buddhists are sometimes unhappy using the language of ›rights‹ as they may associate it with people ›demanding their rights‹ in an aggressive, self-centred way, and may question whether talk of ›inalienable rights‹ implies some unchanging, essential Self that ›has‹ these, which is out of accord with Buddhism's teaching on the nature of selfhood.«[48]

Ist die Nicht-Ich-Lehre notgedrungen antithetisch zu den individualistischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens? Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne steht wie zuvor in der Pacha-Mama-Philosophie vor der augenscheinlichen Schwierigkeit, aus dem kosmischen ›Teig‹ des All-Einen ein konkretes menschliches Subjekt herauszuheben. Eine unüberwindbare Hürde ist dies allerdings insofern nicht, als mit der ebenfalls in Hinduismus wie Buddhismus zentralen Karmavorstellung eine Art Gegengewicht zur Verfügung steht. Es gibt folglich ein zumindest hinsichtlich seiner karmischen Identität kontinuierliches ›Ich‹. Eine weitere Möglichkeit, die Anatta-Vorstellung zu ›entschärfen‹, erwächst aus der Unterscheidung zwischen einem eigenen, stabilen und einem variablen, zeitlichen Selbst. Während ersteres von Buddha – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem Hinduismus – vehement verneint wurde, kann ein vorübergehendes, sich in Zeit und Raum konkret manifestierendes Selbst sehr wohl auch von Buddhistinnen anerkannt werden, wie Florida ausführt:

> »Buddhists do recognize that the notion of an ›I‹ or ›self‹, acting in the world with an apparent continous reality, is necessary for ordinary discourse. The concept partakes of relative truth, but the error comes when the relative self is taken as an absolute unchanging essential being rather than as it really is – conditioned, ever changing, and perishable.«[49]

46 Perry Schmidt-Leukel: »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, op. cit., S. 42.
47 Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 11.
48 Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, op. cit., S. 119.
49 Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 21f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Man darf, so scheint es also, in der Erwägung von Menschenrechtskompatibilitäten nicht den Fehler begehen, eine spirituell-religiöse Vorstellung, wie die des buddhistischen Nicht-Ich, bedenkenlos zu dekontextualisieren. Denn dort, wo sie angesiedelt ist – in der komplexen, rein rational nicht vollständig erschließbaren Heilswahrheit – könnte sie auch in voller Integrität bestehen, ohne sich zwangsläufig nachteilig auf ein etwaiges Menschenrechtsbewusstsein des Gläubigen auswirken zu müssen. Für dieses kurzlebige, instabile und leidanfällige, weil strebende Selbst erscheinen schließlich menschenrechtliche Ansprüche keineswegs als gänzlich abwegige Behelfsinstrumente, um sein Sein zu vollziehen:

> » [F]or if a permanent Self were the ›owner‹ of rights, it would not have any use for them, as a truly permanent Self would be invulnerable and could never be harmed! Thus one can simply say that living, changing, vulnerable beings are, conventionally, the ›owners of rights‹, with the locus of their value seen as their ability to suffer, their very vulnerability, and their potential for enlightenment […].«[50]

Eine weitere Möglichkeit, die Lehre vom Nicht-Ich auf einer spirituellen Ebene so zu verstehen, dass sie dem Menschenrechtsgedanken wenig anhaben kann, kommt in ihrem Verständnis bei Clare Carlisle zum Vorschein, die damit primär die Theorie und auch Praxis der Bewusstmachung und Aufbrechung von Gewohnheiten verbindet: »Unraveling habit means unraveling the self: this is the practice of anatta.«[51]

Zusammengefasst: Kosmoontologische Kollektivismen, wie sie in den Ideen der Rechte der (Mutter) Natur wie auch des Nicht-Selbst anklingen, können unter Umständen die individualistische Dimension der Menschenrechtsidee verfehlen, sind aber in der dargelegten Form keine Kandidaten für echte Unvereinbarkeiten. In beiden Fällen bestehen Ansätze, sie mit dem Menschenrechtsdenken in Einklang zu bringen. In den Rechten der Natur wurde zudem eine potenzielle Bereicherung für das klassische Menschenrechtsparadigma erkannt. Ein solches könnte, so eine vorsichtige abschließende Einschätzung, auch in der Lehre des Nicht-Ich vorliegen, sofern sie ich-zentriertem Anspruchsdenken vorbeugt und auf diese Weise die universalistische Reziprozität der Menschenrechte oder sogar darüber hinausgehend eine Kultur der wohlverstandenen ›Selbstlosigkeit‹ zu befördern imstande ist.

50 Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, op. cit., S. 119.

51 Clare Carlisle: »Becoming and Un-becoming: the theory and practice of Anatta«, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 2006/7, S. 88.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

### 4.2.2 Sozialontologischer Kollektivismus: »Ich« ist nichts ohne die Anderen

Die phänomenologische Absonderung des Individuums von ummantelnden Kollektiven wirft auch dann Fragen auf, wenn diese Kollektive nicht ökologisch-organisch bzw. kosmisch-spirituell, sondern schlicht sozial gefasst sind und sich auf Sozialverbände wie Familie, Stamm, Volk oder Nation beziehen. Das Individuum ist dabei ein bloßes Afterphänomen. Von kosmoontologischen Kollektivismen unterscheiden sich sozialontologische Kollektivismen zusätzlich dahingehend, dass sie anders bzw. deutlicher als diese einen *Vorrang* der jeweiligen Gruppe statuieren. Gerade dieser Aspekt erklärt, warum im Bereich sozialontologischer Kollektivismen immer schon die Möglichkeit besteht, in einen funktionalistischen Kollektivismus überzugehen (vgl. 4.2.3). Die Prioritätsthese sozialontologischer Kollektivismen verfügt demnach über zwei Dimensionen: eine phänomenologische, in der primär nicht einzelne Menschen als Subjekte in Erscheinung treten, sondern Kollektive. Ihr Gegenstück ist die Sozialontologie des Individualismus, wie sie sich anschaulich im berühmten Diktum der ehemaligen britischen Premierministerin Margaret Thatcher präsentiert (»There is no such thing as society«). Oder in den Worten Ludwig von Mises: »The individual lies and acts within society. But society is nothing but the combination of individuals for cooperative effort. It exists nowhere else than in the action of individual men.«[52] Das spiegelbildliche Motto des sozialontologischen Kollektivismus wäre also: »There is no such thing as an individual.« In ihrer zweiten und für den Menschenrechtsgedanken nicht minder herausfordernden Gestalt verknüpfen sozialontologische Kollektivismen diese phänomenologische Prioritätsthese mit dem Vorrang kollektiver Verbände hinsichtlich der Anspruchsberechtigung: Gruppen, nicht Individuen sind (die primären) Rechtsträger.[53] Bei solchen Gruppenrechten stellt sich nun die Frage, wen die dabei erklärten Ansprüche verpflichten. Größere Verbände – wie etwa im Fall von gewissen Minderheitenrechten in einem politischen Gemeinwesen – oder aber Mitglieder der zur Rechtsträgerin erklärten Gruppe? Es ist diese zweite Möglichkeit, aus Gruppenrechten Pflichten des Einzelnen abzuleiten, welche sozialontologische Kollektivismen immer schon zu potenziellen Kandidaten für die im nachfolgenden Abschnitt (4.2.3) zu erörternden kollektivistischen Herausforderungen macht. Sie sind dann gegeben, wenn der Einzelne sich mit seinen Interessen jenen der jeweiligen

52 Ludwig von Mises: *Human Action. A Treatise on Economics*, New Haven: Yale University Press 1949, S. 143.

53 Siehe auch James Griffin: »Group Rights«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), op. cit., S. 161–182.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Gruppe unterzuordnen hat. Dass die Bedeutung dieser These oftmals dadurch kaschiert wird, dass Individualwohl und Gemeinwohl ununterscheidbar als Gemeinsames identifiziert werden, ändert nichts daran, dass hier bereits das Feld eines Aufopferungsdiskurses betreten wird, auf dem der Mensch mehr oder minder stark – im Extremfall ausschließlich – *funktional* in Hinsicht auf das Wohl seiner Gemeinschaft in den Blick genommen bzw. instrumentalisiert wird. Über Anschauungsmaterial für kollektivistische Positionen sozialontologischer Prägung verfügt auch die Geschichte der Menschenrechte und Menschenrechtstheorie selbst ausreichend. Zwei Beispiele bieten sich im Besonderen an: das eher historische der sozialistischen Kritik an den »atomistischen« Menschenrechten (vgl. 2.2.1) sowie die in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts geführte Debatte um so genannte »Asiatische Werte«, die bis heute nichts an Relevanz eingebüßt hat.

Wie weit die sozialistische Menschenrechtstheorie von jener innerhalb der liberalen westlichen Tradition abweicht,[54] zeigte sich besonders eindrucksvoll in den Aushandlungsprozessen der UDHR.[55] Nach und nach traten diese rivalisierenden Perspektiven bei den Beteiligten deutlicher ins Bewusstsein, was – zusätzlich zu den sich verhärtenden Fronstellungen im Zuge des an Momentum gewinnenden Kalten Krieges – auch erklärt, warum der anfänglich greifbare Konsens zusehends erodierte. Die UdSSR kritisierte die ihrer Ansicht nach zu stark individualistische Ausrichtung der ersten Entwürfe der UDHR vehement. Ein Recht, an dem die Vertreter der Sowjetunion besonders Anstoß nahmen, war das Recht jedes Menschen, sein Land zu verlassen. Aus den Begründungen des Widerspruchs zu einem solchen Anspruch geht klar die Vorstellung eines Primats des Staates hervor, der als *eigentlicher* Träger von Rechten gelten sollte.[56] Daher forderte der sowjetische Vertreter im UDHR Drafting Committee: »The Declaration […] should describe not only the rights of the individual but his obligation to his country, his people and his State.«[57] In dieselbe Kerbe schlug auch der Repräsentant Jugoslawiens, der ganz im Zeichen der Kritik am »atomistischen Individu-

54 Vgl. auch John Charvet/Elisa Kaczynska-Nay*: The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, S. 298ff.; Willy Strzelewicz: *Kampf um die Menschenrechte*, op. cit., S. 127ff., S. 167ff.; Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 150ff.; Eberhard Poppe: »Universalität der Menschenrechte – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft«, in Karl-Heinz Röder (Hg.), *Politische Theorie und sozialer Fortschritt*, Berlin: Staatsverlag der DDR 1986, S. 109–126; Wladimir Kudrjawzew/Valentin Patjulin (Hg.): *Sozialismus und Menschenrechte*, Moskau: Akademie der Wissenschaften UdSSR 1979.

55 Vgl. dazu auch meine Ausführungen in »Zwischen (Nicht-)Verstehen und Verstehen-Müssen: Die Aushandlungen der UN-Menschenrechtserklärung 1948«, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2017, im Erscheinen.

56 Vgl. *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S. 3.

57 Ibid., S. 2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

alismus« dagegen eintrat, dass Rechte nur an den Einzelnen verliehen werden, »independently of the social conditions in which he was living and of all the forces which acted upon his social status«.[58] Er wandte konkret ein, dass Menschenrechte als Individualrechte nicht sinnvoll geschützt werden könnten, wenn nicht eine Nation bzw. ein Volk als Ganzes Träger(in) bestimmter Rechte sei: Es sei »impossible to conceive that the rights of a member of a community could be guaranteed if the community to which he belonged was oppressed and persecuted«.[59] Im letzten Moment, kurz vor Verabschiedung der UDHR in der UN-Generalversammlung, unterbreitete die UdSSR noch einen Gegenentwurf, der ihrer Menschenrechtstheorie eher entsprach als das vorliegende, (zu) »westlich« geprägte Dokument.[60] Er wurde abgelehnt, woraufhin die UdSSR und eine Reihe weiterer sozialistischer Staaten der UDHR die Zustimmung verweigerten, so wie auch – wenngleich aus anderen Gründen – Südafrika und Saudi-Arabien.

Dass Kritik westlicher Staaten, allen voran Großbritanniens, an deren Position auf veritables Unverständnis stieß, lag insbesondere daran, dass eine Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen im Horizont der sozialistischen Menschenrechtstheorie gar nicht erst entstehen konnte: Wenn Menschenrechte außerhalb des (sozialistischen) Staates nicht sinnvoll gedacht werden können, dann – so die Logik dieser sozialontologisch-kollektivistischen Perspektive – sind die Interessen des Einzelnen immer schon durch die Interessen des Staates abgedeckt. Eine von liberalistischer Seite unterstellte Möglichkeit einer konflikthaften Konstellation zwischen Individuum und Gemeinschaft ist im Sozialismus undenkbar, da in einer klassenlosen Gesellschaft kein Widerspruch mehr zwischen dem Staat und den Menschen bestehe. Ein solcher Widerspruch sei kein universaler, sondern ein bloß historischer, der in der Sowjetunion vorbildlich aufgelöst worden sei.[61]

Hinter dieser Rhetorik sowie der strittigen Frage, ob nun der Staat oder der einzelne Mensch primär Träger menschenrechtlicher Ansprüche sein sollte, liegt mehr als bloß eine Frage der Reihenfolge (Staat-Mensch vs. Mensch-Staat), nämlich nicht weniger als die Gretchenfrage der menschenrechtlichen Freiheitsdimension.[62] Im einen Fall hat der Einzelne Rechte gerade auch gegenüber dem Staat; im anderen hat der Staat bzw. das Volk Rechte gegenüber dem Einzelnen, der ihm verpflichtet ist. Im einen Fall ist der Staat von den Menschen um der Sicherung ihrer vor-staatlichen Rechte willen in die Welt gesetzt; im

58 Zit. in: *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, A/PV.183, S. 913f.
59 Zit. in: Ibid., S. 916.
60 UdSSR: *Draft International Declaration of Human Rights*, A/784.
61 Vgl. *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 929.
62 Vgl. auch Quincy Wright: »Relationship between different categories of human rights«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 146f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

anderen geht der Staat dem Menschen als Erscheinung immer schon voraus. In aller Deutlichkeit dringt diese etatistische Staatstheorie aus folgenden Worten Hegels, der diese nicht zufällig der Sozialkontraktstheorie entgegensetzt:

> »Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherheit des Leben und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.«[63]

Dieses Paradigma ehrlich expliziert hat im Zuge der Abstimmung über die UDHR immerhin Polens Repräsentant, dessen Aussage im Protokoll wie folgt vermerkt ist: »The individual had duties towards the State which, in turn, guaranteed his rights.«[64] In der Praxis bedeute das, so Louis Henkin: »Individual autonomy, freedom, privacy, property, can apparently be sacrificed, virtually without limit, to the perceived good, present or future, of socialism, or of the particular socialist state.«[65] Kritik an diesem »statism«, dessen sozialontologischer von einem funktionalistischen Kollektivismus letztlich kaum mehr zu unterscheiden ist, übte unter anderem Charles Malik aus dem Drafting Committee. Er nannte diese Sichtweise eine große Gefahr, »for men was not the slave of the state, and did not exist to serve the state only«.[66] Es ist diese in letzter Konsequenz hemmungslos mögliche Instrumentalisierung des Einzelnen, die eine gelegentlich betonte qualitative Differenz zwischen der politischen Ideologie des Kommunismus und jener des Faschismus fragwürdig werden lässt – zumindest in dieser konkreten Hinsicht. So kommt denn auch Willy Strzelewicz zu einem eindeutigen Fazit:

> »An der entscheidenden und viele andere Differenzen in den Schatten stellenden Parallelität kann man nicht mehr vorbeisehen, wenn man den kollektivistischen Aufbau dieser beiden Ideologien vergleicht. In beiden Fällen ist an die Stelle der Entfaltung individueller Unabhängigkeit und selbständiger Verantwortlichkeit und der solidarischen Verbindung der Individuen in einer gleichrechtlichen demokratischen Organisation der Gesellschaft die Mythologie des individuellen Opfers als höchster Lebenswert getreten.«[67]

Auch wenn heute diese Art von Gegnerschaft zum menschenrechtlichen Individualismus mit der Sowjetunion und den anderen Staaten

63 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig: Meiner 1821/1930, S. 90.
64 *Meeting Record of the 182*nd *Plenary Meeting*, S. 907.
65 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 190.
66 *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S. 6.
67 Willy Strzelewicz: *Kampf um Menschenrechte*, op. cit., S. 175.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

des Warschauer Pakts seine wichtigsten Proponenten verloren hat, so bedeutet das nicht, dass sie völlig verschwunden wäre. Besonders markant tritt sie zum Vorschein in der Staatsdoktrin der Demokratischen Volksrepublik Korea. Die *Juche*-Ideologie – sie setzt sich zusammen aus postkolonialem Nationalismus, Marxismus-Leninismus, konfuzianischem Monarchismus und autochthonen religiösen Vorstellungen[68] – enthält ein rigid kollektivistisches Menschenbild, demzufolge man nur in (der ›richtigen‹) Gesellschaft zum Menschen wird. Der (menschenrechtliche) Individualismus sei, so formulierte es Staatsgründer Kim Il Sung, die Ideologie der ausbeuterischen Klasse »the biggest obstacle for a collective lifestyle and is the fundamental reason for all the rotten philosophies such as liberalism, individual heroism, egoism, and ambition for individual fame and success«.[69] Auch hier ist der sozialontologische Kollektivismus nur der erste Schritt eines zielgerichteten Pfades zur Selbstaufopferung des Einzelnen für das Gemeinwohl (vgl. 4.2.3). »Each individual«, so Sungs Sohn und Nachfolger Kim Jong Il »must take his or her own social obligations before enjoying the respective rights and freedom«.[70]

Darüber hinaus spielt die marxistisch-leninistische Menschenrechtsdoktrin heute (nach wie vor) eine wichtige Rolle im chinesischen Menschenrechtsverständnis, das dabei Kommunismus und Konfuzianismus dynamisch verbindet. Ursprünglich von der Kommunistischen Partei Chinas (CPPRC) als konterrevolutionär bekämpft, ist der Konfuzianismus inzwischen längst offensiv in den Dienst adaptierter Identitätspolitiken genommen worden.[71] In solcherart gefassten konfuzianischen Zugängen offenbart sich eine in vielerlei Hinsicht von der sozialistischen respektive marxistischen Kritik an den klassischen Menschenrechten kaum unterscheidbare antagonisierende Haltung diesen gegenüber. So bemerkt Dietmar Kühnhardt kritisch: »Das höchste Ideal des politischen Denkens in China waren nie die Rechte des Einzelnen, sondern stets die Nutzbarmachung des Individuums für die Gesellschaft durch die Erfüllung der ihm zugewiesenen Pflichten.«[72] Die Spannung

68 Vgl. Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea*, op. cit., S. 122f.

69 Zit. in: ibid., S. 105.

70 Zit. in ibid., S. 162.

71 Wm. Theodore de Bary bemerkt dazu: »It is ironical that many of China's leaders today should look back nostalgically to Confucian tradition, when the movement and party they still claim to represent was born of this radical, liberationist spirit, contemptuous of everything Confucian […]. The irony is especially apparent when we consider how early twentieth-century radicals called for liberation of the individual from the bonds of Confucian tradition« (*Asian Values and Human Rights*, op. cit., S. 119). Zur offiziellen Position der Volksrepublik China siehe deren *National Human Rights Action Plan of China 2012–2015* (2012). Siehe auch Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 237ff.; John Charvet/Elisa Kaczynska-Nay: *The Liberal Project and Human Rights*, op. cit., S. 334ff.

72 Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 241.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zwischen kollektivistischen Menschenbildern und der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens ist auch an der so genannten »Asian Values«-Debatte ersichtlich, in welcher konfuzianische Werthaltungen zusammen mit islamischen dem vermeintlich überbordenden Individualismus der »nicht universalen, westlichen« Menschenrechte von Staatsmännern Südostasiens entgegengesetzt wurden.[73] Lee Kuan Yew beschreibt seine Befremdung angesichts des ›westlichen Weges‹ eindringlich:

> »As a person of Chinese background, I have values which are different from Americans or the Westerners. If you ask them they will say that democracy, freedom, human rights, all the constitutional guarantees of rights and freedom of the individual are the most important. I visited America, I am puzzled, sometimes alarmed, at the lawlessness, rampant crime, muggings, drugtaking, use of guns, violence and large number of homeless on the streets. I feel it's a dangerous place. […] It is not an Asian's ideal of an ideal society.«[74]

Auch hier oszilliert die so artikulierte Priorisierung der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum zwischen sozialontologischem und funktionalistischem Kollektivismus: Der Einzelne ist nichts ohne das Ganze, das ›realer‹ als dieser ist, da niemand jenseits seiner (ethnischen/religiösen/kulturellen) Gemeinschaft existieren und als souveränes Ich in Erscheinung treten könne. Dass daraus Pflichten des Einzelnen gegenüber seiner Nation, Religion oder auch seiner Familie erwachsen, schien für einen islamischen Politiker wie Mahathir bin Mohammad ebenso eine selbstverständliche Konsequenz zu sein wie für Singapurs Staatsgründer Lee. Diese Beschwörung »asiatischer Werte« wurde aber auch breit kritisiert – nicht nur im ›Westen‹. Wie Amartya Sen bemerkte, zeugen sie von einer zu einem großen Teil *reaktiven* nicht-westlichen Identität, was selten ohne paradoxe Ressentiments vonstatten geht: »The West-obsessed form of this grand ›Asian‹ claim is hard to miss.«[75] Anschaulich nachvollziehbar ist eine solche reaktive Identitätspolitik an einem aktu-

73 Siehe Fred Dallmayr: »›Asian Values‹ and Global Human Rights«, *Philosophy East and West* 2002/52, S. 173–189; Jack Donnelly: »Human Rights and Asian Values«, op. cit., S. 60–87; Marie-Luisa Frick: UCPR, op. cit.; Wm. Theodore De Bary: *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press 1998/2000.

74 Lee Kuan Yew: *The Wit & Wisdom of Lee Kuan Yew*, Singapur: Tien Wah Press 2013, S. 140, = Wit & Wisdom.

75 Amartya Sen: *Identity and Violence*, op. cit., S. 93. Eine beachtenswerte inner-asiatische Gegenstimme zum »Asian Values«-Topos verkörpert die »Asian Charta on Human Rights« (1997), ein NGO-Produkt. Darin wird gefordert, sich nicht nur von »westlichen Werten« abzugrenzen, sondern auch selbstkritisch auf die eigenen Traditionen zu blicken: »We must stop practices which sacrifice the individual to the collectivity or to the powerful, and thus renew our communal and national solidarity« (Abs. 6, 2.).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ellen internen, für Parteikader konzipierten Communique der CPPRC zur Lage der Staatsideologie, das westliche Freiheitsrechte als Gefahr für die Parteiführung, den Staat und seine ideologischen Grundlagen ausweist, die es entschlossen zurückzudrängen gelte.[76]

Doch selbst wenn Ressentiments in ihr durchscheinen, so ist die Debatte um »Asiatische Werte« oder »Asiatische Sonderwege« jedenfalls ernst zu nehmen. Auch sie zeigt, wie Konzepte von Person und Selbst, wie sie als vermeintlich universalgültige den klassischen Menschenrechtsdokumenten und -regelwerken zugrunde gelegt wurden, im Zuge ihrer Globalisierung auf Gegenwind oder immerhin profunde Irritation treffen können. Sie lehrt zudem, dass alleine auf das Potenzial bestimmter (zivilisatorisch einsortierbarer) Weltanschauungen, den menschenrechtlichen Universalismus zu akkommodieren, abzustellen, nicht ausreicht, um die Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens einschätzen zu können. Gerade dessen individualistischer Pfeiler erweist sich im globalen Rahmen als Kampfschauplatz liberalistischer und kommunitaristischer Gesellschaftstheorien. Sind letztere gänzlich ›unverdaulich‹ aus menschenrechtlicher Sicht oder können sie doch mit dem Menschenrechtsgedanken zusammen bestehen? Fest steht, dass sozialontologische Kollektivismen dann mit der Idee von Menschenrechten unvereinbar sind, wenn sie *gar keine* Individualrechte (aner-)kennen und sie – wie das Beispiel der sozialistischen Menschenrechtstheorie zeigt – den Einzelnen auf eine solche Art mit Gemeinwohlzwecken einschnüren, dass seine emanzipativen Selbstbehauptungen in *jedem* Fall unterbunden werden sollen, wo sie sich zu Lasten kollektiver Interessen auswirken (könnten). Nicht immer müssen sie aber in die Extremform eines solchen funktionalistischen Kollektivismus münden. Das zeigen nicht nur Versuche, beispielsweise auf Grundlage konfuzianischer politischer Ethik subjektive Rechte zu denken, die ihren Namen auch verdienen,[77] sondern kann auch grundsätzlich festgestellt werden, wenn man berücksichtigt, dass die Idee der Menschenrechte zwar eine individuelle und emanzipative Anspruchsberechtigung impliziert, deshalb aber noch lange nicht die Bedeutung von sozialen Verbänden gering achten muss. – Im Gegenteil. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Devise »Du bist nichts, dein Volk ist alles« und der Cha-

76 CPPRC: *Communiqué on the Current State of the Ideological Sphere. A Notice from the Central Committee of the Communist Party of China's General Office* (2013).

77 Vgl. Joseph Chan: »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, op. cit. Eine Kernthese von Chan ist, dass der menschenrechtliche Individualismus sehr wohl auch von einer konfuzianischen Weltanschauung akkommodiert werden kann (»no ›surgery‹ is needed for Confucianism to incorporate human rights«, ibid., S. 225), solange unter dem menschenrechtlichen Anspruchssubjekt kein identitätsloses, a-soziales Wesen, losgelöst von jedem sozialen Kontext, vorgestellt werden müsse (ibid., S. 216). Vgl. 2.3.2.2.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

rakterisierung des Menschen als *zoon politikon*, als gemeinschaftsbildendes Wesen. So wie die sozialistische Menschenrechtstheorie darin Recht hat, dass niemand ohne und außerhalb des Staates über echte Menschenrechte verfügen kann und dieser Staat selbst wiederum bestimmte Rechte genießen muss, um seine Aufgaben zu erfüllen (Stichwort: Selbstbestimmungsrecht bzw. Souveränität nach Außen), so ist auch den kommunitaristischen Stimmen in der »Asiatische Werte«-Debatte darin beizupflichten, dass niemand sich seiner Rechte tatsächlich erfreuen kann, wenn nicht ein ›harmonisches‹ Verhältnis, geprägt von Rücksichtnahme und Respekt in der jeweiligen politischen Gemeinschaft, das Verhalten der Rechtssubjekte untereinander (mit)bestimmt. Wie bereits gezeigt (vgl. 2.2.1), ist das isolierte, selbstmächtige Individuum weder Voraussetzung noch Zielpunkt des Menschenrechtsdenkens. Man muss nicht gänzlich mit Fiona Robinson in der Ansicht übereinstimmen, dass eine rechtebasierte Ethik, indem sie das Netz an sozialen Beziehungen, in welches jeder Mensch von Anfang seines Lebens an eingebunden ist, (zu) gering schätze, immer schon defizitär ist (»ethics of this kind tells us nothing about certain aspects of morality which are important to real people«).[78] In dieser der Care-Ethik entstammenden Kritik, die große Parallelen auch beispielsweise zum konfuzianischen Gesellschaftsbild, das ebenfalls stark von der Vorstellung (idealtypischer) Beziehungsmodelle geprägt ist, aufweist, schimmert aber doch ein Funken Wahrheit durch, den auch die Menschenrechte nicht ignorieren können. Denn dass kein Mensch sich außerhalb seiner sozialen Welt, seiner »patterns of culture«, gerade auch *als Individuum* entwickeln kann, darf inzwischen als anthropologische Einsicht gelten, hinter die keine Menschenrechtstheorie mehr zurückfallen möchte.[79] Dessen war sich auch Hannah Arendt bewusst: »Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus […]«.[80] Jede individuelle Lebensgeschichte gleicht daher solcherart ineinander gewobenen Fäden. Im gleichen Maß trifft al-

78 Foina Robinson: »The limits of a rights-based approach to international ethics«, in: Tony Evans (Hg.), *Human Rights Fifty Years on. A reappraisal*, Manchester: Manchester University Press 1998, S. 71.

79 Vgl. Ruth Benedict: *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin Company 1959. Sie erklärt darin die Ontogenese als Prozess der Anpassung an Kulturmuster bzw. Standards der Gemeinschaft: »No man ever looks at the world with pristine eyes. He sees it edited by a definite set of customs and institutions and ways of thinking« (ibid., S. 2). In ähnlicher Weise betonte die American Anthropolocial Association in ihrem berühmten »Statement on Human Rights«: »The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences« (*American Anthropologist* 1947/49, S. 541).

80 Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 226.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lerdings auch zu, dass soziale Verbände und ihre normativen Standards den Einzelnen in seiner Entfaltung gravierend bedrängen können. In diesem Sinne betonen liberalistisch orientierte Menschenrechtstheorien ungeachtet der soziologischen und anthropologischen Bedeutung von Gruppenzugehörigkeiten »that human beings possess the inherent capacity to transcend their vital embeddedness in the particular and to come to evaluate the particular from the standpoint of the universal«.[81] Oder wie Lenn Evan Goodman es ausdrückt: »The individual must not break away from the community […], but neither is he or she its creature. For the community exists to foster the growth of the individual, whose adequate development fosters the advancement of the community.«[82] Deshalb müssen dort, wo seine Freiheitssphären eingeschränkt und ihm Pflichten aufgebürdet werden, die über jene hinausreichen, die sich aus den gleichen Rechten anderer ergeben, die dafür angedachten Rechtfertigungen streng geprüft werden. Im folgenden Abschnitt soll dies anhand ausgewählter Problemaufrisse erfolgen.

### 4.2.3 Funktionalistischer Kollektivismus – Gemeinwohl verpflichtet

*The human rights idea concentrates on the individual, believes that every individual counts equally, and limits the extent to which the individual can be sacrificed to the good of the majority, for maximizing happiness, or for the common good.*
Louis Henkin

Dass in solchen Anschauungen, in denen der Einzelne subjektive Rechte nur beanspruchen darf, wo sie ›Gemeinwohlinteressen‹[83] nicht lädieren, der individualistische Pfeiler der Menschenrechte keine Verankerung finden kann, scheint keiner weiteren Begründungen zu bedürfen. Eine (individuelle) emanzipative Anspruchsberechtigung kann in solchen Fällen nicht gewährt werden, wo der Mensch ausschließlich als ›Teil des Ganzen für das Ganze‹ betrachtet oder behandelt wird. In diesen Fällen ist die politische Position »exhausted by the collective goal«.[84] Etwaige erklärte ›Rechte‹ würden dem, so Ronald Dworkin,

81 John Charvet/Elisa Kaczynska-Nay*: The Liberal Project and Human Rights*, op. cit., S. 302.
82 Lenn Evan Goodman: *Islamic Humanism*, op. cit., S. 130.
83 Der Begriff des Gemeinwohls, synonym verwendet mit dem der »kollektiven Interessen«, wird deshalb in Anführungszeichen gedacht, da ein zunächst behauptetes Gemeinwohl nicht schon ein tatsächliches auch in einer anderen Perspektive sein muss. Für die Analyse der konzeptionellen Belastbarkeit des individualistischen Grundpfeilers der Menschenrechtsidee ist allein entscheidend, ob ein – wie immer geartetes – Gemeinwohlziel in den Pflichten oder Ausnahmen von Rechten, die es impliziert, einer menschenrechtlichen Rechtfertigung zugänglich ist oder nicht.
84 Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 118.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nichts Substanzielles hinzufügen und können als Rechte im Grunde gar nicht angesehen werden.[85] Es ist daher in solchen Fällen von Unvereinbarkeiten, nicht bloßen Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken auszugehen. Die unterentwickelte bzw. fehlende menschenrechtliche Freiheitsdimension kann auch nicht dadurch kompensiert werden, dass im Gegenzug die menschenrechtliche Gleichheitsdimension gestärkt wird, wie auch Arendt betont:

> »Die Verbrechen gegen die Menschenrechte […] können immer gerechtfertigt werden dadurch, daß man behauptet, Recht sei, was gut oder nützlich für das Ganze (im Unterschied zu seinen Teilen) sei. […] Und an dieser Schwierigkeit wird gar nichts geändert, wenn man die Gesamtheit, für die das Recht gut sein soll, so erweitert, daß das Gemeinwohl, nach dem sich alles richten soll, nun die gesamte Menschheit einschließt.«[86]

Dies betrifft nicht nur die bereits erwähnten politischen Ideologien, sondern auch – über das Ausmaß wird in der Menschenrechtstheorie traditionell intensiv diskutiert – den Utilitarismus. Zwar weist er eine hohe Verträglichkeit mit der Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens auf, wie auch Ronald Dworkin attestiert.[87] Doch sieht sich der Utilitarismus traditionell der Kritik ausgesetzt, eine zu rechtebasierten Theorien antagonistische Position zu markieren und mit aggregativem Kalkül das individuelle Glück in die kollektive Glücksbilanz zu verrechnen. Aus der Sicht des Gesamtnutzens wäre es letzten Endes unerheblich, ob es sich aus gleichmäßigen Individualnutzenanteilen zusammensetzt oder ob einzelne Menschen für die Bilanzsumme vollständig ihrer Wohlbefindensinteressen beraubt und sozusagen für das Kollektiv aufgeopfert wurden.[88] George Kateb kritisiert:

> »In utilitarianism, a so-called right is merely an optional tool or device that in some circumstances facilitates the pursuit and retention of pleasure and the avoidance and reduction of pain. Any right, thus conceived as irrevocable privilege, may be abridged or cancelled if the state of the society sees that it is getting in the way of the common good.«[89]

85 Ibid.

86 Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 618.

87 »Utilitarian arguments of policy […] seem not to oppose but on the contrary to embody the fundamental rights of equal concern and respect, because they treat the wishes of each member of the community on par with the wishes of any other, with no bonus or discount reflecting the view that that member is more or less worthy of concern, or his views more or less worthy of respect than any other« (TRS, op. cit., S. 329).

88 Siehe auch Steven Lukes: »Five Fables about Human Rights«, in *Liberals and Cannibals. The Implications of Diversity*, London: Verso 2003.

89 George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 90.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

John Leslie Mackie nennt diese – aus seiner Sicht jedoch nicht notwendige – Tendenz utilitaristischer Ethik eine »Scham des Utilitarismus«,[90] und selbst Bernward Gesang geht in seiner *Verteidigung des Utilitarismus* davon aus, dass es sich dabei um das »gravierendste Problem des Utilitarismus« handelt.[91] Doch besteht eine solche fundamentale Spannung zwischen dem Menschenrechtsdenken, konkret seiner Freiheitsdimension, und dem Utilitarismus tatsächlich?

Dass die Vorstellung von Rechten, das heißt subjektiven Ansprüchen, die nicht willkürlich verletzt werden dürfen, mit dem Ziel eines Maximalglücks nicht notwendigerweise in einem Konflikt stehen müssen, zeigt die Möglichkeit, (Menschen-)Rechte als taugliche Mittel zur Erzielung dieses Maximalglücks anzusehen, wie sie nicht erst bei John Stuart Mill,[92] sondern bereits bei Jeremy Bentham aufschimmert, wenn er fordert, »[t]hat the community should grand the rights of each individual member«.[93] Das gilt besonders dann, wenn eine gewisse agnostische Haltung in der Bestimmung dessen, was des Menschen Glücklichkeit (nachhaltig) begründet oder steigert, eingenommen wird. Dann erscheinen nämlich Rechte als die Garanten derjenigen Freiheitsräume, die für den Einzelnen bei der Suche nach und der Bestimmung von Glücklichkeit unabdingbar sind. Nach regelutilitaristischen Gesichtspunkten betrachtet, sind Menschenrechte somit keine Antipoden zum Prinzip der kollektiven Glücksmaximierung, sondern eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen. Die Probleme, Utilitarismus und Menschenrechte zusammenzudenken, beginnen alsdann dort, wo das utilitaristische Kalkül von der grundsätzlichen Ebene, auf der es den Menschenrechtsgedanken stützen kann, auf die Einzelfallebene herunter gehoben wird. Wenn, wie gesagt, menschenrechtliche Ansprüche – seien sie negativer oder positiver Natur – oft auf jemandes Kosten gehen und mitunter auch die Interessen einer Gruppe gerade auch hinsichtlich ihres Zugriffs auf das Individuum kompromittieren (müssen), kann dies mit der »greatest happiness of the greatest number«[94] konfligieren. Es *kann*, muss aber

90 John Leslie Mackie: »Is there a right-based moral theory?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), op. cit., S. 168–181.

91 Bernward Gesang: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam 2003, S. 94.

92 Vgl. John Stuart Mill: *Utilitarianism*, Collected Works, Toronto: University of Toronto Press 1861.

93 Jeremy Bentham: *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Basil Blackwell 1984, S. 35. Siehe auch Dagmar Borchers: »›Nonsense on Stilts?‹ Warum einige Utilitaristen Bentham widersprechen würden und moralische Rechte für sinnvoll halten«, in Hans Jörg Sandkühler (Hg.), op. cit., S. 81–103.

94 So die berühmte Fassung des utilitaristischen Prinzips, die oft Jeremy Bentham zugerechnet wird, sich aber so bei ihm nicht findet, dafür aber bei Francis Hutcheson (*An Inquiry*, op. cit., sec. III). Bentham hingegen beschreibt allgemein, dass das Wohlergehen der Gemeinschaft in der Summe des individuellen Wohlergehens bestehe. Zur möglichen Entgegensetzung von Minderheiten- und Mehrheitsinteressen gelangt Bentham im Grunde



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nicht. Diese Einschränkung ist wichtig, denn auch ein Handlungsutilitarismus, von einem Regelutilitarismus unterschieden, wird Schwierigkeiten haben, *jeden* Eingriff in ein zuvor erklärtes Recht zu rechtfertigen. Es ist daher unrichtig, einen kategorischen Gegensatz zwischen Utilitarismus und (Menschen-)Rechten aufzubauen und dies damit zu begründen, jener könne keine absoluten Rechte gelten lassen, wie es – als einer unter vielen – etwa George Kateb macht: »Utility is on side only of favoring a majority. But the theory of human rights disallows that calculation and does so in the name of preserving every individual in his or her rights, absolutely and inviolately.«[95] Abgesehen davon, dass absolute Rechte, das heißt solche, die keine Ausnahme erlauben, ohnehin kaum sinnvoll existieren können, da sich mehrere Rechte auch untereinander wechselseitig begrenzen (müssen) und die Diskussion darüber, ob es überhaupt absolute Rechte geben sollte, auch ohne utilitaristisches Zutun keineswegs entschieden ist, lässt sich argumentieren, dass ad hoc-Eingriffe in bestehende Rechte dem Maximalglück eindeutig abträglich sind. Wer möchte in einer Gemeinschaft leben, die zwar ein allgemeines Recht auf Leben statuiert, immer dann aber, wenn gerade ein Mangel an Spendernieren herrscht, Mitglieder randomisiert zu Zwangsspenden verpflichtet? Oder in einem Staat, der – um Alan Gewirths »Abrams«-Beispiel aufzugreifen[96] – mit dem Zünden von Atombomben erpresst, jegliches erdenkliche Individualopfer zu fordern bereit ist, so auch die Folterung einer Mutter durch ihren Sohn (vgl. 4.2.3.5)? Ähnliches könnte auch für einen Staat gelten, der jedes Mal, wenn die Gefahr besteht, dass sich Terroristen an Bord einer Passagiermaschine befinden, die sie über bewohntem Gebiet zum Absturz bringen könnten, dieses Flugzeug einfach abgeschlossen wird?[97] In solchen Fällen könnte die Unsicherheit, nicht zu wissen, ob und wann man vielleicht selbst utilitaristisch aufgerechnet wird, in Summe gegen die Zulässigkeit von ad hoc-Eingriffen in zuvor gewährte Rechte sprechen. Genau genommen ist es hier auch nicht die Theorie utilitaristischer Ethik selbst, die zu diesem Unbehagen führt, sondern die fehlende *Rechtssicherheit*. Eine Kritik des Utilitarismus wie jene von Kateb verwechselt somit in der Charakterisierung von Rechten als »the absolute possession of every individual equally«[98] ihre Absolutheit mit dem *Willkürverbot des Widerrufs*

gar nicht, da er das individuelle Wohl solcherart mit dem kollektiven identifiziert (vgl. *A Fragment on Government*, op. cit., Kap. 1).

95 George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 88.

96 Siehe Alan Gewirth: »Are there any absolute rights?«, op. cit.

97 Zu dieser vor einigen Jahren in Deutschland geführten Debatte siehe Kristoffel Grechenig/Konrad Lachmayer: »Zur Abwägung von Menschenleben – Gedanken zur Leistungsfähigkeit der Verfassung«, *Journal für Rechtspolitik* 2011/19, S. 35–45; sowie das Urteil des BVerfG, 1 BvR 357/05.

98 George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 89.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

(vgl. 1.2). Während ersteres prinzipiell zweifelhaft ist, kann letzteres aber für das Wohlbefinden der allermeisten Menschen selbst als notwendig angesehen werden. Eine Aufspaltung von Nutzengewinnen in kurz- und langfristiger Hinsicht kann daher den Vorwurf an den Utilitarismus, in jedem Fall einer Aufgabe bzw. Einschränkung von Rechten das Wort reden zu müssen, wo es einer Mehrzahl von Menschen nützt, abfedern. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht Konstellationen denkbar sind, in denen ein gleichmäßig verteiltes Risiko, utilitaristisch ›geopfert‹ zu werden, gerade nicht besteht und darum die Beunruhigung durch mangelnde Rechtssicherheit zu keinem kollektiven, sondern bloß partikularem Glücksverlust führt. Das Flugzeugabschussbeispiel wäre eigentlich bereits ein Grenzfall: Wie viele Menschen fliegen nie oder fast nie und verlieren damit durch eine hypothetische Abschusspraxis kaum Rechtssicherheit im Vergleich zu einem Piloten oder einem Steward? Das bedeutet, der »Stachel, der den Utilitaristen plagt«,[99] ist nie zur Gänze entschärft, er kann sich immer wieder zeigen. Dies lässt sich auch nicht dadurch banalisieren, die Möglichkeit einer (schrankenlosen) Verrechnung subjektiver Ansprüche in das Gemeinwohl als solche abzutun, die in der Realität ohnehin nie existieren würde, »da wir hinreichende externe Präferenzen [d. h. solche, die sich nicht auf den eigenen Gütererwerb, sondern den anderer beziehen, Anm.] haben, die es abwehren«.[100] Was Gesang hier meint, ist, dass niemand eine solche Verrechnung utilitaristisch rechtfertigen könne, solange durch Mitleiden mit dem oder den utilitaristisch Geopferten die kollektive Glücksbilanz geschmälert wird: »Wir halten es für pervers, einen Menschen für denkbar kleine Nutzengewinne vieler zu opfern und würden unter einer Welt leiden, in der dies geschehen darf.«[101] Der »Stachel« der utilitaristischen Ethik besteht nun aber genau besehen darin, dass die Quellen, aus denen sich die verbreitete Abneigung gegen solche Opferungen speist, eben nicht innerhalb der utilitaristischen Ethik selbst liegen. Wer als Nicht-Betroffener und Utilitarist an einer utilitaristischen Opferung leidet, leidet nicht *wegen* der utilitaristischen Ethik, sondern *trotz* ihr. Die Ressourcen zur Einhegung des utilitaristischen Prinzips können nicht aus ihm selbst geschöpft werden. Nur durch externe Überlegungen kann der Utilitarismus daher ›humanisiert‹ werden (vgl. 4.2.3.3 und 4.2.3.5).

In weit markanterer Form kann die funktionalistisch-kollektivistische Denkweise bei Platon[102] und ihrer Dekonstruktion durch Karl Popper

99 Bernward Gesang: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, op. cit., S. 94.
100 Ibid.
101 Ibid.
102 Platon: *Der Staat. Über das Gerechte*, Hamburg: Meiner 1989.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

nachvollzogen werden.[103] »Niemals«, so Popper, »war es einem Menschen ernster mit seiner Feindschaft gegen das Individuum«.[104] Nur das kollektive Ganze sei in seiner Staatstheorie von Belang, gut sei allein dasjenige, was dem Kollektivwohl diene:

> »Wegen seines radikalen Kollektivismus ist Platon an denjenigen Fragen, die die Menschen gewöhnlich die Probleme der Gerechtigkeit nennen, das heißt an unparteiischen Abwägungen der einander widerstreitenden Forderungen der Individuen, nicht einmal interessiert. […]. Denn das Individuum ist ein völlig minderwertiges Ding. […] Nur das kollektive Ganze als solches ist von Interesse, und die Gerechtigkeit besteht für ihn in nichts anderem als in der Gesundheit, Einheit und Stabilität des Kollektivträgers.«[105]

Solche Extremformen des funktionalistischen Kollektivismus – man kann sie auch als *totalitaristische Kollektivismen* bezeichnen, da sie private Interessen bzw. Rechte per se als Raub an der Gemeinschaft werten und das Individuum auf diese Weise vollständig ›verschlingen‹ – sind qualitativ die gewichtigsten Herausforderungen des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee. Meistens wird nicht alles Selbstbehauptungsstreben pauschal nihiliert, sondern der Einzelne in bestimmten Aspekten bzw. Situationen in unterschiedlichem Ausmaß einem größeren Ziel untergeordnet oder zur Erfüllung dieses Ziels (mit-)verpflichtet. Und nicht selten verbergen sich solche Zugriffe auf den Einzelnen auch hinter an sich einladenden Gesellschaftsvisionen, wie beispielsweise jener Lee Kuan Yews (für Singapur): »We can build up this team spirit […], where every individual gives of his best for the team, for the nation, to achieve its maximum.«[106] Ob behübscht oder nicht, immer stellt sich für funktionalistische Kollektivismen die Frage, ob eine Freiheitseinschränkung bzw. Pflichtenzuschreibung gerechterweise vorliegt oder nicht. Was innerhalb eines menschenrechtlichen Paradigmas in diesem Sinne als gerechtfertigte Ausnahme gelten kann, wurde bereits vorgezeichnet (vgl. 2.2.2): (a) Eine *direkte* menschenrechtliche Rechtfertigung dafür, einen Anspruch für eine Situation x oder eine Person, die y tut, zu beschränken, liegt dann vor, wenn sie erfolgt, um (andere) Menschenrechte anderer zu schützen. Oder in Hinblick auf Pflichten formuliert: Eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung liegt dann vor, wenn die betreffende Pflicht (nach universalistischer Reziprozität) aus (anderen) Menschenrechten anderer abgeleitet ist. Da es sich bei diesem Prinzip insofern um ein offenes handelt, als eine ab-

103 Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, op. cit., S. 120ff.
104 Ibid., S. 124.
105 Ibid., S. 127.
106 Lee Kuan Ywe: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 12.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

geschlossene Liste an Menschenrechten hier nicht autoritativ zugrunde gelegt wird, und weiters, wie gezeigt, das Verhältnis von Rechten und Pflichten ein hochkomplexes ist, sind Diskussionen vorprogrammiert. Hier eröffnet sich in der Tat ein weites Diskursfeld, das allen offen steht, die bereit sind, ihre sozialethischen Anschauungen, welcher Herkunft und Natur auch immer, in die Logik der Menschenrechte bzw. deren Sprache zu übersetzen. Diese Offenheit gilt aber eben nicht nur für Vorstöße aus dem kommunitaristischen Lager, sondern gerade auch für diejenigen Positionen, die sich dazu kritisch verhalten bzw. sie abwehren möchten. – Gemäß der von Johan Galtung formulierten Devise, wonach Pflichten unter einer speziellen Bedingung Menschenrechten hinzugesellt werden dürfen:

> »Wichtig ist nur, daß der Bürger nicht nur ein Recht hat zu fragen, ob das Rechte/Pflichten-Gleichgewicht ein gutes Geschäft für ihn darstellt, sondern auch ein Recht dazu, das Geschäft durch seine Worte und sein Tun in Frage zu stellen und ein neues Geschäft zu verlangen […].«[107]

Um eine (b) *indirekte* menschenrechtliche Rechtfertigungen für Schranken gewisser individueller Freiheitsbetätigungen handelt es sich dann, wenn diese zwar unter Verweis auf Gemeinwohlzwecke erfolgen, dieses Gemeinwohl allerdings als die Etablierung bzw. Sicherung einer menschenrechtlichen Rechtsordnung definiert wird oder mit diesem Ziel in einer hinreichend klaren Verbindung steht. Auch hier bleibt ein beachtlicher Erwägungsspielraum, der in den folgenden Unterabschnitten, die sich einzelnen Facetten (potenziell) funktionalistisch-kollektivistischer Herausforderungen annehmen, soweit es möglich ist bewusst offen gehalten werden soll.

#### *4.2.3.1 Sozietale Integrität: Religions- und Ehefreiheit*

Wenn Individuen um des Zusammenhalts und der Bindekraft ihrer Gemeinschaft willen Abstriche bei ihrer persönlichen Freiheit in Kauf nehmen müssen, so handelt es sich dabei um eine Gemeinwohldefinition, die nicht ohne weiteres mit einer menschenrechtlichen Zielbestimmung zusammenfällt. Zwar sind auch Menschenrechte auf ein gewisses Maß an sozietalem Zusammenhalt angewiesen, aber wie weit darf eine Gruppe von Menschen oder auch ein Staat in der Wahl der Mittel gehen, diese herzustellen? Eine besondere Schwierigkeit liegt überdies dann vor, wenn es sich bei dem entsprechenden Kollektiv nicht um eine politische Gemeinschaft handelt, sondern um Familien oder Religionsverbände, also das Gemeinwohl partikularer Gruppen. Wieweit dürfen

107 Johan Galtung: *Menschenrechte anders gesehen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 20.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Einschränkungen welcher Ansprüche hier erfolgen? Am Beispiel zweier etablierter Menschenrechte, dem Recht auf Ehe und Familie und dem Recht auf Religionsfreiheit, soll diese Frage diskutiert werden.

Weshalb und auf welche Weise das Recht auf Ehe und Familie, das in der International Bill fest verankert ist,[108] unter den Druck von Gemeinwohlzielen geraten kann, wurde an anderer Stelle bereits angedeutet (vgl. 3.2.5). Es ist allen voran der instrumentelle Blick auf die Frau, der ihren Wert auf einen bloß reproduktiven reduzierend am Wohl des Kollektivs bemisst. Dieses kann eine (Groß-)Familie sein, ein Volk, oder auch eine Religionsgemeinschaft. In allen Fällen gilt jedoch gleichermaßen: Ein Recht auf Ehe und Familie im Sinne freier Partnerwahl oder auch freier Bestimmung der Anzahl des Nachwuchses existiert hier nicht. Bereits erwähnt wurde diesbezüglich das Eheverbot von Frauen nach dem klassischen islamischen Recht, das sich auf eine Heirat mit Andersgläubigen bezieht. Es handelt sich bei dieser Vorschrift nicht nur um ein Problem hinsichtlich der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension, da sie für Gläubige männlichen Geschlechts in dieser Form nicht existiert, sondern insbesondere um eine Herausforderung des individualistischen Pfeilers des Menschenrechtsgedankens. Die Gründe, warum Frauen keine vollständige freie Partnerwahl zugestanden wird, liegen auf der Hand, auch wenn sie oft mit scheinbar harmlos klingenden Scheinbegründungen verdeckt werden, die jedoch leicht zu dekonstruieren sind.[109] Die Nachkommen aus einer solchen inter-religiösen Ehe drohen, als Gläubige der Umma verloren zu gehen, wenn ein zum

108 Art. 16 UDHR erklärt: »Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution (1). Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses (2)«. Fast identisch werden diese Ansprüche im ICCPR formuliert: »The right of men and women of marriageable age to marry and to found a family shall be recognized (2). No marriage shall be entered into without the free and full consent of the intending spouses (3)«. Ähnlich Art. 10 (1) ICESCR: »The widest possible protection and assistance should be accorded to the family, which is the natural and fundamental group unit of society, particularly for its establishment and while it is responsible for the care and education of dependent children. Marriage must be entered into with the free consent of the intending spouses.«

109 So rechtfertigt etwa Yusuf al-Quaradawi das Verbot mit der ansonsten fehlenden Harmonie zwischen den Eheleuten, die ja bekanntlich unter einem gemeinsamen Dach ein gemeinsames Leben führen müssen (vgl. *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München: SKD Bavaria 1989, S. 157). Dieses Argument überzeugt ohne zusätzliche Erklärung für den geschlechterspezifischen Aspekt allerdings nicht, denn auch im Falle der erlaubten Eheschließung eines Muslims mit einer Christin oder Jüdin wäre diese Harmonie ja dann gefährdet. Eine weitere Rechtfertigung erwähnt Mashood A. Baderin: Ein Muslim müsse, wenn er eine Angehörige der so genannten Buchreligionen ehelicht, ihren Glauben respektieren. Sie dürfe also ihren Glauben behalten. Dieses sei aber, vom Standpunkt des Judentums und Christentums, umgekehrt nicht der Fall, weshalb es hier die Rechte der Frau zu schützen gelte (IHR, op. cit., S. 144f.). Das ist jedoch zum Beispiel für die katholische Konfession unrichtig.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Beispiel christlicher oder jüdischer Vater als ›Familienoberhaupt‹ seine Religionszugehörigkeit auf die Kinder überträgt. Selten wird das diesbezügliche Spannungsverhältnis zwischen Islam und Menschenrechten von Muslimen so offen bekannt wie hier bei Mashood A. Baderin:

> »Naturally, every religion […] treasures its adherents and will have rules that close the door to defections. […] The prohibition of Muslim women from marrying non-Muslim men thus seems to be of the areas where achieving complete equality is difficult between Islamic law and international human rights law.«[110]

Bereits in der Entstehungsphase der UDHR führte das islamische Ehehindernis für muslimische Frauen zu Kontroversen.[111] Dass das Recht auf Ehe in der UDHR ohne zusätzliche Einschränkungen, die über das Alter hinausgehen, aufscheint, ist keineswegs selbstverständlich: In einem ersten Entwurf lautete Art. 13 noch: »Every one has the right to contract marriage in accordance with the laws of the State.«[112] Hintergrund war das Unbehagen Saudi-Arabiens sowie Ägyptens, ein schrankenloses Recht auf Ehe und Familie würde mit der klassischen Scharia konfligieren.[113] Als Verteidigung der islamischen Position durch den Vertreter Ägyptens in der Generalversammlung der Abstimmung ist überliefert:

> »In Egypt, as in almost all Moslem countries, certain restrictions and limitations existed regarding the marriage of Moslem women with persons belonging to another faith. Those limitations were of a religious character, sprung from the very spirit of the Moslem religion, and therefore could not be ignored. They did not, however, shock the universal conscience, as did, for instance, the restrictions based on nationality, race or colour, which existed in certain countries and which were not only condemned, but unknown in Egypt.«[114]

Einschränkungen eines Rechts auf Ehe und Familie für Frauen kennt freilich nicht nur die klassische Scharia, zu deren Rechtsgütern neben Leben, Intellekt und Eigentum eben auch der Glaube und die Familie bzw. patriarchale Abstammungslinie zählen,[115] sondern sie finden sich auch in anderen Traditionen, etwa im Judentum. Auch nach katho-

110 Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 145.

111 Vgl. auch die ähnlichen Debatten hinsichtlich der CEDAW (*Draft Convention on the Elimination of Discrimination against Women*, A/34/PV.107, 18.12.1979).

112 *Draft Outline of International Bill of Rights*, op. cit.

113 Wiederholt, doch letztlich erfolglos, versuchte etwa Saudi-Arabien, die Formulierung »as defined in the marriage laws of their country« in Art. 14 hineinzureklamieren (Vgl. *Saudi Arabia Amendment to article 14 of the draft Declaration*, A/C.3/240, 7.10.1948).

114 *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 912.

115 Vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 43.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lischem Kirchenrecht ist eine inter-religiöse Eheschließung bis heute nur möglich, wenn sich die Partner bereit erklären, möglichen Nachwuchs in katholischem Glauben zu erziehen. Aktuell werden gesetzliche Einschränkungen der Ehefreiheit von buddhistischen Frauen auch in Myanmar vorbereitet – als »Schutz« der Mehrheitsbevölkerung gegenüber den muslimischen Rohingya (vgl. 3.2.2). Das Interesse von Volks- bzw. Glaubensgemeinschaften auf sozietale Integrität bzw. Kohäsion wird in diesen Fällen über das Interesse von weiblichen Individuen gestellt, ihre Sexual- bzw. Ehepartner selbst frei zu wählen. Die Verstöße gegen solche Verbote der Exogamie werden hingegen unterschiedlich ›sanktioniert‹. Während sie in manchen Fällen lediglich darin besteht, dass eine gewünschte Eheschließung nicht im Rahmen des religiösen bzw. traditionellen Ritus geschlossen werden kann und die Betreffenden auf – so es möglich ist – säkulares Recht ausweichen müssen, können informelle Strafen konkret seitens der eigenen Familie mitunter drastisch ausfallen: Gemeint sind damit so genannte ›Ehrverbrechen‹, wie sie in vielen Ländern der Welt – auch europäischen – täglich verübt werden.[116] Frauen, die gegen den Wunsch bzw. entgegen der Erlaubnis ihrer Familie eine sexuelle Beziehung eingehen, müssen dies in tausenden Fällen mit Schlägen, Verstümmelungen, Vergewaltigungen oder auch ihrem Leben bezahlen.[117] Dies ist die »Strafe« dafür, dass sie, die als Trägerinnen der Ehre ihrer Familie oder auch ihres ganzen Klans oder Stammes gelten, ihr persönliches Wohl nicht dem gemeinen hintanstellen. Das kollektive Wohl ist dabei oftmals nicht (nur) dasjenige einer bestimmten Religion bzw. Glaubensgemeinschaft, das durch Freiheiteinschränkungen auf Seiten der Frauen geschützt werden soll, sondern insbesondere ihrer eigenen Familie. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ein Land wie der Jemen, das wesentlich von Stammesgesellschaften geprägt ist, eine Gesetzeslage aufweist, nach der sich Ehemänner und andere männliche Familienmitglieder nicht des Mordes schuldig machen, wenn sie ein weibliches Familienmitglied wegen des Verdachts auf »Ehebruch« töten.[118] Um das Phänomen dieser ›Ehrverbrechen‹ zu verstehen, ist es wichtig,

116 Vgl. auch meine Ausführungen in »The Cultural Defense versus the Defense of Human Rights? An Inquiry into the Rationales for Unveiling Justitia's Eyes towards ›Culture‹«, in: *Philosophy and Criticism* 2014/40, S. 555–576. Siehe auch Nina Scholz (Hg.): *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien: Passagen Verlag 2014.

117 Vgl. Mark Cooney: »Death by Family: Honor Violence as Punishments«, *Punishment & Society* 2014/16, 406–427; Anand Kirti/Prateek Kumar/Rachana Yadav: »The Face of Honour Based Crimes: Global Concerns and Solutions«, *International Journal of Criminal Justice Sciences* 2011/6, S. 343–357.

118 CEDAW: *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Yemen* (2008), Abs. 367; Ähnlich auch die Situation zum Beispiel in Pakistan, wo Scharia-Elemente in der Rechtsordnung für derartige Ehrverbrechen ebenfalls Vergünstigungen vorsehen (vgl. CEDAW: *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Pakistan*, 2013, Abs. 21).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sie von ›spontanen‹, andersmotivierten Gewaltakten abzugrenzen, deren es ebenfalls gegenüber Frauen tagtäglich unzählige gibt. In den meisten Fällen gleichen sie nämlich in Vorbereitung und Ausführung und nicht zuletzt in ihren moralischen respektive religionsrechtlichen Rechtfertigungen einer gezielten Hinrichtung. Nicht selten geht ihnen der Sanctus der erweiterten Familie oder der Dorfältesten voraus, wie in jenem Fall, der 2014 die Weltöffentlichkeit schockierte: Ein Stammesgericht in Indien verurteilte eine junge Frau wegen einer illegitimen Beziehung zu einer Mehrfachvergewaltigung. Sie überlebte knapp.[119]

Auch in einer anderen Hinsicht offenbart sich die nämliche Problematik der funktionalistisch-kollektivistischen Herausforderung für das Recht der Frau auf Ehe und Familie, und zwar in Form der Verheiratung im Kindesalter (»early marriage«).[120] Nach Schätzungen der UN betrifft dies knapp 40,000 Mädchen täglich, die vor ihrem achtzehnten Geburtstag in der Regel gegen ihren Willen an (meist ältere) Männer verheiratet werden. Dies geschieht zwar aus einer Vielzahl oft unterschiedlicher (sozio-ökonomischer) Gründe, doch auch abzüglich aller vielleicht innerhalb konkreter und meistens prekärer Lebensbedingungen nachvollziehbaren Motive, bleibt ein Restbestand an Anschauungsformen, die auf ein Spannungsverhältnis mit der menschenrechtlichen Freiheitsdimension hinweisen, so sie ein Recht auf Ehe und Familie im genuinen Sinne nicht ermöglichen. Ein negatives Recht der Mädchen, das darauf gerichtet ist, mit niemandem die Ehe eingehen zu müssen, den sie – aus welchen Gründen auch immer – ablehnen, ist auf dieser Grundlage ebenso unmöglich wie ein positiver Anspruch, ein Eheverhältnis unter der Voraussetzung informierter Einwilligung einzugehen. Sowohl die Freiheit *von* Ehe als auch *zu* ihr ist nicht gegeben, wenn es sich dabei um Kinder unter vierzehn Jahren handelt, und sie darf bezweifelt werden bei Mädchen unter achtzehn Jahren. Letzteres jedenfalls dort, wo sie aus ruralen, unterentwickelten Regionen stammen und somit meistens auch nur rudimentäre Bildung genossen haben, wenn überhaupt.

Als Zwischenfazit ist daher festzuhalten: Überall dort, wo Mädchen und Frauen primär in ihrem Wert für den Fortbestand respektive Zusammenhalt bestimmter Kollektive bemessen werden und wo ihnen in Folge die Freiheit, selbst zu entscheiden, ob bzw. wen sie heiraten, abgesprochen wird, ist der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee nicht belastbar. Er wird daher, legt man ihm die betreffenden traditionellen, religiösen Anschauungen und Werthaltungen zugrunde, ein

119 Vgl. Someswar Boral: »Tribal girl gang-raped by members of kangaroo-court as punishment for affair in West-Bengal«, *Times of India*, 23.1.2014.

120 Vgl. UNFPA: »Marrying too Young. End Child Marriage« (2012). Siehe auch Ruth Macklin: *Against Relativism*, op. cit., S.59ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Menschenrecht auf Ehe und Familie nicht tragen können. Da es sich bei diesem Recht nicht um irgendeinen Anspruch, sondern einen solchen handelt, der wesentlich(st)e Interessen jedes Menschen verkörpert, ist die Spannung zum Menschenrechtsgedanken noch unabhängig von der außerordentlichen quantitativen Dimension als besonders gravierend und die diesbezügliche Herausforderung als massiv anzusehen. Denn, so formuliert es eine Empfehlung zur CEDAW, »A woman's right to choose a spouse and enter freely into marriage is central to her life and to her dignity and equality as a human being«.[121] Sozietale Integrität von traditionellen bzw. religiösen Gemeinschaften oder auch von Familiensippen ist ein Gemeinwohlziel, das mit der Bestrebung, eine auf Menschenrechten basierende Ordnung zu schützen, nicht ohne weiteres und vielleicht auch überhaupt nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Hier gilt: Die Beweislast für Einschränkungen individueller Freiheiten, auch der von Frauen, liegt bei denjenigen, die sie befürworten.[122] Eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung dafür ist nicht ersichtlich, eine indirekte müsste erst näher unterbreitet werden.

Hinsichtlich spezieller individualistischer Ressourcen, die sich anbieten könnten, einen Anspruch von Frauen auf Ehe und Familie im vollumfänglichen Sinn dort zu stützen, wo er bisher nicht als solcher etabliert ist, sollte man die Erwartungen niedrig halten. Gerade dort, wo religiöse Rechtfertigungen für Einschränkungen der Ehefreiheit für Frauen vorliegen, erweisen sich Reformen als ausgesprochen schwierig.[123] Es liegen bisher auch kaum einschlägige theoretische Ansätze dazu vor, wenn man von allgemeinen feministischen Re-Lektüren der autoritativen religiösen Quellen absieht (vgl. 3.2.5). Zwar stimmt es, dass eine Vielzahl von Initiativen gerade aus dem Frauenrechts- und Entwicklungszusammenarbeitsbereich dort Schwerpunkte setzen; diese verdanken (gelegentliche) Erfolge aber weniger grundlegenden Veränderungen traditioneller Vorstellungen und Wertelandschaften als vielmehr strukturellen Veränderungen soziökonomischer Natur. Allen voran das Recht auf Bildung für Mädchen erweist sich in diesem Zusammenhang als ein Schlüssel zur Sicherung weiterer Menschenrechte der Frau, ist aber auch selbst auf entsprechende Bereitschaften angewiesen, Mädchen für ein Mehr an Wissen – gerade auch für Möglichkeiten der Geburtenkontrolle und Familienplanung – und Autonomie aus kollektivistischen Umklammerungen zu entlassen. Weniger auf theoretische Überzeugung

121 CEDAW *General Comment* Nr. 21 (1994), Abs. 16.

122 Vgl. John Stuart Mill: *The subjection of women*, London: Longmans, Green, Reader, and Deyer 1869.

123 Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na'im: »State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws«, in: Rebecca J. Cook (Hg.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1994, S. 178ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und Veränderungen ›von unten‹ scheint ein Recht auf Ehe und Familie für Frauen bauen zu können, als oftmals auf legistische Reformen ›von oben‹. Dies gilt insbesondere für die Anhebung des Heiratsalters sowie durchgehende Registrierung von Eheschließungen, welche in Staaten, die mit dem Problem von Verheiratungen im Kindesalter konfrontiert sind, zur Zurückdrängung dieser Praxis, so hoffen auch die Vereinten Nationen, führen kann.[124] Letztlich, so scheint es, können derzeit nur traditionstranszendierende Ressourcen zum besseren Schutz dieses Anspruches führen, so sie immerhin als sichtbarer Kontrapunkt zu funktionalistischen Kollektivismen präsent sind. Diese Ressource ist das Menschenrechtsdenken selbst:

> »Human Rights is the only universally available moral vernacular that validates the claims of women and children against the oppression they experience in patriarchal and tribal societies; it is the only vernacular that enables dependent persons to perceive of themselves as moral agents and to act against practices […] that are ratified by the weight and authority of their cultures.«[125]

Auch einem anderen Menschenrecht – nicht nur historisch besehen, sondern auch in dem vitalen Interesse, das es schützt, eines der bedeutendsten überhaupt –, dem Recht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit, droht Gefahr von Seiten kollektiver Bestrebungen, die sozietale Kohäsion bestimmter Gruppen auf seine Kosten zu besichern. Dies spüren in erster Linie diejenigen, die eine Glaubensgemeinschaft verlassen (wollen). Das Recht auf Austritt aus einer Religion, in die man entweder ›hineingeboren‹ wird oder für die man sich einmal entschieden hat – es gilt heute als durch das Recht auf Religionsfreiheit geschützt[126] –

124 Bereits 1962 verabschiedete die UN-Generalversammlung die *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages*. Auch in der ACRWC wird die Verheiratung von Mädchen im Kindesalter unter der Rubrik Schutz vor schädlichen sozialen und kulturellen Praktiken geächtet (Art. 21) und neben der Registration von Eheschließungen auch ein Mindestalter von achtzehn Jahren empfohlen (2).

125 Michael Ignatieff: HRS op. cit., S. 68.

126 Art. 18 (1) ICCPR lautet: »Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom *to have or to adopt* a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching [Hervorhebung d. V.]«. Noch deutlicher Art. 18 UDHR: »Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom *to change* his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance [Hervorhebung d. V.]«. Art. 9 EMRK lautet: »Jede Person hat das Recht auf Gedankens-, Gewissens-. und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung *zu wechseln*, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdient, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen [Hervorhebung d. V.]«.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

war schon immer eine große Herausforderung für Religionen, was sich nicht zuletzt auch durch deren Herausbildung meist aus Stammes- oder Reichskulten erklärt.[127] Denn eine Religion, die nicht nur Glaubenslehre, sondern mitunter auch von nationaler bzw. politischer Bedeutung ist, so sie zu einer Zeit entstanden ist, der die Vorstellung einer Scheidung weltlicher und göttlicher Sphären fremd war, sieht im Apostaten nicht bloß einen Menschen, der einem Glauben untreu wird, sondern auch einen, der eine politische Gemeinschaft respektive ein ganzes Volk verrät. Man sieht dies im alten Judentum ebenso wie im frühen Christentum. Im Judentum, dessen klassisches Recht keinen Anspruch auf Austritt aus der Gemeinschaft kennt, ist die Bindung des Einzelnen an diese, so beschreibt es Elliot N. Dorff, so eng, dass im Falle der Apostasie zwar die Rechte des Betreffenden suspendiert sind, die Pflichten (gegenüber Gott und der Gemeinschaft) indes fortbestehen.[128] Dass die Zugehörigkeit zum Judentum nicht zuletzt aufgrund des Rituals der Knabenbeschneidung gleichsam unwiderruflich ist, worauf Dorff ebenfalls hinweist, wird später noch zu thematisieren sein. In der christlichen Religion wurde die Frage, ob man, um jemanden zum Glauben bzw. Verbleib in der Kirche zu bringen, zu Zwangsmaßnahmen greifen dürfe, wie kaum eine zweite von der Zeit der Kirchenväter bis herauf zur Aufklärung intensiv diskutiert. Insbesondere der von Jesus überlieferte Ausspruch, man möge die Menschen »nötigen einzutreten« (*compelle intrare*),[129] erwies sich als hermeneutisch umfehdet.[130] In der Auslegung von Thomas von Aquin impliziert dieser Bibelvers zwar keinen Zwang gegenüber solchen, die niemals den christlichen Glauben angenommen haben (Juden, Heiden); sehr wohl trifft er aber diejenigen Personen zu, die welche (wieder) vom Christentum abtrünnig werden.[131] Er begründet dies mit dem kollektiven Gut der Integrität der christlichen Gemeinschaft: So könnten die Ketzer bzw. vom Glauben Abgefallenen durch ihre »Lästerungen oder durch bösartiges Zureden« Unruhe unter Gläubigen stiften oder ihrem Glauben »etwas in den Weg legen«.[132] Thomas folgert: »[S]olche sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein

127 Vgl. auch 4.2.2.

128 Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 20f. Dorff betont jedoch, dass unabhängig davon der Anspruch eines jeden, nicht mit der herrschenden Lehre übereinzustimmen, im Judentum über eine beachtliche Tradition verfüge (»high degree of tolerance in the Jewish tradition for questioning and disagreement«, ibid., S. 24).

129 Vgl. Lk 14,23.

130 Vgl. insbes. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, op. cit.; und im Speziellen die Toleranzschrift von Pierre Bayle: *Commentaire philosophique*, op. cit.

131 Vgl. Thomas v. Aquin: *Summa Theologica* Bd. 15, Graz/Heidelberg: Verlag F. H. Kerle & A Pustet 1950, S. 212ff., 248ff.

132 Ibid., S. 212.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

für allemal angenommen haben.«[133] Doch nicht nur in klassischen religiösen Weltanschauungen finden sich solche Integritätsimperative, die ohne viel Rücksicht auf die Interessen des Einzelnen durchgesetzt werden sollen. Auch die politische Theologie Jean-Jacques Rousseaus – seine »Zivilreligion« – kennt Strafen für diejenigen *citoyennes*, die vom Bekenntnis zu den von ihm beschworenen Voraussetzungen einer stabilen Gesellschaftsordnung, zu denen auch der Glaube an einen Schöpfer sowie das Jenseits zählen, abweichen. Nicht weniger als den Tod verdienen sie in seinen Augen um, und das ist der für diesen Kontext maßgebliche Punkt, die sozietale Kohäsion nicht zu gefährden.[134]

Einen besonderen Stellenwert hat heute noch, wie bereits angesprochen, das Apostasieverbot im Islam: Aufbauend auf einem überlieferten Ausspruch Mohammeds, wonach derjenige, der seine Religion wechselt, getötet werden müsse, sieht die klassische Scharia für vom Islam Abgefallene die Todesstrafe vor. Zusätzlich wird eine Pflicht zum (richtigen) Glauben nach klassischer islamischer Lehre auch insofern angenommen, als Glaube neben dem Gebet, dem Fasten, der Armensteuer (*zakāt*) und den Körperstrafen für Diebstahl und Unzucht etc. ein *Recht Gottes* verkörpert.[135] Der Mensch ist somit Gott gegenüber verpflichtet, den Islam bzw. Monotheismus anzunehmen. Dass dies keineswegs rein historische oder theologische Bedeutung hat, zeigt die Rechtslage in zahlreichen islamischen Staaten.[136] Doch auch dort, wo keine offizielle (Todes-)Strafe vorgesehen ist, kann das Urteil etwa im Form eines religiösen Gutachtens eines Gelehrten dazu führen, dass die solcherart als Apostaten Geächteten um ihr Leben bangen müssen oder – wie der Fall Nasr Abu-Zayd zeigt (vgl. 4.2.1) – ›zwangsgeschieden‹ werden, da sie als Nicht-Muslim ja keine Muslimin zur Frau haben dürfen. Um als vom Islam abgefallen zu gelten, reichen oft schon »blasphemische« Äußerungen, die mitunter Privatjustiz provozieren, wie im Falle jener vier Blogger aus Bangladesch, die im Jahr 2015 von selbsternannten Beschützern des Islam zum Teil in aller Öffentlichkeit mit Macheten ermordet wurden.[137] Zwischen der Apostasieproblematik und dem Blas-

133 Ibid., S. 213.

134 Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., S. 221ff.

135 Vgl. insbes. Muhammad ʿAbid al-Jabiri: »The Concept of Rights and Justice in Arab-Islamic Texts«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), op. cit., S. 19.

136 Siehe Hanibal Goitom et al.: *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*, The Law Library of Congress/Global Legal Research Center 2014. Siehe auch Abdullah Saeed/Hassan Saeed: *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Burlington: Ashgate 2004; Nazila Ghanea: »Apostasy and freedom to change religious belief«, in: dies. (Hg.), op. cit., S. 249–272; Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, op. cit., S. 169ff.; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit., S. 220ff.

137 Siehe Nathan Vanderklippe: »Extremist killing of atheist bloggers stirs panic in Bangladesh«, *The Globe and Mail*, 23.8.2015.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

phemietopos besteht folglich ein systemischer Nexus, der verstehen hilft, warum viele in Blasphemiegesetzen ein so gefährliches Machtinstrument sehen.[138]

Religionsfreiheit ist für den Islam daher in dieser Hinsicht weniger eine Frage, welche die Gleichheitsdimension der Menschenrechte berührt, zumal, wie gezeigt, Rechte (gewisser) nicht-islamischer Glaubensrichtungen auch im Rahmen des klassischen islamischen Rechts eine feste Verankerung vorfinden.[139] Die im Apostasieverbot manifeste ›Selbstausgrenzung‹ der Muslime aus dem Anspruch, die Religion frei zu wählen bzw. zu wechseln, ist angemessener auf dem Boden des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee zu thematisieren, denn sie dient vornehmlich dem Schutz der islamischen Umma vor Schwächung bzw. Zersetzung. Jeder Abtrünnige stellt in dieser funktionalistisch-kollektivistischen Perspektive nicht nur in seiner Ablösung von der Religion einen Angriff auf diese, sondern mittelbar auch eine Gefahr dar, Nachahmungen zu begünstigen oder Zweifel zu säen. Er darf daher nicht aus der »Zwangsjacke der islamischen *Umma*«, um einen Ausdruck von Bassam Tibi zu entlehnen, sanktionslos entlassen werden.[140] Im Apostasieverbot konzentriert sich, so scheint es, das ganze kollektivistische Gewicht, mit welchem der Islam – zumindest in seinen orthodoxen Ausprägungen – den Menschenrechtsgedanken in seiner Freiheitsdimension bedrückt. Das kann sich dabei in mehr oder weniger offensichtlicher Weise manifestieren: ob ein Systemkritiker und Blogger wie Raif Muhammad Badawi als »Apostat« in Jiddah ausgepeitscht wird, weil er verschiedene Religionen als gleichwertig – anstatt den Islam als einzig wahre – bezeichnet hat,[141] oder ob ein malaysischer Gelehrter wie Kassim Ahmad per Fatwa zum »Apostaten« erklärt wird, weil er die Autorität der Sunna anzweifelt und eine Kopftuchpflicht für Musliminnen verneint.[142] In diesen und vielen weiteren Fällen lassen sich die Unterschiedlichkeiten letztlich auf ein konkretes Grundmuster zurückführen, das sie gleichermaßen teilen: eine Einschränkung höchst-

138 Vgl. Jeroen Temperman: »Blasphemy, defamation of religion and human rights law«, *Netherlands Quarterly of Human Rights* 2008/26, S. 517–545. Auf eine zusätzliche Problematik des Apostasieverbots macht Stefan Weidner aufmerksam. Sie betrifft die Unsichtbarkeit der Ex-Muslime, die auch in soziologischer Hinsicht eine adäquate Einordnung der multikulturellen Kondition der europäischen Gesellschaften verbaue (*Manual für den Kampf der Kulturen*, op. cit., S. 92).

139 Siehe etwa Mashood A. Baderin: »Islamic Law and International Protection of Minority Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 309–345.

140 Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs*, op. cit., S. 48.

141 Zu diesem prominentesten Apostasie-Fall der jüngeren Vergangenheit siehe insbes. das Informationsportal der Raif Badawi Foundation, die seine Ehefrau gegründet hat: <http://www.raifbadawi.org/>.

142 Vgl. Seyd Jaymal Zahid: »Fatwa declaring Kassim Ahmad an apostate only for Terengganu, minister says«, *The Malay Mail Online*, 2.7.2014. Siehe auch FN 113 in 3.2.1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

persönlicher Freiheit unter Verweis auf das höhere Gut der Gruppenintegrität.[143] Eine menschenrechtliche Rechtfertigung für das Apostasieverbot erscheint im Lichte dieses Gemeinwohlzweckes, der in erster Linie das Wohl einer bestimmten Religion beschreibt und mit einer genuin menschenrechtlichen Zielbestimmung politischer Ordnungen somit nicht in Einklang zu bringen ist, ausgeschlossen.

Eine einzig verbleibende Möglichkeit, die Spannung zwischen Apostasieverbot und Menschenrechten einzuebnen, könnte darin bestehen, in einem ersten Schritt ein neues ›Menschenrecht‹ zu postulieren, nach dem jeder Mensch einen Anspruch auf die ›wahre Religion‹ hat, um in einem zweiten zu zeigen, warum die Apostatin dieses Recht der anderen verletzt. Die Schwierigkeit für ein so konzipiertes Apostasieverbot, auf menschenrechtlichem Boden Fuß zu fassen, läge dann – wie bei anderen perfektionistischen Gesellschaftsmodellen auch (vgl. 3.2.7 und 4.2.3.4) – nicht nur darin, zu demonstrieren, wie eine solche Rechtsverletzung sich materialisiert, sondern viel grundsätzlicher darin, weshalb es sich bei dieser wahren Religion um den Islam und nicht irgendeine andere handeln sollte. Jeder Versuch, die Menschenrechte aus ihrer agnostischen Grundhaltung herauszuführen und in die Arena derartiger Glaubensfragen zu werfen, muss zu (rational) unauflösbaren Konflikten und schließlich auch zur Unterminierung des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee führen. Das Gedankenspiel einer direkten menschenrechtlichen Rechtfertigung des Apostasieverbots kann daher an dieser Stelle abgebrochen werden. Es wäre daher unrichtig, das Apostasieverbot als legitime Form eines gewissen relativen Universalismus zu sehen, dem »a certain prima facie tolerance« gelten könne.[144] Denn es besteht der Verdacht, dass eine Gesinnung, die dem Einzelnen die Freiheit nicht belassen möchte, seinen Glauben zu wechseln, wenig bis keine anderen Freiheitsbetätigungen erlaubt, wenn sie auf Kosten von Gemeinschaftsinteressen gehen. So dies zutrifft, wäre sie mit dem Menschenrechtsgedanken unvereinbar. Und selbst wenn man wie Jack Donnelly argumentieren würde, dass trotz Apostasieverbot die Religionsfreiheit im Islam als »overarching concept« doch lebendig sei,[145]

143 Auch diese Problematik lässt sich für den Islam zu den Ursprüngen der modernen Menschenrechte zurückverfolgen. Dass Saudi-Arabien sich bei der Abstimmung der UDHR 1948 enthielt, liegt auch daran, dass seinen Vorschlägen, das Recht auf Religionsfreiheit einzuschränken, nicht entsprochen wurde (vgl. *Saudi Arabia Amendment to article 10 of the draft Declaration*, A/C.3/247/Rev.1, 9.11.1948). Auch Ägypten und Pakistan meldeten Bedenken an, wobei Pakistan im letzten Moment umschwenkte und sein Vertreter nun erklärte – und dabei seinen Vorgänger ›korrigierte‹ –, dass der Islam ein umfassendes Recht auf Religionsfreiheit und damit auch das Recht *aller* Religionen, zu *missionieren*, anerkenne (vgl. *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 913; siehe auch Frick, Marie-Luisa: »Zwischen (Nicht-)Verstehen und Verstehen-Müssen«, op. cit.).

144 Jack Donnelly: »The Relative Universality of Human Rights«, op. cit., S. 303.

145 Ibid., S. 301.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ist die daran geknüpfte Todesstrafe eine vertitable Verschärfung dieser speziellen kollektivistischen Herausforderung. Nicht nur wird in ein vitales Interesse des Einzelnen eingegriffen, nämlich eine religiöse Überzeugung auch öffentlich zurückzuweisen, die man nicht länger als die eigene betrachtet; dieser Eingriff erfolgt auch noch mit dem stärksten aller möglichen Mittel. Gerechtfertigt wird dies darüber hinaus nicht nur durch isolierte, deviante Ansichten, sondern hat eine reale Basis im orthodoxen Islam.

Die eklatante Spannung bzw. Unvereinbarkeit der Anschauungen, die ein Verbot des Glaubensabfalls verbunden mit der Androhung des Todes beinhalten, mit dem Menschenrechtsgedanken kann erst durch entsprechende theologische Reformansätze entschärft werden. Hier besteht indes Hoffnung, denn solche sind nun in der Tat nicht bloß spekulativ, sondern schon dadurch gegeben, dass sich die islamischen Rechtsschulen in der Auslegung des Verbots des Glaubensabfalls bisweilen unterscheiden. So gilt in der hanafitischen Ausrichtung des Islam nicht schon diejenige Person als Apostat, die islamische Glaubensartikel in Abrede stellt, sondern nur die, welche aktive Handlungen gegen die islamische Religion setzt. Nur auf Grundlage der islamischen Geschichte, so Proponenten einer solchen Differenzierung zwischen *forum interno* und *forum externo*, sei nämlich das Apostasieverbot überhaupt verständlich, galt es doch nicht in erster Linie dem *Ketzer*, sondern dem *Hochverräter*.[146] Da der Islam sich nicht als bloßer Glaube, sondern als politische Bewegung mit starker militärischer Komponente entfaltet hat, habe die Todesstrafe für Abtrünnige dieselbe Funktion erfüllt wie die Todesstrafe für Staatsfeinde oder Rebellen in anderen Gesellschaften. Diese Unterscheidung steht im Zentrum zahlreicher Reformansätze. So betont auch Mashood A. Baderin: Während der Islam als Überzeugung nicht aufoktroyiert werden dürfe – bzw. als »natürliche Religion«, zu der jeder selbst gelange, so keine Hindernisse im Wege stehen, auch gar nicht erst erzwungen müsse –, gelte anderes dort, wo die Abkehr vom Islam sich auf eine Weise manifestiert »that threatens public safety, morals, and freedom of others«.[147] Zwar stellt die Auslegung dieser Kriterien noch immer ein mögliches Einfallstor für bedenkliche Einschränkungen der Religionsfreiheit von Muslimen dar, doch einem pauschalen Verbot, den Islam zu verlassen, ist zumindest vorgebaut. Eine zusätzliche Stützung findet dieser Ansatz im Argument, dass jeder, der sich vom Islam abwendet, allein Gott verantwortlich ist und außerdem immer, so lange er lebt, »umkehren« könne.[148] Neben dieser

146 Vgl. insbes. Kizilkaya Necmettin: »Apostasy as a Matter of International Criminal Law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 81–98.

147 Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 118f.

148 Muhammad ʻAbid Al-Jabiri: »The Concept of Rights and Justice in Arab-Islamic Texts«, op. cit., S. 48; Seyyed Hossein Nasr: »Standing before God. Human Responsibilities and



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

historisch-orientierten Interpretation des islamischen Apostasieverbots existieren weitere Auffassungen, die als traditionsimmanente Ressourcen für eine Stärkung der Religionsfreiheit im Islam gelten können. So unternimmt Abdolkarim Soroush einen theologisch gewagten Versuch, die Religion vor ihren vermeintlichen Beschützern zu schützen, wenn er die Freiheit des Glaubens wie folgt begründet: »Freedom might upset personal convictions, but it cannot possibly offend the truth except for those who presume to personify the absolute truth.«[149] Einen Weg, immerhin die Todesstrafe für Apostaten abzulehnen, zeichnet Abou Khaled El Fadl vor.[150] Selbst wenn der Staat von Gott das Mandat erhalten hätte, gewisse Delikte wie den Abfall vom Glauben mit dem Tod zu bestrafen, so sei es dennoch gefährlich, dem Staat diese Aufgabe zuzutrauen respektive zu überantworten. Dieses Argument wendet sich explizit nicht gegen die religiöse Vorstellung, wonach »the question of life is always a divine province [and] killing can only be justified if God has admitted and empowered the state within this province«,[151] sondern baut auf ihr auf und verschließt den Pfad zu ihrer Praxis gleichsam mit einer Klugheitsregel, die in ihrer Plausibilität auf die Erfahrung angewiesen ist, dass insbesondere despotische Staaten die Macht über Leben und Tod missbrauchen.

Eine abschließend zu erörternde Facette des Spannungsverhältnisses Religionsfreiheit und kollektive Interessen in Gestalt von Gruppenintegrität und -zusammenhalt betrifft die Frage der Zugehörigkeitsmerkmale wie zum Beispiel Vorhautbeschneidungen, die jüdischen und muslimischen Gruppenmitgliedern in der Regel im Kindesalter körperlich mitgegeben werden. Dies hat jüngst in Deutschland zu kontroversen Debatten geführt,[152] als ein Urteil des Kölner Landgerichts 2012 entschieden hat, dass die Knabenbeschneidung aus religiösen Gründen das Wohl des Kindes beeinträchtigt und durch Einwilligung der Eltern oder auch den Verweis auf Religionsfreiheit grundsätzlich nicht zu rechtfertigen sei.[153] Während manche, wie auch Heiner Bielefeldt, darin sehr

Human Rights«, in: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.), op. cit., S. 312f.; Joshua Cohen: »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, op. cit., S. 209.

149 Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 91.

150 Abou Khaled El Fadl: »The Death Penalty, Mercy, and Islam«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 344–374.

151 Ibid., S. 345.

152 Siehe dazu Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.): *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin: Metropol 2012.

153 Der in diesem Strafverfahren angeklagte Arzt, der die Beschneidung an einem vierjährigen Knaben auf Wunsch der Eltern in seiner Praxis durchgeführt hatte, entging einer Verurteilung nur, weil ihm das Gericht einen Verbotsirrtum zugestand (vgl. Kölner Landgericht, 151 Ns 169/11, 7.5.2012). Siehe auch Reinhard Merkel/Holm Putzke: »After Cologne: Male circumcision and the law. Parental rights, religious liberty or criminal



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wohl einen Ausdruck der Religionsfreiheit (der Eltern) erkennen (»dass die Zulässigkeit ritueller Beschneidung von Knaben sinnvoll nur über die Religionsfreiheit begründet werden kann, die ihrerseits den *Stellenwert eines universalen Menschenrechts* hat«),[154] betonten andere wiederum, dass generell Gruppenrechte nicht auf Kosten von individuellen Menschenrechten ausgeübt werden dürfen und in diesem speziellen Fall eine am Kindeswohl orientierte Rechtfertigung scheitern müsse, da der Schaden der Beschneidung den Nutzen überwiege.[155] Bielefeldt wäre dabei entgegen zu halten, dass auch ein Recht auf Religionsfreiheit nicht absolut ist. Es darf ferner als *Anspruch* des Einzelnen nicht zu seiner *Pflicht* werden, das heißt hier konkret zur Pflicht, sich dem Wunsch der Gruppe, in die man hineingeboren ist, ihr Mitglied zu sein, unterzuordnen. Ein Kind im Alter von sechs Wochen (Judentum) oder auch etwa sechs Jahren (Islam) ist schlicht nicht in der Position, zu entscheiden, ob es die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft irreversibel leiblich eingeschrieben bekommen möchte. Eine menschenrechtlich besehen ideale Vermittlung von Freiheit des Einzelnen bzw. seiner negativen Religionsfreiheit und der positiven Religionsfreiheit der Eltern oder Erziehungsberechtigten, ihren Nachwuchs nach den Riten ihrer religiösen Tradition zu erziehen, bestünde darin, gewisse Initiationsriten zeitlich so anzusetzen, dass ein Mindestmaß an Einwilligung des betroffenen Kindes möglich ist – auch wenn, darüber soll man sich keine Illusion machen, in der Praxis eine informierte Einwilligung immer schwer zu erreichen ist, wo sozialer Druck herrscht. Wenn eine solche Suspension einer unumkehrbaren Eingemeindung mit Verweis auf Gruppenrechte nicht möglich bzw. gewollt ist, wäre hingegen für solche Weltanschauungen von einer reduzierten konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner Freiheitsdimension auszugehen.

#### 4.2.3.2 Sozietale Harmonie: Kunst- und Meinungsfreiheit

Eine für viele traditionelle Gesellschaften zentrale Vorstellung des Gemeinwohls, wie sie auch in der Debatte um »Asiatische Werte« zum Vorschein gekommen ist (vgl. 4.2.2), ist jene der gesellschaftlichen Harmonie. Im Rahmen konfuzianischer Vorstellungen ist damit gerade auch die Zurücknahme individueller Interessen zugunsten des größeren gemeinsamen Wohlergehens gemeint. Harmonisch ist jene Gesellschaft bzw. Familie, in der jedes Mitglied seinen zugewiesenen Platz widerspruchslos einnimmt und seine Pflichten korrekt erfüllt. Disharmonie

assault?«, *Journal of the Institute of Medical Ethics* 2013/39, S. 444–450.

154 Heiner Bielefeldt: »Menschenrecht, kein Sonderrecht. Einige Klarstellungen zur aktuellen Beschneidungsdebatte«, in: Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.), op. cit., S. 75

155 Vgl. insbes. Holm Putzke: »Rechtliche Grenzen der Zirkumzision bei Minderjährigen«, *Medizinrecht* 2008/26, S. 268–272.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ist dann die aus dem Fehlen dieser Pflichtenübernahme und Einfügung resultierende (Rollen-)Konfusion. Gan Shaoping erläutert: »Dem Konfuzianismus zufolge hat jeder in einem Selbstkultivierungsprozess die eigenen Begierden unter Kontrolle zu bringen, um auf diese Weise zur Realisierung der gesellschaftlichen Harmonie und zur Stabilität der Hierarchie beizutragen.«[156] Das Ideal Harmonie (*he*) verlangt von den Menschen, so Stephen C. Angle, »to understand our interests in the context of the flourishing of my parents, children, students, friends, community members, and fellow citizens«.[157] Auch in der ASEAN *Human Rights Declaration* (2012) findet diese Idee Niederschlag, wenn dort eine Balance zwischen individuellen und kollektiven Interessen eingemahnt wird: »The enjoyment of human rights and fundamental freedoms must be balanced with the performance of corresponding duties as every person has responsibilities to all other individuals, the community and the society where one lives« (Art. 6). Ein konkreter Konfliktbereich, der sich dabei abzeichnet, ist jener der freien Meinungsäußerung bzw. ihrer Reichweite. Denn wenn Menschen unterschiedliche Ansichten haben, besonders hinsichtlich gemeinsamer Belange wie Politik, Moral oder Religion, und diese vorbringen und verbreiten, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass die sozietale Harmonie Schaden nimmt. Uneinigkeit, Zwist, Streit: Dies sind Kennzeichen jeder pluralen-demokratischen Kondition und selbst dort, wo sie um höherer Güter willen (Stichwort: Kritik an Missständen) in Kauf genommen werden, oft nur schwer zu ertragen. Noch gar nicht zu sprechen von der Freiheit der Künstler, die oft gezielt dafür in Anspruch genommen wird, zu schockieren und zu verstören. Die Frage ist daher naheliegend: Ist die Ansicht, Meinungs- oder auch Kunstfreiheit müsse dort ihr Ende finden, wo sie Disharmonien erzeugt, mit dem Menschenrechtsgedanken verträglich? Darf eine politische Gemeinschaft solche Grenzen einziehen, ohne die Belastbarkeit seines individualistischen Grundpfeilers herabzusetzen? Ein anschauliches Beispiel von an sozietaler Harmonie bemessenen Grenzen der freien Meinungsäußerung ist der Stadtstaat Singapur. In dem 1991 veröffentlichten Regierungspapier »Shared Values« werden kommunitaristische Werte freiheitlichen nachdrücklich entgegen gesetzt. Bis heute, und auch nach dem Tod von Lee Kuan Yew, ist diese Position Teil der Staatsideologie: »Rights are regarded as disruptive to social harmony […]«.[158] Einschränkungen der Meinungsfreiheit werden dort nicht allein anhand konkreter (anderer) Rechte anderer bemessen (Stichworte: Verleumdung oder

156 Gan Shaoping: »Menschenrechte in China. Von der Idee zur Realität«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), op. cit., S. 247.

157 Stephen C. Angle: »Human Rights and Harmony«, *Human Rights Quarterly* 2008/30, S. 79.

158 Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, in: Randall Geerenboom/Carole J. Petersen/Albert H. Y. Chen (Hg.), op. cit., S. 160.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Morddrohung), sondern am kollektiven Gut »Harmonie«. Nicht nur ist es dort nicht gestattet, Themen um Religion und »Rasse« in einer Weise öffentlich zu erörtern, die »Agitation« gleichkommt,[159] auch die Pressenfreiheit unterliegt strengen Auflagen.[160] Singapur, so Thio Li-Ann, »unabashedly rejects a laissez-faire, libertarian model of free speech, actively adopting legislative and administrative content-based speech restrictions regarding race, religion, and political issues […]«.[161] Der Grund für diese Einschränkung kann darin gesehen werden, dass es sich bei der Gesellschaft Singapurs um eine ethnisch und religiös heterogene handelt, die gleichsam ein Minimosaik der umliegenden Zivilisationen abbildet: Es leben dort ethnisch chinesische Christen, Konfuzianisten, Taoisten und Buddhisten, ethnisch indische Hindus und Sikhs sowie ethnisch malayische Muslime. Das Zusammenleben funktioniert – wenn auch mehr oder weniger segregiert – gut und nicht wenige sehen in der harmonie-orientierten Staatszielbestimmung einen wesentlichen Grund dafür. Hinsichtlich der restriktiven Reglementierung der Pressefreiheit – die übrigens auch Verbote ausländischer Beteiligungen an Medienunternehmen sowie Einschränkung der Verbreitung ausländischer Zeitungen beinhaltet – ist ebenfalls das Ziel Singapurs erkennbar, die Informationen für die Bürger so aufzubereiten, dass sie unter keinen Umständen das gemeine Wohl dadurch gefährden, dass diese das Vertrauen in die Regierung verlieren. Dazu erhalten unter anderem Politiker starken Schutz vor Kritik durch einen weit auslegbaren »Sedition Act«: Während in westlichen Demokratien Politiker als Personen öffentlichen Interesses in der Regel weniger Empfindlichkeit an den Tag legen dürfen, wenn sie (unfair) kritisiert oder sogar geschmäht werden, gilt in Singapur das umkehrte Prinzip. Die Justiz, so beschreibt Tsun Hang Tey, »has turned the public figure doctrine on its head; rather than protecting free speech and critical reporting, the judiciary protects the reputation of public figures by awarding them a higher quantification of damages«.[162] Er betont jedoch:

> »Singapore has modeld a highly sophisticated legal framework that imposes close and strict regulation on the local and foreign press. Yet it is a simplistic view to suggest that Singapore's press has been suppressed by its elaborate press control regime and turned into a blunt tool to serve narrow political interests.«[163]

159 Vgl. die Stellungnahme von Justizminister K. Shanmugam zu den Grenzen der Meinungsfreiheit in Singapur im Zuge einer Diskussion 2014 unter: <https://www.reach.gov.sg/participate/discussion-forum/archives/2015/01/23/shanmugam-clear-markers-for-free-speech-in-singapore> (Zugriff am 12.10.2015).

160 Vgl. Tsun Hang Tey: »Confining the Freedom of the Press in Singapore: A ›Pragmatic‹ Press for ›Nation-Building‹?«, *Human Rights Quarterly* 2008/30, S. 876–905.

161 Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, op. cit., S. 167.

162 Tsun Hang Tey: »Confining the Freedom of the Press in Singapore", op. cit., S. 902.

163 Ibid., S. 882.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Wie sind solche mit Gemeinwohlvorstellungen gerechtfertigte Einschränkungen der Meinungsäußerungs- und Pressefreiheit zu bewerten? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei beiden Ansprüchen um solche handelt, die im Rahmen keiner Menschenrechtstheorie und auch nicht in den klassischen Menschenrechtsdokumenten als absolute angesehen werden. Dass der Freiheit des Einzelnen, seine Meinung öffentlich kundzutun, Grenzen gesetzt sind, gilt als allseits geteilte Grundlage der Diskussion. Doch jenseits davon gewinnt die Frage, wie weit die freie Meinungsäußerung reichen darf, rasch an kontroversieller Dynamik.[164] Nicht nur wird oftmals die Ansicht vertreten, dass nur moralisch tadellose Meinungen verbreitet werden dürfen (vgl. 4.2.3.4); auch die Frage, wo das Recht auf freie Meinungsäußerung unter Umständen andere Ansprüche anderer Menschen verletzt, führt in umkämpftes Terrain. Sie kann dann erst auf Basis der Definition weiterer Rechte geklärt werden. Wenn etwa ein universales Recht auf Leben anerkannt wird und eine Verbreitung einer Meinung geeignet ist, dieses Recht im Falle einer bestimmten Person zu verletzen, so muss – eine entsprechende Rechtsgüterhierarchisierung vorausgesetzt – das Recht auf freie Meinungsäußerung beschnitten werden. Das betrifft nicht nur Fälle, wo durch Äußerungen mehr oder weniger mittelbar in die Rechte anderer eingegriffen wird, wie etwa bei gefährlichen Drohungen oder Mordaufrufen, sondern könnte auch dann angenommen werden, wenn eine Person in den Abgrund der ultimativen Entmenschlichung gestoßen wird (»hate speech«),[165] weil sie zum Beispiel mit Ungeziefer gleichgesetzt wird. Wenn auch ein zusätzlicher Verweis auf ein »Recht auf Würde«, wie er in solchen Fällen gelegentlich erfolgt, als zu wenig aussagekräftig anmutet, so kann doch bei Hasssprache im echten Sinne das »Recht auf Rechte« als verletzt bzw. verweigert angesehen und somit von einer groben Unvereinbarkeit mit dem Menschenrechtsgedanken gesprochen werden. Schon schwieriger ist die Beurteilung, ob denn die freie Meinungsäußerung auch dann eine Grenze finden soll, wenn sie zum Beispiel einer (natürlichen oder auch juristischen) Person finanziellen Schaden zufügt, indem kredit- oder geschäftsschädigende Informationen verbreitet werden. Oder wenn Meinungen im weiteren Sinne, wie zum Beispiel Schmähungen, jemanden beleidigen oder in seiner Ehre verletzen. Schwierig nicht nur aufgrund der ubiquitären öffentlichen Schmähungen nicht zuletzt im virtuellen Raum, sondern vor allem, da Sensibilitäts- bzw. Frustrationstoleranzniveaus zwischen

164 Siehe auch Ivan Hare/James Weinstein (Hg.): *Extreme Speech and Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2009; Timothy Garton Ash: *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, New Haven: Yale University Press 2016.

165 Vgl. etwa Carmen Thiele: »Meinungsäußerungsfreiheit versus Hassrede. Internationale Standards«, in: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.), *Meinungsfreiheit – Quo vadis?* Jahrbuch Menschenrechte, Wien: Böhlau 2013, S. 50–64.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

verschiedenen Menschen bekanntlich beachtlich variieren. Um in diesem Falle das Recht auf freie Meinungsäußerung auf dem Boden des Menschenrechtsgedankens beschneiden zu können, müsste jedem und jeder ein Anspruch auf Ehre oder guten Ruf zugesprochen werden oder auch darauf, von niemandem beleidigt zu werden. Zusätzlich müsste das Rechtsgut der Ehre über dasjenige der freien Meinungsäußerung gereiht werden. Kant wäre ein möglicher Fürsprecher eines solchen Zuganges, wandte er sich doch ausdrücklich gegen jede Form der »*bittere[n]* Spottsucht«, denn sie habe etwas von »teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen«.[166] Eine besonders heikle Frage ist zudem, ob bestimmte Meinungsäußerungen auch *indirekt* (andere) Rechte anderer Menschen verletzen können: etwa, indem gewisse Meinungen solchen Meinungsdruck aufbauen, dass es jemand erst gar nicht mehr wagt, mit seiner vielleicht abweichenden Meinung in die Öffentlichkeit zu gehen oder auch seine Religion öffentlich zu praktizieren. Der EGMR jedenfalls hat in einer richtungsweisenden Entscheidung schon vor vierzig Jahren das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit sehr weit gefasst und auch dezidiert solche Meinungen als von diesem Anspruch erfasst gewertet, die insofern nicht dem Harmonieideal entgegen kommen, als sie »offend, shock or disturb the State or any sector of the population«.[167]

Im Lichte der menschenrechtlichen Logik der Rechtebegrenzung stellt sich, um auf das Beispiel Singapur zurückzukommen, die Frage: Lässt sich das Gemeinwohl der sozietalen Harmonie so verstehen, dass es letztlich eine menschenrechtliche Funktion erfüllt, das heißt eine Rechtsordnung stützt, in der jeder und jede bestimmte grundlegende Ansprüche sein eigen nennen kann, oder stellt es hingegen eine kollektivistische Herausforderung der Menschenrechtsidee dar? Dabei hängt ihre Beantwortung von der näheren Bestimmung dieses Harmonieideals ab, die nirgends abschließend vorliegt, weshalb der interpretative Spielraum diesbezüglich weit ausfällt. Man kann als sozietale Harmonie einmal einen gesellschaftlichen Idealzustand auffassen, in dem Menschen sich wohlfühlen und weitgehend sorgen- und konfliktfrei leben. In diesem Fall kann potenziell alles, was sie von diesem Zustand entfernt oder aus ihm herausholt, zur Bedrohung des gemeinen Wohls werden: Kriminalität und Unsicherheit ebenso wie Zeitungsberichte über Politikversagen oder Korruption. Spätestens hier dürften sich erste Zweifel an einem solchen Harmonieideal und den mit ihm gerechtfertigten Freiheitseinschränkungen regen. Denn auch ein zufriedener Mensch, unbehelligt von der Einsicht in die Fehler und Fehltritte der politisch

166 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 606.
167 *Handyside v. the United Kingdom*, 5493/72, 7.12.1976, Abs. 49.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Verantwortlichen, würde vielleicht seine Seelenruhe gegen Aufklärung tauschen wollen, wenn der Schaden, der dadurch von seinem Gemeinwesen abgewendet werden könnte, geringer ausfiele. Solange jedenfalls die Regierenden paternalistisch jegliche Beunruhigungen von ihm fernhalten, bleibt dieser Tausch rein hypothetisch. Und genauso lange auch bleibt es unmöglich, zu entscheiden, ob Meinungsäußerungs- bzw. Pressefreiheit zu Recht für das kollektive Interesse oder aber nur für das partikulare Wohlergehen einiger weniger beschränkt wird. Das große Vertrauen, das zwangsläufig in die Politik bzw. staatlichen Institutionen nötig ist, wenn die Grenzen der Freiheit, Meinungen und Informationen zu verbreiten, entlang des überragenden Ziels der sozietalen Harmonie gezogen werden, ist wahrscheinlich nicht einmal bei einem so wohlgeordneten Staat wie Singapur angebracht und mit Blick auf die Mehrzahl der politischen Gemeinwesen weltweit wahrlich ausgesprochen schlecht investiert.[168] Viel eher ist aus menschenrechtlicher, gerade geschichtsbewusster Sicht daran zu erinnern, dass eine an Menschenrechten orientierte Rechtsordnung auf einen öffentlichen Diskurs, der Kritik an Missständen ermöglicht wie auch Freiräume für Visionen jenseits des bekannten Terrains offenhält, notwendig angewiesen ist. Oft müssen erst schockierende Informationen an die Öffentlichkeit gelangen, um gesellschaftliche Reinigungsprozesse zu ermöglichen[169] oder schlichtweg den Menschen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu schützen: Es wird sich in der Tat um eine beunruhigende Information handeln, dass beispielsweise der Fluss, an und von dem man lebt, hochgiftige Industrieabfälle mitführt oder auch dass die Kriminalitätsrate in einem bestimmten Stadtviertel sprunghaft angestiegen ist. Aber sie zu unterdrücken, führt zu unmittelbaren Gefahren für die Rechte der Betroffenen, die durch mögliche langfristige Folgen für den sozialen Frieden nicht aufgewogen werden dürfen. Ein Harmonieideal, das Konflikte um jeden Preis zu vermeiden trachtet, scheint daher mit einer menschenrechtlichen Gemeinwohlorientierung unvereinbar. Auch widerspricht es der dynamischen bzw. antagonistischen Natur der Menschenrechte, welche sie ihrem Zuspruchscharakter verdanken (vgl. 1.2). Gerade in ihrer Form einer politischen Selbstverpflichtung kann man

168 So sind denn Intentionen, den freien Informationsfluss aus Rücksicht auf den so verstandenen sozialen Frieden zu unterbrechen, unter einem genuin demokratischen Gesichtspunkt im höchsten Maße bedenklich: Wenn, mit Francis Bacon gedacht, Wissen Macht ist, und demokratische Macht beim Volk liegt, so ist seine Schonung, mit der Wahrheit nicht (vollständig) konfrontiert zu werden, nichts weniger als seine Entmachtung.

169 Ein Beispiel dafür ist die TV-Dokumentation über die »Rape culture« in Indien (vgl. 3.2.5.), deren Ausstrahlung allerdings von der indischen Regierung mit fadenscheinigen Argumenten und wohl auch aus Furcht vor zu großer Beunruhigung der eigenen Bevölkerung untersagt wurde (vgl. »India's goverment bans Delhi rape documentary«, *The Telegraph*, 4.3.2015).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

von Menschenrechten nicht erwarten, dass sie dissensfrei festgelegt werden. Kommunitaristische Menschenrechtskonzeptionen dürfen diese ›anti-harmonische‹ Tendenz der Menschenrechte selbst freilich nicht überschätzen: »A liberal society will undoubtedly be noisier and more confusing than one run by a Plato or a Lee Kuan Yew. But it is not equivalent to anarchy and social breakdown.«[170]

Nun kann aber Harmonie, wie angedeutet, auch etwas anderes bedeuten, und zwar die Harmonie einer Gesellschaft, wo Gewalt und Kriminalität sich in Grenzen halten und Menschen sich weitgehend respektvoll begegnen. Singapur, das konzedieren auch seine Kritiker, kommt dem Bild einer solchen Gesellschaft sehr nahe. Um welchen Preis darf es diese Errungenschaften zu besichern versuchen? Lee Kuan Yew warnte explizit, »[w]e cannot have our minority races worked up and pitted in hatred or fear against the majority, or have one religion so zealous for converts, or so intolerant, that they have open frictions with other religions. […] Our history is besplattered with such outbursts«.[171] Und er bekannte offen:

> »One value which does not fit Singapore is the theory of the press of the fourth estate. From British times, the Singapore press was never the fourth estate. And in Singapore's experience, because of our volatile racial and religious mix, the American concept of the marketplace of ideas, instead of producing harmonious enlightenment, has time and again led to riots and bloodshed.«[172]

Eine andere Frage freilich ist, inwieweit ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Art von sozietaler Harmonie und Einschränkungen des Rechts auf freie Meinungsäußerung. Könnte nämlich demonstriert werden, dass etwa die gute Nachbarschaft verschiedener Religionen und Volksgruppen in Singapur auch dem Umstand geschuldet ist, dass keine gehässigen oder aufrührerischen Meinungen die harmonische Grundgestimmtheit irritieren, so wäre der Weg einer menschenrechtlichen Rechtfertigung des nämlichen Gemeinwohlziels in Umrissen zumindest sichtbar.[173] Eine vergleichbare Tendenz, die sozietale Harmonie – oder

170 John Charvet/Elisa Kaczynska: *The Liberal Project and Human* Rights, op. cit., S. 340.

171 Lee Kuan Yew: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 86.

172 Ibid., S. 68.

173 Von rechtlicher Seite aus darf die Meinungsfreiheit nämlich durchaus auch unter Verweis auf höhere, kollektive Zielsetzungen eingeschränkt werden. Für den ICCPR erklärt der UN-Menschenrechtsausschuss in einer aktuellen Empfehlung Einschränkungen für zulässig, »which may relate to the rights or reputations of others or to the protection of national security or of public order […] or of public health or morals« (*General Comment Nr. 34*, 2011, Abs. 21). Eine Grundlage für Einschränkungen der Meinungsfreiheit hinsichtlich rassischer Diskriminierung liefert auch die CERD. Staaten verpflichten sich mit ihr auch zum Verbot der »dissemination of ideas based on racial superiority or hatred, incitement to racial discrimination […]« (Art. 4, 2).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

besser gesagt: den sozialen Frieden – durch eng geführte Grenzen der freien Meinungsäußerung zu schützen, findet sich bereits bei Hobbes, wenn als Recht des Souveräns auch die Kontrolle über die öffentliche Meinungsäußerung beschrieben wird (»to be Judge of what Opinions and Doctrines are averse and what conducing to Peace«).[174] Sie ist in den vergangenen Jahren auch in Europa vermehrt spürbar und hat darüber hinaus im Bereich des internationalen Rechts zu einer Vielzahl von Initiativen und Debatten geführt.[175] Die Sorge, dass wachsender Unmut über Fehlentwicklungen der Einwanderungs- und Integrationspolitik oder auch Religionskritik konkret in Bezug auf den Islam zu weiterer Entfremdung bestimmter Bevölkerungsgruppen und politischer Lager voneinander führt, hat in vielen Ländern zu Verschärfungen bzw. zur verschärften Anwendung strafrechtlicher Bestimmung (Stichwort: »Defamation«) geführt. So auch in Österreich, wo unter anderem mit Strafe bedroht ist, wer »öffentlich eine Person oder eine Sache, die den Gegenstand der Verehrung einer im Inland bestehenden Kirche oder Religionsgesellschaft bildet, oder eine Glaubenslehre, einen gesetzlich zulässigen Brauch oder eine gesetzlich zulässige Einrichtung einer solchen Kirche oder Religionsgesellschaft unter Umständen herabwürdigt oder verspottet, unter denen sein Verhalten geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen«.[176] Ebenso unter Strafe gestellt sind nicht nur Gewaltaufrufe gegen religiöse bzw. andere soziale Gruppen, die die öffentliche Ordnung zu gefährden imstande sind, es ist auch derjenige mit Strafe bedroht, der in »einer breiter Öffentlichkeit wahrnehmbar gegen eine [solche] Gruppe hetzt oder sie in einer die Menschenwürde verletzenden Weise beschimpft und dadurch verächtlich zu machen sucht«.[177] In diesem Fall wird also ein Recht dieser Gruppen statuiert, nicht in der beschriebenen Weise beschimpft und verächtlich gemacht zu werden. Als Gruppenrecht ist es daraufhin zu befragen, wie es zu individuellen Menschenrechten steht. Kann man behaupten, ein Gruppenrecht, nicht beschimpft und verächtlich gemacht zu werden, sei lediglich die Summe aller individuellen Ansprüche der Gruppenmitglieder, weshalb eine kollektivistische Herausforderung schon im Ansatz nicht bestehe? Das ist insofern wenig plausibel, als bereits in anderen Abschnitten des Strafrechts Menschen vor bestimmten Betätigungen freier Meinungsäußerungen, die somit als unzulässig gelten, geschützt werden (Stichworte: Ehrenbeleidigung, Üble Nachrede, Verleumdung). Doch warum sollten religiöse bzw. weltanschauliche oder soziale Gruppen über einen Anspruch verfügen, nicht beschimpft oder verächtlich gemacht zu wer-

174 Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 233.

175 Vgl. insbes. Lorenz Langer*: Religious Offence and Human Rights. The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

176 § 188 StGB

177 § 283 (2) StGB



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

den, und wie schließlich kann man überhaupt die Menschenwürde einer Gruppe verletzen? Durch solche gesetzliche Bestimmungen entsteht der Eindruck, als sollte der öffentliche Diskurs von Meinungen – auch abwertende Äußerungen sind solche – verschont bzw. befreit werden, die das Potenzial aufweisen, zu gesellschaftlichen Konflikten oder ihrer Verschärfung beizutragen. Dass solche Überlegungen vermehrt dann virulent werden, wenn die Gefahr solcher Konflikte, auch in gewalttätiger Form, real ist, zeigen auch die Debatten, die 2006 (*Jyllands-Posten*) sowie zuletzt 2015 (*Charlie Hebdo*) um die Zulässigkeit von satirischen bildlichen Darstellungen Mohammeds geführt wurden.[178] So kritisierten mehrere Schriftsteller in einem öffentlichen Brief die Entscheidung des PEN-Clubs, das französische Magazin Charlie Hebdo mit einem Preis für Meinungsfreiheit auszuzeichnen, das bei einem Angriff islamischer Extremisten auf seine Redaktion bekanntlich zwölf Mitarbeiter verlor.[179] Die Autoren kritisierten, mit derartigen Karikaturen werde ein Teil der französischen Bevölkerung verächtlich gemacht, »that is already marginalized, embattled, and victimized«.[180] Charlie Hebdo trage, so kann man diesen Vorstoß deuten, nicht dazu bei, ein gleichberechtigtes, friedliches Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen zu fördern und sollte sich zudem seiner Verantwortung bzw. Machtposition stärker bewusst sein, denn »[p]ower and prestige are elements that must be recognized in considering almost any form of discourse, including satire«.[181] Auch wenn aus dieser Kritik nicht hervorgeht, ob sie tatsächlich auf eine staatlich-gesetzliche Beschränkung der Meinungs- bzw. Pressefreiheit oder lediglich auf eine ethische Selbstbeschränkung der Journalisten abzielt, kann dieses Beispiel zum Anlass der Fragestellung dienen, ob eine Einschränkung der freien Meinungsäußerung bzw. auch der Kunst- und Pressefreiheit mit dem Ziel rechtfertigbar ist, ein an Spannungen und teils auch Zerklüftungen nicht armes Gemeinwesen vor (weiteren) sozialen oder weltanschaulichen Konflikten zu bewahren. Wie im Falle Singapurs muss ein solches kollektives Interesse nicht automatisch abseits des deliberativen Terrains des Menschenrechtsgedankens stehen. Es kann in vielerlei Hinsicht für die Möglichkeit, über bestimmte menschenrechtliche Ansprüche zu verfügen – und zwar in Praxis und nicht nur auf dem Papier –, in höchstem Maße bedeutsam sein, wie Menschen unterschiedlicher Religion und Herkunft miteinander umge-

178 Siehe etwa Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, op. cit., S. 99ff.; Lorenz Langer*: Religious Offence and Human Rights*, op. cit., S. 29ff.

179 Alan Yuhas: »Two dozen writers join Charlie Hebdo PEN award protest«, *The Guardian*, 29.4.2015.

180 Ibid.

181 Ibid.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

hen, ob sich Konflikte ethnisieren oder religiös aufladen oder eine Gesellschaft sogar gewaltvoll zerbricht. Aber können Verbote, bestimmte Gruppen zu schmähen etc., dem überhaupt vorbeugen? Und wenn man es dem Grundsatz nach nicht ausschließt, muss dann jede Form der Religionskritik, jede Karikatur, jedes Internetposting als gleichermaßen gefährlich für die sozietale Harmonie angesehen werden? Wo zöge man die Grenze? Ein pauschales Verbot von Schmähungen, Beleidigungen, Herabwürdigungen, Verspottungen von bestimmten sozial oder weltanschaulich gefassten Gruppen scheint daher die Flexibilität, die die Idee der Menschenrechte bietet, um zwischen individuellen Freiheiten und Gemeinwohlzwecken zu vermitteln, zu Lasten ersterer überzustrapazieren. Aus diesem Grund erscheinen weit gefasste Defamation-Gesetze, so sie nicht justiziell, das heißt in ihrer Anwendung wieder enggeführt bzw. eingefangen werden, als menschenrechtlich problematisch.

Und auch wenn man solche Gesetze in Geltung setzt, müsste doch im Einzelfall mit höchster Sorgfalt geprüft werden, ob eine Meinungsäußerung das Potenzial hat, die sozietale Harmonie tatsächlich in einer ausreichend erheblichen Weise zu lädieren.[182] Auch in Singapur wird beispielsweise kontrovers über Zuwanderung diskutiert.[183] Viele, auch der selbst Zugewanderten, erachten eine weitere Bevölkerungszunahme in dem dicht besiedelten Stadtstaat als problematisch und befürchten wirtschaftliche Nachteile oder soziale Spannungen. Gleichzeitig ist die Gesellschaft in Singapur trotz ihrer multikulturellen Kondition und trotz eines gewissen ›Alltagsrassismus‹ gefestigt oder eben ›harmonisch‹. Öffentliche Äußerungen wie »Bitte keine Inder mehr, die nehmen uns die Arbeitsplätze weg« oder »Bitte keine Chinesen mehr, die verteuern den Wohnraum« dürften daher nicht über das Potenzial verfügen, ›Rassenunruhen‹ auszulösen. Hingegen kann nicht ausgeschlossen werden, dass ähnliche öffentlich verbreitete Meinungen in Bezug auf Asylwerber etwa in jenen deutschen Bundesländern, wo zuletzt Angriffe auf Flüchtlingsunterkünfte verübt wurden, die öffentliche Ordnung und den sozialen Frieden gefährden. Nicht nur geographische bzw. soziale Kontexte sind in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, sondern auch unterschiedliche Sphären der Öffentlichkeit. So ist es etwa hoch problematisch, Ideale harmonischer und nicht-konfrontativer Diskurse dem akademischen Bereich aufzuzwingen.[184] Und selbst nach dieser

182 Das US-amerikanische Rechtssystem kennt dazu den so genannten »clear and present danger test« (vgl. Christoph Gusy: »Die Sprache der Ausgrenzung«, in: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.), op. cit., S. 113f.).

183 Vgl. dazu Mark Fenn: »Singapore's Foreigner Problem«, *The Diplomat*, 21.2.2014.

184 Vgl. stellvertretend für viele ähnliche Fälle aktuell die Verhinderung eines Vortrages von Maryam Namazie an der Universität von Warwick (Richard Adams: »Student union blocks speech by ›inflammatory‹ anti-sharia activist«, *The Guardian*, 26.9.2015) oder die Proteste gegen Germaine Greer wegen vermeintlich »transphober« Kommentare (siehe



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Differenzierung bleibt eine Reihe von Fragen klärungsbedürftig: Ist das Strafrecht immer das gelindeste der effektiven Mittel, Grenzen der freien Meinungsäußerung zu ziehen? Müssen die Gefahren für den sozialen Frieden ausschließlich den Personen zugerechnet werden, welche vom Recht auf freie Meinungsäußerung Gebrauch machen? Die weltweiten Unruhen, die im Zuge der Karikaturenkontroversen eruptierten und auch Menschenleben forderten, sind dafür ein gutes Beispiel: Wenn Menschen drohen, in Krawalle zu verfallen und andere zu lynchen, sobald sie irgendwo einer bildlichen Darstellung ihres Propheten gewahr werden, muss man sich diesem Druck automatisch durch Restriktionen der Meinungsfreiheit beugen? Sind Schranken der freien Meinungsäußerung womöglich gar nur ein kurzfristiges und sogar kurzsichtiges Mittel, den sozialen Frieden zu wahren, wenn unter der Oberfläche eines scheinbar ›harmonischen‹ Gemeinwesens Konflikte sich auf andere Weise kanalisieren?[185] Weil Konflikte nur dann adressiert und in Folge vielleicht gelöst werden können, wenn sie sich zeigen (dürfen)? Weil sich Überzeugungen, wenn sie aus dem politischen Diskurs ausgegrenzt werden, eher in physischer Gewalt entladen? Weil auch für den politischen Körper gilt: Zuviel Hygiene schadet dem Immunsystem? Und was schließlich bedeutet die, auch in der österreichischen Verhetzungsbestimmung enthaltene, Gleichberechtigung weltanschaulicher Gruppen für die gerade auch aus menschenrechtlicher Perspektive unverzichtbare Kritik an Gewalt und Terror? Spätestens hier drohen Paradoxien: Darf man eine Gruppe wie den so genannten Islamischen Staat verächtlich machen, ja öffentlich seinen Untergang herbeiwünschen? Darf man Neonazis ob ihres »stummen Schreis nach Liebe« verspotten?

#### *4.2.3.3 »Soziale Gerechtigkeit«: Eigentumsfreiheit*

*Die Frage gerechter Verteilungskriterien für materiale Güter gehört zu den dunkelsten Zonen des moralischen Bewußtseins […].*
Wolfgang Kersting

Während die neuzeitlichen Menschenrechte fast ausschließlich liberale Abwehrrechte statuierten, enthalten die modernen Menschenrechte üblicherweise auch gewisse soziale und wirtschaftliche Rechte. Welche genau dies sind bzw. sein sollen, zählt zu den umstrittensten Fragen im Bereich der Menschenrechte überhaupt.[186] Große regionale sowie ide-

Ben Quinn: »Petition urges Cardiff University to cancel Germaine Greer lecture«, *The Guardian*, 23.10.2015).

185 Vgl. dazu auch meine Ausführungen in MR, op. cit., S. 278ff.

186 In der Phase der Erarbeitung der UDHR wurde intensiv um die Einbeziehung wirtschaftlicher und sozialer Rechte – insbesondere auf Seiten der sozialistischen Staaten – gerungen. Eine Einigung kam indes weniger deshalb zustande, weil sich die Positionen



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ologische Unterschiede zeichnen ein eindrucksvolles Bild davon, wie schwer diesbezüglich globales Einvernehmen zu erreichen ist. Warum soziale und wirtschaftliche, das heißt direkt positive Ansprüche so umstritten sind, hat sich an anderer Stelle bereits gezeigt (vgl. 2.2.2 sowie 3.2.8). Während negative Rechte in der Regel Unterlassungspflichten und lediglich indirekt positive Schutzpflichten implizieren, folgen aus positiven Rechten zusätzlich direkt positive *Leistungspflichten*. Wenn etwa im ICESCR ein Recht auf Arbeit nicht bloß als negativer Anspruch, an der Ausübung von Erwerbsarbeit nicht gehindert zu werden, sondern als positiver (»the opportunity to gain his living by work which he freely chooses or accepts«) zugestanden wird,[187] so stellt sich umgehend die Frage, wie die dafür notwendigen Ressourcen im einem konkreten politischen Gemeinwesen aufzubringen sind. Das gleiche gilt für ein Recht auf Bildung, das laut Art. 13 ICESCR im Bereich der Grundschulbildung kostenlos allen offen stehen und in den Bereichen weiterführender und höherer Bildung schrittweise kostenlos ermöglicht werden soll, ebenso für den in Art. 11 (1) erklärten Anspruch eines jeden auf »adequate standard of living for himself and his family, including adequate food, clothing and housing, and to the continuous improvement of living conditions«.

Eine menschenrechtliche Ordnung im genuinen Sinne, das heißt eine Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche unter Ergänzung der horizontalen Ebene durch die vertikale, benötigt immer schon gewisse Ressourcen. Dies allein dadurch, dass Schutzpflichten auf Seiten der staatlichen Institutionen entstehen, die eben zu deren Einlösung ins Leben gerufen und erhalten werden müssen. Das wäre sozusagen der *Mindestbetrag*, der in einem so genannten Nachtwächterstaat, der lediglich negative Rechte anerkennt und schützt, in jedem Falle für die Sicherung der Menschenrechte zu entrichten wäre. Ein Eigentumsrecht in einem absoluten Sinne kann es auf Basis einer solchen Rechtfertigung von Steuern im Sinne des Äquivalenzprinzips selbst hier nicht geben: Wer vom staatlichen Schutz auch seiner Rechte profitieren will, wird einen Teil seines Vermögens zu diesem Zwecke verkollektivieren lassen (müssen).[188] Wenn neben negativen Rechten auch positive eingeräumt

angenähert hätten, als vielmehr dadurch, dass von der rechtlich belanglosen Deklaration keine ›Gefahr‹ etwa für die freiheitliche Ordnung der USA ausging. Zu einer verbindlichen Akzeptanz so genannter Menschenrechte der zweiten Generation aber haben sich die Vereinigten Staaten bis heute nicht entschlossen: Den ICESCR haben sie zwar unterschrieben, jedoch nie ratifiziert (Vgl. UNTS).

187 Art. 6 (1) ICESCR

188 Vgl. auch Stephen Holmes/Cass R. Sunstein: *The cost of rights. Why liberty depends on taxes*, New York: W. W. Norton 1999. Ob zusätzlich verlangt werden kann, dass sich die Mitglieder zum Schutz ihrer menschenrechtlichen Ordnung nach außen auch mit ihrem Leben in den Dienst des politischen Gemeinwesens stellen (Stichwort: Wehrdienst), ist eine Frage, die seit Hobbes diskutiert wird (vgl. 2.3.2.1). Siehe auch Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 235ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

werden, so steigt dieser Beitrag notwendigerweise in Relation zu ihrem Ausmaß und Umfang an. Die Diskussion darüber, wie viele bzw. welche sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte Mitgliedern eines Gemeinwesens zukommen sollen, ist daher keine rein menschenrechtlich-theoretische, sondern immer auch eine Frage über die Aufbringung und Verteilung von Ressourcen und damit auch über die Reichweite des Rechts auf Eigentum. Sie begleitet, und dies begründet auch ihren Stellenwert in der Analytik kollektivistischer Herausforderungen, die Befürchtung vieler, positive Rechte könnten (ab einer gewissen Schwelle) zu einer Bedrohung individueller Freiheit werden. Wenn man davon ausgeht, dass die Sicherung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte zusätzliche Steuerlasten zur Folge hat und man weiters berücksichtigt, dass die Menschen, die in der Regel am stärksten von diesen Belastungen betroffen sind, lohnabhängig sind, erscheint der Vergleich von Robert Nozick, der darin eine gleichsam verschleierte – darum jedoch um nichts weniger rechtfertigungsbedürftige – ›Zwangsarbeit‹ erblickt, nicht gänzlich abwegig.[189] Bereits Jeremy Bentham erblickte in (unbegrenzten) Ansprüchen auf soziale Fürsorge eine Antithese zum Recht auf Eigentum:

> »To give to every poor person a right to the assistance of every individual who is not equally poor, is to overturn every idea of property; for as soon as I am unable to provide for my subsistence, I have right to be supported by you: I have a right to what you possess – it is my property as well as yours; the portion which is necessary to me is no longer yours – it is mine; you rob me if you keep it from me.«[190]

In ähnlicher Weise kritisierte Friedrich August von Hayek, dass ein umfassender Gleichheitsanspruch auch in ökonomischer Hinsicht eine freie Gesellschaft im Kern gefährde, da (arme) Mehrheiten die Eigentumsansprüche (reicher) Minderheiten durch Umverteilungsreglements laufend verletzen würden.[191] Er wandte sich konkret gegen progressiv ansteigende Steuern, wie sie mit Verweis auf »soziale Gerechtigkeit« in fast allen Staaten eingehoben werden.[192] Die Tendenz von positiven Rechten, klassische Freiheitsrechte wie das Eigentumsrecht zu bedrängen, betrachtet auch Wolfgang Kersting kritisch: »Jede Umverteilung aber, auch die maßvollste, bedeutet eine zwangsbewehrte Einschränkung der bürgerrechtlichen Verfügungsfreiheit über den eigenen Besitz

189 Vgl. Robert Nozick: ASU, op. cit., S. 169ff.

190 Jeremy Bentham: »Anarchical Fallacies«, op. cit., S. 970.

191 Vgl. Friedrich August von Hayek: *The Constitution of Liberty*, London: Routledge 1960/1999.

192 Lediglich eine einzige mögliche Rechtfertigung für progressive Steuersätze lasst Hayek offen: »[T]o compensate for the tendency of many indirect taxes to place a proportionally heavier burden on the smaller incomes« (ibid., S. 307).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und den Ertrag der eigenen Leistung.«[193] Gerade dadurch, dass meist nicht klar sei, welche Pflichten sie tatsächlich implizieren, seien wirtschaftliche und soziale Rechte »epistemologisch opak«.[194]

Das Recht auf Eigentum, das mit sozialen und wirtschaftlichen Rechten in einem veritablen Spannungsverhältnis steht, ist dabei historisch betrachtet von besonderer Bedeutung insofern, als sich in ihm »das Individualrecht gegenüber dem überkommenen Feudalrecht durch[setzt]«.[195] In den Sozialkontraktstheorien fließen nicht zufällig das Recht, über sich selbst zu verfügen, und das Recht, über sein Eigentum zu verfügen, bis zur Unkenntlichkeit ineinander. Allen voran bei Locke verfügt die Idee des possessiven Individualismus über zentralen Stellenwert, der zufolge der Einzelne in seiner Person wie auch in dem, was er durch originären Besitzerwerb oder Arbeit sein eigen nennt, gleichsam immun gegen zwangsweise Eingriffe seitens anderer Menschen sein müsse.[196] Dies seien die fundamentalen natürlichen Rechte jedes Menschen, die Locke mit der Allmende-Idee verbindet: »Though the Earth […] be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own person. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his.«[197] Wenn sich nun in einem politischen Gemeinwesen konkret die Frage stellt, welche positiven Rechte allen Menschen – zumindest prinzipiell bzw. auf seinem Territorium – zugewiesen werden sollen, und ferner im Ausschluss der Möglichkeit einer konsensualen Übereinkunft auf eine demokratische Rechtfertigung der betreffenden Menschenrechtsordnung zurückgegriffen werden muss (vgl. 2.3.2.1), gelangt man zu dem Schluss, dass wirtschaftliche und soziale Rechte im Grunde nur über zwangsweise Eingriffe in zumindest das Eigentumsrecht mancher zu erreichen sind. Auf diesen Tatbestand kann man auf unterschiedliche Weise reagieren: Man kann, in der Tradition der sozialistischen Menschenrechtstheorie, einen Anspruch auf persönliches Eigentum überhaupt in Frage stellen und ihn durch ein Gruppenrecht auf kollektives Eigentum ›ersetzen‹. Wer im Recht auf Privateigentum ein essentielles menschliches Interesse oder sogar Bedürfnis verkörpert sieht, wird darin eine gravierende Spannung zur Freiheitsdimension des Menschenrechts-

193 Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 25.

194 Ibid., S. 29.

195 Johannes Schwartländer: »Das ›freie Eigentum‹ und seine menschenrechtliche Bedeutung«, in: Johannes Schwartländer/Dietmar Willoweit (Hg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Kehl a. R.: N. P. Engel Verlag 1998, S. 83–108. Zum Aufstieg des Rechts auf Eigentum ab der frühen Neuzeit siehe Peter Blickle: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten*, op. cit.

196 Vgl. auch C. B. MacPherson: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press 1962/2011, S. 194ff.

197 John Locke: TTG, op. cit., S. 287f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gedankens sehen. Man kann aber auch Einschränkungen des Rechts auf Eigentum menschenrechtlich dahingehend zu rechtfertigen versuchen, dass diese die positiven Rechte (anderer) ermöglichen, das heißt argumentieren, dass die Idee der Menschenrechte, ernstgenommen, selbst nach einer rudimentären sozialstaatlichen Struktur verlangt (vgl. 3.2.3). In diesem Fall sind weiterführende Diskussionen um Art und Ausmaß dieser Ansprüche und der an sie gekoppelten Leistungspflichten erforderlich. Der Ausgangspunkt und Zielpunkt dieser argumentativen Spur wäre jedoch immer noch der Menschenrechtsgedanke selbst.

Hinsichtlich der Beschneidung des Eigentumsrechts existiert jedoch auch ein weiterer Startpunkt konkret in Form von Verteilungsgerechtigkeitsüberlegungen, deren Verhältnis zur Idee der Menschenrechte jedenfalls noch näher zu klären wäre. Denn als Gemeinwohlziel ist auch »soziale Gerechtigkeit« prinzipiell nicht davor gefeit, individuelle Freiheitsräume solcherart bestimmten kollektiven Interessen zu opfern. Unter dem Schlagwort »sozial gerecht« finden sich in der Regel Positionen ein, die Anstoß daran nehmen, dass manche Menschen entweder über wesentlich mehr an Vermögen bzw. »Chancen« verfügen, oder bereits daran, dass diesbezüglich überhaupt unterschiedliche Niveaus zwischen Menschen bestehen. In beiden Fällen ist »Umverteilung« die handlungsleitende Devise ausgleichender Gerechtigkeitsvorstellungen. Wenn das Ziel sozialer Gerechtigkeit in diesem Sinne als Annäherung unterschiedlicher Vermögens- bzw. Chancenniveaus begriffen wird, lässt sich dieses entweder dadurch erreichen, dass jene, die »zu viel« haben, auf das Niveau derer hinabgestuft werden, die »zu wenig« haben, oder umgekehrt letztere auf das Niveau ersterer gehoben werden. Im ersten Fall sind Eingriffe in das Eigentumsrecht der einen Seite unvermeidlich, im zweiten zumindest wahrscheinlich. Dass dadurch eine sozial gerechtere Situation herbeigeführt werde, ist aus streng menschenrechtlicher Perspektive jedoch so lange irrelevant, bis die abstrakte Rechtfertigung »Gerechtigkeit« einer spezifisch menschenrechtlichen weicht. Kann nun eine vom Gemeinwohlziel sozialer Gerechtigkeit aus geforderte Einschränkung des Rechts auf Eigentum auf genuin menschenrechtliches Terrain (zurück-)geführt werden? Verschiedene Strategien, dies zu versuchen, bieten sich an: Die erste führt auf den Weg einer inhaltlichen Festlegung entsprechender menschenrechtlicher Ansprüche, um dadurch eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung zu erzielen. Ein solcher Anspruch könnte ein »Recht auf gleiche (Lebens-)Chancen« – in den Worten John Rawls: auf »fair (as opposed to formal) equality of opportunity«[198] – sein. Aus diesem könnte dann die Pflicht, Eingriffe in das Eigentumsrecht zumindest so lange zu dulden, bis alle Menschen

198 John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 1971, S. 275.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ihr Recht auf Chancengleichheit realisieren können, abgeleitet werden, vorausgesetzt, dass materielle bzw. monetäre Umverteilung ein geeignetes Mittel ist, Chancengleichheit herzustellen. Wenn man das Ideal sozialer Gerechtigkeit statt als Chancengleichheit hingegen als Ergebnisgleichheit auffasst, könnte sogar ein Recht jedes Menschen auf gleich viel Vermögen/Ressourcen/Wohlstand postuliert werden. Hier folgte die Pflicht, Eingriffe in das Eigentumsrecht zu dulden, unmittelbar aus dem Anspruch selbst. Eine weitere Möglichkeit zeigt sich, wenn man das viel diskutierte Differenzprinzip, das Rawls jeder minimal gerechten Gesellschaft anempfiehlt, in die menschenrechtliche Logik zu übersetzen versucht. Gemäß Rawls sind Eingriffe in das Recht auf Eigentum nur dann als gerecht anzusehen, wenn sie den Schlechtestgestellten einer Gesellschaft zu Gute kommen.[199] Darauf aufbauend ließe sich ein Recht jedes Menschen auf Unterstützungsleistungen formulieren, wenn er in der Situation ist bzw. in sie gerät, den Unterprivilegierten eines Gemeinwesens anzugehören.

Wie sind diese Ansätze zu beurteilen? Unter Zugrundelegung eines »Rechts auf identischen Wohlstand« wäre ein Recht auf Eigentum wohl nicht garantierbar, denn es müssten permanent Umverteilungsaktivitäten gesetzt werden, um einen derartigen Anspruch zu gewährleisten. Von einem Recht, das per definitionem keine willkürlichen Eingriffe erlaubt, könnte nicht länger gesprochen werden. Immer dann, wenn sich zwischen Personen ein Wohlstandsgefälle abzeichnet, müsste bereits interveniert werden, um die gewünschte gleichmäßige Verteilung zu erzielen. Abgesehen von den vielen Bedenken bezüglich der nachteiligen Folgewirkungen hinsichtlich Leistungsmotivation und Ausweichverhalten, muss aus menschenrechtlicher Perspektive die Aufgabe eines Rechts auf Eigentum der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee schweren Schaden zufügen. Wenn der Einzelne verpflichtet wird, auf all das zu verzichten, was er anderen gegenüber ›zu viel‹ hat und dieser Vergleich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern fortwährend zu treffen ist, dann, so könnte man mit Kersting schlussfolgern, gelange man zu einem »Maßnahmenstaat, in dem alle Rechtsstaatlichkeit verdampft«.[200] Auch Einschränkungen eines Rechts auf Eigentum, um universale Chancengleichheit, die ebenfalls zu einem Menschenrecht erklärt werden könnte, zu ermöglichen, werfen Fragen auf. Zunächst

199 »Social and economic inequalities are to be arranged so that they are […] to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle« (ibid., S. 302). Der letzte Zusatz schränkt das Differenzprinzip insofern ein, als im Sinne der Nachhaltigkeit Sozialausgaben nicht zu Lasten der Generationengerechtigkeit gehen dürfen. Zumindest in dieser Hinsicht könnte dem Gemeinwohlziel sozialer Gerechtigkeit Schranken in Form der Berücksichtigung der Rechte anderer, wenngleich auch noch nicht geborener Menschen, gesetzt werden (vgl. 3.2.6).

200 Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 7.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

wäre ein Recht auf Chancengleichheit tatsächlich im Kerstingschen Sinne opak, da aus ihm nicht schon hervorgeht, wann ein solcher Anspruch als erfüllt gelten könne. Da ungleiche Chancen nicht allein in gesellschaftlichen, sondern auch natürlichen bzw. robusten Unterschieden zwischen Menschen wurzeln, wäre auch hier eine permanente Umverteilung nötig, die aus ihrer Eigenlogik heraus eigentlich kaum eine Obergrenze finden kann. Im Hinblick auf das unrealistische Ziel einer umfassenden »Schicksalskorrektur«[201] kann keine Unterstützung Unterprivilegierter letztlich ausreichend, keine Umverteilung groß genug sein. Rasch droht sich an dieser Stelle jener Gedankengang einzuschleichen, wonach Personen mit vergleichsweise größeren Lebenschancen getrost »zurückstecken« sollen, um andere mit vergleichsweise geringen zu unterstützen. Auch ein Menschenrecht auf gleiche Chancen wäre letztlich wiederum nur in zweiter Hinsicht ein universales Recht; in erster Linie wäre es die Pflicht einiger weniger. Damit aber steht man vor einer potenziellen kollektivistischen Herausforderung des Menschenrechtsgedankens: Wo sozialer Gerechtigkeit die Rückbindung an menschenrechtliche Gesichtspunkte verloren geht und damit auch die Problematik der menschenrechtlichen Rechtfertigung von Freiheitseinschränkungen sowie der Güterabwägungen aus dem Blick zu geraten droht, wo im Gegenzug das kollektive Wohl als Wohl der größten Zahl gefasst wird, da hat der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee es schwer, nicht einzuknicken. In diesem Sinne ist auch die Warnung Kerstings zu verstehen, dass (unreflektierter) Egalitarismus eine »philosophisch wie politisch verhängnisvolle Konzeption« sei. Denn: »Die Organisationsform, die ihn politisch wirklich werden ließe, müßte dem totalitären Sozialismus aufs Verwechseln gleichen.«[202]

Bleibt noch das aus Rawls Gerechtigkeitstheorie gewinnbare Menschenrecht auf Unterstützungsleistungen, das, wie gesagt, mit der Bedingung einherginge, dass diejenigen, die es einlösen können, zu den Schlechtestgestellten eines Gemeinwesens zählen. Verfügt auch dieses über funktionalistisch-kollektivistischen Gehalt? Hier wären ebenfalls Eingriffe in das Eigentumsrecht einer gewissen Anzahl von Menschen erforderlich, diese könnten aber menschenrechtlich gerade mit der Unteilbarkeit der Menschenrechte(-Generationen qua Interdependenz) begründet werden, das heißt damit, dass auch zur Ausübung von deren Rechten, die negative Freiheiten schützen, gewisse materielle Grundvoraussetzungen unerlässlich sind.[203] Wenn in diesem Sinne

201 Ibid., S. 61.

202 Ibid., S. 62.

203 Eine weitere Begründung wäre jene, nach der es einer Regel der Klugheit entspricht, sozial schlecht gestellte Personen zu unterstützen, da sie sonst zu einem Stabilitätsrisiko der Gesellschaft zu werden drohen. Folgt man Kersting, ist dieses Kalkül jedoch insofern bedenklich, als es mit dem heutigen Menschenbild nicht vereinbar sei, Menschen auf



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

maßvolle Umverteilung bestimmten Menschen dabei hilft, ihr Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit etc. überhaupt in vollem Umfang genießen zu können, weil sie insbesondere vor Unter- bzw. Mangelernährung, Krankheiten und Obdachlosigkeit bewahrt werden, so steht eine menschenrechtliche Rechtfertigbarkeit nicht in Frage. Solange jedenfalls nicht gefordert wird, dass die Anwendung des Differenzprinzips so lange andauern bzw. so weit reichen müsse, bis *jeder* Unterschied zwischen Best- und Schlechtestgestellten eingeebnet ist, scheint ein Unterstützungsanspruch für Schlechtestgestellte nicht über die ausufernd kollektivistische Tendenz zu verfügen wie die Ansprüche auf gleichen Wohlstand oder auch auf identische Lebenschancen.[204] Probleme wirft der Rawlsche Ansatz hingegen in einer anderen Hinsicht auf. Das Differenzprinzip selbst, so eine häufige Kritik, verhindere, dass die Anzahl der Schlechtestgestellten tatsächlich reduziert werde: Da Unterstützungsleistungen denen versprochen sind, die dieser Kategorie entsprechen, würden Menschen danach streben, sich eben in dieser wiederzufinden. Es könnte, wie schon Kant es ausdrückte, die Gefahr entstehen, dass man »Armsein zum Erwerbsmittel für faule Menschen« mache.[205] Eine nämliche Befürchtung unintendierter Konsequenzen des Rawlschen Differenzprinzips formuliert Elmar Nass:

ein (solches) Risiko zu reduzieren (vgl. *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 41f.). Man muss aber in Hinweisen auf die soziale Sprengkraft von Massenverelendung und das daran angeschlossene Motiv, sie durch (ein gewisses Maß) sozialer Wohlfahrt zu reduzieren, nicht schon eine reduktionistische Instrumentalisierung der Betroffenen sehen. Im Gegenteil wäre damit eine weitere menschenrechtliche Rechtfertigung von Einschränkungen des Eigentumsrechts aufgewiesen, die darin besteht, die ›sozietale Harmonie‹ eines Gemeinwesens zu sichern (vgl. Zeynep Taydas/Dursun Pekson: »Can states buy peace? Social welfare spending and civil conflicts«, *Journal of Peace* 2012/49, S. 273–287). Dass es für eine Gesellschaft nicht frei von anderen Risiken ist, den sozialen Frieden durch solche Ruhigstellung unterer Schichten gleichsam zu ›erkaufen‹ (Stichworte Entfremdung, Solidaritätserosion), steht auf einem anderen Blatt.

204 Strenger freilich fällt das Urteil über Rawls' ökonomische Gerechtigkeitstheorie auf Seiten derjenigen aus, die eine so vorgeschlagene menschenrechtliche Rechtfertigung nicht als Maßstab heranziehen, sondern ein Instrumentalisierungsverbot simpliciter (vgl. Robert Nozick: ASU, op. cit., Kap. 7, sec. II.). Der (ökonomisch nicht am schlechtesten gestellte) Einzelne, so der Vorwurf, werde bei Rawls – ungeachtet dessen Abgrenzung zum Utilitarismus – als Mittel zur Realisierung einer gesellschaftlichen Zielvorgabe (»Distributive Justice«) herangezogen. Um dies von der Hand zu weisen, muss, wie Michael J. Sandel nachzeichnet, Rawls sein Konzept der Person so erweitern, dass die Grenzen zwischen dem »Ich« und dem »Wir« zerfließen. Sandel kommt dabei zum Schluss, »that Rawls' theory implicitly relies on an intersubjective conception [of the self, Anm.] he officially rejects« (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1982/1987, S. 80).

205 Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 447. Zu Gleichheit und Eigentum bei Kant siehe Gerhard Luf: *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Wien: Springer 1978, insbes. Kap. 5.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

> »Die Bessergestellten beklagen die Zwangseingriffe, die Schlechtergestellten entwickeln schnell eine Versorgungsmentalität. Denn da der soziale Rechtsanspruch auf zu optimierenden Wohlstand und soziale Sicherheit erlischt, sobald die begünstigte Gruppe durch Einlösung der sozialen Rechte den Status der am schlechtesten Gestellten verlässt, bestehen Anreize, in die Gruppe der am schlechtesten Gestellten zurückzufallen. Dies fördert entgegen der Rawl'schen Hoffnung Autoviktimisierung und hindert die Bereitschaft zur Eigenverantwortung.«[206]

Als Zwischenfazit kann gelten: Eine menschenrechtliche Rechtfertigung von Gemeinwohlzielen im Form »sozialer Gerechtigkeit« ist zwar, wenn man diese Gerechtigkeit näher als Chancengleichheit (und nicht Ergebnisgleichheit) konkretisiert, nicht gänzlich unmöglich, zugleich aber auch nicht frei von potenziellen Spannungen mit der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee. Mit dieser eher verträglich erscheint ein im Rahmen von Rawls Theorie der Gerechtigkeit gewählter Zugang, dessen Vorzug darin besteht, dass keine uferlosen bzw. permanenten Einschränkungen des Rechts auf Eigentum dieses letzten Endes gänzlich in Frage stellen – so wie es bei egalitaristischen Gerechtigkeitstheorien der Fall ist.

In den bisherigen Ausführungen wurden wirtschaftliche und soziale Rechte immer als Rechte von Mitgliedern eines konkreten politischen Gemeinwesens verstanden. Als solche wären sie im strengen Sinne Bürger- oder auch Grundrechte, aber noch keine Menschenrechte. Ob sich aber auch auf globaler Ebene Ziele sozialer Gerechtigkeit gleichsam »in die Menschenrechtsgrammatik einfügen«[207] lassen, ist eine andere, mehrfach komplexe Frage.[208] Dabei ist zunächst an folgende Ausgangssituation zu erinnern: Um allen Menschen ein Recht auf Arbeit, Bildung, Daseinsfürsorge und so weiter zuzugestehen, benötige ich zunächst nichts außer einer wohlgesonnenen Grundhaltung, noch nicht einmal eine ausformulierte Gerechtigkeitstheorie. Unter Berücksichtigung aber der bereits ausführlich erörterten Aporie der Menschenrechte (vgl. 3.2.2), die darin besteht, dass Menschenrechte nicht ohne Staat und unter derzeitigen Bedingungen nur durch (National-)Staat*en* geschützt werden können, stellt sich die Situation folgendermaßen einfach und kompliziert zugleich dar: Menschenrechte kennen keine Nationalität, kein Staat aber kann alle Rechte aller Menschen garantieren. Das gilt für positive Rechte im verschärften Maße. Wem gegenüber haben Menschen dann aber soziale und wirtschaftliche Rechte, so man

206 Elmar Nass: *Der humangerechte Sozialstaat*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 173.

207 Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 124.

208 Siehe dazu auch die Aufsatzsammlung von Thomas Pogge: *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin: de Gruyter 2011.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sie ihnen zuspricht? »Ihren jeweiligen Staaten gegenüber«, wäre die Antwort gemäß internationalem Recht. Unbefriedigend ist dies gerade deshalb, da Menschen, die das Unglück trifft, in arme Gemeinwesen hineingeboren zu werden, unter diesen Bedingungen niemals dieselben positiven Rechte (in der Praxis) genießen werden wie Menschen reicher Staaten. Hier gilt schon allein ob der normativen Kraft des Faktischen hinsichtlich sozialer und wirtschaftlicher Rechte ein Finanzierungsvorbehalt. An dieser Stelle betreten regelmäßig Theorien sozialer Gerechtigkeit die Bühne, die sich dieses Übelstandes annehmen und – das macht sie zu potenziellen kollektivistischen Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens – häufig in utilitaristischer Manier Eingriffe in das Recht auf Eigentum derjenigen fordern, die ›das zu viel‹ haben, an dem es anderen mangelt. Ihr Problem, so könnte man eine verbreitete Kritik an Theorien distributiver Gerechtigkeit beschreiben, liegt in ihrer tendenziellen Unmäßigkeit bzw. fehlenden Selbstbegrenzungsfähigkeiten: »If some redistribution is legitimate in order to protect everyone, why is redistribution not legitimate for other attractive and desirable purposes as well?«[209] Wäre es denn im Sinne sozialer Gerechtigkeit nicht hilfreich, die Lebenschancen bzw. das Glück Tausender dadurch zu erhöhen, einen »Superreichen« bis zum Existenzminimum zu enteignen? Und zwänge ein »effektiver Altruismus« in Kombination mit dem Gesetz des abnehmenden Grenznutzens nicht förmlich dazu, statt in Luxusgüter in Entwicklungshilfe zu investieren?[210] Da es aber in einer Welt mit massiven Wohlstandsgefällen zwischen einzelnen Staaten, in der zudem das Bevölkerungswachstum allen voran in den globalen Elendsregionen ungebremst anhält, mit einer einmaligen Umverteilung nicht getan wäre, sondern permanent Wohlstandszuwächse von einer Seite zur anderen ›verschoben‹ werden müssten, gilt auch hier: Soziale Gerechtigkeit als globale politische Direktive wäre mit einem Recht auf Eigentum im Grunde unvereinbar. Was jedoch Proponenten globaler Umverteilung ohne Rücksicht auf individuelle Freiheiten wie das Eigentumsrecht an dieser Stelle zugunsten ihres Vorschlages vorbringen können, wäre eine schlichte Rechtsgüterhierarchie: Solange Millionen Menschen, besonders Kinder, täglich an den Folgen von Hunger oder verschmutztem Trinkwasser sterben, sollte das Recht auf Eigentum etwa gegenüber einem »Recht aller Menschen auf Versorgung mit dem Existenzminimum«[211] oder einer »minimal economic security«[212]

209 Robert Nozick: ASU, op. cit., S. 27.

210 Vgl. diesbezügliche Überlegungen etwa bei Peter Singer: *The life you can save: How to do your part to end world poverty*, New York: Random House 2010.

211 Matthias Kaufmann: »Ein Menschenrecht auf Eigentum als Postulat der Gerechtigkeit?«, in Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 193.

212 Vgl. Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 22ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

zurücktreten und auf diese Weise, in den Worten Ilija Trojanows, zur »Verhandlungssache« werden.[213] Es sei höchste Zeit, so der Schriftsteller, »dass wir massives Vermögen grundsätzlich infrage stellen, denn es gefährdet das Gemeinwohl und ist moralisch nicht zu rechtfertigen«.[214] Doch so plausibel diese Wertung scheint, so defizitär ist die Schlussfolgerung der Vermögensumverteilung: Strukturelle Menschenrechtsverletzungen lassen sich nämlich nachhaltig allein durch strukturelle ordopolitische Veränderungen aufheben. Unter dieser Prämisse wäre über Exportsubventionen, Korruption, Misswirtschaft, Geburtenkontrolle, Rohstoffspekulationen, Waffenhandel, Saatgutmonopole und vieles mehr in vielen Details zu sprechen. Soziale Gerechtigkeit wäre dann nur eine Facette weitreichender globaler Gerechtigkeit.

#### *4.2.3.4 Moralische Perfektion: Meinungsäußerungsfreiheit, Erwerbsfreiheit und Gewissensfreiheit*

Auch Explikationen des Gemeinwohls in Form von religiösen respektive moralischen Idealen können kollektivistische Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens darstellen. Dabei ist zu klären, inwieweit Vorstellungen des guten und richtigen Lebens oder auch des Heils innerhalb übergreifender menschenrechtlicher Zielsetzungen verortet werden können. Dies kann immer nur im Einzelfall beantwortet werden. Die Methodik dazu soll in diesem Abschnitt grob anhand folgender Beispiele dargelegt werden: der Diskussion um Blasphemiegesetze, um ein Verbot von Prostitution und schließlich der heiklen Frage, ob auch zugunsten einer »Moral der Menschenrechte« Freiheitsbetätigungen des Einzelnen beschnitten werden dürfen.

Auf einer (völker-)rechtlichen Ebene sind Einschränkungen von Freiheiten unter Verweis auf die öffentliche Moral oder die guten Sitten (»public morals«) nicht grundsätzlich ausgeschlossen.[215] Das zeigt etwa ein Blick in den ICCPR, der eine derartige Einschränkung nicht nur im Fall des Rechts auf Versammlungsfreiheit (Art. 21), sondern auch des Rechts auf Religionsfreiheit (Art. 18, 3) erlaubt. Was aber ist unter öffentlicher Moral zu verstehen? Ist es eine aus der bestehenden Rechtsordnung herauszuarbeitende Normenordnung, ihre ›Essenz‹ (*ordre public*) oder einfach die empirisch erfassbare Summe der moralischen Einstellungen der Mitglieder des politischen Gemeinwesens? In pluralverfassten Gesellschaften werden die »guten Sitten« kaum im Singular Befolgung beanspruchen können, was auch erklärt, warum in demo-

213 Ilija Trojanow: *Der überflüssige Mensch*, op. cit., S. 45.

214 Ibid.

215 Siehe Jan Christian Urban: *Freiheitsbeschränkungen aus Gründen von Ethik und Moral*, Marburg: Tectum Verlag 2015.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

kratischen, säkularen Ordnungen Rechte relativ selten mit der Begründung, ihr (voller) Genuss würde der öffentlichen Moral widersprechen, begrenzt werden. Eine bekannte Ausnahme davon, die allerdings bereits zum Teil wankt, ist das immer noch in vielen Rechtsordnungen verankerte Inzestverbot, dessen menschenrechtliche Rechtfertigung etwa in Form des Verweises auf möglicherweise geschädigte Nachkommen umstritten ist.[216] Anders stellt sich die Situation hingegen in religiös orientierten Rechtsordnungen dar, deren Gesetze die öffentliche Moral bisweilen weit in den Alltag tragen. Verordnete Schließzeiten von Geschäften zu Gebets- oder religiösen Ruhezeiten, verordnete Teilnahme an Gottesdiensten, verordnete Speise- und Kleidungsvorschriften und vieles weitere mehr: Solche Erscheinungsformen öffentlicher religiöser Moral eint, dass sie festlegen, was der Einzelne nicht tun darf, um nicht mit dem Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion seiner Mitglieder bzw. ihrem Heil in Konflikt zu geraten. In ihren abweichenden Ordnungszielen liegt daher seit je her eine entscheidende Differenz zwischen religiösen sowie weltlichen bzw. menschenrechtlichen Sozialethiken, die einen großen Teil der kollektivistischen Herausforderung verstehbar macht, die erstere für die Idee der Menschenrechte darstellen (können). Aus der Grundentscheidung, Gesetze dahingehend zu fassen, dass sie die Rechte der einzelnen Mitglieder des politischen Gemeinwesens schützen oder aber sie so festzulegen, dass der Wille einer Gottheit »auf Erden geschehe« oder einem Volk in der Bündnisbeziehung zu ihr Heil widerfahre,[217] fließt eine Vielzahl von praktischen Konsequenzen, die für die Menschenrechte von unterschiedlich großer, jedoch unmittelbarer Bedeutung sind.

Nicht immer ist es eine staatliche Ordnung, die diese Ziele setzt und ihre Einhaltung überwacht. Gerade für religiöse Weltanschauungen ist zu beobachten, dass Privatpersonen einer Moral, die sie als maßgebliche ansehen und als öffentliche fordern, selbst zum Durchbruch verhelfen wollen, wie zum Beispiel bei Angriffen auf Homosexuelle ersichtlich (vgl. 3.2.7) Oder auch jüngst im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh, wo – im Unterschied zu Jammu und Kaschmir ist dort kein Verbot, Rinder zu schlachten, aufrecht – ein Mob einen Muslim gelyncht und seinen Sohn schwer verletzt hat, nachdem Gerüchte aufgekom-

216 Der EGMR entschied zuletzt, dass das Verbot von inzestuösen Verbindungen (zwischen Geschwistern) keine Verletzung des Art. 8 EMRK darstellen muss (vgl. *Stübing v. Germany* 43547/08, 12.4.2012). Die Richter erklärten, »that the imposition of criminal liability was justified by a combination of objectives, including the protection of the family, self-determination and public health, set against the background of a common conviction that incest should be subject to criminal liability« (Abs. 63). Siehe auch Benno Zabel: »Die Grenzen des Tabuschutzes im Strafrecht«, *Juristische Rundschau* 2008/11, S. 453–457.

217 Siehe auch Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 29.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

men waren, die Familie habe Rindfleisch konsumiert.[218] Ein weiteres Beispiel dafür sind auch (inoffizielle) Blasphemieverbote, die – privat sanktioniert – weltweit immer wieder Menschen das Leben kosten und nicht allein in der Person des Schriftstellers Salman Rushdie ein ikonifiziertes Exempel haben. So sind, wie bereits erwähnt (vgl. 4.2.3.1), in Bangladesch seit 2014 mehrere islamkritische Blogger grausam ermordet worden, eine »Todesliste« weiterer ›Beleidiger Gottes‹ bzw. des Islam nimmt inzwischen auch Personen in Europa und Nordamerika ins Visier.[219] Die ebenfalls bereits erwähnte, förmliche Ausrottung der Charlie Hebdo-Redaktion in Paris zeugt ebenso von diesem Geist wie der jüngste Mordanschlag auf einen indischen Gelehrten, dessen rationalistische Theologie gewissen Anhängern der Hindutva-Bewegung ob ihrer gotteslästerlichen Tendenzen missfallen hat.[220] Es steht hier, wie bereits beim Gemeinwohlziel der sozietalen Harmonie, zwar auch das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit in Frage; im Unterschied zu diesem Problemfeld kollektivistischer Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens sollen aber keine Meinungen unterdrückt werden, die zu Beunruhigung oder Unfrieden führen könnten, sondern solche, die schlichtweg als lästerlich oder skandalös und gewissermaßen als diskursive Verunreinigungen – mitsamt ihren Trägen – ausgelöscht werden sollen.[221] Nicht weil sie unter Umständen den sozialen Frieden stören könnten, sondern weil sie aus dem Rahmen desjenigen ausbrechen, der um legitime respektive ›wahre‹ Meinungen zuvor herum gelegt worden ist. Die Grenze zu Freiheitsbeschneidungen unter Verweis auf den Schutz von (religiöser) Gruppenintegrität verschwimmt dabei oft. Unter einem Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion muss das Recht des Einzelnen, zu sagen, was er denkt, selbst als anstößig erscheinen. Es kann daher in Berücksichtigung der ihr zugrunde liegenden Weltanschauung nicht verwundern, wenn beispielsweise die CDHRI einen Anspruch, seine Meinung frei vorzutragen, nur unter der Bedingung anerkennt, dass sie geeignet ist, »das Gute« zu verbreiten und »das Schlechte« zu bannen.[222] Eine in ihrem Ansinnen sehr ähnliche For-

218 Vgl. »Mob kills man over cow slaughter rumours«, *The Times of India*, 30.9.2015.

219 Siehe Jason Burke: »Militant group published global hitlist of bloggers, activists and writers«, *The Guardian*, 23.9.2015.

220 Vgl. Sudipto Mondal: »Karnataka: Rationalist and scholar MM Kalburgi shot dead«, *Hindustan Times*, 30.8.2015.

221 Vgl. auch die Bestimmungen zur Todesstrafe für Schmähungen (des) Gottes(namens) in Lev 24:10–16.

222 So lautet Art. 22 – nach einem speziellen Schariavorbehalt in (a) – wie folgt: »Everyone shall have the right to advocate what is right, and propagate what is good, and warn against what is wrong and evil according to the norms of Islamic Shari'ah« (b). Zusätzlich statuiert (c): »Information is a vital necessity to society. It may not be exploited or misused in such a way as may violate sanctities and the dignity of Prophets, undermine moral and ethical values or disintegrate, corrupt or harm society or weaken its faith.«



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

derung enthält auch die erwähnte »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten« (vgl. 2.2.2) in ihrem Art. 12, der besagt: »Jeder Mensch hat die *Pflicht, wahrhaftig zu reden* und zu handeln [Hervorhebung d. V.].«[223]

Ein weiteres Beispiel perfektionistischer Anschauungen und ihrer jeweiligen Versuche, das Recht auf freie Meinungsäußerung zu beschneiden, findet sich einmal mehr in der (Vor-)Geschichte der UDHR. Es waren allen voran die sozialistischen Staaten, die ein inhaltlich unumschränktes Recht auf freie Meinungsäußerung als Bedrohung für das ›Projekt des neuen Menschen‹ gerade auch mit Blick auf den eben erst niedergerungenen Nationalsozialismus ausmachten. So argumentierte der Vertreter der UdSSR: »Without this [restriction, Anm.], the provisions of the Draft Declaration were mere abstractions, providing ample room for the propagation of their views by Fascist and Nazi organizations.«[224] Im Alternativentwurf der Sowjetunion findet sich dann auch folgender Artikel 20, der die Meinungsfreiheit auf »demokratische« Vorstellungen und Ideen beschränkt:

> »It is an inalienable right of every person freely to express and disseminate democratic views and ideas, to defend democratic systems and democratic state and social instituitions, and to combat fascism in the spheres of ideology, politics and state and public life.«[225]

Auch der Vertreter Polens forderte bei der Abstimmung über die UDHR »that freedom of speech should be put at the service of the democratic ideal«.[226] Widersprochen wurde diesem Ansinnen im Sinne der freiheitlichen Tradition von Seiten des Vertreters des Vereinigten Königreiches, der einwandte »that any limitation on freedom of expression and opinion, no matter how noble the reason, would be preparing the ground for the domination of a certain set of ideas and would clear the path for a totalitarian regime«.[227] Diese Kritik trifft den Kern des Problems: Selbst wenn die Herstellung bzw. Erhaltung einer »öffentlichen Moral« als ein Gemeinwohlziel anerkannt würde, stellt sich die Frage, wer sie inhaltlich festzulegen befugt ist, wer sie hermeneutisch auf den Einzelfall hin anwenden darf. Ist dies einmal geschehen, ist eine Abänderung oder Reformation immer schon dadurch gebannt, dass jedes Infragestellen selbst durch so gerechtfertigte Einschränkungen der freien Meinung bedroht ist. Durch die Unterdrückung missliebiger Ansichten könnte sich eine bestimmte moralische Ordnung theoretisch ›auf Ewigkeit‹ vor Kritik immunisieren. Darin liegt nicht nur für politische Ideologien,

223 Helmut Schmidt (Hg.): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*, op. cit., S. 30.
224 *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S.3.
225 *UdSSR Draft International Declaration of Human Rights*, A/784, 8.12.1948.
226 *Meeting Record of the 182nd Plenary Meeting*, S. 905.
227 *Meeting Record of the 181st Plenary Meeting*, A/PV.181, 10.12.1948, S. 884.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sondern auch für religiöse Institutionen ein Hauptmotiv, einem inhaltlich nicht vorstrukturierten Anspruch auf freie Meinungsäußerung gegenüber skeptisch zu sein, denn: »The regulation of speech is essential to establishing and maintaining a religious regime.«[228]

Eine Möglichkeit, ein Gemeinwohl der moralischen Perfektion menschenrechtlich zu rechtfertigen zu versuchen, könnte, wie bereits an anderer Stelle angedeutet (vgl. 3.2.7), darin bestehen, Ansprüche zu postulieren, bei deren Zugrundelegung das Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion dann in die Nähe der Zielsetzung rückt, eine menschenrechtliche Ordnung zu schützen. Solche Ansprüche könnten zum Beispiel ein Recht auf eine »moralisch saubere Umwelt« oder auch ein »Menschenrecht auf Heil« sein. Um als Menschenrechte gelten zu können, müssten solche Ansprüche – und das ist ihr eigentlich problematischer Aspekt – universalisierbar sein, das heißt jedem und jeder zukommen. Was würde dies konkret unter Bedingungen weltanschaulicher Vielfalt bedeuten? Nichts weniger als einen schier endlosen ›clash of rights‹: Wenn dein Recht auf eine öffentliche Moral dazu führt, dass Teile meiner Moralvorstellungen aus der Öffentlichkeit weichen müssen, und wenn mein Recht auf Heil nach einer Ordnung des Gemeinwesens verlangt, in der du dein Recht auf Heil nicht realisieren kannst, so werden niemals klare Grenzen unserer wechselseitigen Rechte gezogen werden können – zumindest nicht ohne (paternalistische) Gewalt. Die von John Rawls formulierte Kernfrage der politischen Ethik – »[H]ow can we affirm our comprehensive doctrine and yet hold that it would not be reasonable to use state power to gain everyone's allegiance to it?«[229] – wäre aus der hier eingenommenen Perspektive ganz im Zeichen des Bayleschen Toleranzarguments zu beantworten: Wer sein Gemeinwesen nicht zu einer Hölle auf Erden verwandeln möchte, der enthalte sich weitestgehend staatlicher Moralverordnungen.[230] Die skeptische Prämisse, der zufolge zwischen unterschiedlichen moralischen Normenordnungen nicht (erschöpfend) in wahr und falsch geschieden werden kann, ist für diesen Schluss eine entscheidende Voraussetzung; die Frage jedoch, inwieweit eine Menschenrechtsordnung zugunsten einer bestimmten Moral parteiisch sein darf, ist damit noch nicht beantwortet. Als Zwischenergebnis wäre somit festzuhalten: Partikulare Moralen – und das sind unter den Bedingungen plural verfasster Gesellschaften *alle*, so sie nicht in von Leerformeln kaum unterscheidbaren axiologischen Fundamenten und normativen Prinzipien bestehen – führen als Gemeinwohlziele zu Freiheitseinschränkungen, die men-

228 Lorenz Langer: *Religious Offence and Human Rights*, op. cit., S. 320.

229 John Rawls: *Political Liberalism*, op. cit., S. 139.

230 Vgl. Pierre Bayle: *Commentaire philosophique*, op. cit. Vgl. meine Ausführungen in MR, op. cit., S. 202f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schenrechtlich schwer bis kaum zu rechtfertigen sind und damit die konzeptionelle Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee vermindern. Für religiöse Moralen, die danach trachten, Meinungen aus der Öffentlichkeit auszuschließen, die nach ihren Maßstäben anstößig sind, bedeutet dies konkret, dass auf ihrem Boden ein Recht auf freie Meinungsäußerung nicht Wurzeln schlagen kann. Ein Anspruch auf die Äußerung und Verbreitung der *richtigen* Meinung ist zutreffenderweise als *Pflicht*, nicht als Recht anzusehen.

Ein weiteres Fallbeispiel, das den Blick zusätzlich weiten und auch säkulare moralische Perfektionismen in die Analyse einbeziehen soll, ist jenes der Prostitution. Als sich Amnesty International 2015 auf Seite derjenigen positionierte, die eine völlige Liberalisierung der Prostitution forderten,[231] hat dies eine bereits seit geraumer Zeit virulente Debatte, deren Wurzeln allerdings bis zu den Anfängen des 20. Jahrhunderts zurückreichen,[232] zusätzlich intensiviert. Diese ist geprägt von unerwarteten Allianzen: So kampagnisierten Wertkonservative bzw. religiöse Gruppen in freundschaftlicher Nachbarschaft zu Frauenrechtsinitiativen gegen die Praxis bzw. Legalität sexueller Dienstleistungen und sahen sich dabei wiederum anders ausgerichteten feministischen Lagern sowie ›pragmatischen‹ Menschenrechtsaktivisten gegenüber, die in den Verbotsvorstößen reaktionäre oder kontraproduktive Ansinnen am Werk sahen. Nichtsdestotrotz kann das Verbotslager bis heute einigen Erfolg verbuchen: So hat Schweden als erstes europäisches Land – inzwischen sind Norwegen, Island und Nordirland gefolgt – 1999 die Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen kriminalisiert.[233] Frankreich wäre 2014 fast gefolgt, wäre die Gesetzesinitiative nicht noch im Senat gekippt worden.[234] Das Fallbeispiel der Prostitution ist in mehrfacher Hinsicht für die Frage der Rechtfertigbarkeit von Freiheiteinschränkungen interessant: Zum einen verfließen dort die Grenzen zwischen menschenrechtlich orientierten Rechtfertigungen, die insbesondere auf einen Schutz der betroffenen Frauen[235] verweisen, und im weiteren

231 Vgl. AI: *Decision on state obligations to respect, protect, and fulfil the human rights of sex workers* (2015).

232 Siehe etwa Laura Reanda: »Prostitution as a Human Rights Question: Problems and Prospects of United Nations Action«, *Human Rights Quarterly* 1991/13, S. 202–228.

233 Vgl. Max Waltman: »Sweden's prohibition of purchase of sex: The law's reason, impact, and potential«, *Women's Studies International Forum* 2011/34, S. 449–474.

234 Inzwischen wurde jedoch (im Juni 2015) erneut in der Nationalversammlung *für* einen Gesetzesentwurf, der die Kriminalisierung von Freiern vorsieht, votiert (vgl. »Le députés votent pour la pénalisation des clients des prostitués«, *Le Monde*, 12.6.2015).

235 Die große Mehrzahl der Prostituierten weltweit ist zwar weiblich, dennoch soll nicht übergangen werden, dass sich auch viele junge Männer prostituieren (müssen). Laut Schätzungen, auf die auch eine Studie des Europaparlaments zurückgreift, prostituieren sich gewerblich ca. 40 Millionen Menschen weltweit, wobei ca. zwei Drittel von ihnen zwischen 13 und 25 Jahre alt ist (vgl. *Sexual exploitation and prostitution and its impact on gender equality*, 2014).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Sinne moralischen, die in Vorstellungen von der »Würde der Frau« oder auch eines rechten Umganges mit Sexualität wurzeln.[236] Diese Trennunschärfe führt zu einer grundlegenden Frage: Gibt es so etwas wie eine ›Menschenrechtsmoral‹ und darf man sie zu einem Gemeinwohlziel, einer Staatszielbestimmung machen? Die häufige Referenz auf die (Menschen-)Würde seitens von Kritikerinnen liberaler Prostitutionsregime ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass zumindest schon das Vorfeld eines menschenrechtlichen Ethos gleichsam diskursiv besetzt wurde. Es geht vielen, die sich gegen die Gleichsetzung der Prostitution mit anderen Dienstleistungen aussprechen und auch dagegen, darin eine unproblematische Form der Erwerbsarbeit zu sehen (»Sexarbeit«), nicht allein um den Schutz der betroffenen Frauen, die bekanntermaßen häufig in repressiven bis mafiösen Milieus in unterschiedlichsten Abhängigkeitsverhältnissen ihre Dienste verrichten (müssen). Ein zentrales Argument der Befürworterinnen liberaler Prostitutionsregime ist auch jenes, wonach die Legalisierung der Prostitution eine Kontrolle der Rotlichtmilieus ermöglicht und Frauen, die sich prostituieren, Schutz erfahren können, was nicht der Fall ist, wenn sie bzw. ihre Kunden in den ›Untergrund‹ gedrängt werden. Für Frauenrechtlerinnen, wie in Deutschland etwa Alice Schwarzer, wäre jedoch auch eine vollständig kontrollierte und gleichsam ›normalisierte‹ Situation unbefriedigend bis skandalös, da es ihrer Ansicht nach nie als Teil der Normalität hingenommen werden dürfe, dass Frauen ihren Körper verkaufen. »Nur eine Welt ohne Prostitution ist human«, wird Schwarzer in einer deutschen Tageszeitung zitiert.[237] Aus dieser Perspektive ist allein die Existenz der Prostitution und ihrer Praktiken – unabhängig vom Schaden, den vielleicht die Prostituierten in ihren Rechten selbst erfahren – ein moralischer Übelstand.

Besteht für das Ansinnen, konkret die Erwerbsfreiheit von Frauen durch ein Verbot der Prostitution einzuschränken, die Möglichkeit einer menschenrechtlichen Rechtfertigung? Proponenten eines Verbots der Prostitution könnten sich insbesondere auf ein Argument zu stützen versuchen, und zwar jenes, wonach durch die Existenz von Prostitution und insbesondere ihre Duldung *Menschenbilder* generiert und verfestigt werden, die mit den ›Grundwerten der Menschenrechte‹ unvereinbar sind. Frauen würden zur »Ware degradiert« und Geschlechterstereotypen fortgeschrieben:

236 Zur Nachverfolgung solcher Argumente siehe zum Beispiel Ronald Weitzer: »Moral crusade against prostitution«, *Society* 2006/43, S. 33–38.

237 Vgl. ihr Interview »Nur eine Welt ohne Prostitution ist human«, *Die Welt*, 3.11.2013. Zur *Prostitutionspolitik in Deutschland. Entwicklung im Kontext europäischer Trends* siehe die Studie von Eva-Maria Euchner (Wiesbaden: Springer VS 2015).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

> »Das System Prostitution degradiert Frauen zum käuflichen Geschlecht und überschattet die Gleichheit der Geschlechter. Das System Prostitution brutalisiert das Begehren und verletzt die Menschenwürde von Männern und Frauen – auch die der sogenannten ›freiwilligen‹ Prostituierten.«[238]

Sich zu prostituieren wäre demnach keine Entscheidung bzw. Praxis, die nur die betreffende Person selbst berührt, sondern auf die Gesellschaft insgesamt zurückstrahlt. Das klassische Unterscheidungsprinzip des Liberalismus zwischen Handlungen, die mich selbst betreffen (und darum frei von Zwang zu sein haben) einerseits und solchen, die andere betreffen (und somit eingeschränkt werden dürfen) andererseits,[239] wäre damit im ausschließenden Charakter seiner Optionenpräsentation in Frage gestellt. So betrachtet, wären durch die Praxis der Prostitution nicht allein die Menschenrechte der Prostituierten selbst zu berücksichtigen, sondern auch die Drittwirkung der Prostitution in Bezug auf die Rechte jener Personen, denen vielleicht Schaden droht durch Menschen- bzw. Frauenbilder, welche die Prostitution vermittelt (vgl. 3.2.5). Bereits John Stuart Mill war sich der Problematik der schwierigen Abgrenzung von Akten, die »self-regarding« sind, und jenen, sie es nicht sind, bewusst. Er plädierte jedoch dafür, solches Verhalten, das *nicht direkt* die Rechte anderer schädigt, nicht gesetzlich einzuschränken und bleibt bei seiner Begründung, wonach das Interesse, das die Gesellschaft am Einzelnen bzw. seinem Verhalten haben könne, nie an das Interesse heranreiche, das der Einzelne auf sich selbst bezogen haben muss:

> »He is the person most interested in his own well-being: the interest which any other person, except in cases of strong personal attachment, can have in it, is trifling, compared with that which he himself has; the interest which society has in him individually […] is fractional, and altogether indirect […].«[240]

Dieser Linie folgt auch Ronald Dworkin, wenn er durchdiskutiert, ob bzw. wann Freiheitseinschränkungen »zum Schutz der Gesellschaft« rechtfertigbar sind.[241] Die Schlüsselfrage beim Ansinnen, Homosexualität, Pornographie – oder für den Kontext hier: die Prostitution – zu

238 So ein Auszug aus dem »Appell gegen Prostitution« der Zeitschrift *Emma* an die deutsche Bundesregierung unter <http://www.emma.de/unterzeichnen-der-appell-gegen-prostitution-311923> (Zugriff am 24.9.2015).

239 In den Worten John Stuart Mills: »It is desirable, in short, that in things which do not primarly concern others, individuality should assert itself« (*On Liberty*, op. cit., S. 57). Und: »When, by conduct of this sort, a person is led to violate a distinct and assignable obligation to any other person or persons, the case is taken out of the self-regarding class […]« (ibid., S. 81).

240 Ibid., S. 76.

241 Vgl. Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 289ff. Siehe auch Joseph Raz: MF, op. cit., S. 110ff. sowie Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 39.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

verbieten, laute: »[H]ow shall we know when the danger is sufficiently clear and present to justify not merely scrutiny but action?«[242] Gerade darin, eine zufriedenstellende Antwort darauf zu geben, scheitern, so Dworkin, die allermeisten Theorien moralischer Perfektion.

Auch im hier vorgeschlagenen Modell konzeptioneller Belastbarkeit kommt der Wirksamkeit von Freiheitseinschränkungen mit (intendierter) menschenrechtlicher Rechtfertigung Gewicht zu. Um ein Verbot von Prostitution – ohne dabei auf Schutzinteressen der Betroffenen, sondern auf eine öffentliche ›Menschenrechtsmoral‹ abzustellen – auf dem Boden einer menschenrechtlichen Rechtfertigung zu positionieren, müsste nicht nur dargelegt werden, dass es sich dabei um ein effektives Mittel zum Schutz der Rechte Dritter handelt, sondern auch um das gelindeste, sollten mehrere Instrumente in Frage kommen. Um ein effektives Mittel zum Schutz der Rechte Dritter würde es sich dann handeln, wenn verdinglichenden Frauenbildern dadurch vorgebeugt werden und wenn weiters gezeigt werden kann, dass diese Bilder zu Verletzungen von Menschenrechten der Frau führen. Ein vergleichsweise gelindes Mittel wäre ein Verbot dann, wenn das nämliche Ziel nicht zugleich auf anderem Wege mit geringeren Freiheitseinschränkungen erreichbar wäre. All diese Bedingungen, die aus menschenrechtlicher Sicht für Einschränkungen der Erwerbsfreiheit aufgestellt werden können, sind schon aus methodischen Gründen schwer zu erfassen, denn Fragen von Kausalitäten im Bereich sozialer Wirklichkeit sind ihrer Natur nach ausgesprochen schwer zu klären. Für die Frage des Verbots von Prostitution bedeutet dies: Eine menschenrechtliche Rechtfertigung ist nicht undenkbar, die Frage aber, ob und, wenn ja, wie direkt oder indirekt Rechte Dritter davon berührt wären, kann auch mit aufwendigen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen im besten Falle wohl nur erahnt werden. Die Diskussion um das Prostitutionsverbot führt aber noch zu einer weiteren Facette dieses Themenbereichs, und zwar der Erziehung. Kritiker von Prostitution betonen einmütig, wie wichtig es für deren Ächtung sei, gerade auch junge Männer zu einem Frauenbild heranzuführen, das einer Objektivierung von Frauen in deren Ansehung und Behandlung entgegenwirkt. Hier lohnt es sich zu fragen: (Ab wann) wird das Gemeinwohlziel moralischer Perfektion zu einer funktionalistisch-kollektivistischen Herausforderung für den Menschenrechtsgedanken, wenn es mit Methoden der Pädagogik durchgesetzt werden soll? Verschärft kann danach gefragt werden, ob die Festigung einer Menschenrechtsmoral sogar Eingriffe in die Gewissensfreiheit rechtfertigt? Erziehung im Sinne übergreifender sozietaler Zielsetzungen ist traditionell ein wichtiges Anliegen politischer Gemeinwesen. Und es ist auch besonders anfällig dafür, gegenüber dem

242 Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 294.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Einzelnen und seinen Anschauungen und Werthaltungen übergriffig zu werden. Das betrifft nicht nur Kinder und junge Erwachsene, sondern auch die Eltern, deren Anspruch, ihren Nachwuchs nach ihren eigenen religiösen oder sonstigen weltanschaulichen Vorstellungen zu erziehen, nicht selten unter Druck kollektiver Interessen gerät. Extreme Beispiele dafür waren und sind totalitäre Regime, die nach dem ganzen Menschen greifen, ihn um- oder neuformen, jedenfalls aber nicht nur in seinem Verhalten, sondern auch seinem Denken bestimmen (wollen). Für die Volkrepublik Korea beschreibt Jiyoung Song eindringlich, was dies in der Praxis bedeutet: Dort beinhaltet die ideologische Jugenderziehung gemäß den Zielen der Verfassung (»safeguard[ing] the political and ideological unity and solidarity of the people«[243]) die Einübung einer »collective sacrificing mentality«.[244] Diese wird auch an kleinsten Details alltäglichen Handelns überprüft, was erklärt, warum in den Schulen Nordkoreas bereits das individuelle Eintreffen am Schulort bestraft wird. Nicht erst die Meinungsäußerungsfreiheit wird in solchen Systemen zugunsten des Gemeinwohls beschnitten, sondern bereits die Meinungsfreiheit im Sinne der Freiheit, eine eigene Meinung zu bilden. In abgeschwächter Form trifft das aber nun nicht nur auf totalitäre Ideologien zu, sondern ganz grundsätzlich auf pädagogische Interventionen. Der Unterschied zwischen Indoktrination und Erziehung ist ein diffiziler, weshalb auch die Methoden der Menschenrechtserziehung einer selbstkritischen Prüfung unterzogen werden müssen. Wenn nämlich darunter mehr verstanden wird als eine Aufklärung über die Erscheinungsformen der Menschenrechte, ihre Herkunft und Bedeutung etc., das heißt wenn eine *Werteerziehung* impliziert ist,[245] so ist über deren Methoden im Detail zu diskutieren. Wie weit darf ein Mensch zu einer bestimmten Moral erzogen, zu einer bestimmten Werthaltung herangebildet werden, ohne dass der Blick auf ihn als künftig brauchbares Mitglied einer an Menschenrechten orientierten Gemeinschaft jedes individuell Widerständige im Ansatz schon vernichtet? Heiligt der hohe Zweck, ›menschenrechtlich wohlgesonnene‹ Bürger zu erziehen, auch das Mittel der Gehirnwäsche? Man muss die Frage der Pädagogik nur vom Jugendalter zum Erwachsenenalter verlagern und man erkennt ihre Brisanz: Was bedeutet denn der Strafzweck der »Resozialisierung« konkret für Delinquenten politischer Delikte oder auch für Überzeugungstäter im Bereich schwerster Menschenrechtsverbrechen? Wäre eine solche ›Umerziehung‹ mit dem Menschenrechtsgedanken vereinbar? Was

243 Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea*, op. cit., S. 167.

244 Ibid., S. 141.

245 Zu den Unterschieden zwischen einer Menschenrechtserziehung als Wissensvermittlung oder Wissens- *und* Wertevermittlung siehe Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat*, op. cit., S. 109f. (der primär erstere vor Augen hat) und Peter K. Fritzsche: *Menschenrechte*, Paderborn: Schöningh 2004, S. 165ff. (der für zweitere plädiert).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

bedeuten in dieser Hinsicht Forderungen wie jene Richard Rortys, man müsse, um ein globales Menschenrechtsethos sicherzustellen, »Gefühle manipulieren«,[246] oder jene Ernst Tugendhats, man solle versuchen zu erreichen, »daß möglichst viele Menschen an die Menschenrechte glauben«.[247]

Man kann diesen Fragen auszuweichen versuchen, indem man die Zweckmäßigkeit pädagogischer Beförderungen moralischer Perfektion in Zweifel zieht, wie es etwa Wilhelm von Humboldt getan hat.[248] Von einem menschenrechtlichen Gesichtspunkt aus interessiert aber noch vor aller Machbarkeit oder Sinnhaftigkeit ihre Legitimität. Diese allerdings kann mit dem Menschenrechtsgedanken selbst kaum entschieden werden. Das Gemeinwohlziel, eine menschenrechtliche Ordnung zu besichern, entkommt der Grundspannung nicht, die aus der Gegenüberstellung eines legitimen Zieles und eines vielleicht illegitimen Instruments erwächst, denn man wird auf seiner Basis immer Rechtfertigungen dafür finden können, individuelle Freiheiten, und auch so vitale wie die Gewissensfreiheit, zu beschränken. Im Extremfall bestünde nicht nur die Gefahr, »dass die Menschenrechtsordnung sich an die Stelle bestehender sittlicher, außerrechtlicher Ordnungen setzen und diese verdrängen würde«, wovor etwa Norbert Brieskorn warnt,[249] sondern dass auch das Individuum und seine Gesinnungsfreiheit selbst den kollektiven Interessen der moralischen Perfektion zum Opfer fallen. Die Menschenrechte wären dann weniger für den Menschen da, als dieser für die Menschenrechte. Eine einmal festgelegte Menschenrechtskonzeption wäre dann unter Umständen auf eine solche Weise der Kritik und öffentlichen Deliberationen entzogen, dass sie für immer zementiert und jede weitere Evolution des Menschenrechtsdenkens ausgeschlossen wäre. – Eine schauerliche Vorstellung. Denn, so kann man mit Uprenda Braxi unterstreichen: »Above all, underlying all human rights is the human right to interpret all human rights.«[250] Die Idee der Menschenrechte, wie sie hier beschrieben wurde, hat dabei selbst kaum Ressourcen, diese kollektivistische Herausforderung zu entschärfen. Dies müsste durch zusätzliche Perspektiven geleistet werden, wobei eine materiale Menschenwürdekonzeption, die um den Wert der sitt-

246 Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, op. cit., S. 125.

247 Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 346 (FN).

248 Humboldt widmet sich ausführlich der Frage, wie weit der Staat bei »öffentlicher Erziehung« gehen dürfe (vgl. insbes. *Ideen*, op. cit., S. 68ff., 99ff.), befindet aber eine »Umformung der Sitten« als nicht notwendig, denn: »Was nicht vom Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd, das verrichtet er nicht eigentlich mit menschlicher Kraft, sondern mit mechanischer Fertigkeit« (ibid., S. 39).

249 Norbert Brieskorn: »Menschenrechte, mit Rücksicht auf den Menschen«, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg.), op. cit., S. 191.

250 Upendra Baxi: *The Future of Human Rights*, op. cit., S. 72.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

lichen Autonomie oder auch schöpferischen Freiheit herum entfaltet wird, mit einem daraus gewonnenen Instrumentalisierungsverbot der menschlichen Person vermutlich das größte Potenzial aufweist, einem Menschenrechtstotalitarismus wirksam vorzubeugen.

### *4.2.3.5 Sozietale Sicherheit: Recht auf Freiheit von Folter, Recht auf Privatheit, Strafregime*

Persönliche Sicherheit gilt als klassisches Menschenrecht, das historisch primär als Abwehrrecht gegenüber dem Staat in Stellung gebracht wurde. Man kann Sicherheit nicht nur als subjektives Recht, sondern darüber hinaus auch als Gemeinwohlziel fassen: Erreicht wäre in ihm ein ordo-politischer Zustand, in dem Menschenrechte im Großen und Ganzen ungestört genossen werden können und funktionale staatliche Strukturen ihre Achtung und Einhaltung garantieren und notfalls auch erzwingen. Ein solches Bild von Sicherheit kommt dem Gemeinwohlziel, eine menschenrechtliche Ordnung aufrechtzuerhalten, so nahe, dass sie kaum voneinander zu trennen sind. Das bedeutet aber auch: Mit Verweis darauf lassen sich grundsätzlich Einschränkungen in individuelle Freiheiten rechtfertigen, in extremo sogar sehr umfassende und weitreichende. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit auch ein solcher prima facie unproblematischer Zweck aus Sicht der menschenrechtlichen Freiheitsdimension bedenkliche Mittel legitimieren kann. Dass zwischen Sicherheit und Freiheit ein solches Spannungsverhältnis besteht, ist ein Grundtenor nicht nur aktueller sicherheitspolitischer und menschenrechtstheoretischer Auseinandersetzungen. Wie genau dieses Verhältnis jedoch zu bestimmen ist, darüber herrscht Dissens. Weshalb dabei jedenfalls von einer Spannung, nicht schon einer dialektischen Gegenstrebigkeit auszugehen ist, zeigen die Begründungen des Menschenrechtsgedankens im Rahmen sozialkontraktualistischer Ansätze (vgl. 2.3.2.1), die eine unumschränkte Freiheit des Einzelnen als seine ultimative Unfreiheit erscheinen lassen – zumindest unter Voraussetzung einer realistischen Anthropologie, die den Menschen nicht allein als zu Kooperation und Gewaltverzicht, sondern eben auch zu Macht-, Konkurrenz- und Ehrstreben fähig beschreibt. So wie ein Recht auf alles einem Recht auf nichts entspricht, muss in diesem Licht die absolute Freiheit aller die absolute Unfreiheit mancher, konkret der jeweils Schwächeren, bedeuten. »No one«, schreibt Henry Shue, »can fully enjoy any right that is supposedly protected by society if someone can credibly threaten him or her with murder, rape, beating, etc., when he or she tries to enjoy the alleged right«.[251] Oder in den Worten Wilhelm von Humboldts: »Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine

251 Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 21.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Kräfte auszubilden, noch die Frucht derselben zu genießen; denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit.«[252] Erst Sicherheit, die über die Begrenzung individueller Freiheit erreicht wird, ist daher die Grundlage dafür, dass eine gewisse Freiheit *von allen* realisiert wird. Diese zentrale Einsicht des Menschenrechtsdenkens endet jedoch hier nicht. Denn andererseits, und auch dies wurde in den vorhergehenden Ausführungen bereits sichtbar (vgl. 4.2.3.2), lassen sich unter dem Sicherheitsaspekt eine Vielzahl sehr grundlegender menschenrechtlicher Ansprüche beschneiden, was zu potenziellen kollektivistischen Herausforderungen führen kann. Wenn alles, was ein Mensch tut oder sogar denkt, daraufhin überprüft wird, ob es die sozietale Sicherheit bedrohen könnte, nähert man sich einer Entschärfung des Spannungsverhältnisses Sicherheit-Freiheit zugunsten ersterer und setzt auf diese Weise die Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee unter Druck. Ohne zusätzliche Schranken könnten dann nur sehr wenige Ansprüche übrig bleiben, die (ohne Ausnahmen) zugestanden werden.[253] Welche Pflichten dem Einzelnen um der sozietalen Sicherheit willen auferlegt, welche Einschränkungen seiner Rechte ihm zugemutet werden können, ist daher nicht zufällig eine der Kernfragen politischer Theorie und Ethik. Mit Humboldt lässt sich sagen, »daß die Untersuchung des Zwecks und der Schranken der Wirksamkeit des Staates eine große Wichtigkeit hat, und vielleicht eine größere, als irgendeine andere politische«.[254] Der Menschenrechtsgedanke liefert dazu keine immer schon eindeutigen oder abschließenden Antworten, sondern eröffnet vielmehr einen weiten Horizont, diese Problematik zu erörtern. Er legt seine Grenzen dort, wo die konzeptionelle Spannung zwischen Freiheit auf der einen und Sicherheit auf der anderen Seite politischer Zielbestimmungen missachtet und einseitig nivelliert wird. Anhand dreier Problemskizzen soll im Folgenden das Gemeinwohlziel der sozietalen Sicherheit mit der Frage konfrontiert werden, was an menschenrechtlichen Ansprüchen durch seine Priorisierung unter Druck funktionalistisch-kollektivistischer Räsonnements zu geraten droht.

Ein ausgiebig diskutiertes Beispiel ist Recht auf Freiheit von Folter, das nach bisheriger Mehrheitsauffassung als absolut zu gelten habe. So wird es auch in den einschlägigen Menschenrechtsverträgen festgelegt.[255] Im Zuge des so genannten »Krieges gegen den Terror« (vgl. 3.2.9)

252 Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 59.

253 Solche »side-constraints« mahnt auch Robert Nozick ein, wenn er die Gefahr, Freiheitsrechte des Einzelnen mit Verweis auf Sicherheitsüberlegungen zu beschränken, am Beispiel der denkbaren Opferung Unschuldiger festmacht (»punishing an innocent man to save a neighborhood from vengeful rampage«) (vgl. ASU, op. cit., S. 28ff.).

254 Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 17.

255 Art. 5 UDHR lautet: »No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.« Gleichlautend (mit dem Zusatzverbot von medi-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

und der Abwehr von Bedrohungen der »nationalen Sicherheit« geriet die Schrankenlosigkeit dieses Anspruches einerseits theoretisch in Bedrängnis, andererseits wurde sie praktisch ausgehebelt.[256] Allen voran die hypothetische Konstellation eines Attentäters, dessen sinisterer Plan allein durch die rechtzeitige Aufdeckung, das heißt auch durch Folterung, durchkreuzt werden könne, wie sie im so genannten »Tickingbomb«-Szenario vorgestellt wird, regten Debatten um die Absolutheit des Folterverbots bzw. die Zulässigkeit so genannter »Rettungsfolter« an.[257] Die Freiheit des Einzelnen vor Folter erscheint in diesem Fall als eine mehr oder weniger unerträgliche Bürde auf Seiten der Gemeinschaft. Im schlimmsten Fall, so Ticking-bomb-Theoretiker, könnte die Weigerung, Ausnahmen vom Folterverbot zuzulassen, sogar zum Untergang großer Teile der Menschheit führen, wenn es etwa darum zu tun sei, den Einsatz etwa einer Atomwaffe zu verhindern. Die Frage würde dann lauten: »What lesser evils may a society commit when it believes it faces the greater evil of its own destruction?«[258] Man mag sich in solchen Fällen vielleicht noch damit trösten, dass es sich bei dem Attentäter (wahrscheinlich) um einen Verbrecher handelt, dessen Schutz nicht zuletzt aus Sicht bedingter Reziprozität (vgl. 3.2.9) nachranging gegenüber dem Schutz »unschuldiger Opfer« zu betrachten sei. Damit würde

zinischen Experimenten ohne Einwilligung) Art. 7 ICCPR sowie Art. 3 EMRK. Besonderen Schutz genießt das Folterverbot auch durch die UN-Folterkonvention (*Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, CAT, 1984).

256 Siehe insbes. den *Report on CIA torture* (2014) des US-Senats, der die bereits lange bekannten Praktiken auf 6,700 Seiten (von denen allerdings nur ein Bruchteil veröffentlicht wurde) penibel beschreibt. Siehe auch Mark Danner: *Torture and Truth. America, Abu Ghraib and the War on Terror*, London: Granta Books 2005.

257 Vgl. Eva Maria Maier: »Folter und Menschenwürde. Zur Debatte um die Rettungsfolter«, *Journal für Rechtspolitik* 2012/20, S. 195–206; Yukal Ginbar: *Why not torture terrorists? Moral, Practical, and Legal Aspects of the Ticking Bomb Justification for Torture*, Oxford: Oxford University Press 2008; Marie-Luisa Frick: *Das Folterverbot im Rechtsstaat*, op. cit. Zur Kritik am absoluten Folterverbot siehe Alan M. Dershowitz: *Why terrorism works. Understanding the threat, responding to the challenge*, New Haven: Yale University Press 2002; Mirko Bagaric/Julie Clarke: *Torture. When the Unthinkable is Morally Permissible*, New York: State University of New York 2007; Winfried Brugger: »Vom absoluten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?«, *JuristenZeitung* 2000/55, S. 165–173; Zur Kritik daran siehe etwa Manfred Nowak: »Die Aushöhlung des Folterverbots im Kampf gegen den Terrorismus«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2007/1, S. 55–70; Georg Lohmann: »Das Menschenrecht, nicht gefoltert zu werden und die Grenzen des Rechtsstaates«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1007/1, S. 71–86. Für einen vergleichenden Überblick über die Stellung des Folterverbots im europäischen, jüdisch-israelischen und islamischen Recht siehe Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, Berlin: Springer 2009. Siehe weiters speziell zum »Fall Gäfgen« Andreas Th. Müller: »Die Androhung von Folter als polizeiliche Verhörmethode: das absolute Tabu?«, *Zeitschrift für Verwaltung* 2012/321, S. 219–230.

258 Michael Ignatieff: *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, S. 1.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

aber die kollektivistische Herausforderung, die in der Bereitschaft, einen Menschen im Namen der sozietalen Sicherheit zu foltern, wenn überhaupt, nur vorläufig entschärft. Denn, und Alan Gewirth liefert dazu ein anschauliches Beispiel, ein Ticking-bomb-Szenario könnte zum Beispiel auch darin bestehen, dass ein Attentäter erzwingen möchte, dass ein Sohn seine Mutter öffentlich zu Tode quält.[259] Darf man sie beide – das Leben der Mutter und die moralische Integrität des Sohnes – für die Sicherheit der Mehrheit auf diese Weise opfern? Ein Gemeinwohlziel in Form von Sicherheit wird selbst kaum in der Lag sein, diese Überlegung einzubremsen, wenn nicht – wie anhand des Verhältnisses von utilitaristischer Ethik und Menschenrechtsdenken gezeigt (vgl. 4.2.3) – die Sicherheit *aller* durch allen gleichermaßen potenziell drohende Eingriffe in ihr Recht auf Freiheit von Folter geschmälert würde. Es ließe sich dann auch utilitaristisch gegen eine gesetzliche Aufweichung des Folterverbots argumentieren, dass sie ausgesprochen unattraktiv und auch langfristig kaum kollektiv glückssteigernd sein würde; in etwaigen Akut- oder Ausnahmesituationen wäre eine ad-hoc-Preisgabe individueller Freiheiten allerdings immer noch eine für viele verlockende Option, wenn sie ihr persönliches Risiko, einer solchen utilitaristischen Opferung anheimzufallen, als ausreichend bescheiden ansehen.

Der Menschenrechtsgedanke kann für solche aporetische Situationen keine Lösung anbieten. Selbst wenn er um externe Ressourcen etwa in Form eines autonomieorientierten Würdebegriffes ergänzt würde, wäre nicht klar, warum sich die Berücksichtigung der Menschwürde bzw. eines Instrumentalisierungsverbotes nur zugunsten des zu Folternden auswirken sollte, nicht aber auch auf Seiten der bedrohten Personen, die vielleicht als Instrumente der Aufrechterhaltung eines bestimmten Menschenrechtsdogmatismus missbraucht werden. Der Herausforderung, die sich in Abwägungen subjektiver Rechte gegen kollektive Sicherheitsinteressen darstellt, wäre auf alternativem Weg vielleicht eher beizukommen, und zwar indem man die menschenrechtlichen Ansprüche, die zur Debatte stehen, noch einmal präzise beschreibt. Ist es denn tatsächlich bloß ein Recht auf Leben, das auf Seite der durch die tickende Bombe Bedrohten auf dem Spiel steht, oder wird hier nicht vielmehr implizit der Anspruch zugewiesen bzw. eingefordert, ein *Recht auf Leben um jeden (moralischen) Preis* zu haben? Offenbar wird vom Staat ja nicht einfach die Einlösung einer Schutzpflicht simpliciter verlangt, die darin besteht, dass er einen Täter unschädlich macht, sondern darüber hinaus gefordert, dass er das Leben vieler letztlich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln – das Quälen von Unschuldigen eingeschlossen – verteidigt. Ob das Überleben so viel ›kosten‹ darf, ist eine Frage, die zumindest geöffnet bleiben sollte. Mit der Einsicht in die Komple-

259 Vgl. Alan Gewith: »Are there any absolute rights?«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

xität des Dilemmas, das über eine bloße Pflichtenkollision hinausgeht, wäre immerhin eine automatische Übernahme der Ticking-bomb-Logik verhindert und der Blick für die *eigentliche* existenzielle Dimension der Problematik geschärft: Ein Anspruch auf Leben ist nicht schon ein Anspruch darauf, das eigene Leben auf Kosten anderer zu erhalten.[260] Wer anderer Ansicht ist, muss Leben gewichten und bewerten[261] und zugleich bedenken, dass der menschenrechtliche Spielraum dafür ausgesprochen eng ist.

Ein anderer menschenrechtlicher Anspruch – wahrscheinlich aus Sicht der meisten Menschen nicht ganz so grundlegend zwar in dem Interesse, das er schützen soll, wie das Recht auf Freiheit von Folter, nichtsdestotrotz aber als unverzichtbar gehandelt – ist jener auf Privatheit. Er wird in der Regel als Teil des Rechtes auf Familie und Privatleben betrachtet.[262] Die parallel zu terroristischen Bedrohungen nicht zufällig angewachsenen Möglichkeiten der Überwachung von privater Kommunikation und Wege der Datenverknüpfung haben in den vergangen Jahren weitläufige Debatten um die Bedeutung eines Grundrechts auf Privatheit evoziert. Im menschenrechtlichen Rahmen interessiert insbesondere die Frage, wie robust dieses ausfallen darf, wenn man theoretisch mit umfassenden bzw. invasiven Überwachungsmethoden die sozietale Sicherheit – und damit andere, vielleicht bedeutendere Rechte – in einem Maße stärken könnte, welches der Utopie einer deliktfreien Gesellschaft relativ nahe kommt. Gerade diese Annahme der Wirksamkeit staatlicher Privatheitseingriffe zur Verbrechensprävention

260 So auch Gewirth (ibid., S. 105).

261 Ein anschauliches Beispiel für diese Schwierigkeit ist das in die 1980er Jahre zurückreichende Ringen des Staates Israel mit der Frage der (Un-)Zulässigkeit von Folter zur Gefahrenabwehr. Der so genannte »Landau-Report« unter Vorsitz des ehemaligen Höchstrichters Moshe Landau kam, bevor 1999 ein Urteil des Supreme Courts eine Kurskorrektur einleitete (vgl. *The Public Committee against Torture in Israel vs. Government of Israel et al.*, HCJ 5100/94), zum Ergebnis, dass Folter als kleineres Übel gerechtfertigt sein könne, um Israel, das sich »dangers unexampled in any other country on earth« gegenübersehe, zu schützen (vgl. State of Israel: *Commission of Inquiry into the Methods of Investigation of the General Security Service Regarding Hostile Terrorist Activity*, 1987, Jerusalem, S. 83). Das Leben der »eigenen« Bürger wird dabei als schützenswerter ausgewiesen als das der »feindlichen Terroristen«: »We could not reconcile ourselves to the thought that if we recommend a response of ›fiat iustitia, ruat caelum,‹ it is liable to paralyze GSS [General Security Service, Anm.] investigations and thus it is almost certain that victims would die needlessly in terrorist activities that the GSS is capable of foiling« (ibid., S. 93). Eine solche Wertung berührt nun nicht allein die Freiheitsdimension der Menschenrechte, sondern wesentlich ihre *Gleichheitsdimension* (vgl. 3.2.2 und 3.2.9). Siehe auch Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, op. cit., S. 245ff.; Yukal Ginbar: *Why not torture terrorists?*, op. cit., S. 194ff.

262 Vgl. Art. 12 UDHR: »No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks«; sowie Art. 8 EMRK (»Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens«).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

steht jedoch vielfach in der Kritik. Doch ist der oft reproduzierte Einwand, wonach großflächige Überwachung von Personen etwa durch Videokameras in öffentlichen Räumen oder auch Sammlung von Mobilfunkdaten niemanden von einem Verbrechen abhalten würden, im Kern unrichtig. Es mag stimmen, dass auch eine Kamera keine Körperverletzung verhindert, die beispielsweise in einer U-Bahn von alkoholisierten Schlägern spontan gesetzt wird. Zugleich stimmt aber auch, dass die Rechte anderer Menschen – neben dem unmittelbaren Opfer – geschützt werden, wenn man diese Straftäter leichter ausfindig machen und dem Strafsystem zuführen kann. Das gleiche gilt für politische Delikte bzw. Terrorismus: Überwachungsmaßnahmen mögen nicht in jedem Einzelfall einen Anschlag verhindern können. Das erleichterte Ausleuchten von (finanziellen) Netzwerken, Kontakten und Infrastruktur wird jedoch in der Regel in Summe die Aktivität solcher Täter behindern bzw. unterbinden helfen. Wenn man bedenkt, dass zur Verbrechensprävention nicht allein die Höhe der angedrohten Strafe, sondern insbesondere auch die Wahrscheinlichkeit, als Täter erwischt zu werden ausschlaggebend ist, erscheint die Herstellung eines gesellschaftlichen Umfeldes, in dem tendenziell weniger Anonymität herrscht, aus Sicht mancher als erstrebenswert:

> »Privacy (or at least anonymity) is an essential ingredient of criminality and provides the environment in which wrongdoers can engage in conduct (such as theft, robbery, rape, murder and careless driving), which directly violates the capacity of others to lead their lives in their chosen manner.«[263]

Die Abwägung der Freiheit des Einzelnen mit der Sicherheit des Kollektivs ist daher keine nur scheinbar heikle, sondern insofern herausfordernde, als sie über eine tatsächliche menschenrechtliche Basis verfügt. – Zumindest, wenn man die Bedrohung ausschließlich auf Seite der Menschen verortet und nicht auch auf jener des *Staates*. Solange die Abwägungskonstellation so vorgestellt ist, dass dem Recht des Einzelnen auf (möglichst viel an) Privatheit die Rechte der anderen Mitglieder der politischen Gemeinschaft auf Leben, Freiheit und Sicherheit etc. oder insgesamt das Ziel, eine menschenrechtliche Ordnung konkret vor terroristischen Gefahr zu schützen, gegenüber stehen, legt sich eine ›Opferung‹ des individuellen Interesses an Privatheit gleichsam von selbst nahe. Der Wert der »Selbstachtung«, den etwa Avishai Margalit an das Recht auf Privatsphäre bindet,[264] erscheint verschwindend verglichen mit dem Wert, den Menschen gewöhnlich ihrer Selbsterhaltung zu-

263 Carolyn Doyle/Mirko Bagaric: »The right to privacy: appealing, but flawed«, *The International Journal of Human Rights* 2005/9, S. 19.

264 Vgl. Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 206.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

schreiben. Im Extremfall könnte man auf diese Weise die Berechtigung eines Anspruches, über Privatheit im Ansatz noch zu verfügen, grundsätzlich in Frage stellen. Und an menschenrechtlichen Rechtfertigungsmöglichkeiten würde es dafür nicht mangeln.

Wenn aber aus der großzügigen Beschneidung von Privatheitsrechten selbst wiederum Menschenrechtsverletzungen drohen (könnten), dürfen Zweifel an ihrer leichtfertigen Zulassung angebracht sein. Dies ist konkret dann der Fall, wenn die bereits heute verfügbaren Überwachungsmethoden – von in Zukunft technisch möglichen gar nicht zu reden – Regierungen die Macht verleihen, politische Gegner und sonstige unliebsame Personen zu schwächen oder sich ihrer zu entledigen. Das Argument, wonach derzeit im Rahmen demokratischer, rechtstaatlicher Strukturen eine solche Missbrauchsgefahr abwegig erscheint, trägt nur bedingt. Denn solche Strukturen können sich bekanntlich wandeln, die Techniken polizeilicher bzw. geheimdienstlicher Kontrolle und Überwachung blieben bestehen. Der Einzelne, so muss man heute den Tatsachen ins Auge sehen, wäre nur noch dann jenes von Günther Anders so bezeichnete »inselhaft[e] *Reservat*«,[265] dem Staat entzogen, wenn der Staat sich bequemt, auf Mittel zu verzichten, über die er bereits verfügt oder verfügen könnte und die er annähernd sanktionsfrei zu beliebigen Zwecken einsetzen kann. Auch global besehen ist das zur Rechtfertigung von Privatheitseingriffen oft vorgebrachte Sicherheitsargument zu hinterfragen, und zwar dahingehend, um wessen Sicherheit es sich denn handelt. Wenn einzelne Staaten hinsichtlich des Rechtes auf Privatheit die Welt gleichsam in Zonen der Schutzwürdigkeit und Nichtbeachtlichkeit teilen und ihre Interessen auf Basis eines heilsgeschichtlichen Exzeptionalismus unverhohlen über menschenrechtliche Garantien setzen, ist schließlich nicht nur die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens berührt, sondern vor allem seine Gleichheitsdimension.[266] Aus menschenrechtlicher Sicht besonders bedeutsam ist dabei, dass mit den wachsenden Möglichkeiten der Herrschenden ihre Rechenschaftspflicht insofern potenziell abnimmt, als schon heute bezweifelt werden kann, ob Revolutionen bzw. Volkserhebungen noch überhaupt erfolgreich sein können: Menschen, die sich versammeln (wollen), können über ihre Mobilfunkgeräte geortet, in vorbereitender Kommunikation belauscht und ihre Verbindung etwa in sozialen Netzwerken eingesehen bzw. rekonstruiert werden. Wie diese Möglichkeiten heute schon systematisch genützt werden, könnte zum Beispiel bei der

265 Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* Bd. 2, München: C. H. Beck 2002, S. 119.

266 Siehe Marcel Rosenbach/Holger Stark: *Der NSA Komplex. Edward Snowden und der Weg in die totale Überwachung*, München: DVA 2014. Zum US-amerikanischen Exzeptionalismus siehe auch Michael Ignatieff: »Introduction: American Exceptionalism and Human Rights«, op. cit.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Niederschlagung des iranischen Aufstandes 2009 oder auch der »Gezi-Proteste« in Istanbul 2013 verfolgt werden.[267] Ein Widerstandsrecht – wie im Rahmen der neuzeitlichen Rechtetheorien als ultimative Gewährleistung der (Wieder-)Herstellung menschenrechtlicher Gerechtigkeitsstandards vorgesehen (vgl. 2.3.2.1) – ist wesentlich an Bedingungen gebunden, die erst durch ein Recht auf Privatheit eingelöst werden können. Vor diesem Hintergrund ist jedenfalls die Frage im Bewusstsein zu halten, ob denn das Gemeinwohlziel der sozietalen Sicherheit nicht auch als Sicherheit der Regierenden verbrämt zur Einschränkung von individuellen Freiheiten dienen kann. Ein Recht auf Privatheit bzw. sein Umfang ist dann nicht nur im Sinne der obigen Abwägung in Relation zu anderen Menschenrechten zu setzen, sondern auch zur Gefahr eines totalitären Überwachungsstaates.

Ein weiterer, ausgedehnter Bereich, in dem Freiheiten des Einzelnen strukturellen Bedrohungen in Form ihrer Verrechnungen in die kollektive Sicherheit ausgesetzt sind, ist das Strafsystem. Auf unterschiedliche Weise zeigt sich hier, dass subjektive Rechte mit Gemeinwohlzielen konfligieren und unter Druck geraten können. Ein Beispiel dafür ist etwa der Anspruch auf ein faires Verfahren, der in keinem Menschenrechtsdokument fehlt.[268] Es handelt sich dabei um einen Überbegriff für eine Vielzahl von Verfahrensbestimmungen, die nach herrschender Auffassung das Verbot der Selbstbezichtigung (und damit der Folter als Beweiserlangungsmethode) ebenso enthält wie die Berücksichtigung des Beweisgrundsatzes *in dubio pro reo*. Insbesondere letzterer erlegt der Gemeinschaft mitunter schmerzvolle Schranken in der Verfolgung ihrer Sicherheitsinteressen auf, wie Peter Hulsroj darlegt.[269] Wenn eine strafrechtliche Verurteilung diesem Grundsatz gemäß zu unterbleiben hat, weil die Schuld einer Person nicht ›zweifelsfrei‹ nachgewiesen werden kann, so stellt sich die Frage, ob nicht daraus Risiken für die Rechte anderer Menschen und die Gesellschaft insgesamt erwachsen können. Einfach dadurch, dass ein möglicher, jedoch nicht gewisser Täter unbestraft bleibt. »Im Zweifel für den Angeklagten« balanciert dieses Risiko zugunsten des Angeklagten und zulasten der Gesellschaft. Hulsroj kritisiert: »Leaving an innocent potential victim to his or her destiny when crime most likely could have been avoided by incarnerating a likely repeat offender is hardly a model of equality or fairness.«[270] Ganz im Sinne der Stärkung eines Präventionsstrafrechts gegenüber dem klas-

267 Darin liegt ein weiterer Grund, das demokratische Potenzial konkret sozialer Medien nicht zu überschätzen. Vgl. Marie-Luisa Frick/Andreas Oberprantacher: »Shared is not yet Sharing, or What makes Social Networking Services public? «, *International Review of Information Ethics* 2011/15, S. 17–23.

268 Vgl. Art. 10 und 11 UDHR; Art. 9, 14 und 15 ICCRP; Art. 6 und 7 EMRK.

269 Vgl. Peter Hulsroj: *The Principle of Proportionality*, Dodrecht: Springer 2013.

270 Ibid., S. 14.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

sischen Sanktionsstrafrecht betont er weiters: »The true human rights perspective is, again, the contrasting of the human rights of a suspect against the human rights of possible future victims. The right to life, liberty and health is not always trumped by due process rights!«[271] Diese Problematik spiegelt sich auch in der deutschen Debatte um die menschenrechtliche Bedeutung der so genannten Sicherheitsverwahrung, das heißt der Inhaftierung von Personen, die ihre Strafe bereits verbüßt haben, aber immer noch als eine Gefahr für die Allgemeinheit angesehen und deshalb festgehalten werden.[272]

Darf der Grundsatz »Ohne Schuld keine Strafe« aus dem Recht auf ein faires Verfahren herausgelöst werden, gesetzt, dass er der sozietalen Sicherheit Schaden zufügen kann? Eine menschenrechtliche Rechtfertigung läge mit Verweis auf die Schutzintention hinsichtlich der Menschenrechte anderer und der menschenrechtlichen Ordnung insgesamt grundsätzlich in Reichweite. Die Schwierigkeit präventionsstrafrechtlicher Freiheitseinschränkungen liegt vielmehr darin, dass sie dieser Logik im Grunde nach uferlos sein müssten. Immer dann, wenn eine Person zur Gefahr der Sicherheit im weiten Sinne zu werden droht oder auch statistische Algorithmen eine solche Wahrscheinlichkeit nahelegen – etwa durch Verknüpfung von Geschlecht, Alter, Wohnbezirk, Vorstrafen, Herkunft etc. –, wäre es aus dieser Perspektive gerechtfertigt, die Rechte des Einzelnen den Rechten der Mehrheit zum Opfer zu bringen. Ob dadurch vielleicht eine Situation entstünde, die zum Sicherheitsverlust einer Mehrzahl von Menschen führt, da sie ständig mit einer vorbeugenden Entfernung aus der Gesellschaft rechnen müssten, bleibt aus den bereits oben genannten Gründen fraglich. Das Risiko, als eine Gefahr der sozietalen Sicherheit zu gelten, ist nicht gleichmäßig zwischen den Menschen verteilt, weshalb eine utilitaristische Opferung nicht von allen im gleichen Maße befürchtet werden muss.[273] Man denke nur an das eklatante Geschlechtergefälle bei den Gewaltdelikten Raub, Mord und Vergewaltigung. Das bedeutet, Exzesse eines präventi-

271 Ibid., S. 15.

272 Siehe etwa Tobias Mushoff: *Strafe – Maßregel – Sicherheitsverwahrung. Eine kritische Untersuchung über das Verhältnis von Schuld und Prävention*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008 Vgl. auch die Entscheidungen des EGMR *Case of M. v Germany*, 19359/04, 17.12.2009.

273 Darauf weist auch Ronald Dworkin hin, wenn er den Zielkonflikt Sicherheit-Freiheit wie folgt reflektiert: »The liberal is placed in a difficult position […]. He might reply that he, personally, values the liberty of others more than his own increased security, but he would have to admit that this is a minority position. He might argue that the majority would itself be better off in the long run by promoting freedom at the cost of a little security, but this argument, though popular with liberals, is plainly wrong. The criminal law presents more of a threat to the black narcotics addict than to the middle-class white, and there is little reason to suppose that interrogating the former without counsel, or locking him up pending trial, will even in the long run affect the latter's liberty« (TRS, op. cit., S. 26).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

onsstrafrechtlichen Ansatzes selbst wiederum utilitaristisch einzufangen, sind bescheiden. Es wären ihm höchstens praktische Grenzen im Sinne der Durchführbarkeit gesetzt, aber keine auto-doktrinären. Diese und ähnliche Fälle zeigen: Die Spannung zwischen dem Gemeingut sozietaler Sicherheit, das über eine beachtliche menschenrechtliche Dimension verfügt, da darin auch der Schutz der Rechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Sicherheit inbegriffen ist, und dem Recht des Einzelnen auf ein faires Verfahren ist genuin. Sie lässt sich nicht mit menschenrechtlicher Rhetorik aus der Welt schaffen, da an beiden Enden des Spannungsfeldes menschenrechtliche Anliegen artikuliert werden können. Sie lässt sich lediglich ausbalancieren, wobei wie Frage des Ausgleichoptimums wohl noch nicht abgeschlossen ist.

Eine weitere Facette dieser Problematik betrifft ganz grundsätzlich die Rechtfertigung und Art strafrechtlicher Sanktionen. Ihre *allgemeine Rechtfertigung* (»Warum darf der Staat strafen? «) finden sie aus menschenrechtlicher Sicht in vertikalen Begründungen des Menschenrechtsgedankens (vgl. 2.3.2). Ihre *speziellen Rechtfertigungen* (»Welche Strafen sind zulässig?«) wiederum hängen ab von den jeweiligen Straftheorien.[274] Funktionalistisch-kollektivistische Herausforderungen können sich dabei dann ergeben, wenn Strafen nicht in dem Maße verhängt werden, wie sie zur Sicherung der Rechte anderer unmittelbar nötig sind, sondern wenn sie sich am abstrakten Ziel sozietaler Sicherheit insgesamt orientieren. Die Frage, die zur Diskussion zwischen Immanuel Kant und Cesare Beccaria zurückreicht,[275] ist jene: Darf ein Täter ausschließlich seiner eigenen Schuld gemäß bestraft werden oder darf

274 Für einen Überblick siehe Tatjana Hörnle: *Straftheorien*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011; Norbert Hoerster: *Muss Strafe sein? Positionen der Philosophie*, München: C. H. Beck 2012. Zu einer Position, die eine Kombination von relativen und absoluten Strafzwecken in Form einer Ergänzung der Generalprävention durch Gerechtigkeitsprinzipien vorschlägt, siehe Norbert Hoerster: »Die philosophische Rechtfertigung staatlichen Strafens«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1974/28, S. 368–379.

275 Vgl. Immanuel Kant: MS, op. cit., Abschnitt E (*Vom Straf- und Begnadigungsrecht*), S. 452ff.; Kant betonte unbeirrt: »Richterliche Strafe […] kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er *verbrochen* hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne (sic) Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann. Er muß vorher *strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für sich selbst oder seine Mitbürger zu ziehen« (ibid., S. 453). Kant schließt auf diese Weise *jede*, auch eine menschenrechtlich umsichtige Präventionslogik aus. Konträr dazu Cesare Beccaria: *Von Verbrechen und Strafen*, Berlin: Akademie-Verlag 1764/1966 . Er macht den Grundsatz stark, wonach »Strafen keine andere Absicht [haben darf], als nur den Bösewicht zu verhindern, daß er nicht weiter schade und andere, eben dergleichen zu begehen, abgeschreckt werden mögen« (ibid., S. 67).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

man an ihm auch ein abschreckendes Exempel statuieren? Kant hatte gegenüber Beccaria, welcher in konsequentialistischer Manier dem reformistischen Strafrechtsdenken der Aufklärung gemäß dafür plädierte, die Todesstrafe durch Haft- bzw. Arbeitsstrafen zu ersetzen, eingewandt, dass der Verbrecher nur dann nicht zu einem Instrument kollektiver Interessen herabgewürdigt werde, wenn er ein Recht auf die Anwendung der retributiven (oder auch: absoluten) Straftheorie und damit – im Falle des Mordes – auf die Todesstrafe hat. Die Gefahr, den Einzelnen der sozietalen Sicherheit zu opfern, besteht potenziell dann, wenn im Zuge der relativen Straftheorie nicht allein die Spezialprävention, welche dem unmittelbaren Täter gilt, das Art und Ausmaß der Strafe bestimmt, sondern auch die Generalprävention. Diese dient als negative verstanden der Abschreckung weiterer potenzieller Straftäter, als positive der Festigung des Vertrauens der rechtsstreuen Bürger in die Rechtsordnung. Insbesondere die negative Generalprävention kann sich in menschenrechtlicher Hinsicht als kollektivistische Herausforderung erweisen, denn sie wirft die Frage auf, ob der – menschenrechtlich gedeckte – Zweck der Straftatenverhinderung jeden Umgang mit einem konkreten Gesetzesbrecher rechtfertigt. Müssen das Recht auf ein faires Verfahren, insbesondere aber auch das Recht, keiner »erniedrigenden« oder »unmenschlichen« Strafe unterworfen zu werden, dafür kompromittiert werden? Was wäre aus Sicht des Menschenrechtsgedankens beispielsweise davon zu halten, wenn sich mittels Einführung eines Geißelapparats ähnlich der von Franz Kafka beschriebenen »Egge« die Zahl schwerer Verbrechen gegen Null senken ließe? Sehr konkret und keineswegs bloß hypothetisch stellt sich diese Frage mit Blick auf Staaten, in welchen Todesstrafen sowie Körperstrafen verhängt und auch (öffentlich) vollstreckt werden.[276] Zu ihrer Rechtfertigung wird dabei regelmäßig auf die vermeintlich unübertroffen abschreckende Wirkungsweise dieser Sanktionen hingewiesen.[277] Nicht selten betreten auch religiöse Fürsprecher von Amputationen, Stockschlägen, öffentlichen Hinrichtungen das Terrain eines menschenrechtlichen Rechtfertigungsschemas und preisen diese Methoden als Garantien des Schutzes für die Rechte der Menschen – abzüglich des Täters selbst – auf Sicherheit und Freiheit. In solchen Fällen ist die Möglichkeit, eine solche Rechtfertigung als menschenrechtliche zu akzeptieren, davon abhängig, ob ihre Proponenten sich auf eine Diskussion über möglicherweise gelindere (effektive) Mittel der negativen Generalprävention einlassen. Dieser Möglichkeit sind dort Grenzen gesetzt, wo – wie zum Beispiel im Rahmen des klassischen islamischen Strafrechts – Körperstrafen

276 Für islamische Staaten siehe Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, op. cit., S. 350ff.

277 Zur Kritik etwa am Strafrechtssystem Singapurs und der selbstbewussten Reaktion darauf seitens der Regierung siehe Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, op. cit., S. 81ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

für bestimmte Delikte (*hudûd*) explizit als »Rechte Gottes« angesehen werden. Sie zu hinterfragen könnte grundsätzlich als Angriff auf Gottes Weisheit gewertet werden.[278] Dem Kriterium des gelinderen Mittels, das einer totalen Nihilierung des Straftäters bzw. seiner Interessen im Namen der sozietalen Sicherheit – oder eben anderer Zwecke – entgegenwirkt, können aber auch andere Grenzen gesetzt sein: Es steht nämlich dort in einem Konflikt zum Gemeinwohlziel der Sicherheit, wo es sich mit dem Kriterium der Effektivität reibt. Manche Strafe mag relativ gelinde, doch verglichen mit anderen in ihrem Abschreckungsvermögen nicht weniger wirksam sein. Hier sind, so scheint es, auch regionale bzw. kulturelle Unterschiede bedeutsam. Lee Kuan Yew etwa verteidigte die in Singapur angewandte Strafe von Stockschlägen mit Blick auf die Attraktivität von Gefängnissen für illegale Einwanderer folgendermaßen: »We found out that prison was paradise compared to what [they] came from and the jails were being filled up.«[279] Ähnlich bemerkt Otfried Höffe, »daß der in flangranti erwischte Dieb nicht mehr Stockschläge erhält, sondern für kurze Zeit im Gefängnis landet, hat in manchen Teilen Westafrikas keinen Strafwert. Wo man sich nach Schatten und regelmäßigem Essen sehnt, ist ein Ort, der beides verlässlich bietet […] eher Lohn als Strafe«.[280]

Im Lichte dieser Ausführungen erscheint die Problematik der speziellen Rechtfertigung staatlicher Strafen aus einer menschenrechtlichen Perspektive ebenfalls in einem Spannungsfeld angesiedelt zu sein, dessen zwei Pole beschrieben werden können als die Unterordnung des Individuums unter kollektive Sicherheitsinteressen konkret in Form der generalpräventiven Maxime (»Effektivität«) einerseits, sowie der Freiheit des Einzelnen vor »unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung und Strafe« andererseits. Noch unabhängig von der strittigen Definition dessen, was als humane bzw. nicht-erniedrigende Strafe angesehen werden kann[281] – die auch dann bestehen bleibt, wenn man der negativen Generalpräventionslogik eine Absage erteilt und wie Kant an der absoluten Straftheorie festhalten möchte –, besteht die schwierige Aufgabe darin, zwischen diesen beiden Polen zu vermitteln. Und zwar auf eine

278 Vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 81ff. Siehe auch Tariq Ramadan: *An International Call for (sic) Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World* 2005, in dem er sich für eine Suspension der islamischen *hudûd*-Strafen und einen inner-islamischen Nachdenkprozess über Strafgerechtigkeit ausspricht.

279 Lee Kuan Yew: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 156.

280 Otfried Höffe: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 15.

281 Vgl. dazu den Versuch von Abdullahi Ahmed An-Na'im, Standards dafür aufzuweisen – jenseits partikularer Traditionen (»Torward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment«, in: ders. (Hg.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1992, S. 19–43).



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

solche Weise, die weder ein Recht des Einzelnen auf Freiheit von unmenschlicher und erniedrigender Strafe – oder auch auf ein faires Verfahren – verneint und damit die Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee herabsetzt, noch an der Erfüllung des menschenrechtlichen Schutzauftrag des Staates zweifeln lässt. Anleitend dafür ist die Einsicht in die kleine, aber wichtige Differenz zwischen der Beschneidungen individueller Freiheiten, die unerlässlich sind, um Menschenrechte anderer zu schützen (Spezialprävention), und solchen, die in einem erweiterten Sinne der sozietalen Sicherheit zuträglich sein könnten (Generalprävention). So wie im ersten Fall dem Kriterium der Wirksamkeit von Strafen der Vorzug zu geben ist und erst in einem zweiten Schritt nach dem gelindesten der wirksamen Mittel gefragt werden sollte, kann umgekehrt im zweiten Fall Effektivität nicht die (einzige) Priorität sein, wenn man den Menschenrechtsgedanken nicht unter kollektivistischen Druck setzen möchte.

### *4.2.3.6 Sozietale Entwicklung: Reproduktionsfreiheit*

Das weithin anerkannte Menschenrecht auf Ehe und Familie inkludiert nach herrschendem Verständnis die Freiheit des bzw. der Einzelnen, darüber zu entscheiden, ob und, wenn ja, wie viele Kinder sie zeugen möchten. Diese negative Freiheit berührt eine der grundlegendsten Interessen jedes Menschen und jeder Eingriff in sie sieht sich daher prinzipiell großer Skepsis ausgesetzt. Solche Eingriffe treten bis jetzt nur in diktatorischen respektive undemokratischen Kontexten auf. Ein viel beachtetes, wie auch stark kritisiertes Beispiel ist die Volksrepublik China, die mit ihrer bis 2016 staatlich verordneten »Ein-Kind-Politik« die Reproduktionsfreiheit ihrer Bürger dem kollektiven Ziel der sozietalen Entwicklung unterstellt hat.[282] Aus menschenrechtlicher Sicht stellt sich die Frage, ob ein solches Gemeinwohlziel einen Rechtfertigungstatbestand dafür darstellen kann. Eigenen Angaben zufolge hat China mit seiner Bevölkerungspolitik, die ab 1979 in mehreren Phasen eingeführt wurde, geschätzte 300 Millionen Geburten ›eingespart‹.[283] Zwar existierten bereits vor dem offiziellen Ende dieser Politik etliche Ausnahmen von der Pflicht für Paare, sich auf einen Nachkommen zu beschränken –

282 Unter »sozietaler Entwicklung« wird hier die Entwicklung im Sinne der gesamtgesellschaftlichen Wohlstandvermehrung und des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturaufbaus verstanden, wie sie von der UN als Anspruch aller Menschen und aller Völker anerkannt wurde (vgl. *Declaration on the Right to Development*, op. cit.). Nicht gemeint sind damit folglich Zielsetzungen, die auf eine Züchtung des Menschen hinauslaufen, wie sie zum Beispiel in politischen Utopien seit Platon zu finden sind (vgl. *Der Staat*, op, cit., S. 191ff.).

283 Bettina Gransow: »Zu viel, zu alt, zu männlich? Demographie und Bevölkerungspolitik«, *Der Bürger im Staat* 2008/3/4, S. 217–222.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

für die Landbevölkerung, ethnische Minderheiten und versehrte Veteranen –, doch wurden in der Regel Mehrkindgeburten mit Geldstrafen sanktioniert. Darüber hinaus kursierten Berichte über erzwungene Sterilisationen und auch Abtreibungen.[284] Ein Hauptanliegen hinter dem Bestreben des 1,3 Milliarden Menschen umfassenden Staates, das Bevölkerungswachstum zu drosseln, bestand in der Sicherung allem voran der Lebensgrundlagen der Chinesinnen und Chinesen. Dies ist im Einklang mit Chinas Menschenrechtsdoktrin, der zufolge »die wirtschaftlichen und sozialen Rechte im Zentrum des Universalitätspostulats [stehen] und der Verwirklichung der individuellen Freiheitsrechte voraus [gehen]«.[285] Eine menschenrechtliche Rechtfertigungsbasis ist also greifbar, doch trägt sie auch? Dazu muss die Frage weiter zugespitzt werden: Kann es als zulässig angesehen werden, die Zeugung von Menschen jenseits einer gewissen biopolitisch gesetzten Schwelle verhindern zu wollen, um damit den Wohlstand und das Wohlergehen einer mehr oder weniger bestimmten Anzahl von Menschen unter dieser Schwelle (besser) zu gewährleisten? Wenn man davon ausgeht, dass noch nicht gezeugte, ›zukünftige‹ Menschen nicht zum Kreis der menschenrechtlichen Anspruchssubjekte zählen, ein »Recht in die Welt zu kommen« ihnen also nicht zuzuschreiben wäre, stellt sich diese Problematik nicht auf der Ebene der Gleichheits-, sondern eben der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee: Darf also das Glück, dass Eltern in der Freiheit zu Teil wird, weitgehend frei über ihre Fortpflanzungsinteressen zu bestimmen, dem Glück der Gemeinschaft geopfert werden, das diese in einer stabilen Gesellschafts- und Menschenrechtsordnung findet? Dass dieses Ziel durch eine Reproduktionsrate, die weit über dem Maß liegt, welches nötig ist, eine Bevölkerung stabil zu halten, schwer zu erreichen oder unter Umständen gar gefährdet sein kann, zeigt sich, wenn man die ökologischen wie auch sozialen Folgewirkungen von unkontrolliertem Bevölkerungswachstum berücksichtigt. Jeder Mensch, der nicht nur vegetieren, sondern gerade auch vermittels wirtschaftlicher und sozialer Rechte ein lebenswertes Leben führen will, verbraucht Ressourcen, die er sich nicht nur mit anderen Lebewesen, sondern auch allen anderen Menschen seiner Gemeinschaft grundsätzlich teilen muss. Manche davon sind erneuerbar, andere sind es nicht. Alle jedoch sind begrenzt. Auch die Agrarindustrie, die im Zusammenwirken mit der modernen Medizin das rapide Anwachsen der globalen Bevölkerung erst ermöglich hat, ist auf Voraussetzungen angewiesen, die über keine Ewigkeits- oder Unendlichkeitsgarantie verfügen: Phosphatdünger und

284 Vgl. zum Beispiel Max Fisher: »Why China's one-child-policy still leads to forced abortions, and always will«, *The Washington Post*, 15.11.2013.

285 Gunter Schubert: »China und die Menschenrechte«, *Der Bürger im Staat* 2008/3/4, S. 233.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

fruchtbaren Boden. Es ist an sich eine einfache Rechnung: Eine Gemeinschaft, die sich in der Zahl ihrer Mitglieder geschätzt alle 35 Jahre verdoppelt, muss – um den gleichen Lebensstandard halten zu können, in der selben Zeit auch alle Infrastrukturkapazitäten, alle Ressourcen und allen Raum verdoppeln. So wie nicht ausgeschlossen werden kann, dass dies in manchen Fällen einmal gelingen kann, so gewiss ist hingegen, dass eine konstante Fortschreibung einer derartigen Entwicklung eine immense Überforderung aller Daseinsfürsorgebestrebungen bedeuten muss. Im schlimmsten Fall könnten Situationen eintreten, in denen nicht nur die sozietale Entwicklung, das heißt die Lebens- und Aufstiegschancen der Menschen – ihre positiven Rechte – unter Druck, sondern durch Konflikte um Ressourcenverteilung oder den Zusammenbruch funktionaler Strukturen auch ihre negativen Rechte in Gefahr geraten. Verschärft stellt sich die Problematik auf der globalen Ebene. Bereits Aldous Huxley hat, zum Vorhaben der UDHR befragt, auf den Konnex Menschenrechte und Weltbevölkerung hingewiesen.[286] Er ging damals noch von 3,3 Milliarden Menschen, die zum Ende des 20. Jahrhunderts die Welt bevölkern würden, aus. Heute weiß man: Seine Schätzung war um die Hälfte zu kurz gegriffen. Prospektive Populationskalkulationen sind immer ein Ausgriff in eine Zukunft, die aufgrund unbekannter Variablen nie im exakten Sinne berechnet werden kann. Was jedoch aus allen Prognosen derzeit als verlässliche Erwartung extrahiert werden kann, ist, dass die Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten weiter wachsen wird. Derzeit leben ca. 7,5 Milliarden Menschen auf dem Planeten Erde, im Jahr 1800 waren es noch ca. 1 Milliarde. Alleine seit 1990 ist die Weltbevölkerung um zwei Milliarden gewachsen. Laut Schätzungen wird im Jahr 2030 mit ca. 9,3 Milliarden Menschen zu rechnen sein.[287] Rapide Bevölkerungszuwächse werden in weiten Teilen Südasiens und Afrikas erwartet. In manchen Ländern (wie Äthiopien, Kenia, Ruanda) wird sich nach Angaben der UN die Bevölkerungszahl 2030 wahrscheinlich fast verdoppelt, in anderen (wie Burkina Faso, Tschad, Mosambik, Nigeria, Senegal, Sierra Leone, Südsudan, Tansania, Sambia) sogar mehr als verdoppelt haben.[288] Die Kinderanzahl pro Frau liegt in vielen, insbesondere afrikanischen Ländern weit über dem so genannten »replacement level«, auch in Afghanistan und Osttimor haben – den einzigen Länder außerhalb Afrikas – Frauen im Durchschnitt immer noch mehr als fünf Kinder.[289]

286 Vgl. Aldous Huxley: »The Right of Man and the Facts of the Human Situation«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 199–204.

287 UN Department of Economic and Social Affairs: *World Population Prospects. Key findings and advance tables* (2015)

288 Ibid., S. 18f.

289 Ibid., S. 9f.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Was bedeutet diese Aussicht für die Sicherung der Menschenrechte bzw. menschenrechtlich orientierten Gemeinwesen? Folgt man warnenden Stimmen, so geht von einem ungebremsten Wachstum der Weltbevölkerung eine multiple Bedrohung der Lebensgrundlagen der Menschheit aus. Stephen Emmott spricht gar von einer »unprecedented planetary emergency«.[290] Von der Zerstörung der natürlichen Ressourcen und des Klimas über die Ausrottung anderer Spezies bis zur Gefahr globaler Nahrungsmittelknappheit durch den absehbaren Verbrauch der Kunstdüngerquellen zeichnet Emmot ein Bild, das für ihn nur einen Schluss zulässt: »Every which way you look at it, a planet of ten billion looks like a nightmare.«[291] Aufmerksamkeit erregt haben auch die Arbeiten von Gunnar Heinsohn, der das Bevölkerungswachstum unter dem Gesichtspunkt der »überschüssigen Söhne« beleuchtet und im steigenden Anteil junger männlicher Erwachsener (»youth bulges«) in vielen Gesellschaften nicht zuletzt ein Konfliktpotenzial erblickt, das sich im besten Fall über Migrationsdruck in bevölkerungsärmere Weltgegenden, im schlechteren Fall in kriegerischen Auseinandersetzungen entlädt.[292] Die von Kritikern einer Problematisierung der Zunahme der Weltbevölkerung gelegentlich eingeworfene Frage »Wer ist denn zu viel?« (vgl. 3.2.3) geht dabei allerdings am Kern des Problems vorbei, das ja nicht darin besteht, konkrete Individuen als ›überzählige‹ oder gar ›schädliche‹ zu identifizieren und ihnen vielleicht auch noch das Lebensrecht abzusprechen, sondern abstrakt die Anzahl der lebenden und Ressourcen konsumierenden Erdenbewohner in ein Verhältnis zu den materialen Lebensbedingungen und ihren Grenzen zu setzen. Um diesen Unterschied zu begreifen, kann ein Vergleich der angedachten Eingriffe in die individuelle Reproduktionsfreiheit mit den diskriminatorischen »rassehygienischen« Verneinungen eines universalen Rechts auf Ehe und Familie hilfreich sein.[293] Nur unter der – unhaltbaren –

290 Stephen Emmott: *10 Billion*, London: Penguin 2013, S. 7.

291 Ibid., S. 150.

292 Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, München: Piper 2008.

293 Vgl. dazu etwa Heinrich Reichel: *Die Hauptaufgaben der Rassenhygiene in der Gegenwart*, Wien: Franz Deuticke 1922. Der österreichische Arzt hatte lange vor der Durchsetzung der NS-Bevölkerungspolitik wissenschaftliche Überlegungen über Reproduktionseinschränkungen zum Zweck der »Volksgesundheit« angestrengt und den (menschenrechtlichen) Individualismus als Hürde auf diesem Weg benannt: »Der rassenhafte Lebenswille wird heute übertäubt, überwältigt von den verwirrten Wunscherlebnissen des Individuums. Diesem Willen muß wieder zu seiner Geltung verholfen werden: jeder Mann muß wissen, daß es für ihn kein höheres Erdenglück gibt, als die Freude am gesunden geistigen Wachsen seiner Kinder, jedes Weib muß wieder den Zweck seines Daseins darin finden, dem Kinde zu dienen, wenn nicht dem eigenen, so dem fremden. Nur wenn das geschieht, wird unser Volk leben« (ibid., S. 15). Später bekräftigte auch Konrad Lorenz die Berechtigung »humaner« eugenischer Logiken zwischen extremem Rassenwahn einerseits und völliger Fortpflanzungsfreiheit andererseits: »Wir müssen uns klar darüber werden,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Annahme, dass der Planet Erde unendlich viele Menschen ernähren und ihnen unerschöpflichen Lebensraum bieten kann, wäre diese Anfrage an die Bedingung der Möglichkeit eines guten Lebens für alle zurückweisbar. Wie wenig sinnvoll es ist, dieses Thema mit einem Blick auf konkretisierte Individuen behandeln zu wollen, zeigt nicht zuletzt eine mögliche Gegenfrage mit Blick etwa auf China: »Wer fehlt denn?« Natürlich werden nicht wenige chinesische Paare – gerade im hohen Alter – bedauern, nicht mehr als einen Sohn oder eine Tochter zu haben, doch werden viele angesichts der doch beachtlichen Wohlstandsverbreiterung und gewachsenen Mittelschicht auch die Vorteile der Ein-Kind-Politik bekennen. Das gilt ganz besonders, wenn sie China etwa mit Indien vergleichen, das ausgehend von ähnlichen Bedingungen nach wie vor ein veritables Armutsproblem aufweist – und ein ungezügeltes Bevölkerungswachstum.

Vor diesem Hintergrund, der den Zusammenhang zwischen einem absoluten Recht auf Reproduktionsfreiheit und der Gefährdung elementarer Menschenrechte in einer Vielzahl von Fällen wie auch von menschenrechtlichen Ordnungen insgesamt erahnen lässt, wäre auf dieser grundsätzlichen Ebene eine Verneinung jeder Einschränkung der Reproduktionsfreiheit allein unter der Voraussetzung verständlich, dass im überragenden Wert eben dieser Freiheit eine Rechtfertigung für eine Inkaufnahme solcher möglichen Gefährdungen erblickt wird. Diese Wertung nicht mittragen wird, wer jene (potenziellen) Menschenrechtsverletzungen, die ein uneingeschränktes Recht auf Reproduktionsfreiheit mit sich bringt, als zu schwerwiegend erachtet. Eine solche Abwägung lenkt schließlich die Frage der Rechtfertigbarkeit von Einschränkungen der Reproduktionsfreiheit hin zur Frage der legitimen bzw. effektiven Instrumente. Eine menschenrechtlich jedoch nicht akzeptable Möglichkeit bestünde darin, auf die natürlichen Grenzen der Fortpflanzungsfreiheit zu vertrauen, wie sie bereits vor über zweihundert Jahren von Thomas Robert Malthus beschrieben – und auch bejaht – wurden: Jede Gemeinschaft, die sich demnach über die Grenzen, die in Form der natürlichen Ressourcen gesetzt sind, hinaus vermehrt, muss früher oder später mit dem »imperious all-pervading law of nature« rechnen, welches die ›Überzahl‹ an Menschen beispielweise durch Hunger oder Krieg wieder reduziert.[294] Malthus schreibt:

> daß zu beiden Seiten des Punktes […] *echte Werte* stehen: auf der ›linken‹ Seite der Wert der freien individuellen Entfaltung, auf der rechten Seite der Wert der sozialen und kulturellen Gesundheit (*Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München: R. Pieper & Co Verlag 1974 S. 57f.).

294 Thomas Robert Malthus: *An Essay on the Principle of Population or A View of its past and present Effects on Human Happiness. With an Inquiry into our Prospects respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it contains*, Cambridge: Cambridge University Press 1798/1992, S. 14.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

> »If the proportion of the births and the deaths for a few years indicates an increase of numbers much beyond the proportional increased or acquired food of the country, we may be perfectly certain that, unless an emigration take place, the deaths will shortly exceed the births, and that the increase that had been observed for a few years, cannot be the real average increase of the population of the country.«[295]

Dies hinzunehmen oder sogar durch Einstellung von Entwicklungshilfe zu befördern, ist menschenrechtlich besehen ebenfalls bar jeder Rechtfertigungsbasis, wie auch Henry Shue unterstreicht: »The most human methods of controlling population«, befindet er, »involve decreasing the birth rate, not increasing the death rate for children already born«.[296] Denn: »Passive infanticide is still infanticide.«[297] Ebenso kann ausgeschlossen werden, dass es sich bei erzwungenen Sterilisationen von Frauen um ein gelindes Mittel handelt. Problematisch ist eine solche Politik gerade auch dann, wenn sie sich die Armut und Unwissenheit der Betroffenen zu Nutze macht, wie es offenbar in Indien der Fall ist.[298] Wenig erfolgversprechend erscheinen auch direkte monetäre Negativanreize. Selbst die Aufforderung zu reproduktiver Zurückhaltung – eine ebenfalls von Malthus vorgeschlagene Maßnahme (»moral restraint, till we are in a condition to support a family, is the strict line of duty«)[299] – wird dort nichts bewirken können, wo Kinderreichtum immer noch als soziale Absicherung gilt und damit auf einen ›Teufelskreis‹ verwiesen ist: Mit wachsendem Wohlstand sinkt erwiesenermaßen zwar die Kinderzahl pro Frau, doch solange in gewissen Regionen des globalen Südens viele Menschen aufgrund der prekären Lebensbedingungen einzig in ihren Nachkommen nicht nur eine Alters-, sondern überhaupt eine Art ›Lebensversicherung‹ sehen (können), wird sich an ebendiesen Bedingungen wenig verändern. Es besteht demnach eine Vielzahl von Gründen, gemeinsam mit Stephen Emmott pessimistisch hinsichtlich praktikabler und verträglicher Handlungsmöglichkeiten zu sein, die Reproduktionsfreiheit in allen Gemeinwesen bzw. Regionen der Welt (gleichermaßen) einschränken zu können.[300] Es deutet sich an, dass das Ziel, das Bevölkerungswachstum zu bremsen, wohl nur auf Umwegen erreichbar kann, die allerdings gar keine Freiheitsbeschneidung implizieren, sondern vielmehr ihre Erweiterung: Bildung und Berufschancen für junge Frauen, die ihnen intellektuelle und ökonomische Unabhängigkeit nicht zuletzt von den reproduktiven Interessenlagen

295 Ibid., S. 40.
296 Henry Shue: *Basis Rights*, op. cit., S. 101.
297 Ibid., S. 98.
298 Vgl. Jason Burke: »India mass sterilisation: Women were ›forced‹ into camps, say relatives«, *The Guardian*, 12.11.2014.
299 Thomas Robert Malthus: *An Essay on the Principle of Population*, op. cit., S. 225.
300 Stephen Emmott: *10 Billion*, op. cit., S. 150ff.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ihrer Kollektive (vgl. 3.2.5) sichern können, sind notwendige Voraussetzungen dafür, dass sich keine Frau gezwungen sieht, mehr Kinder zu gebären, als sie ›eigentlich‹ möchte. Die Aufklärung über und der Zugang zu sicheren Verhütungsmitteln ist dabei ein sinnvoller Weg, der dennoch mit der nötigen Reflexion an ein Bewusstsein um bevormundende Symboliken und Praktiken rückgekoppelt werden muss, da ansonsten erst wieder individuelle Freiheitsbestätigungen einem kollektiven (Heils-)Ziel geopfert zu werden drohen, und sei es auch einem so wichtigen wie der Emanzipation der Frau.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# 5. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorangehenden Abschnitte haben deutlich gemacht, welche unterschiedlichen Ebenen die Frage nach der Universalität bzw. Universalisierbarkeit der Menschenrechte berührt: die methodische Frage ihrer eigenen Voraussetzungen selbst, die konzeptionelle der Bestimmung von Menschenrechten, die begründungstheoretische ihrer Fundierung und schließlich die praktische ihrer fallweisen Anwendung. Es ist angesichts dieser vielen Teilaspekte wichtig, das ›große Bild‹ zum Schluss zusammenzuführen:

*Ausgehend von den Annahmen,*

- dass die Menschenrechte nach ihrer Herausbildung aus dem neuzeitlichen politischen Denken in Europa und humanistischen Idealen insbesondere im Zuge der Schrecken des Zweiten Weltkrieges inzwischen in eine Phase der globalen Akkommodation eingetreten sind,
- wobei diese weder linear noch umfassend und auch nicht widerspruchsfrei verläuft bzw. weiterhin verlaufen muss,
- dass diese globale Beheimatung jedoch unverzichtbar ist, wenn Menschenrechte langfristig und global prägend sich auswirken und von Menschen unterschiedlicher Herkunft als legitime Verpflichtungen erachtet werden sollen,
- dass der ethischen Dimension der Menschenrechte aus unterschiedlichen Gründen zwar ein Primat gegenüber der rechtlichen zukommt, erst aber bei ihrer Verrechtlichung von Menschenrechten im genuinen Sinne gesprochen werden kann,
- dass moralische Wahrheiten oder objektive Werte keine philosophisch befriedigenden Konzepte darstellen,
- dass es sich bei menschenrechtlichen Ansprüchen um keine natürlichen Eigenschaften der Menschen handelt, sondern um solche, die sich Menschen (wechselseitig) zusprechen, aber auch absprechen können, und dass darin eine eigentümlich konflikthafte und im Kern politische Dynamik der Menschenrechte besteht,
- dass es aus einer philosophischen Sicht auf Menschenrechte unverzichtbar ist, Werthaltungen und moralische Überzeugungen in ihren (Konflikt-)Beziehungen zu verstehen und entsprechend den Methoden komparativer Ethik zu analysieren,
- dass jede Auseinandersetzung mit Menschenrechten und jede Initiative zu ihrer Festigung und Durchsetzung heute mehr denn je zu interkulturellem Dialog bereit sein muss,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*und den Fragen,*

– was Menschenrechte sind bzw. von welchen »Menschenrechten«, die sich globalisieren, hier gesprochen wird,
– anhand welcher Standards man diese Universalisierungsprozesse als solche identifizieren und auch als erfolgreiche bzw. verfehlte beurteilen kann und
– an welche axiologischen und normativen Voraussetzungen Menschenrechte gebunden sind und auf welchen Wegen sie begründet werden können,

*wurde vorgeschlagen,*

– zwischen Menschenrechten als Listen bzw. Katalogen einerseits und als Idee verstanden andererseits zu unterscheiden und daran anknüpfend zwischen zwei verschiedenen Arten von menschenrechtlichen Anspruchsberechtigungen,
– den Menschenrechten keinen biologischen Begriff des Menschen zugrunde zu legen, sondern einen negativ-anthropologischen, der an das nicht-festgestellte Wesen des Menschen erinnert, und darauf aufbauend einen politisch-anthropologischen, der die gleiche Nicht-Souveränität aller Menschen hinsichtlich der Definition des Menschseins betont,
– die Idee der Menschenrechte als Ausgangspunkt der Untersuchung zu verwenden, da sie einerseits genug Offenheit zulässt, unterschiedliche Menschenrechtsverständnisse zur Deliberation einzuladen, andererseits aber auch hinreichend konkret bestimmbar ist, um dazu einen Rahmen zu bilden,
– die Idee der Menschenrechte aus zwei Basiskonzepten bzw. Grundpfeilern bestehend zu denken, die seine Gleichheits- und seine Freiheitsdimension abbilden,
– diese Idee als Basis eines Modells konzeptioneller Belastbarkeit zu sehen, das dafür verwendet werden kann, die Tragfähigkeit ihrer beiden Pfeiler auf unterschiedlichem weltanschaulichem Terrain abzuschätzen,
– die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen der globalen Akkommodation dieser Idee nicht nur nach ›außen‹, auf nichtwestliche Traditionen, sondern auch nach ›innen‹ zu richten,
– sie außerdem nicht pauschal (für bestimmte Religionen/Kulturen) zu beantworten, sondern zu versuchen, diese möglichst präzise zu bestimmen und graduell zu ›bemessen‹, und
– Konflikte zwischen bestimmten Werthaltungen und Anschauungen und der Menschenrechtsidee grob in Spannungen und Unvereinbarkeiten einzuteilen,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

*und schließlich zu zeigen versucht,*

- worin die Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee (Universalismus) konkret besteht: in der gleichen Berechtigung zu prinzipiell gleichen Rechten oder: dem Recht aller Menschen auf Menschenrechte bzw. Menschenrechtssubjektivität (Anspruchsberechtigung erster Ordnung),
- worin die Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee (Individualismus) konkret besteht: in der individuellen, emanzipativen Anspruchsberechtigung, womit die Stellung von Menschenrechten zu Gruppenrechten als auch zu Menschenpflichten näher bestimmt werden konnte,
- dass der Wert menschlichen Seins zusammen mit dem prinzipiell gleichen Wert der Menschen sowie dem Wert, welcher dem Schutz einer gewissen individuellen Freiheit vor der Bedrückung durch Gruppeninteressen zugeschrieben wird, die entscheidenden Voraussetzungen der Menschenrechtsidee sind,
- weshalb philosophische Fundierungen dieser Idee trotz verbreiteter Begründungsskepsis unverzichtbar sind,
- welch wichtiger Unterschied zwischen Menschenwürde und Personenwürde besteht.
- warum zwischen der Begründungen der Idee der Menschenrechte einerseits und Begründung einzelner menschenrechtlicher Ansprüche zu unterscheiden ist,
- warum Menschenrechte notwendigerweise speziesistisch sind, doch dies keineswegs ausschließt, auch anderen Arten gewisse Ansprüche – auf analoger, jedoch verschiedener Begründungsbasis – zuzusprechen,
- dass für die Idee der Menschenrechte grundsätzlich mehrere Begründungspfade in Frage kommen, die religiöser wie nichtreligiöser Art sein können (Begründungspluralismus im engeren Sinne),
- dass darunter auf der horizontalen Ebene um den Menschenwürdegedanken zentrierte Ansätze zu zählen sind und auf der vertikalen kontraktualistisch-demokratische bzw. gewisse religiöse Staatstheorien,
- welche Anforderungen eine gute Begründung der Menschenrechtsidee erfüllen sollte,
- dass sich Begründungsansätze, die sich nicht auf die axiologischen Voraussetzungen der Menschenrechtsidee beziehen, als unvollständig bzw. defizitär erweisen,
- weshalb ›moralische‹ Gefühle kein Ersatz für philosophische Normenbegründungen sind,
- dass Begründungsansätze, die nur die ethische Begründungsebene der Menschenrechtsidee in den Blick nehmen oder nur die rechtsphilosophisch-politische, jeweils nur den halben Weg gehen (Begründungspluralismus im erweiterten Sinne),



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– dass auf der vertikalen Ebene noch deutlicher als auf der horizontalen eine Überlegenheit des säkularen Begründungspfades vertreten werden kann,
– dass ein Begründungspluralismus dort für die Idee der Menschenrechte mitunter bedrohlich werden kann, wo mit begründenden Vorstellungen anti-egalitäre, anti-liberale Hintergrundüberzeugungen einhergehen,
– warum zwischen Begründungs- und Rechtfertigungspluralismus unterschieden werden sollte,
– welche inklusivistischen Ressourcen im Rahmen religiöser wie nichtreligiöser Weltanschauungen zur Verfügung stehen, um die menschenrechtliche Gleichheitsdimension mit Leben zu erfüllen bzw. zu stärken,
– dass der (religiösen) Vorstellung der geteilten Gotteskindschaft aller Menschen sowie der (säkularen) humanistischen Vorstellung der geteilten *humanitas* dabei eine Schlüsselrolle zukommt,
– worin die diesbezügliche Ambiguität von Religionen besteht, die zwischen Wahrheit und Irrtum, rechtem und irrigem Glauben streng zu trennen trachten,
– warum die philosophische Methode in der Bestimmung hermeneutischer *teloi* für autoritative religiöser Texte keine Richterrolle einnehmen kann und soll,
– dass Menschenrechte auf Bedingungen angewiesen sind, die mit dem menschenrechtlichen Universalismus in einem prinzipiellen Spannungsverhältnis liegen, und es auch bleiben, da gilt: Entweder werden Menschenrechte von einem Staat garantiert und sind damit mehr oder minder exklusiv oder sie werden von keinem Staat garantiert und existieren somit überhaupt nicht,
– welche Arten nationalistischen Denkens eine exklusivistische Herausforderung der Menschenrechtsidee darstellen und warum dies im Kriegsfall besonders deutlich vor Augen tritt,
– warum ein unbedingtes Menschenrecht auf wahlweise Zugehörigkeit zu politischen Gemeinwesen undurchdacht und menschenrechtlich problematisch ist,
– dass die hinduistische Kastenordnung eine robuste Unvereinbarkeit mit der Menschenrechtsidee darstellt, da sie »Untermenschen«-Kategorien (re-)produziert,
– dass Spannungen zum Menschenrechtsgedanken auch mit humandifferenzierenden Ansehungen der elenden und unterprivilegierten sozialen Schichten verbunden sein können,
– dass exklusivistische Herausforderungen entlang »rassischer« bzw. ethnischer Unterscheidungen ein vielgesichtiges, diffuses Phänomen darstellen, welches differenzierter Auseinandersetzungen und spezifischer Dekonstruktionen bedarf,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– wie essentialistische Vorstellungen und reduktionistische Betrachtungen die menschenrechtliche Gleichheitsdimension in Hinblick auf die Frau weltweit unter Druck setzen und welchen Anteil insbesondere religiöse Traditionen daran haben,
– was es bedeuten würde, auch Frühformen menschlichen Lebens, die über aktives Potenzial verfügen, zu einem »echten« Menschen zu werden, in die menschenrechtliche Anspruchsberechtigung erster Ordnung, in das Recht auf Rechte, einzubeziehen bzw. warum im Bereich Schwangerschaftsabbruch eine Indikationsregelung gegenüber einer Fristenregelung menschenrechtlich konsistenter scheint,
– welche gravierenden menschenrechtlichen Ausschlüsse gleichgeschlechtlich-orientierten Personen drohen können und warum ein möglicherweise dafür vorgebrachtes »Recht auf eine moralisch saubere Gesellschaft« eine untaugliche Rechtfertigung dafür darstellt,
– wie Behinderungen von Menschen die Frage aufwerfen, welche natürlichen Exklusionen von einer politischen Gemeinschaft hinzunehmen sind und welche nicht und warum eine eugenische Indikation wie auch die Präimplantationsdiagnostik die Gleichheitsdimension der Menschenrechtsidee nicht zwingend verletzen müssen,
– inwiefern die Kategorie des »Unmenschen« bzw. »Menschheitsverbrechers« zum Ausschluss von Rechten führen kann, warum dabei gerade vom Menschenrechtsdenken selbst Gefahr für die Vorstellung prinzipiell gleicher Rechte ausgeht und dass diese mit der Unterscheidung zwischen partiell bedingter sowie total bedingter Reziprozität entschärft werden kann,
– welche individualistischen Ressourcen im Rahmen religiöser wie nicht-religiöser Weltanschauungen zur Verfügung stehen, um die menschenrechtliche Freiheitsdimension mit Leben zu erfüllen bzw. zu stärken,
– dass der (religiösen) Vorstellung der Selbstverantwortung des Menschen für sein Heil sowie dem (säkularen) liberalistischen Grundprinzip dabei eine Schlüsselrolle zukommt,
– warum auch hier eine gewisse Ambiguität von Religionen besteht, wenn der individuellen Anspruchsberechtigung oftmals kollektive (›mystische‹) Entitäten und der emanzipativen Anspruchsberechtigung Pflichten gegenüber stehen,
– dass kosmoontologische Kollektivismen – hier konkret die *Pacha Mama*-Spiritualität und die buddhistische *Anatta*-Lehre – nicht zwingend kollektivistische Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens darstellen, sondern ihn unter Umständen sogar ergänzen können,
– wie sozialontologische Kollektivismen den menschenrechtlichen Individualismus herausfordern und welche Rolle dabei insbesondere marxistischen und/oder konfuzianischen Anschauungen zukommt,



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– welche Bedrohungen für den Menschenrechtsgedanken bzw. seine Freiheitsdimension von Vorstellungen ausgehen können, die den Einzelnen auf Gemeinwohlzwecke hinordnen und auf sie verpflichten (funktionalistischer Kollektivismus),
– dass zur Beurteilung solcher Herausforderungen entscheidend ist, um welches kollektive Ziel es sich handelt und wie nahe es an das Ziel heranreicht, eine menschenrechtliche Ordnung zu sichern,
– dass auf diesem Terrain große Aushandlungsspielräume bestehen und oft mehr als nur eine Position unter Zugrundelegung der Idee der Menschenrechte legitim erscheint,
– dass eine utilitaristische Ethik nicht notwendigerweise zu willkürlichen Opferungen des Einzelnen zugunsten des gemeinen Wohls führen muss, dass aber der kollektivistische Stachel des Utilitarismus immer dann bedeutsam wird, wenn kein gleichmäßig verteiltes Risiko, ›geopfert‹ zu werden, vorliegt,
– dass die Idee der Menschenrechte nicht auf ein isoliertes oder gar egoistisches Individuum abstellt und auch kommunitaristischen Positionen entgegenkommen kann,
– warum Gemeinwohlzwecke, die in der Integrität und im Zusammenhalt von sozialen Gruppen bestehen, insbesondere das Recht auf Religionsfreiheit und das Recht auf Ehe und Familie unter Druck setzen, ohne dafür eine menschenrechtliche Rechtfertigung vorweisen zu können,
– welche Spannungen vorliegen zwischen dem Gemeinwohlziel sozietaler Harmonie und einem Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit und welche Freiheitsbeschneidungen mit Verweis auf dieses Ziel eher menschenrechtlich rechtfertigbar erscheinen und welche nicht,
– dass nur maßvolle Umverteilungspolitiken einer soliden menschenrechtlichen Rechtfertigung zugänglich sind und erweiterte Verteilungsgerechtigkeitsziele die Freiheitsdimension der Menschenrechte durch die Nihilierung eines Rechts auf Eigentum verknappen,
– wie Gemeinwohlziele im Sinne des moralischen Perfektionismus zu Spannungen mit der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee führen und warum ohne Reflexion dieser kollektivistischen Herausforderung Menschenrechtstotalitarismen drohen,
– warum das Gemeinwohlziel »Sicherheit« aufgrund der Möglichkeit seiner menschenrechtlichen Rückbindung zu besonders schwierigen Abwägungen und Entscheidungen führen muss,
– dass das Ziel, Bevölkerungswachstum zu drosseln, Einschränkungen der Fortpflanzungsfreiheit grundsätzlich menschenrechtlich rechtfertigen kann, jedoch die Instrumente zu seiner Erreichung mitunter Bedenken oder Zweifel aufwerfen.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

## *Menschenrechte in Bewegung*

Menschenrechte haben in der Geschichte der Menschheit keine (lange) Tradition, sie sind ein junges Konzept, das sich immer noch bewähren und von den Menschen selbst mit Leben erfüllt werden muss. Für die gegenwärtige – auch akademische – Menschenrechtsdebatte gilt immer noch: »[Sie] besteht – so provokant es klingen mag – aus Übersetzungen ohne Original.«[1] Die Frage danach, was Menschenrechte sind und woran ihre gelungene Inkulturierung zu bemessen sei, ist keineswegs abgeschlossen. Sie lässt sich auch nicht mit Verweis auf Deklarationen und Verträge beantworten, sondern erfordert, das Anliegen hinter deren Buchstaben und Artikeln, das heißt die *Idee* der Menschenrechte, aufzuschlüsseln. Dazu hat die vorliegende Arbeit beizutragen versucht, indem ein minimales, zugleich substanzielles und keinesfalls wenig anspruchsvolles Konzept vorgestellt wurde, das ein Bewusstsein schaffen kann für die Weite des Diskursraumes »Menschenrechte« bei gleichzeitiger Einmahnung des ›unverhandelbaren‹ Kernbestands, der aus der Bestimmung der Idee der Menschenrechte selbst gewonnen werden kann. Dies soll nicht zuletzt zu einer experimentellen Deliberation anleiten, die sich insbesondere im globalen Menschenrechtsdialog als fruchtbar erweisen könnte. Welche Rechte sollen Menschen haben? Wie weit dürfen sie reichen und mit welchen Pflichten auf welcher Seite sind sie verbunden? Mit dieser Trennung zwischen Kern und Vorhof der Menschenrechte geht eine Öffnung einher, die wie gezeigt sehr vieles, aber nicht alles erlaubt. Der Rahmen des so konzipierten relativen Universalismus gleicht gewissermaßen einem Schachbrett, auf dem eine Vielzahl von Zügen vorstellbar ist, der Spielraum jedoch nicht nur durch die Regeln allein, sondern auch die Dynamik des Spielverlaufes selbst festgelegt wird. Von (nicht primär menschenrechtlich orientierten) ethischen Systemen Übersetzungsleistungen zu verlangen dahingehend, dass sie ihre Normziele und Wertungen in eine menschenrechtliche Logik gießen, bedeutet nichts anderes, als sich auf diese Partie einzulassen und herauszufinden, wie viele Züge das (Schach-)Matt entfernt ist. Der Entlastungsfunktion autoritativer Menschenrechtskataloge – zumindest gedanklich – entledigt, wird man gleichsam genötigt, beweglich zu sein: Was bedeutet es, dieses oder jenes Recht zu fordern? Was bedeutet es, dieses oder jenes Recht unter der Prämisse seiner Universalisierung und im Zusammenwirken mit weiteren Ansprüchen zu fordern? Welche Pflichten folgen daraus? Immer dann, wenn »Menschenrechte« sich nicht länger von selbst verstehen, beginnt man ihre Kulturalität und damit auch Fragilität zu begreifen.

1 Doris Bachmann-Medick: »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«, *Geschichte und Gesellschaft* 2012/38, S. 337.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wie an vielen Stellen der gegenständlichen Arbeit deutlich geworden ist: Die Menschenrechte sind mehr denn je in Bewegung. Ihre Rhetorik hallt weltweit wider, ihr Name ziert Verfassungskapitel und inzwischen eine Vielzahl regionaler Bekenntnis- und Garantieerklärungen, unterschiedlichste (Gruppen von) Menschen beziehen sich affirmativ auf sie, deuten sie im Lichte ihrer Traditionen aus oder erwarten von ihnen die Errettung aus Elend und Unterdrückung. Die Menschenrechte sind aus ihrer genealogischen ›Umlaufbahn‹ – Großbritannien - Vereinigte Staaten - Frankreich - Vereinigte Staaten – längst ausgebrochen und haben heute für unzählige Menschen überall auf dem Erdball, vom tibetischen Hochland bis zu den Inselstaaten des Pazifiks, von Skandinavien bis Feuerland als Richtwerte politischer Ethik und Inbegriff des guten Lebens Bedeutung, wenn auch keine identische. Die Globalisierung der Menschenrechte findet statt. – Dies ist zunächst zur Kenntnis zu nehmen und erst in einem zweiten Schritt daraufhin zu befragen, ob sie im konkreten Fall eher einer gelungenen Akkommodation des Menschenrechtsdenkens oder aber einer Verzerrung oder gar Verunstaltung gleichkommt. Oft liegt beides nicht weit voneinander entfernt, denn Globalisierung und Lokalisierung greifen – wie bei vielen anderen Phänomenen auch – bei den Menschenrechten ineinander: So wie indigene Wertgrundlagen und Vorstellungsweisen dazu beitragen können, den Menschenrechtsgedanken in lokale/regionale Traditionen einzubetten, so gehen gerade von dort oft veritable Widerstände gegen seine Basiskonzepte Universalismus und Individualismus aus. Ob Berufungen auf bzw. Bekenntnisse zu Menschenrechten immer auf eine positive Rezeption hindeuten, ist daher nicht gesichert, da man bekanntlich Ideen auch bannen kann, indem man sie mit entsprechenden produktiven Umdeutungen verfremdet und schließlich umso vehementer protegiert.

Das hier angebotene Modell konzeptioneller Belastbarkeit ermöglicht, in Verbindung mit einer gründlichen Analyse der betreffenden Weltanschauungen, moralische/religiöse/politische Ideen und Vorstellungsweisen auf ihr Vermögen hin abzutasten, die Idee der Menschenrechte zu stützen und in weiterer Folge auch zwischen gelungenen Akkommodierungsprozessen, nur scheinbar erfolgreichen und auch scheiternden zu differenzieren. Letztere unterscheiden sich von ersteren dabei dadurch, dass sie zwar eine menschenrechtliche bzw. menschenrechtlich inspirierte Terminologie oder Rhetorik übernehmen und im Einzelfall auch mit Zugeständnissen einhergehen, im Grunde jedoch die Gleichheits- und/oder Freiheitsdimension der Menschenrechte abwehren. In Fällen, in denen die Idee der Menschenrechte durch bestimmte Anschauungen und Werthaltungen eine – offene oder verdeckte – Zurückweisung erfährt, ist es ratsam, sich nicht in kleinteiligen Konfrontationen zu verlieren, sondern auf Grundsätzlichem zu beharren: Wo die These der Überlegenheit einer Religion oder Volksgruppe mit dem vergleichsweise



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

höheren Wert ihrer Anhänger verknüpft wird; wo Humandifferenzierungen sich in Form von Über- und Untermenschen-Hierarchien manifestieren; wo der Einzelne keine Eigeninteressen haben darf, sondern seine Interessen per Festlegung immer schon die des Ganzen sind; wo subjektive Rechte als Gemeingefährdung gewertet werden, überall dort kann sich die Idee der Menschenrechte nicht entfalten. Es ist wichtig zu verstehen, dass solche Konflikte anders zu behandeln sind als jene innerhalb eines grundsätzlichen menschenrechtlichen Verständigungshorizonts. Nicht zuletzt deshalb, um nicht zu viel Aufwand bezüglich ihrer »Lösung« zu betreiben, denn eine solche kann es in diesen Fällen – zumindest auf diskursivem Weg – meist nicht geben.

Zwischen dem Wissen darum, was als eine gelungene Akkommodation der Menschenrechtsidee angesehen werden kann und was nicht, und dem Verständnis davon, wie gelungene Akkommodierungen tatsächlich verlaufen, liegt allerdings mehr als eine Nuancierung der Forschungsfrage. Hier tappt die Menschenrechtsforschung im Grunde noch immer im Halbdunkel, wenn man, wie hier, unter Akkommodation mehr versteht als die Transformationsprozesse auf der politisch-rechtlichen, systemischen Ebene. Doch wie gelangen Menschen zu ihren werthaften Einstellungen? Wie wirken Systeme bzw. Gruppen auf die Einstellungen ihrer Mitglieder und diese wiederum auf deren Ausrichtung zurück? Die Vorstellung, dass Wertaneignungsprozesse ausschließlich ›top down‹, das heißt von Traditionen bzw. Religionen und ihren Autoritäten und Institutionen, ausgehen, erscheint unterkomplex. Natürlich ›pflanzen‹ diese ihre Anschauungen und Werte in die Individuen hinein und sind deshalb für die Lebenskraft des Menschenrechtsgedankens von so großer Bedeutung, doch vielfach schließen sich Menschen einer Gruppe an, weil sie deren Werte (bereits) teilen. Ihre Anschauungen erhalten auf diese Weise Begriffe und Strukturen, in Summe eine Richtung, aber ihre Quelle liegt woanders. Woraus sie sich genau speisen, ist auch aus Sicht einer soziologisch informierten Wertphilosophie zu einem großen Teil nach wie vor rätselhaft.

Ein daran anschließender Ausgangspunkt für weiterführende Forschungen zur Universalisierbarkeitsthematik bietet die stärkere Berücksichtigung von weltanschaulichen Akkommodierungsbedingungen bzw. -hindernissen jenseits der ›üblichen Verdächtigen‹, sprich der großen Religionen und kulturellen Traditionen. Denn nicht nur sie prägen das Denken und Fühlen von Menschen in menschenrechtsrelevanten Hinsichten, sondern auch kleine »Peer groups«, Sub- und Jugendkulturen etc. sind entscheidende Einflussgrößen. Aus dieser Perspektive besteht kein Grund, die Ressourcen, die sie mitunter zur Stärkung der Basiskonzepte des Menschenrechtsgedankens aufbieten können, geringer zu schätzen als jene in den ethischen Traditionen konkret der »Weltreligionen«. Menschenrechte sind wie jede ethische bzw. politische Idee in



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

ihrer langfristigen Durchsetzung – mit Hannah Arendt gedacht – auf Macht angewiesen, die sie alleine durch die Zahl der Menschen erhalten, welche sie unterstützen. Analog zu politischen Institutionen, für welche Arendt diese Diagnose erstellt hat, lässt sich auch für Menschenrechtsordnungen sagen, dass sie »erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht«.[2] Gewalt, die »bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig ist, weil sie sich auf Werkzeuge verläßt«,[3] ist dafür niemals ein tauglicher Ersatz. Menschenrechtsphilosophie, die sich für eine gelungene Akkommodation der Menschenrechtsidee interessiert und diese Einsicht berücksichtigt, kommt daher nicht umhin, irgendwann auch das Feld der Menschenrechtspolitik zu betreten. Wer ein bestimmtes Verständnis der Menschenrechte gegenüber anderen stärken oder zum Menschenrechtsgedanken antithetische Einstellungen zurückdrängen will, muss danach trachten, die Zahlenverhältnisse zu seinen Gunsten zu beeinflussen. In einer von über sieben Milliarden Menschen bevölkerten Welt erscheint dieser Imperativ immer schon eine Überforderung dergestalt zu sein, dass viele ihn von sich weisen. Das Argument, wonach Zahlenverhältnisse sich allein demographisch – vermutlich weiter zu Ungunsten des klassischen Menschenrechtsdenkens – wandeln, wiegt in der Tat schwer. Es wäre jedoch unangemessen fatalistisch, Spielräume (globaler) Menschenrechtspolitik, die – zumindest für jeden, der kein finanzstarker »Philanthrop«, und jede politische Gemeinschaft, die keine Großmacht ist – nur als minimale gelten können, überhaupt nicht auszuschöpfen. Es muss Fürsprecher des Menschenrechtsgedankens bekümmern, welche Werthaltungen die Bewohnerinnen und Bewohner dieses Erdballs an den Tag legen und welche Ansichten sie diesbezüglich pflegen. – Nach dem Motto: »There are few non-neighbours left in the world today.«[4]

Eine Schlüsselstellung kommt dabei dem Bereich der Menschenrechtserziehung zu. In welcher Form und in welchem Ausmaß sich die Globalisierung der Menschenrechte in den nächsten hundert Jahren vollziehen wird, ist keine völlig offene Frage, sondern wesentlich davon abhängig, wie die kommenden Generationen in den unterschiedlichen Regionen der Welt weltanschaulich gebildet werden. Hier besteht Forschungsbedarf nicht nur hinsichtlich der Wirksamkeit unterschiedlicher pädagogischer Instrumente und Interventionen, sondern auch in Form der Frage, mit welchen Methoden das Ethos der Menschenrechtsidee insbesondere jungen Menschen gegenüber vermittelt werden kann und auch darf, ohne einem Menschenrechtstotalitarismus Vorschub zu

2 Hannah Arendt: MG, op. cit., S. 42.
3 Ibid., S. 43.
4 John Rawls: *The Idea of Justice*, op. cit. S. 173.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

leisten, der sich heute schon auf unterschiedlichen Ebenen andeutet. Das betrifft nicht nur die internationalen Beziehungen, wo mit dem Versprechen, Menschenrechte zu befördern, immer wieder mehr oder weniger kurze Phasen der Verheerung und Vernichtung von Menschen gerechtfertigt werden, sondern auch die wachsende Tendenz, »Menschenrechte« nicht nur als Legitimitätsmaßstab für Regierungen oder Staatenhandeln heranzuziehen, sondern zunehmend auch für Individuen (Stichwort: »Menschenrechte leugnen«). Menschenrechte drohen dabei zu einer Totalmoral emporzusteigen, die keine ›Nebenbuhler‹ duldet und außerhalb deren Grenzen wie gezeigt die Kategorie des »Unmenschen« aufflackert, in welche diejenigen sortiert werden, die sich ihr »widersetzen«. Der mitunter schmale Grad zwischen Menschenrechten als einer Leitidee und einer *idée fixe* wird immer dann überschritten, wenn diese nicht als Mittel (zur Erreichung des partikularen Glücks der Menschen in stabilisierten Freiheitsräumen), sondern als Zweck an sich angesehen werden. Dass Menschenrechte das ethische Universum nicht erschöpfend abbilden (können) und dass es nicht sinnvoll ist »to frame nearly every social controversy in terms of a clash of rights«,[5] zeigt sich ja schon daran, dass in ihnen vielfach Freiheiten statuiert werden, die keine unproblematischen in dem Sinne sind, dass sie keiner Ergänzung durch die Verantwortung bzw. Selbstkontrolle des Einzelnen bedürftig wären: Ein Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit etwa sollte von Höflichkeit und Rücksicht auf Verletzlichkeit des Gegenübers, ein Recht auf Eigentumsfreiheit von Solidarität und Anspruchsdenken grundsätzlich immer vom Bewusstsein um die Möglichkeit begleitet sein, auf sein eigenes Recht zugunsten anderer zu verzichten. Ein solches Entgegenkommen gegenüber kommunitaristischen Verantwortungsethiken ist dabei freilich erst auf dem Boden eines stabilen individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee angebracht. Dann muss nicht länger gelten, was Avishai Margalit mit Blick auf das Gros des klassischen Menschenrechtsdenkens so treffend formuliert hat: »Unter Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ist letztgenannte die schweigende Dritte.«[6]

5 Mary Ann Glendon: *Rights Talk. The Importance of Political Discourse*, New York: The Free Press 1991, S. xi.

6 Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 192.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

# 6. Literatur

## Bücher und Fachartikel


'Abdal-Rahim, Muddathir (2013): »Islam and the future of the international community«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), S. 440–463.

– (2005): *The Islamic Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 3, London: Praeger.

Abi-Rached, Laurent et al. (2011): »The Shaping of Modern Human Immune Systems by Multiregional Admixture with Archaic Humans«, *Science* Vol. 334, S. 89–94.

Abu-Zayd, Nasr (2003): »The Dilemma of the Literary Approach of the Qur'an«, *Alif. Journal of Comparative Poetics* Vol. 23, S. 8–47.

Afsaruddin, Asma (2009): »The Hermeneutics of inter-faith relations: Retrieving moderation and pluralism as universal principles in Qur'anic exegesis«, *Journal of Religious Ethics* Vol. 37, S. 331–354.

– (2006): »The ›Islamic State‹: Genealogy, Facts, and Myths«, *Journal of Church and State* Vol. 48, S. 153–174.

Albers, Marion/Hoffmann, Thomas/Reinhardt, Jörn (Hg.) (2014): *Human Rights and Human Nature*, Dodrecht: Springer.

Alboğo, Bekir (2013): »Toleranz im Islam«, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg.), *Toleranz im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS, S. 117–125.

Ali, Shaheen Sardar (1997/98): »Women's Human Rights in Islam. Towards a Theoretical Framework«, *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* Vol. 4, S. 117–152.

Altmann, Philipp (2014): *Die Indigenenbewegung in Ecuador. Diskurs und Dekolonialität*, Bielefeld: transcript.

Amartya, Sen (2006): *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York: W. W. Norton.

– (1985): *Commodities and Capabilities*, New York: Elsevier Science Publisher.

Ambedkar, Bhimrao Ramji (2013): »Castes in India«, in: *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, hg. von Valerian Rodrigues, Oxford: Oxford University Press, S. 241–262.

– (2013): »Annihilation of Caste«, in: *The Essential Writings of B. R. Ambedkar*, hg. von Valerian Rodrigues, Oxford: Oxford University Press, S. 263–305.

[American Anthropolocial Association] (1947): »Statement on Human Rights«, *American Anthropologist* Vol. 49, S. 539–543.

Amesbury, Richard (2010): »Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing ›Religion‹?«, *Religion and Human Rights* Vol. 5, S. 43–64.

Amirpur, Katajun (2013): *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München: C. H. Beck.

– (2013) »Scharia und Gender. Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus«, in: Gabriele Münnix (Hg.), S. 121–139.

Anders, Günther (2002): *Die Antiquiertheit des Menschen* Bd. 2, München: C. H. Beck.

Anderson, Benedict (1983/2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London: Verso.

Angle, Stephen C. (2012): *Contemporary Confucian Political Philosophy. Towards Progressive Confucianism*, Cambridge MA: polity press [= CCPP].

– (2002): *Human Rights and Chinese Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

– (2008): »Human Rights and Harmony«, *Human Rights Quarterly* Vol. 30, S. 76–94.

An-Na'im, Abdullahī Ahmed (1994): »State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws«, in: Rebecca J. Cook (Hg.), S. 168–188.

– (1990/1996): *Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse Press [= TIR].

– (1992): »Torward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment«, in: ders. (Hg.), S. 19–43.




https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

– (1987): »Religious Minorities under Islamic Law and the Limits of Cultural Relativism«, *Human Rights Quarterly* Vol. 9, S. 1–18.
– (1988): »Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Reform: Implications for Interreligious Relations«, *Journal of Ecumenical Studies* Vol. 25, S. 1–21 [= »Taha«].
An-Na'im, Abdullahī Ahmed (Hg.) (1992): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, Philadelphia: University Of Pennsylvania Press.
Antweiler, Christoph (2013): »Verstehen und Verständigung in ethnologischer Sicht«, in: Klaus Fischer/Hamid Reza Yousefi (Hg.), *Verstehen und Verständigung in einer veränderten Welt. Theorie – Probleme – Perspektiven*, Wiesbaden: VS Springer, S. 17–25.
Anupama, Rao (2009): *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley: University of California Press.
Appiah, Kwame Anthony (2015): »Race in the modern world«, *Foreign Affairs* 2015, Vol. 94.
– (2006): *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York: W. W. Norton.
– (2005): *The Ethics of Identity*, Princeton: Princeton University Press.
– (2003): »Comment«, in: Michael Ignatieff: *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press, S. 101–116, = HRS.
Arendt, Hannah (1955/2005): *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München: Piper [= EUTH].
– (1964/2008): *Eichmann in Jerusalem*, München: Piper.
– (1960/2010): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper [= VA].
– (1970/2014): *Macht und Gewalt*, München: Piper [= MG].
– (2000): »Kann die jüdisch-arabische Frage gelöst werden?«, in: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Mond sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung ›Aufbau‹ 1941–1945*, hg. von Marie Luise Knott, München: Piper, S. 117–125.
Aristoteles (2012): *Politik*, Hamburg: Felix Meiner.
Arjomand, Saïd Amir (2009): »The Constitution of Medina. A Sociolegal Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the ›Umma‹«, *International Journal of Middle East Studies* Vol. 41, S. 555–575.
Armstrong, Karen (2014): *Fields of Blood. Religion and the History of Violence*, London: Penguin/Random House.
Ashoka: *The Edicts of King Ashoka*, kommentiert und übersetzt von Ven S. Dhammika. Unter: <http://www.cs.colostate.edu/~malaiya/ashoka.html> (Zugriff am 4.2.2015).
Assmann, Jan (2015): *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München: C. H. Beck.
– (2003): *Die mosaische Unterscheidung*, München: Hanser.
Atieno, Abamfo Ofori (2013): *Religion and the Inculturation of Human rights in Ghana*, New York: Bloomsbury.
Augustinus, Aurelius (1917): *Ausgewählte Briefe* Bd. I, Kempten: Verlag der Jos Köselschen Buchhandlung.
Avnery, Uri: »The Johnny Procedure«.
<http://zope.gush-shalom.org/home/en/channels/avnery/1247930861> (Zugriff am 7.8.2014).
Bachmann-Medick, Doris (2012): »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«, *Geschichte und Gesellschaft* Vol. 38, S. 331–359.
Bacon, Francis (1990): *Neues Organon*, lat./dt., Bd. I, Hamburg: Meiner.
Baderin, Mashood A. (2013): »Islamic Law and International Protection of Minority Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), S. 309–345.
– (2005): *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press [= IHR].
Bahr, Peter (Hg.) (2006): *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung: Rechtswissenschaftliche und theologische Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Bagaric, Mirko/Clarke, Julie (2007): *Torture. When the Unthinkable is Morally Permissible*, New York: State University of New York.
Bagaric, Mirko/Allan, James (2006): »The Vacuous Concept of Dignity«, *Journal of Human Rights* Vol. 5, S. 257–270.
Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Barbujani, Guido/Colonna, Vincenza (2010): »Human genome diversity: frequently asked questions«, *Trends in Genetics* Vol. 26, S. 285–295.
de Bary, Wm. Theodore (2000): *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bassiouni, Cherif M. (1996): »Jus cogens and obligations erga omnes«, *Law and Contemporary Problems* Vol. 59, S. 63–74.
Bassiouni, Mahmoud (2014): *Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Bauer, Bruno (1813): *Die Judenfrage*, Braunschweig: Verlag von Friedrich Otto.
Bauer, Joanne R./Bell, Daniel A. (Hg.) (1999): *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
Baxi, Upendra (2006): »Protection of human rights and production of human rightlessness in India«, in: Randall Peerenboom/Carole J. Petersen/Albert H. Chen (Hg.), S. 384–412.
– (2002/2008): *The Future of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
Bayertz, Kurt (2012): *Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens*, München: C. H. Beck.
Bayle, Pierre (1686/2007): *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: »Contrains-les d'entrer«*, Paris: édition Paris.
Beccaria, Cesare (1764/1966): *Von Verbrechen und Strafen*, übersetzt von Karl Ferdinand Hommel, Berlin: Akademie-Verlag.
Beitz, Charles R. (2009): *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press.
Benedict, Ruth (1959): *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin Company.
Benhabib, Seyla (2008): *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Bentham, Jeremy (1948): *A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Basil Blackwell.
– (1843): »Anarchical Fallacies«, in: *The Works of Jeremy Bentham* Bd. 2, Edinburgh: William Tait.
Berkovits, Eliezer (1971): »Jewish Universalism«, in: Warren W. Wagar (Hg.), *History and the Idea of Mankind*, Albuquerque: University of New Mexico Press, S. 47–71.
Berlin, Isiah (1969/1995): *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a. M.: Fischer.
Bertel, Maria (2016): »Die Rechte der Natur in südamerikanischen Verfassungen«, *Juridikum* Vol. 4, S. 451–460.
[Bibel] (2005): Einheitsübersetzung, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
Bidar, Abdennour: »Lettre ouverte au monde musulman«, *Al Huffington Post*, 8.4.2015.
Bielefeldt, Heiner (2013): »Misperceptions of Freedom of Religion or Belief«, *Human Rights Quarterly* Vol. 35, S. 33–68.
– (2012): »Menschenrecht, kein Sonderrecht. Einige Klarstellungen zur aktuellen Beschneidungsdebatte«, in: Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.), *Beschneidung. Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin: Metropol, S. 71–82.
– (2011): *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*, Freiburg: Herder.
– (2009): »Frauenrechte im Menschenrechtsdiskurs. Eine Skizze konzeptioneller Entwicklungen«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, S. 7–9.
– (1999): »Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen«, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), S. 43–73.
– (1998): *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: Primus-Verlag.
– (1993): »Die Beheimatung der Menschenrechte in unterschiedlichen Kulturen«, in: *Amnesty International: Menschenrechte vor der Jahrtausendwende*, Frankfurt a. M.: Fischer.
Bielefeldt, Heiner et al. (Hg.) (2013): *Meinungsfreiheit – Quo vadis?* Jahrbuch Menschenrechte, Wien: Böhlau.
Bird, Colin (1999/2007): *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge: Cambridge University Press.
Birnbacher, Dieter (2011): »Kann die Menschenwürde die Menschenrechte begründen?«, in: Bernward Gesang/Julius Schälike (Hg.), *Die großen Kontroversen der Rechtsphilosophie*, Paderborn: Mentis, S. 77–98.
– (2006): »Wie überzeugend ist das Potentialitätsargument?«, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik* Vol. 11, S. 327–336.
Bittner, Rüdiger: »Abschied von der Menschenwürde«, im Erscheinen.
– (2005): »Morals in Terrorist Times«, in: Georg Meggle (Hg.), S. 207–213.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Blickle, Peter (2003): *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München: C. H. Beck.
Bloch, Tamara (2007): *Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Bobbio, Noberto (1990/1999): *Das Zeitalter der Menschenrechte: Ist Toleranz durchsetzbar?*, Berlin: Wagenbach.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Spaemann, Robert (Hg.) (1987): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart: Klett-Cotta.
Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2001/2006): *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (2004): »Bleibt die Menschenwürde unantastbar?«, *Blätter für deutsche und internationale Politik* Vol. 10, S. 1216–1227.
Bodin, Jean (1576/1992): *On Sovereignty. Four chapters from The Six Books of the Commonwealth*, hg. und übersetzt von Julian H. Franklin, Cambridge: Cambridge University Press.
Boghossian, Paul (2010): »The concept of genocide«, *Journal of Genocide Research* Vol. 12, S. 69–80.
Borchers, Dagmar (2010): »›Nonsense on Stilts?‹ Warum einige Utilitaristen Bentham widersprechen würden und moralische Rechte für sinnvoll halten«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), S. 81–103.
Boucher, David (2009): *The Limits of Ethics in International Relations. Natural Law, Natural Rights, and Human Rights in Transition*, Oxford: Oxford University Press.
Boucher, David/Kelly, Paul (Hg.) (1994): *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, New York: Routledge.
Boven, Theo van (1986): »The Relations Between Peoples' Rights and Human Rights in the African Charta«, *Human Rights Law Journal* Vol. 7, S. 188–193.
Brieskorn, Norbert (2008): »Menschenrechte, mit Rücksicht auf den Menschen«, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg.), S. 183–194.
Brück, Michael von (Hg.) (2008): *Religion – Segen oder Fluch der Menschheit?*, Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen/Suhrkamp.
Brumlik, Micha (2007): *Kritik des Zionismus*, Fulda: Europäische Verlagsanstalt.
Brunozzi, Philippe/Dhouib, Sarhan/Pfannkuche, Walter (Hg.) (2013): *Transkulturalität der Menschenrechte. Arabische, chinesische und europäische Perspektiven*, Freiburg: Karl Alber.
Buchanan, Allen (2013): *The Heart of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
Buchanan, George/Maitland, Thomas (1766): *De Jure Regni apud Scotos or A Dialogue, concerning the due Privilege of Government, in the Kingdom of Scotland*, Philadelphia: o. A.
Burke, Edmund (1790/1894): *Reflections on the Revolution in France*. The Works of Edmund Burke Vol. III, Boston: Little, Brown, and Company.
Butler, Judith (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, Frankfurt a. M.: Campus.
Callero, Peter L. (2013): *The Myth of Individualism. How Social Forces Shape Our Lives*, Lanham: Rowman & Littlefield.
Carlisle, Clare (2006): »Becoming and Un-becoming: the theory and practice of Anatta«, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* Vol. 7, S. 75–89.
Ceming, Katharina (2010): *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München: Kösel-Verlag.
Chan, Joseph (1999): »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), S. 212–237.
Charvet, John/Kaczynska, Elisa (2008): *The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
Chung-Sho, Lo (1949): »Human Rights in the Chinese Tradition«, in: UNESCO (Hg.), S. 186.
Cicero, Marcus Tullius (2010): *De officiis/Vom pflichtgemäßen Handeln*, Stuttgart: Reclam.
– (2013): *De re publica/Vom Staat*, Stuttgart: Reclam.
Clifford, Bob (2007): »›Dalit Rights are Human Rights‹: Caste Discrimination, International Activism, and the Construction of a New Human Rights Issue«, *Human Rights Quarterly* Vol. 29, S. 167–193.
Coady, C. A. J. (Tony) (2005): »Terrorism, just war and the right response«, in: Georg Meggle (Hg.), *Ethics of Terrorism and Counter-Terrorism*, Frankfurt a. M.: Ontos, S. 135–149.
Cohen, Joshua (2004): »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, *The Journal of Political Philosophy* Vol. 12, S. 190–213.
Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas Caritat Marquis de (1790/2012): *On the emanzipation of women.*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

*On giving women the right of citizenship*, in: *Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 156–162.
Cook, Rebecca J. (Hg.) (1994): *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Cooney, Mark (2014): »Death by Family: Honor Violence as Punishments«, *Punishment & Society* Vol. 16, S. 406–427.
Curran, Eleanor (2007): *Reclaiming the Rights of the Hobbesian Subject,* New York: palgrave macmillan.
Coward, Harold (2005): *The Hindu Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 4, Westport: Praeger.
Cugoano, Quobna Ottobah (1787): *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, London: o. A.
Darwall, Stephen L. (1977): »Two Kinds of Respect«, *Ethics* Vol. 88, S. 36–49.
Dawkins, Richard (2003): *A Devil's Chaplain. Selected Essays*, Boston: Houghton Mifflin.
Dallmayr, Fred (2002): »›Asian Values' and Global Human Rights«, *Philosophy East and West* Vol. 52, S. 173–189.
– (1998): *Alternative Visions. Paths in the Global Village*, Lanham: Rowman & Littlefield.
Damschen, Gregor (Hg.) (2003): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*, Berlin: de Gruyter.
Danchin, Peter G. (2010): »Of Prophets and Proselytes. Freedom of religion and conflict of rights in international law«, in: Nazila Ghanea (Hg.), S. 7–87.
Danner, Mark (2005): *Torture and Truth. America, Abu Ghraib and the War on Terror*, London: Granta Books.
Darwin, Charles (1871/1952): *The Descent of Man*, Chicago: William Benton.
[Dasam Granth], in: McLeod, W. H. (1984): *Textual Sources for the Study of Sikhism*, Chicago: The University of Chicago Press.
Dauvergne, Catherine (2008): *Making People Illegal. What Globalization means for Migration and Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
Davis, David Brion (1975): *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770–1823*, Ithaca: Cornell University Press.
Denkhaus, Ruth (2010): »›Speziesismus‹. Zu den Hintergründen einer folgenreichen Begriffsprägung«, in: Peter Dabrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), *Gattung Mensch. Interdisziplinäre Perspektiven*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 171–206.
Dershowitz, Alan (2002): *Why terrorism works. Understanding the threat, responding to the challenge*, New Haven: Yale University Press.
Dew, Roderick Thomas (1981): »Abolition of Negro Slavery«, in: Drew Gilpin Faust (Hg.), *The Ideology of Slavery. Proslavery Thought in the Antebellum South 1830– 1860*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, S. 21–77.
Dhammika, Ven S. (1993): *The Edicts of King Ashoka*. Unter: <http://www.cs.colostate.edu/~malaiya/ashoka.html> (Zugriff am 4.2.2015).
Dhouib, Sarhan (Hg.) (2012): *Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Dill, Janina (2010): *Applying the Principle of Proportionality in Combat Operations*, Policy Briefing, Oxford Institute for Ethics, Law, and Armed Conflict.
Doniger, Wendy (2010): *The Hindus. An alternative history*, Oxford: Oxford University Press.
Donnelly, Jack (2008): »Human Rights: Both Universal and Relative. A Reply to Michael Goodhart«, *Human Rights Quarterly* Vol. 30, S. 194–204.
– (2007): »The Relative Universality of Human Rights«, *Human Rights Quarterly* Vol. 29, S. 281–306 [= RU].
– (2003): *Universal Human Rights in Theory & Practice*, Ithaca: Cornell University Press.
– (1999): »Human Rights and Asian Values: A Defense of ›Western‹ Universalism«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), S. 60–87.
– (1992): »Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights«, *The American Political Science Review* Vol. 76, S. 303–316.
Dorff, Elliot N. (2002): *To Do the Right and the Good. A Jewish Approach to Modern Social Ethics*, Philadelphia: The Jewish Society of Philadelphia [= RG].
Dostojewski, Fjodor Michailowitsch (1880/o.A.): *Die Brüder Karamasov*, Erster Teil, Leipzig: Hesse & Becker Verlag.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Doyle, Carolyn/Bagaric, Mirko (2005): »The right to privacy: appealing, but flawed«, *The International Journal of Human Rights* Vol. 9, S. 3–36.
Dreier, Horst (2002): »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, *Zeitschrift für Rechtspolitik* 9, S. 377–424.
Ducoulombier, Peggy (2008): »Conflicts between Fundamental Rights and the European Court of Human Rights: An Overview«, in: Eva Brems (Hg.), *Conflict between Fundamental Rights*, Antwerpen: intersentia, S. 217–247.
Durkheim, Emile (1991): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Dusche, Michael (2013): »Women's Rights in India: Hierarchical Ethics vs. Egalitarian Morality«, *South Asia Chronicle* Vol. 3, S. 8–41.
Dworkin, Ronald (1977/2013): *Taking Rights Seriously*, London: Bloomsbury [= TRS].
– (1993): *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York: Vintage Books.
El Fadl, Khaled Abou (2004): *Islam and the challenge of democracy*, Princeton: Princeton University Press.
Elliot, Michael A. (2007): »Human Rights and the Triumph of the Individual in World Culture«, *Cultural Sociology* Vol. 1, S. 343–363.
Ellis, Marc H. (2011): *Unholy Alliance. Religion and Atrocity in Our Time*, Minneapolis: Fortress Press.
– (2009): *Judaism does not equal Israel. The Rebirth of the Jewish Prophetic*, Minneapolis: The New Press.
Emmott, Stephen (2013): *10 Billion*, London: Penguin.
Enzensberger, Hans Magnus (1994): *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Equiano, Olaudah: (1789): *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano*, London: o. A.
Erasmus von Rotterdam (1517/2001): *Die Klage des Friedens*, Frankfurt a. M.: Insel.
Estermann, Josef (2013): »Menschenrechte in lateinamerikanischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), S. 49–54.
Etzioni, Amitai (2010): »The Normativity of Human Rights is Self-Evident«, *Human Rights Quarterly* Vol. 32, S. 187–197.
Euchner, Eva-Maria (2015): *Prostitutionspolitik in Deutschland. Entwicklung im Kontext europäischer Trends*, Wiesbaden: Springer VS.
Evans, Malcom D. (2001): »Human Rights, Religious Liberty, and the Universality Debate«, in: Richard O'Dair/Andrew Lewis (Hg.), *Law and Religion. Current Legal Issues* Vol. 4, Oxford: Oxford University Press, S. 203–226.
Evans, Tony (Hg.) (1998): *Human Rights Fifty Years on. A reappraisal*, Manchester: Manchester University Press.
Falk, Richard (2009): *Achieving Human Rights*, New York: Routledge.
Faust, Drew Gilpin (Hg.) (1981): *The Ideology of Slavery. Proslavery Thought in the Antebellum South, 1830–1860*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
Felder, Franziska (2012): *Inklusion und Gerechtigkeit. Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe*, Frankfurt a. M.: Campus.
Feldman, Noah (2010): »Islamic Constitutionalism in Context: A Typology and a Warning«, *University of St. Thomas Law Journal* Vol. 7, S. 435–451.
Fenn, Mark (2014): »Singapore's Foreigner Problem«, *The Diplomat*, 21.2.2014.
Finkelstein, Claire (2005): »A Puzzle about Hobbes on Self-Defense«, in: dies. (Hg.), *Hobbes on Law*, Farnham: Ashgate, S. 411–440.
Fisch, Menachem (2003): »A modest proposal: towards a religious politics of epistemic humility«, *Journal of Human Rights* Vol. 2, S. 49–64.
Fischer, Shlomo (2003): »Intolerance and tolerance in the Jewish traditions and contemporary Israel«, *Journal of Human Rights* Vol. 2, S. 65–80.
Fishbane, Michael et al. (Hg.) (1988): *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Flasch, Kurt (2015): *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München: C. H. Beck.
– (2008): *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Florida, Robert E. (2005): *The Buddhist Tradition*. *Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 5, London: Praeger.
Flückinger, Felix (1954): *Geschichte des Naturrechts* Bd. 1, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag AG.
Foot, Philippa (2001): *Natural Goodness*, Oxford: Oxford University Press.
Forst, Rainer (2010): »The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive Approach«, *Ethics* Vol. 120, S. 711–740.
– (2003): *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Forst, William J. (Hg.) (1980): *The Quaker origins of antislavery*, Norwood: Norwood Editions.
Foucault, Michel (1970/1991): *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Fredman, Sandra (2001): »Combating Racism with Human Rights: The Right to Equality«, in: Sandra Fredman (Hg.), *Discrimination and Human Rights. The Case of Racism*, Oxford: Oxford University Press, S. 9–44.
Frick, Marie-Luisa (2017): »A plurality of true moralities? Tracing ›truth‹ in moral relativism«, in: Christian Kanzian/Josef Mitterer/Katharina Neges (Hg.), *Realismus – Relativismus – Konstruktivismus*. Kirchberg am Wechsel, im Erscheinen.
– (2017): »Zwischen (Nicht-)Verstehen und Verstehen-Müssen: Die Aushandlungen der UN-Menschenrechtserklärung 1948«, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, im Erscheinen.
– (2014): »Politische Transformationen unter dem Radar. Ein Irrlicht namens ›Arabischer Frühling‹«, *Leviathan*, Vol. 42, S. 657–680.
– (2014): »Relativismus und Menschenrechte«, *Erwägen Wissen Ethik* Vol. 24, S. 159–172 [= RM].
– (2014): »The Cultural Defense versus the Defense of Human Rights? An Inquiry into the Rationales for Unveiling Justitia's Eyes towards ›Culture‹«, *Philosophy and Criticism* Vol. 40, S. 555–576.
– (2014): »Tendencies of Inclusion and Exclusion in the Enlightenment Discourse on Human Rights«, in: Kristina-Monika Hinneburg/Grażyna Jurewicz (Hg.), *Das Prinzip Aufklärung zwischen Universalismus und partikularem Anspruch. The Principle of Enlightenment between Universalism and Particularistic Claims*, Paderborn: Fink, S. 119–136 [= TIE].
– (2013): »Universal Claim and Postcolonial Realities. The Deep Unease over Western-Centered Human Rights Standards in the Global South«, in: Subrata Sankar Bagchi/Arnab Das (Hg.), *Human Rights and the Third World. Issues and Discourses*, Lanham: Lexington Books, S. 17–30 [= UCPR].
– (2013): »Menschenrechte in europäischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), S. 43–48.
– (2012): »Kampf aller gegen alle. Zur menschenrechtlichen Legitimation staatlicher Gewalt«, in: Paul Ertl/Jodok Troy (Hg.), *Vom »Krieg aller gegen alle« zum staatlichen Gewaltmonopol und zurück? Herrschaftliche und private Gewalt in europäischer, internationaler und ideengeschichtlicher Perspektive*, Frankfurt a. M.: Peter Lang, S. 17–37 [= KA].
– (2010): *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens im Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster/Wien: Lit [= MR].
– (2010): »Ethische Neutralität des Staates: Eine contradictio in adjecto?«, in: Marie-Luisa Frick/Pascal Mbongo/Florian Schallhart (Hg.), *PluralismusKonflikte. Le pluralisme en conflits. Französisch-österreichische Begegnungen*, Münster: Lit, S. 171–188.
– (2010): »Ummah's Rights or Human Rights? Universalism, Individualism and Islamic Ethics in the 21st Century«, *American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 27, S. 1–23.
– (2007): *Das Folterverbot im Rechtsstaat. Ethische Grundlagen und aktuelle Diskussion*, Saarbrücken: VDM.
Frick, Marie-Luisa/Müller, Andreas Th. (Hg.) (2013): *Islam and International Law. Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, Leiden: Brill/Martinus Nijhoff.
Frick, Marie-Luisa/Oberprantacher, Andreas (2011): »Shared is not yet Sharing, or What makes Social Networking Services public?«, *International Review of Information Ethics* Vol. 15, S. 17–23.
Frick, Marie-Luisa/Oberprantacher, Andreas (2008): »Wiederkehr des Verdrängten? Die ›Krise‹ der Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger Debatten über das Phänomen ›Religion‹ in Europa«, *Innsbrucker Diskussionpapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 24, S. 1–39.
Fritzsche, Peter K. (2004): *Menschenrechte*, Paderborn: Schöningh.
Frost, Mervyn (2002): *Constituting Human Rights. Global Civil Society and the Society of Democratic States*, New York: Routledge.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Fukuyama, Francis (1992/2006): *The end of history and the last man*, New York: Free Press.
Gade, Christain B. N. (2013): »What is *Ubuntu*? Different Interpretations among South Africans of African Descent«, *South African Journal of Philosophy* Vol. 31, S. 484–503.
Galtung, Johan (1994): *Menschenrechte anders gesehen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Gandhi, Mohandas Karamchand (1949): »Stellungnahme zur AEMR« (o.T.), in: UNESCO (Hg.), S. 18.
Gans, Chaim (2008): »Nationalist Priorities and Restrictions in Immigration: The Case of Israel«, *Law & Ethics of Human Rights* Vol. 2, S. 1–19.
Garton Ash, Timothy (2016): *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, New Haven: Yale University Press.
Gauthier, David P. (1986): *Morals by Agreement*, Oxford: Oxford University Pess.
– (1969/2000): *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford: Clarendon Press.
Gearty, Conor (2006): *Can Human Rights Survive?*, Cambridge: Cambridge University Press.
Geerenboom, Randall/Petersen, Carole J./Chen, Albert H. Y. (Hg.) (2006): *Human rights in Asia. A comparative legal study of twelve Asian jurisdictions, France and the USA*, New York: Routledge.
Gehlen, Arnold (1940/1958): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn: Athenäum Verlag.
Georgopoulou-Nikolakakou, Nikolitsa (1998): »Die Geburt des Menschenrechtsgedankens in der europäischen (griechisch-römischen) Antike«, in: Uwe Voigt (Hg.), S. 63–72.
Gerard, R. W. (1949): »The Rights of Man: a Biological Approach«, in: UNESCO (Hg.), S. 205–209.
Gesang, Bernward (2003): *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam.
Gewirth, Alan (1996): *The Community of Rights*, Chicago: The University of Chicago Press.
– (1984/2009): »Are there any absolute rights?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, S. 91–109.
– (1982): *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago: The University of Chicago Press [= HR].
Ginbar, Yukal (2008): *Why not Torture Terrorists? Moral, Practical, and Legal Aspects of the ›Ticking Bomb‹ Justification for Torture*, Oxford: Oxford University Press.
Ghanea, Nazila/Stephens, Alan/Walden, Raphael (Hg.) (2007): *Does God believe in Human Rights?*, Leiden: Martinus Nijhoff.
Ghanea, Nazila (Hg.) (2010): *Religion and Human Rights. Critical Concepts in Religious Studies*, London: Routledge.
– (2010): »Apostasy and freedom to change religion or belief«, in: Nazila Ghanea (Hg.), S. 249–272.
– (2010): »Faith in Human Rights and Human Rights in Faith«, in: Nazila Ghanea (Hg.), S. 114–137.
Glasenapp, Helmut v. (1925): *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion*, Berlin: Alf Hager Verlag.
Glendon, Mary Ann (1991): *Rights Talk. The Importance of Political Discourse*, New York: The Free Press.
Glensy, Rex D. (2011): »The Right to Dignity«, *Columbia Human Rights Review* Vol. 43, S. 65–142.
Goethe, Johann Wolfgang von (o. A.): *Mahomet*, in: Goethes Sämtliche Werke Bd. 10, Leipzig: Max Hesses Verlag.
Goitom, Hanibal et al. (2014): *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*, The Law Library of Congress/Global Legal Research Center.
Goodhart, Michael (2013): »Human Rights and the Politics of Contestation«, in: Mark Goodale (Hg.), *Human Rights at the Crossroads*, Oxford: Oxford University Press, S. 31–44.
Goodman, Lenn Evan (2003): *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press.
– (1996): *God of Abraham*, Oxford: Oxford University Press.
Gordon, Lewis R. (2008): *Introduction to Africana Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
Gordon-Reed, Annette (2000): »Engaging Jefferson: Blacks and the Founding father«, *The William and Mary Quarterly* Vol. 57, S. 171–182.
Gosepath, Stefan/Lohmann, Georg (Hg.) (1998): *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Goshen-Gottstein, Alon (2008): »Expandierende Identität – Strategien zur Überwindung religiöser Abgrenzung«, in: Michael von Brück (Hg.), S. 293–304.
Gouges, Marie Olympe de (1791): *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, Paris: O. A.
Gransow, Bettina (2008): »Zu viel, zu alt, zu männlich? Demographie und Bevölkerungspolitik«, *Der Bürger im Staat* 3, S. 217–222.
Grechenig, Kristoffel/Lachmayer, Konrad (2011): »Zur Abwägung von Menschenleben – Gedanken zur Leistungsfähigkeit der Verfassung«, *Journal für Rechtspolitik* Vol. 19, S. 35–45.
Griffin, James (2008): *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
– (2003): »Group Rights«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), S. 161–182.
Grotius, Hugo (1625/1950): *Vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
[Guru Granth Sahib] Unter: <http://www.sacred-texts.com> (Zugriff am 23.8.2015).
Gudynas, Eduardo (2014): *El mandato ecológico: Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva*, Quito: Ediciones Abya-Yala.
Haas, Peter J. (2005): *The Jewish Tradition. Human Rights and the World's Major Religions* Vol. 1, London: Praeger.
Habermas, Jürgen (2010): »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 58, S. 343–357.
– (1999): *Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen. Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie*. In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 154–184.
– (1992/1998): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (1992): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Hanaoka, Eiko (2013): »Menschenrechte im Buddhismus«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), S. 71–77.
Hankel, Gerd (2011): *Das Tötungsverbot im Krieg. Ein Interventionsversuch*, Hamburg: Edition Hamburg.
Hannum, Hurst (2016): »Reinvigorating human rights in the twenty-first century«, *Human Rights Law Review* Vol. 16, S. 409–451.
Harbou, Frederik von (2014): »The Natural Faculty of Empathy as a Basis for Human Rights«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), S. 95–108.
Hare, Ivan/Weinstein, James (Hg.) (2009): *Extreme Speech and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
Härle, Winfried/Vogel, Bernhard (Hg.) (2008): *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, Freiburg: Herder.
Harmon, Katherine (2012): »New DNA analysis shows ancient humans interbred with Denisovans«, *Nature/Scientific American* 31.8.2012.
Harres, Richard (2010): »The Complementarity between secular and religious perspectives of human rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), S. 19–27.
Hart, H. L. A. (1961/1997): *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press.
Harvey, Peter (2004): *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Hayek, Friedrich August von (1960/1999): *The Constitution of Liberty*, London: Routledge.
Hayter, Teresa (2004): *Open Borders. The Case Against Immigration Controls*, London: Pluto Press.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1821/1930): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig: Felix Meiner.
Heidegger, Martin (1930/1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
Heil, Johannes/Kramer, Stephan J. (Hg.) (2012): *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin: Metropol.
Heinisch, Heiko/Scholz, Nina (2012): *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, Wien: Passagen.
Heinsohn, Gunnar (2008): *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, München: Piper.
Helber, Patrick (2015): *Dancehall und Homophobie. Postkoloniale Perspektiven auf die Geschichte und Kultur Jamaikas*, Bielefeld, transcript.
Henkin, Louis (1998): »Religion, Religions, and Human Rights«, *The Journal of Religious Ethics* Vol. 26, S. 229–239.
– (1990): *The Age of Rights*, New York: Columbia University Press [= AR].



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Herdegen, Matthias (2009): »Kommentar Art. 12«, in: *Grundgesetz-Kommentar*, Maunz/Dürig, München: C. H. Beck.
Herzl, Theodor (1896/1998): *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*, Zürich: Manesse Verlag.
Hobbes, Thomas (1651/1985): *Leviathan*, London: Penguin.
– (1642/1998): *The Cive*, Oxford: Clarendon Press.
Höffe, Otfried (1999): *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (1998): »Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), S. 29–47.
Hoffmann, Johannes (Hg.) (1991): *Begründung von Menschenrechten aus Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Frankfurt: Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
Hoffmann, Thomas (2014): »Human Rights, Human Dignity, and the Human Life Form«, in: Marion Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), S. 43–56.
Hörnle, Tatjana (2011): *Straftheorien*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Hoerster, Norbert (2012): *Muss Strafe sein? Positionen der Philosophie*, München: C. H. Beck.
– (2003): »Stufungen des vorgeburtlichen Lebensschutzes«, *Zeitschrift für Rechtspolitik* 6, S. 218.
– (1995): *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen § 218*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (1974): »Die philosophische Rechtfertigung staatlichen Strafens«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* Vol. 28, S. 368–379.
Hohfeld, Wesley Newcomb (1920): *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. And other legal essays*, New Haven: Yale University Press.
Holmes, Stephen/Sunstein, Cass R. (1999): *The cost of rights. Why liberty depends on taxes*, New York: W. W. Norton.
Hood, Steven S. (2001): »Rights Hunting in Non-Western Traditions«, in: Lynda S. Bell/Andrew J. Nathan/Illan Peleg (Hg.), *Negotiating Culture and Human Rights*, New York: Columbia University Press, S. 96–122.
Hopgood, Stephen (2013): *The Endtime of Human Rights*, Ithaca: Cornell University Press [= Endtimes].
Horowitz, Adam/Ratner, Lizzy/Weiss, Philip (2011): *The Goldstone Report. The Legacy of the Landmark Investigation of the Gaza Conflict*, New York: Nation Books.
Hulsroj, Peter (2013): *The Principle of Proportionality*, Dodrecht: Springer.
Humboldt, Wilhelm von (1929): *Anthropologie und Menschenerkenntnis*, hg. von Fritz Heinemann, Halle: Verlag Max Niemeyer.
– (1792/o. A.): *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen,* Leipzig: Reclam [= Ideen].
Hume, David (1739/1817): *A Treatise of Human Nature*, London: Printed for Thomas and Joseph Allman.
Hunt, Lynn (2007): *Inventing Human Rights. A History*, New York: W. W. Norton.
Huntington, Samuel (1996): *The clash of civilizations and the remaking of world order*, New York: Simon & Schuster.
Hutcheson, Francis (1753): *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue,* London: o. A.
Huxley, Aldous (1949): »The Right of Man and the Facts of the Human Situation«, in: UNESCO (Hg.), S. 199–204.
Ignatieff, Michael (2008): »Human Rights, the laws of war, and terrorism«, in: Richard Falk/Hilal Elver/Hajjar (Hg.), *Human Rights. Critical Concepts in Political Science* Vol. 3, London: Routlegde.
– (2005): »Introduction: American Exceptionalism and Human Rights«, in: ders. (Hg), *American Exceptionalism and Human Rights*, Princeton: Princeton University Press, S. 1–26.
– (2004): *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
– (2003): *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton: Princeton University Press.
Isensee, Josef (1987): »Die Katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), S. 138–174.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

al-Jabiri, Muhammad ʻAbid (2009): »The Concept of Rights and Justice in Arab-Islamic Texts«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), S. 17–61.
Jakobs, Günter (2006): »Terroristen als Personen im Recht?«, *Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft* Vol. 117, S. 839–851.
– (2004): »Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht«, HRRS Vol. 5. Unter: <https://www.hrr-strafrecht.de/hrr/archiv/04– 03/index.php3?seite=6> (Zugriff am 9.10.2015).
Jäger, Henrik (2013): »Das Denken von Konfuzius und Menzius – eine Quelle der Aufklärung«, *Information Philosophie* 2, S. 75–80.
– (2010): *Den Menschen gerecht. Ein Menzius-Lesebuch*, Zürich: Ammann-Verlag.
Jayyusi, Salma K. (Hg.) (2009): *Human Rights in Arab Thought. A Reader*, London: I. B. Tauris.
Jefferson, Thomas (1955): *The Political Writings of Thomas Jefferson*, hg. von Edward Dumbauld, New York.
Jellinek, Georg (1922): *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Springer [= AS].
– (1895/1919): *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*, Leipzig: Duncker & Humblot.
Jensen, Steven L. B. (2016): *The Making of International Human Rights. The 1960s, Decolonization and the Reconstruction of Global Values*, Cambridge: Cambridge University Press.
Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: Suhrkamp [= SP].
Johnson, Paul (2015): »›Homosexual Propaganda‹ Laws in the Russian Federation: Are they in violation of the European Convention of Human Rights?«, *Russian Law Journal* Vol. 3, S. 37–61.
Juergensmeyer, Mark (2009): *Die Globalisierung religiöser Gewalt*, Hamburg: Hamburger Edition.
Jüngel, Eberhard (2008): »Zur Verankerung der Menschenrechte im christlichen Glauben«, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg), S. 166–179.
Kaczor, Christopher (2011): *The Ethics of Abortion. Women's Rights, Human Life and the Question of Justice*, New York: Routledge.
Kakar, Sudhir (2008): »Religiöse Antworten auf die gesellschaftlichen Transformationsprozesse in Indien«, in: Michael von Brück (Hg.), S. 110–125.
Kamali, Mohammad Hashim (2011): *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
Kant, Immanuel (1798/1977): *Metaphysik der Sitten* WA Bd. VIII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [= MS].
– (1795/1968): *Zum Ewigen Frieden* AA Bd. VIII, Berlin: deGruyter [= EF].
– (1793/1968): *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* AA Bd. VI, Berlin: deGruyter.
– (1788/1974): *Kritik der Praktischen Vernunft* WA Bd. VII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [= KPV].
– (1785/1974): *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* WA Bd. VII, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [= GMS].
– (1784/1999): *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, Hamburg: Meiner.
Kapust, Antje (2007): »Menschenwürde auf dem Prüfstand«, *Philosophische Rundschau* Vol. 54, S. 279–307.
Kasher, Asa/Yadlin, Amos (2009): »›Israel and the Rules of War‹: An Exchange«, *The New York Review of Books*, 11.6.2009.
Kateb, George (2011): *Human Dignity*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Kaufmann, Wolfgang (1999): »Ein Menschenrecht auf Eigentum als Postulat der Gerechtigkeit?«, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), S. 173–199.
Keane, David (2010): »Why the Hindu Caste System presents a new Challenge for Human Rights«, in: Nazila Ghanea (Hg.), S. 273–304.
Kelek, Necla (2014): »Eine Religion der Beliebigkeit«, *Neue Zürcher Zeitung*, 20.9.2014.
Kelsen, Hans (1934/2008): *Reine Rechtslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck.
– (1920/1963): *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Aalen: Scientia Verlag.
Kersting, Wolfgang (2002): *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
– (1994): *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

[al-Khanssaa Brigade/»Islamischer Staat«] (2012): *Women of the Islamic State*. Übersetzt und herausgegeben von Charlie Winter, Quilliam Foundation, S. 1–41.
Khatchadourian, Haig (2005): »Counter-Terrorism: Torture and Assassination«, in: Georg Meggle (Hg.), S. 177–196.
Khorchide, Mouhanad (2013): *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder.
– (2012): *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder.
King, Sallie B (2012): »Buddhism and Human Rights«, in: John Jr. Witte/Christian M. Green (Hg.), S. 103–118.
Kipgen, Nehginpao (2014): »Addressing the Rohingya Problem«, *Journal of Asian and African Studies* Vol. 49, S. 234–247.
Kirchschläger, Peter G. (2016): *Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
– (2012): *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*, Zürich: Lit.
Kirti, Anand/Kumar, Prateek/Yadav, Rachana (2011): »The Face of Honour Based Crimes: Global Concerns and Solutions«, *International Journal of Criminal Justice Sciences* Vol. 6, S. 343–357.
Kizilkaya, Necmettin (2013): »Apostasy as a Matter of International Criminal Law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), S. 81–98.
Klug, Brian (2011): *Being Jewish and Doing Justice. Bringing Argument to Life*, London: Vallentine Mitchell.
Knoepffler, Nikolaus/Kunzmann, Peter/O'Malley, Martin (Hg.) (2011): *Facetten der Menschenwürde*, Freiburg: Alber.
Knuchel, Sévrine (2015): *Ius Cogens: Identification and Enforcement of Peremptory Norms*, Zürich: Schulthess Juristische Medien.
Koch, Bernhard (Hg.) (2014): *Den Gegner schützen? Zu einer aktuellen Kontroverse in der Ethik des bewaffneten Konflikts*, Baden-Baden: Nomos.
Koenig, Matthias (2005): *Menschenrechte*: Campus: Frankfurt a. M.
Köchler, Hans (2009): »The Global War on Terror and the Metaphysical Enemy«, in: *World Order. Vision and Reality. Collected Papers*, hg. von David Armstrong, New Delhi: Manak, S. 52–73.
König, Siegfried (1994): *Zur Begründung der Menschenrechte. Hobbes – Locke – Kant*, München: Alber.
Kohen, Ari (2005): »The Possibility of Secular Human Rights: Alan Gewirth and the Principle of Generic Consistency«, *Human Rights Review* Vol. 5, S. 49–75.
Kohl, Bernhard (2007): *Relativierung oder notwendiger Wandel? Zur Interpretation in der gegenwärtigen Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG*, Münster: Lit.
Koran, siehe Qur-ān
Krämer, Gudrun (2008): »Islam im Wandel«, in: Michael von Brück (Hg.), S. 418–44.
Kraft, Viktor (1968): *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral*, Berlin: Duncker & Humblot.
– (1963): *Rationale Moralbegründung*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
– (1957): *Wissenschaft und Weltanschauung*, Wien: R. M. Rohrer.
Krivenko, Ekaterina Yahyaoui (2015): »Rethinking Human Rights and Culture Through Female Genital Surgeries«, *Human Rights Quarterly* Vol. 37, S. 107–136.
– (2008): *Women, Islam and International Law. Within the Context of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, Leiden: Brill/Martinus Nijhoff.
Krochmalnik, Daniel (1999): *Der Streit um das jüdische Naturrecht. Maimonides, Spinoza, Mendelssohn und Cohen*, Münster: Institutum Judaicum Delitzschianum.
Kuah-Pearce, Khun Eng (2014): »Understanding suffering and giving compassion: the reach of socially engaged Buddhism in China«, *Anthropology & Medicine* Vol. 21, S. 27–42.
Kudrjawzew, Wladimir/Patjulin, Valentin (Hg.) (1979): *Sozialismus und Menschenrechte*, Moskau: Akademie der Wissenschaften UdSSR.
Kühnhardt, Ludger (1987): *Die Universalität der Menschenrechte. Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs*, München: Olzog [= UMR].
Ladwig, Bernd (2014): »Human Rights and Human Animals«, in: Marin Albers/Thomas Hoffmann/Jörn Reinhardt (Hg.), S. 23–42.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– (2007): »Menschenrechte und menschliche Natur. Bausteine zu einer kritischen Theorie der Menschenrechte«, *Leviathan* Vol. 35, S. 85–106.
Langer, Lorenz (2014): *Religious Offence and Human Rights. The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press.
– (2010): »Panacea or Pathetic Fallacy? The Swiss Ban on Minarets«, *Vanderbilt Journal of Transnational Law* Vol. 43, S. 863–951.
Laski, Harold J. (1949): »Stellungnahme zur AEMR« (o. T.), in: UNESCO (Hg.), S. 78–92.
Lauren, Paul Gordon (1998): *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Legge, James (1890): *The Chinese Classics*, New York: J. B. Alden.
Lee, Kuan Yew (2013): *The Wit & Wisdom of Lee Kuan Yew*, Singapur: Tien Wah Press [= Wit & Wisdom].
Lehners, Jean-Paul (2014): »Pleading for a New History of Human Rights«, in: Anja Mihr/Mark Gibney (Hg.), *Sage Handbook on Human Rights* Bd. 1, London: Sage Publications, S. 22–38.
– (2009): »Gleich, aber doch verschieden? Ein Beitrag zur Frage der Frauenrechte am Ende des 18. Jahrhunderts am Beispiel Olympe de Gouges«, *Zeitschrift für Menschenrechte* Vol. 1, S. 89–106.
Leith, John Barnabas (2010): »A more Constructive Encounter: A Bahá'i View of Religion and Human Rights«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), S. 121–144.
Lenk, Hans (2010): *Das flexible Vielfachwesen. Einführung in die moderne philosophische Anthropologie zwischen Bio-, Techno- und Kulturwissenschaften*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Lessing, Gotthold Ephraim (1791): *Nathan der Weise*, Berlin: o. A.
Levinas, Emmanuel (1990): *Difficult Freedom. Essays from Judaism*. Übersetzt von Seán Hand, London: The Athlone Press.
Lewis, John (1949): »On human rights«, in: UNESCO (Hg.), S. 54–71.
Li-Ann, Thio (2006): »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, in: Randall Geerenboom/Carole J. Petersen/Albert H. Y. Chen (Hg.), S. 158–190.
Lien, Arnold D. (1949: »A Fragment of thought concerning the nature and fulfillment of human rights«, in: UNESCO (Hg.), S. 24–30.
Liguori, Alfonso Maria de (1889): »Dignity and Duties of the Priest«, in: The Complete Works Vol. XII, New York: Benzinger Brothers.
Löhrer, Guido (2004): »Geteilte Würde«, *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft* Vol. 63, S. 159–187
Locke, John (1695/1999): *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, Oxford: Clarendon Press.
– (1689/2012): *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press [= TTG].
– (1689/1966): *Ein Brief über Toleranz*, engl./dt, Hamburg: Meiner.
– (1664/1954): *Essay on the Law of Nature*, Oxford: Clarendon Press.
Lohmann, Georg (2014): »Ethik der radikalen Endlichkeit«, *Information Philosophie* 1, S. 5–10.
– (2013): »Warum nicht: eine relative Begründung der Universalisierung der Menschenrechte!«, Kritik in: *Erwägen Wissen Ethik* Vol. 24, S. 266–268.
– (2013): »Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), S. 147–170.
– (2011): »Menschenwürde als ›soziale Imagination‹. Über den geschichtlichen Sinn der Deklaration der Menschenrechte und Menschenwürde nach 1945«, in: Nikolaus Knoepffler/Peter Kunzmann/Martin O'Malley (Hg.), S. 54–73.
– (2010): »Die rechtsverbürgende Kraft der Menschenrechte. Zum menschenrechtlichen Würdeverständnis nach 1945«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 1, S. 46–65.
– (2010): »Zur moralischen, juridischen und politischen Dimension der Menschenrechte«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), S. 63–80.
– (2008): »Zu einer relationalen Begründung der Menschenrechte«, in: Georg Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg.), S. 218–228.
– (2009): »Globale Gerechtigkeit, Menschenrechte und korrespondierende Pflichten«, in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg: Alber, S. 35–58.
– (2008): »Universalismus und Relativismus der Menschenrechte. Zur interkulturellen Verständi-



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

gung über Menschenrechte«, in: Jan Standke/Thomas Düllo (Hg.), *Theorie und Praxis der Kulturwissenschaften*, Berlin: Logos, S. 205–219.
Lordkipanidze, David et al. (2013): »A Complete Skull from Dmanisi, Georgia, and the Evolutionary Biology of Early *Homo*«, *Science* Vol. 342, S. 326–331.
Lorenz, Konrad (1974): *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München: R. Pieper & Co Verlag,.
Lübbe, Weyma (2003): »Pränatale und präimplantive Selektion als Diskriminierungsproblem«, *Medizinrecht* 3, S. 148–151.
Luf, Gerhard (1978): *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Wien: Springer.
Lukes, Steven (2003): »Five Fables about Human Rights«, in *Liberals and Cannibals. The Implications of Diversity*, London: Verso.
Luther, Martin (1817): »Dr. Martin Luther's Warnung an seine lieben Deutschen«, in: *Dr. Martin Luthers Deutsche Schriften* Bd. 2, Gotha: Beckersche Buchhandlung.
Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.) (2002): *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Lutz-Bachmann, Matthias (1994): »Herausforderung Menschenwürde. Peter Singers Präferenz-Utilitarismus in der Diskussion«, in: Thomas Brose/Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Hildesheim: Morus-Verlag, S. 199–215.
Lyons, David (1970): »The Correlativity of Rights and Duties«, *Noûs* Vol. 4, S. 45–55.
MacIntyre, Alasdair (1981/1984): *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
Mackie, John L. (1984/2009): »Is there a right-based moral theory?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), S. 168–181.
Macklin, Ruth (2003): »Dignity is a useless concept«, *British Medical Journal*, Vol. 327, S. 1419–1420.
– (1990): *Against Relativism. Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*, Oxford: Oxford University Press.
MacMahan, Jeff (2007): »Infanticide«, *Utilitas* Vol. 19, S. 131–159.
– (2002): *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press.
– (1997): »The Limits of National Partiality«, in: Robert McKim/Jeff McMahan (Hg.), *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press, S. 107–157.
MacPherson, C. B. (1962/2011): *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press.
de Madariaga, Salvador Don (1949): »Rights of Man or Human Relations?«, in: UNESCO (Hg.), S. 47–53.
Mair, Eva Maria (2012): »Folter und Menschenwürde. Zur aktuellen Debatte um die ›Rettungsfolter‹«, *Journal für Rechtspolitik* Vol. 20, S. 195–206.
Malaspinas, Anna-Sapfo et al. (2016): »A genomic history of Aboriginal Australia«, *Nature* Vol. 538, S. 207–214.
Mall, Ram Adhar (2003): *Zur Idee der Menschenrechte – Eine interkulturell-anthropologische Perspektive*, in: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Nordhausen: Traugott Bautz.
– (1998): »Orthafte Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen«, in: Uwe Voigt (Hg.), S. 245–262.
Malthus, Thomas Robert (1798/1992): *An Essay on the Principle of Population or A View of its past and present Effects on Human Happiness. With an Inquiry into our Prospects respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it contains*, Cambridge: Cambridge University Press.
Manetti, Giannozzo (1532/1990): *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Hamburg: Meiner.
Manji, Irshad (2003): *The Trouble with Islam Today. A Muslim's Call for Reformation in Her Faith*, New York: St. Martin's Griffin [= Trouble].
Marboe, Irmgard: »Protecting the Rule of Law: UN, OIC and ILA initiatives approching Islamic law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), S. 184–213.
Margalit, Avishai (2012): *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [= PW].



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Margalit, Avishai/Walzer, Michael (2009): »Israel: Civilians and Combatants«, *The New York Review of Books*, 14.5.2009.
Maritain, Jacques (1986/2011): *Christianity and Democracy and The Rights of Man and the Natural Law*, San Francisco: Ignatius Press.
Marsh, Charles (2006): *The Beloved Community: How Faith Shapes Social Justice from the Civil Rights to Today*, Cambridge MA: Basic Books.
Marx, Karl (1844/1978): *Zur Judenfrage*, in: MEW 1, Berlin: Dietz Verlag, S. 347–377.
Mawdudi, Abul A'la (1977/1995): *Human Rights in Islam*, Lahore: Islamic Publications.
Mayer, Ann Elisabeth (2007): *Islam and human rights*, Boulder: Westview Press.
Mayer-Tasch, Cornelius (1965): *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
McKim, Robert/McMahan, Jeff (Hg.) (1997): *The Morality of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
Meggle, Georg (Hg.) (2005): *Ethics of Terrorism & Counter-Terrorism*, Frankfurt a. M.: Ontos.
Menke, Christoph/Pollmann, Arnd (2007): *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg: Junius.
Merkel, Reinhard/Putzke, Holm (2013): »After Cologne: Male circumcision and the law. Parental rights, religious liberty or criminal assault?«, *Journal of the Institute of Medical Ethics* Vol. 39, S. 444–450.
Meyer, Hajo G. (2007): *The End of Judaism. An Ethical Tradition Betrayed*, Neu Isenburg: Melzer Verlag.
Meyer, Lukas H./Paulson, Stanley L./Pogge, Thomas W. (Hg.) (2003): *Rights, Culture, and the Law*, Oxford: Oxford University Press.
Meyer, Lukas H. (2003): »Past and Future: The Case of a Threshold Notion of Harm«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), S. 143–159.
Mill, John Stuart (1895/1989): *On Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
– (1861): *Utilitarianism*, Collected Works Bd. X, Toronto: University of Toronto Press, S. 205–259.
– (1869): *The subjection of women*, London: Longmans, Green, Reader, and Deyer.
Miller, David (2016): *Strangers in our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge MA: Harvard University Press.
– (2000): *Citizenship and National Identity*, Cambridge: Polity Press.
Milton, John (1649/1911): *The Tenure of Kings and Magistrates*, New York: Henry Holt & Company.
Mises, Ludwig von (1949): *Human Action. A treatise on Economics*, New Haven: Yale University Press.
[Mohammed] (1966): *The Farewell Sermon of the Holy Prophet Muhammad*, Islamabad: Da'wah Academy/International Islamic University Islamabad.
Mohr, Georg (2010): »Moralische Rechte gibt es nicht«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), S. 63–80.
Molavi, Shourideh C. (2013): *Stateless Citizenship. The Palestinian-Arab Citizens of Israel*, Leiden: Brill.
Moller Okin, Susan (2008): »Konflikte zwischen Grundrechten. Frauenrechte und die Probleme religiöser und kultureller Unterschiede«, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hg.), S. 310–342.
– (1999): *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton: Princeton University Press.
Moore, George Edward *Ethica* (1968): *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
Morsinik, Johannes (1999): *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting & Intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Mouffe, Chantal (2014): »Democracy, human rights and cosmopolitanism: an agonistic approach«, in: Costas Douzinas/Conor Gearty (Hg.), *The Meaning of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 181–192.
Moyn, Samuel (2015): *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
– (2012): *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Muago, Micere Githae (1991): *African Orature and Human Rights*, National University of Lesotho.
Mühsam, Erich (1932/1978): *Die Befreiung der Gesellschaft vom Staat*, Berlin: Fanal Verlag.
Müller, Andreas Th. (2012): »Die Androhung von Folter als polizeiliche Verhörmethode: das absolute Tabu?«, *Zeitschrift für Verwaltung* Vol. 321, S. 219–230.
– (2010): »Sovereignty 2010: The Necessity of Circling the Square«, *ICL Vienna Journal on International Constitutional Law* Vol. 4, S. 624–640.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Müller, Andreas Th./Walter, Matthias (2013): »Die vergessene Dimension der stationären Altenhilfe. Implikationen des Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen für demenzkranke Personen in Alten- und Pflegeheimen«, *Recht der Medizin* Vol. 54, S. 84–92.
Münnix, Gabriele (Hg.) (2013): *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, Nordhausen: Traugott Bautz.
Mushoff, Tobias (2008): *Strafe – Maßregel – Sicherheitsverwahrung. Eine kritische Untersuchung über das Verhältnis von Schuld und Prävention*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Musa, Mohamad Faizal (2016): »Human Rights Lesson from Malay Proverbs«, *Journal of Social Sciences and Humanities* Vol. 24, S. 447–470.
– (2013): »The Malaysian Shi'a: A Preliminary Study of Their History, Oppression, and Denied Rights«, *Journal of Shi‹a Islamic Studies* Vol. 6, S. 411–462.
Mustapha, Jennifer (2013): »The *Mujahideen* in Bosnia: the foreign fighter as cosmopolitan citizen and/or terrorist«, *Citizenship Studies* Vol. 17, S. 742–755.
Mutua, Makau (2002): *Human Rights. A Political and Cultural Critique*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Muzaffar, Chandra (2005): *Global Ethic or Global Hegemony? Reflections on Religion, Human Dignity and Civilisational Interaction*, London: ASEAN Academic Press.
Nasr, Abu-Zayd (2009): »›Man‹ and the ›Rights of Woman‹ in Islamic discourse – between the idealism of texts and the crisis of reality«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), S. 131–137.
– (2003): »The Dilemma of the Literary Approach to the Qur'an«, *Journal of Comparative Poetics* Vol. 23, S. 8–47.
Nass, Elmar (2006): *Der humangerechte Sozialstaat*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Natour, Ahmad (2008): »Reformen nur auf der Grundlage der eigenen Tradition«, in: Michael von Brück (Hg.), S. 397–418.
Neuman, Gerry L. (2017): »Arbitrary Detention and the Human Rights Commitee's General Comment 35«, im Erscheinen.
Newlands, George (2006): *Christ and Human Rights. The Transformative Engagement*, Aldershot: Ashgate.
Ni, Peimin (2014): »Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Loose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity«, *Dao* Vol. 13, S. 173–198.
Nietzsche, Friedrich (1886/1972): *Jenseits von Gut und Böse.* Werke III, Frankfurt a. M.: Ullstein.
Nino, Carlos Santiago (1993): *The Ethics of Human Rights*, Oxford: Clarendon Press.
Nooke, Günter/Lohmann, Georg/Wahlers, Gerhard (Hg.) (2008): *Gelten Menschenrechte universal? Begründungen und Infragestellungen*, Freiburg: Herder.
Nowak, Manfred/Schmidt, Roland (2010): *Extraordinary Renditions and the Protection of Human Rights*, Wien: NWV.
Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell [= ASU].
Nussbaum, Martha C. (2011): *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge MA: Harvard University Press.
– (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Oba, Adulumini (2013): »New Muslim Perspectives on Human Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. M. Müller (Hg.), S. 217–243.
Oh, Irene (2007): *The Rights of God. Islam, Human Rights and Comparative Ethics*, Washington: Georgetown University Press.
Oman, Natalie (1996): »On the Universalizability of Human Rights«, *The European Legacy* Vol. 1, S. 526–531.
Ommerborn, Wolfgang/Paul, Gregor/Roetz, Heiner (2011): *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage* 2 Bd., Berlin: Lit.
Oniah, Kamar Kamaruzaman (2003): *Islam: A Contemporary Discourse*, Kuala Lumpur: Academy for Civilisational Studies.
Othman, Norani (1999): »Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari'a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), S. 169–192.
Ovid (1996): *Metamorphosen*, dt./lat., München: dtv.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Paine, Thomas (1776/2003): *Common Sense*, in: *Common Sense, Rights of Man, and other essential writings of Thomas Paine*, New York: Signet Classics, S. 3–52.
– (1791–2/2003): *The Rights of Man*, in: *Common Sense, Rights of Man, and other essential writings of Thomas Paine,* Signet Classics, New York, S. 129–350 [= RM].
Peerenboom, Randall/Petersen, Carole J./Chen, Albert H. Y. (Hg.) (2006): *Human rights in Asia. A comparative study of twelve Asian jurisdictions, France and the USA*, New York: Routledge.
Perry, Michael (1998): *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, Oxford: Oxford University Press.
von der Pfordten, Dietmar (2009): *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*, Paderborn: Mentis.
– (2004): »Normativer Individualismus«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* Vol. 58, S. 321–346.
Pico della Mirandola, Giovanni (1496/1988): *Über die Würde des Menschen*, Zürich: Manesse.
Pigliucci, Massimo/Kaplan, Jonathan (2003): »On the Concept of Biological Race and Its Applicability to Humans«, *Philosophy of Science* Vol. 70, S. 1161–1172.
Platon (1989): *Der Staat. Über das Gerechte*, Hamburg: Meiner.
Pogge, Thomas (2011): *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen,* Berlin: de Gruyter.
Pohl Rolf (2005): »Sexuelle Identitätskrise. Über Homosexualität, Homophobie und Weiblichkeitsabwehr bei männlichen Jugendlichen«, in: Vera King/Karin Flaake (Hg.), *Adoleszenz. Sozialisation und Bildungsprozesse zwischen Kindheit und Erwachsensein*, Frankfurt a. M.: Campus, S. 249–264.
Pollis, Adamantia (1993): »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, *Human Rights Quarterly* Vol. 15, S. 339–356.
Poppe, Eberhard (1986): »Universalität der Menschenrechte – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft«, in: Karl-Heinz Röder (Hg.), *Politische Theorie und sozialer Fortschritt*, Berlin: Staatsverlag der DDR, S. 109–126.
Popper, Karl (1945/1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* Bd. 1, Tübingen: J. C. B. Mohr/Siebeck.
Pryke, Sam (2009): *Nationalism in a Global World*, New York: palgrave.
Pufendorf, Samuel (1997): *De officio*, in: Gesammelte Werke Bd. 2, Berlin: Akademie Verlag.
al-Quaradawi, Yussuf (1989): *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München: SKD Bavaria.
[Qur'ān] (1990): engl. Übersetzung, Medina: King Fahd Holy Qur'ān Printing Complex.
Radbruch, Gustav (1932/2003): »Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht«, in: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg: C. F. Müller, S. 211–219.
Ragazzi, Maurizio (2002): *The Concept of International Obligations Erga Omnes*, Oxford: Clarendon Press.
Ramadan, Tariq (2005): *An International Call for Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World*. Unter: <www.tariqramadan.com>.
Rao, Anupama (2009): *The Caste Question. Dalits and the Politics of Modern India*, Berkeley: University of California Press.
Rasmussen, Morten et al. (2011): »An Aboriginal Australian Genome Reveals Separate Human Dispersals into Asia«, *Science* Vol. 334, S. 94–98.
Rawls, John (1999): *The Law of Peoples*, Harvard: Harvard University Press.
– (1993): *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
– (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Raz, Joseph (1986/2009): *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press [= MF].
Reanda, Laura (1991): »Prostitution as a Human Rights Question: Problems and Prospects of United Nations Action«, *Human Rights Quarterly* Vol. 13, S. 202–228.
Reichel, Heinrich (1922): *Die Hauptaufgaben der Rassenhygiene in der Gegenwart*, Wien: Franz Deuticke.
Renteln, Alison Dundes (1990): *International Human Rights*. *Universalism versus Relativism*, London: Newbury Park Publications.
Reuter, Hans-Richard (Hg.) (1999): *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee* Bd. I, Tübingen: Mohr Siebeck.
Rhoda, Howard S. (1983): »The Full-Belly Thesis: Should Economic Rights take Priority over Civil and Political Rights? Evidence from Sub-Saharan Africa«, *Human Rights Quarterly* Vol. 5, S. 467–490.
Riezler, Kurt (1949): »Reflections on Human Rights«, in: UNESCO (Hg.), S. 156–157.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Risse, Matthias (2015): »Taking up space on earth: Theorizing territorial rights, the justification of states and immigratiom from a global standpoint«, *Global Constitutionalism* Vol. 4, S. 81–113.
Robertson, Roland (1998): »Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit«, in: Ulrich Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 192–220.
Robinson, Fiona (1998): »The limits of a rights-based approach to international ethics«, in: Tony Evans (Hg.), S. 58–76.
Rodríguez López, Santiago/Senner, Walter (1992): »Francisco de Vitoria und das amerikanische Problem«, in: Michael Sievernich et al. (Hg.), *Conquista und Evangelisation. Fünfhundert Jahre Orden und Lateinamerika*, Mainz: Grünewald, S. 119–146.
Rohe, Matthias (2009): *Islamisches Recht. Geschichte und Gegenwart*, München: C. H. Beck.
Roosevelt, Eleanor (2009): »Writing the Universal Declaration of Human Rights: Some Recollections«, in: *Menschenrechteerklärung. Neuübersetzung, Synopse, Erläuterungen, Materialien*, hg. von Bardo Fassbender, München: Sellier, S. 31–45.
Rorty, Richard (2000): *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (1993): »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, in: Stephen Shute/Susan Hurley (Hg.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, New York: Basic Books, S. 112–134.
Rosen, Michael (2012): *Dignity. Its History and Meaning*, Cambridge MA: Harvard University Press.
– (2010): »Dignity Past and Present«, Commentary in Jeremy Waldron: *Dignity, Rank, and Rights*, S. 79–98.
Rosenbach, Marcel/Stark, Holger (2014): *Der NSA Komplex. Edward Snowden und der Weg in die totale Überwachung,* München: DVA.
Rouner, Leroy S. (Hg.) (1988): *Human Rights and the World's Religions*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
Rousseau, Jean-Jacques (1755/1981): »Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen«, in: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*, München: Winkler, S. 41–124 [= Abhandlung].
– (1762/2005): *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*, Frankfurt a. M.: Fischer.
Sachedina, Abdulaziz (2006): »Human Viceregency: A blessing or a curse?«, in: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.), S. 31–54.
Saeed, Abdullah/Saeed, Hassan (2004): *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Burlington: Ashgate.
Safranski, Rüdiger (1997/2007): *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M.: Fischer.
[Ṣaḥīḥ al-Buḫāryy] (2009): Auszüge. IB Verlag Islamische Bibliothek.
Sand, Shlomo (2010): *Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand*, Berlin: Ullstein.
Sandel, Michael J. (1982/1987): *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
Sandkühler, Hans Jörg (Hg.) (2010): *Recht und Moral*, Hamburg: Felix Meiner.
Sandkühler, Hans Jörg (2014): *Menschenwürde und Menschenrechte: Über die Verletzbarkeit und den Schutz der Menschen*, Freiburg: Alber [= MM].
– (2013): *Recht und Staat nach menschlichem Maß. Einführung in die Rechts- und Staatstheorie in menschenrechtlicher Perspektive*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
Sartre, Jean-Paul (1960/77): *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in*: Drei Essays*, Frankfurt a. M.: Ullstein.
Sawyer, G. J. et al. (2007): *The Last Human. A Guide to Twenty Two Species of Extinct Humans*, New Haven: Yale University Press.
Scanlon, Thomas M. (1998): *What we owe each other*, Cambridge MA: Harvard University Press.
Schabas, William A. (2008): »›Die verabscheuungswürdigste Geißel‹: Völkermord, 60 Jahre danach«, in: Gerd Hankel (Hg.), *Die Macht und das Recht. Beiträge zum Völkerrecht und Völkerstrafrecht am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 189–226.
Schaber, Peter (2013): »Sind Menschenrechte zugeschriebene Rechte?«, in: Falk Bornmüller/Thomas Hoffmann/Arnd Pollmann (Hg.), *Menschenrechte und Demokratie. Georg Lohmann zum 65. Geburtstag*, Freiburg: Alber, S. 89–99.
Schaede, Stephan (2006): »Würde – Eine ideengeschichtliche Annäherung aus theologischer Perspektive«, in: Peter Bahr/Michael Heinig (Hg.), *Menschenwürde in der säkularen Verfassungsordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 7–69.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Schark, Marianne (2010): »Zur moralischen Relevanz des Menschseins. Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen aufgrund ihrer Gattungszugehörigkeit?«, in: Peter Dabrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), S. 297–323.
Schatz, Gottfried (2011): *Jenseits der Gene. Essays über unser Wissen, unsere Welt und unsere Träume*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
Schiller, Friedrich (1960): *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Bad Heilbrunn: Verlag Julius Klinkhardt.
– (1848): »Die Künstler«, in: *Gedichte*, Leipzig: Vogel.
– (1970): *Vom Pathetischen und Erhabenen. Ausgewählte Schriften zur Dramentheorie*, hg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart: Reclam.
Schirren, Thomas/Zinsmaier, Thomas (Hg.) (2011): *Die Sophisten*, gr./dt., Stuttgart: Reclam.
Schläppi, Erika/Ulrich, Silvia/Wyttenbach, Judith (Hg.) (2015): *CEDAW. Kommentar zum Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau*, Bern: Stämpfli Verlag.
Schmahl, Stefanie (2007): »Menschen mit Behinderungen im Spiegel des internationalen Menschenrechtsschutzes. Überlegungen zur neuen UN-Behindertenkonvention«, *Archiv des Völkerrechts* Vol. 45, S. 517–540.
Schmidt, Helmut (Hg.) (1997): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag*, München: Piper.
Schmidt-Leukel, Perry (2006): »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, *Buddhist-Christian Studies* Vol. 26, S. 33–49.
Schmidt-Salomon, Michael (2006): *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg: Alibri.
Schmitz-Elvenich, Heiko F. (2008): *Targeted Killing. Die völkerrechtliche Zulässigkeit der gezielten Tötung von Terroristen im Ausland*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Schnädelbach, Herbert (1991): »Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt? Bemerkungen zur Assman-Debatte«, in: Gerhard Besier/Hermann Lübbe (Hg.), *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 297–308.
Scholz, Nina (Hg.) (2014): *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien: Passagen Verlag.
Schopenhauer, Arthur (1840/1977): *Über die Grundlage der Moral*, Zürich: Diogenes.
Schröder, Hannelore (1992): »1791–1991: Zweihundert Jahre ›Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin‹ versus 1789– : Schändungen von Menschenrechten der weiblichen Menschheit«, *Ethik der Sozialwissenschaften* Vol. 3, S. 201–217.
Schröter, Susanne (2010): »Feministische Re-Interpretationen des Qur'an und der Sunna. Entwürfe für eine geschlechtergerechte Ordnung in der islamischen Welt«, in: Susanne Lanwerd/Márcia Elisa Moser (Hg.), *Frau – Gender – Queer. Gendertheoretische Ansätze in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 55–69.
Schubert, Gunter (2008): »China und die Menschenrechte«, *Der Bürger im Staat* 3/4, S. 230–235.
Schwartländer, Johannes (1983): »Das ›freie Eigentum‹ und seine menschenrechtliche Bedeutung«, in ders. und Dietmar Willoweit (Hg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Kehl a. R.: N. P. Engel Verlag, S. 83–108.
Schweiker, William/Johnson, Michael A./Jung, Kevin (Hg.) (2006): *Humanity before God. Contemporary faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, Minneapolis: Fortress Press.
Sen, Armatya (2006): *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: W. W. Norton.
– (1987/1999): *Commodities and Capabilities*, New Delhi: Oxford University Press.
Shaftesbury, Anthony Ashley-Cooper (1683/1984): *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, Stuttgart: frommann-holzboog.
Shakespeare, William (1596/1750): *The Merchant of Venice*, London: o. A.
Shaoping, Gan (2013): »Menschenrechte in China. Von der Idee zur Realität«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), S. 243–254.
Shue, Henry (1996): *Basis Rights. Subsistence, Affluence, and US Foreign Policy*, Princeton: Princeton University Press.
Siedentop, Larry (2015): *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, London: Penguin.
Simmel, Georg (1957/1984): *Das Individuum und die Freiheit. Essais*, Stuttgart: Verlag Klaus Wagenbach.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Singer, Peter (2010): *The life you can save: How to do your part to end world poverty*, New York: Random House.
– (2002/2004): *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven: Yale University Press.
– (1981/2011): *The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton: Princeton University Press.
– (1980/2011): *Practical Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
Sipe, Richard (2003): *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, New York: Brunner-Routledge.
Skinner, Quentin (1980): »The Origins of the Calvinist Theory of Revolution«, in: Barbara C. Malament (Hg.), *After the Reformation. Essays in honor of J. H. Hexter* (1980), Manchester: Manchester University Press, S. 309–330.
Sloterdijk, Peter (2013): *Im Schatten des Sinai*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
– (2007): *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Smith, Adam (1759/2009): *The Theory of Moral Sentiments*, London: Penguin.
Smith, Anthony D. (2003): *Chosen Peoples*, Oxford: Oxford University Press.
Solomon, Norman (2010): »Religion and Human Rights with special reference to Judaism«, in: Nazila Ghanea/Alan Stephens/Raphael Walden (Hg.), S. 89–105.
Son, Giok (2001): *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie. Parallelität und Differenz*, Freiburg: Alber.
Song, Jiyoung (2011): *Human Rights Discourse in North Korea. Post-colonial, Marxist, and Confucian perspectives*, London: Routledge.
Soroush, Abdolkarim (2000): *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*. Essential Writings of Abdolkarim Soroush, Oxford: Oxford University Press [= RDF].
Spaemann, Robert (1987): »Über den Begriff der Menschenwürde«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), S. 295–313.
Stackhouse, Max L./Healey, Stephen E. (2010): »Religion and Human Rights. A theological apologetic«, in: Nazila Ghanea (Hg.), Vol. 1, S. 84–113.
Stackhouse, Max L. (1981): »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, *Journal for the Scientific Study of Religion* Vol. 20, S. 301–309.
Stammers, Neil (1999): »Social Movements and the Social Construction of Human Rights«, *Human Rights Quarterly* Vol. 21, S. 980–1008.
Stamos, David N. (2013): *The myth of universal human rights. Its origin, history, and explanation along with a more humane way*, Boulder: Paradigm Publishers.
Stearns, Peter N. (2012): *Human Rights in World History*, New York: Routledge.
Stein, Tine (2013): »Menschenrechte und ihr Geltungsanspruch«, Kritik in *Erwägen Wissen Ethik* Vol. 24, S. 303–305.
– (2007): *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M.: Campus.
Störtkuhl, Klemens (2010): »Der kleine Unterschied? Die Spezies *Homo Sapiens* aus der Sicht der Biologie«, in: Peter Dabrock/Ruth Denkhaus/Stephan Schaede (Hg.), S. 3–16.
Stourzh, Gerald (1987): »Die Begründung der Menschenrechte im englischen und amerikanischen Verfassungsdenken des 17. und 18. Jahrhunderts«, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann (Hg.), S. 78–90.
Strauss, Leo (1977): *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
Stringer, Chris (2012): »What makes a modern human«, *Nature* Vol. 485, S. 33–35.
Strzelewicz, Willy (1968): *Kampf um die Menschenrechte. Von der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Verlag Heinrich Scheffler.
[Talmud] (1980), ausgewählt, übersetzt und erklärt von Reinhold Meyer, München: Goldmann Verlag.
Tamari, Tal (1991): »The Development of Caste Systems in West Africa«, *Journal of African History* Vol. 32, S. 221–250.
Tamarkin, Noah (2014): »Gentic Diaspora: Producing Knowledge of Genes and Jews in Rural South Africa«, *Cultural Anthropology* Vol. 29, S. 552–574.
Tasioulas, John (2012): »On the nature of human rights«, in: Gerhard Ernst/Jan-Chrsistoph Heilinger (Hg.), *The Philosophy of Human Rights. Contemporary Controversies*, Boston: de Gruyter, S. 17–59.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Taydas, Zeynep/Pekson, Dursun (2012): »Can states buy peace? Social welfare spending and civil conflicts«, *Journal of Peace* Vol. 49, S. 273–287.
Taylor, Charles (1999): »A Catholic Modernity«, in: James L. Heft (Hg.), *Charles Taylor's Marianist Award Lecture*, Oxford: Oxford University Press, S. 13–37.
– (1999): »Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), S. 124–144.
– (1989): *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge MA: Cambridge University Press.
Telushkin, Joseph (2006): *A code of Jewish ethics* Vol. 1: *You shall be holy*, New York: Bell Tower.
Temperman, Jeroen (2008): »Blasphemy, defamation of religions and Human Rights Law«, *Netherlands Quarterly of Human Rights* Vol. 26, S. 517–545.
Tey, Hang Tsun (2008): »Confining the Freedom of the Press in Singapore: A ›Pragmatic‹ Press for ›Nation-Building‹?«, *Human Rights Quarterly* Vol. 30, S. 876–905.
Thiele, Carmen (2013): »Meinungsäußerungsfreiheit versus Hassrede. Internationale Standards«, in: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.), *Meinungsfreiheit – Quo vadis?* Jahrbuch Menschenrechte, Wien: Böhlau, S. 50–64.
Thomas v. Aquin (ca. 1260/1949): *Summa contra gentiles* Bd. IV, Zürich: Fraumünster-Verlag A. G.
– (ca. 1265–73/1971): *Über die Herrschaft der Fürsten*, Stuttgart: Reclam.
– (1950): *Summa Theologica* Bd. 15, Graz/Heidelberg: Verlag F. H. Kerle & A Pustet.
Thompson Ford, Richard (2011): *Universal Rights Down to Earth*, New York: W. W. Norton.
Thomson, Judith Jarvis (1971): »A Defense of Abortion«, *Philosophy & Public Affairs* Vol. 1, S. 47–66.
Thorne, Alan G./Wolpoff, Milford H. (1992/2003): »The multiregional evolution of humans«, *Scientific American* Vol. 13, S. 46–53.
Thurman, Robert A. F. (1988): »Social and Cultural Rights in Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.), S. 148–163.
Tibi, Bassam (1994): »Islamic Law/Shar'ia, Human Rights, Universal Morality and International Relations«, *Human Rights Quarterly* Vol. 16, S. 277–299.
– (1994): *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, München: Piper.
Tooley, Michael (1972): »Abortion and Infanticide«, *Philosophy & Public Affairs* Vol. 2, S. 37–65.
Trojanow, Ilija (2013): *Der überflüssige Mensch*, Wien: Residenz Verlag.
Tuck, Richard (1979): *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [= VE].
Turki, Mohamed (2010): *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig: Edition Hamouda.
Uertz, Rudolf (2005): *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil 1789–1965*, Paderborn: Schöningh.
UNESCO (Hg.) (1949): *Human Rights. Comments and Interpretations*, New York: Columbia University Press.
Unno, Taitetsu (1988): »Personal Rights and Contemporary Buddhism«, in: Michael Fishbane et al. (Hg.), S. 129–147.
Urban, Jan Christian (2015): *Freiheitsbeschränkungen aus Gründen von Ethik und Moral*, Marburg: Tectum Verlag.
de Varennes, Fernand (Hg.) (1998): *Asia-Pacific Human Rights documents and Resources*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
Vitoria, Francisco de (1995): »Über die Indianer«, in: *Vorlesungen: Völkerrecht, Politik, Kirche* Bd. II, hg. von Horst Ulrich, Stuttgart: Kohlhammer.
Voigt, Uwe (Hg.) (1998): *Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
Voithofer, Caroline (2014): »Unerwünschte Körper? Zur Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik in Österreich im Lichte des UN-Übereinkommens über die Rechte von Menschen mit Behinderungen«, *Juridikum* 2, S. 200–207.
Voltaire: *Mahomet*, übersetzt von Johann Wolfgang Goethe von (o. A.) Goethe Sämtliche Werke Bd. 10, Leipzig: Hesse Verlag.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

de Waal, Frans (2011): »Der Turm der Moral«, in: ders. (Hg.), *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München: dtv, S. 197–200.
Wade, Nicholas (2014): *A troublesome inheritance. Genes, Race and Human History*, New York: Penguin Press.
Wagar, Warren W. (Hg.) (1971): *History and the Idea of Mankind*, Albuquerque: University Press of New Mexico.
Waldron, Jeremy (2012): *Dignity, Rank, & Rights*: Oxford: Oxford University Press.
– (2003): »Who is my Neighbor? Humanity and Proximity«, *The Monist* Vol. 86, S. 333–354.
Waldron, Jeremy (Hg.) (1984/2009): *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press.
Waldschmidt, Anne (1995): »›Lieber lebendig als normal!‹ Positionen der Behindertenbewegung zu Humangenetik und Pränataldiagnostik«, in: Eva Schindele (Hg.), *Schwangerschaft. Zwischen guter Hoffnung und medizinischem Risiko*, Hamburg: Rasch und Röhring Verlag, S. 333–362.
Waldstreicher, David (2009): *Slavery's Constitution. From Revolution to Ratification*, New York: Hill and Wang.
Waltman, Max (2011): »Sweden's prohibition of purchase of sex: The law's reason, impact, and potential«, *Women's Studies International Forum* Vol. 34, S. 449–474.
Walzer, Michael (1983/1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag.
– (1994): *Thick and Thin. Morality at Home and Abroad*, Notre Dame: Notre Dame University Press.
Wallerstein, Immanuel (2009): *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin: Wagenbach.
Wasserstrom, Jeffrey N./Hunt, Lynn/Young, Marilyn B. (Hg.) (2000): *Human Rights and Revolutions*, New York: Rowman & Littlefield.
Weber, Max (1921/1972): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
Weilert, Anja Katarina (2009): *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, Berlin: Springer.
Weiming, Tu (2010): »The Value of the Human in Classical Confucian Thought«, in: Fred Dallmayr (Hg.), *Comparative Political Theory. An Introduction*, New York: Routledge, S. 191–200.
Wellman, Carl (2013): *Terrorism and Counterterrorism*, Dodrecht: Springer.
– (2011): *The Moral Dimension of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
Wetz, Franz Josef (Hg.) (2011): *Texte zur Menschenwürde*, Stuttgart: Reclam.
Wetz, Franz Josef (2013): »Existenzielle Gleichstellung«, Kritik in: *Erwägen Wissen Ethik* Vol. 24, S. 312–314
– (2005): *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*, Stuttgart: Klett-Cotta [= IMW].
Williams, Bernard (2006): »The Human Prejudice«, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, hg. von A. W. Moore, Princeton: Princeton University Press.
Williams, Craig (2006): »International Human Rights and Confucianism«, *Asia-Pacific Journal on Human Rights and the Law* Vol. 1, S. 36–66.
Williams, Roger (1644/1868): *The bloody Tenent of Persecution*, Providence: Publications of the Narragansett Club.
Wilson, Allan C./Cann, Rebecca L. (1992/2003): »The Recent African Genesis of Humans«, *Scientific American* Vol. 13, S. 54–51.
Witte, John Jr./Green, Christian M. (Hg.) (2012): *Religion & Human Rights. An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
Wittreck, Fabian (2013): *Christentum und Menschenrechte*, Tübingen: Mohr Siebeck.
Wiredu, Kwasi (1992): »The Moral Foundations of an African Culture«, in: ders. (Hg.), *Person and Community*, Washington D. C.: The Council of Research in Values and Philosophy, S. 195–206.
Wolgast, Eike (2009): *Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Stuttgart: Kohlhammer.
Wollstonecraft, Mary (1792/1989): *A Vindication of the Rights of Woman,* in: Collected Works Vol. 5, London: William Pickering.
Wolpoff, Milford/Caspari, Rachel (1997): *Race and human evolution. A fatal attraction*, New York: Simon & Schuster.
Wright, Quincy (1949): »Relationship between different categories of human rights«, in: UNESCO (Hg.), S. 143–151.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

Yasuaki, Onuma (1999): »Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights«, in: Joanne R. Bauer/Daniel A. Bell (Hg.), S. 103–123.
Yousefi, Hamid Reza (2014): *Einführung in die islamische Philosophie. Die Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Fink/UTB.
Yousefi, Hamid Reza/Seubert, Harald (Hg.) (2013): *Toleranz im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS.
Yousefi, Hamid Reza (Hg.) (2013): *Menschenrechte im Weltkontext. Geschichten – Erscheinungsformen – Neue Entwicklungen*, Wiesbaden: Springer VS.
Zabel, Benno (2008): »Die Grenzen des Tabuschutzes im Strafrecht«, *Juristische Rundschau* Vol. 11, S. 453–457.
Zagarri, Rosemarie (2007): *Revolutionary Backlash. Women and Politics in the Early American Republic*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Zampas, Christina/Gher, Jamie H. (2008): »Abortion as a Human Right: International and Regional Standards«, *Human Rights Law Review* Vol. 8, S. 249–294.
Zaret, David (2000): »Tradition, Human Rights, and the English Revolution«, in: Jeffrey N. Wasserstrom/Lynn Hunt/Marilyn B. Young (Hg.), S. 43–58.
Zhang, Qianfan (2000): »The Idea of Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: A Reconstruction of Confucianism«, *Journal of Chinese Philosophy* Vol. 27, S. 299–330.
Zhao, Tingyang (2009): »A Political World Philosophy in terms of All-under-heaven (Tian-xia)«, *Diogenes* Vol. 56, S. 5–18.
Zinser, Helmut (2015): *Religion und Krieg*, Paderborn: Fink.
Zipps, Werner/Kämpfer, Heinz (2001): *Nation X: Schwarzer Nationalismus, Black Exodus und Hip Hop*, Wien: Promedia.
Zohery, Ali (2012): »Textual Analysis of the Last Sermon of Prophet Muhammad«, *The Muslim World League Journal* 2, S. 9–12.
de Zwart, Frank (2000): »The Logic of Affirmative Action: Caste, Class and Quotas in India«, *Acta Sociologica* Vol. 43, S. 235–249.

## Zeitungsartikel und Berichte

Adams, Richard: »Student union blocks speech by ›inflammatory‹ anti-sharia activist«, *The Guardian*, 26.9.2015.
Alibhai-Brown, Yasmin: »As a Muslim woman, I see the veil as a rejection of progressive values«, *The Guardian*, 20.3.2015.
[Amnesty International]: *Decision on state obligations to respect, protect, and fulfil the human rights of sex workers* (2015). Unter: <https://www.amnesty.org/en/policy-on-state-obligations-to-respect-protect-and-fulfil-the-human-rights-of-sex-workers/> (Zugriff am 11.10.2015).
– »Iran: Proposed laws reduce women to ›baby making machine‹ in misguided attempts to boost population«, AI News, 11.3.2015.
Ashraph, Sareta: ›Acts of Annihilation‹, *The Cairo Review*. Unter <https://www.thecairoreview.com/essays/gender-and-genocide/> (Zugriff am 17.1.2017).
Barr, Heather: »Too Early to Cheer Taliban Support for Women's Rights«, HRW Dispatches, 8.5.2015.
[BBC]: »Uganda court annuls anti-homsexuality law«, 1.8.2014.
– »Iran president in NY campus row«, 25.9.2007.
Boral, Someswar: »Tribal girl gang-raped by members of kangaroo-court as punishment for affair in West-Bengal«, *Times of India*, 23.1.2014.
Burke, Jason: »Indian mass sterilization: Women were ›forced‹ into camps, say relatives«, *The Guardian*, 12.22.2014.
– »Militant group published global hitlist of bloggers, activists and writers«, *The Guardian*, 23.9.2015.
[Daily News]: »Jamaican transgender teen's murder by mob promts calls for change, tolerance: ›It was horrible. It was so, so painful‹«, 11.8.2013.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Fisher, Max: »Why China's one-child-policy still leads to forced abortions, and always will«, *The Washington Post*, 15.11.2013.

Ghoshal, Neela: »Love is not terrorism, Najib«, *The Malaysian Insider*, 25.8.2015.

[The Guardian]: »India bans TV stations from showing interview with man who raped student«, 4.3.2015.

[Human Rights Watch]: *Abortion: Overview*.
Unter: <http://www.hrw.org/news/2009/03/31/abortion> (Zugriff am 23.8.2015).

– *Map of Countries With Anti-LGBT Laws.* Unter: <https://lgbt-rights-hrw.silk.co/> (Zugriff am 14.8.2015).

– *Iraq: Stop Killings for Homosexual Conduct.*
Unter: <https://www.hrw.org/news/2009/08/17/iraq-stop-killings-homosexual-conduct> (Zugriff am 14.8.2015).

Harkov, Lahav: »Cabinet approves ›Jewish state bill‹«, *Jerusalem Post*, 23.11.2014.

Igwe, Leo: »Tradition should defer to human rights, not the other way round«, *openDemocracy*, 6.1.2015.

Lakhani, Nina: »LGBT in El Salvador: Beatings, intolerance, death«, *Aljazeera*, 12.8.2015.

Mondal, Sudipto: »Karnataka: Rationalist and scholar MM Kalburgi shot dead«, *Hindustan Times*, 30.8.2015.

[Le Monde]: »Les députés votent pour la pénalisation des clients des prostitués«, 12.6.2015.

Moore, Malcolm: »China abolishes its labour camps and releases prisoners«, *The Telegraph*, 9.1.2014.

Novak, Yuli: »Berechnungsmodelle für einen vorhergesagten Tod«, *Neue Zürcher Zeitung*, 24.7.2015.

Pollard, Stephen: »Abu Qatada proves our human rights laws are nonsense«, *Daily Express*, 28.6.2014.

Quinn, Ben: »Petition urges Cardiff University to cancel Germaine Greer lecture«, *The Guardian*, 23.10.2015

Radicella, Lukas: »Protecting Pachamama: Bolivia's New Environmental Law«, *The Argentina Independent*, 21.11.2012.

Radwan, Mostafa: »Qaradawi Calls On Ending Female Circumcision, Considers It Banned In Islamic Law«, *IkhwanWeb*. The Muslim Brotherhood's Offficial English web site, 23.3.2009.

Roberts, Yvonne: »India's Daughter: ›I made a film on rape in India. Men's brutal attitudes truly shocked me‹«, *The Guardian*, 1.3.2015.

Stafford, Zach: »When you say you ›don't see race‹, your're ignoring racism, not solving the problem«, *The Guardian*, 26.1.2015.

Takolia, Nadiya: »The hijab has liberated me from society's expectations of women«, *The Guardian*, 28.5.2012.

[The Telegraph]: »India's goverment bans Delhi rape documentary«, 4.3.2015.

Teltumbde, Anand: »Enough is enough«, *The Hindu*, 1.6.2014.

[The Times of India]: »Mob kills man over cow slaughter rumours«, 30.9.2015.

[Times of Israel]: »Six people stabbed at Jerusalem pride parade«, 30.6.2015.

Vanderklippe, Nathan: »Extremist killing of atheist bloggers stir panic in Bangladesh«, *The Globe and Mail*, 23.8.2016.

Verma, Justice J. S. et al.: *Report of the Committee on Amendments to Criminal Law* (2013): New Delhi. <http://www.thehindu.com/multimedia/archive/01340/Justice_Verma_Comm_1340438a.pdf> (Zugriff am 20.6.2015).

Walker, Tim: »How Uganda was seduced by anti-gay conservative evangelicals«, *The Independent*, 14.3.2014.

[Die Welt]: »›Nur eine Welt ohne Prostitution ist human‹«, 3.11.2013.

Yuhas, Alan: »Two dozen writers join Charlie Hebdo PEN award protest«, *The Guardian*, 29.4.2015.

Zahiid, Seyd Jaymal: »Fatwa declaring Kassim Ahmad an apostate only for Terengganu, minister says«, *The Malay Mail Online*, 2.7.2014.



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# Dokumente


African Union (OAU/AU):
- *African Charter on the Rights and the Welfare of the Child (ACRWC) (1990)*
- *(Banjul) Charter on Human and Peoples' Rights (1981)*
- *Protocol on the African Charter on Human and Peoples' Rights on the Establishment of the African Court on Human and Peoples' Rights (1981)*

Arabische Liga: *Arab Charter on Human Rights* (2004)

*Asian Charter on Human Rights* (1997) In: Fernand de Varennes (Hg.) (1998): *Asia-Pacific Human Rights. Documents and Resources*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Association of Southeast Asian Nations (ASEAN):
- *Human Rights Declaration (2012).*
- *Kuala Lumpur Declaration on Human Rights (1993) In: Fernand de Varennes (Hg.), op. cit.*

*Bangkok Declaration on Human Rights* (1993) In: Fernand de Varennes (Hg.), op. cit.

Bundesrepublik Deutschland: *Deutsches Grundgesetz* (DGG) 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1)

Deutsches Bundesverfassungsgericht: BvR 357/05, 15.2.2006

Volksrepublik China:
- *Communiqué on the Current State of the Ideological Sphere. A Notice from the Central Committee of the Communist Party of China's General Office (2013)*
- *White Paper: National Human Rights Action Plan of China 2012– 2015 (2012). Unter: <http://www.china.org.cn/government/whitepaper/node_7156850.htm> (Zugriff am 18.6.2015)*
- *White Paper: Progress in China's Human Rights in 2009*

República del Ecuador: *Constitución* (2008) Unter: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf> (Zugriff am 8.9.2015)

Europarat:
- *Protokoll Nr. 13 zur EMRK über die vollständige Abschaffung der Todesstrafe (2002)*
- *Zusatzprotokoll zum Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin über das Verbot des Klonens von menschlichen Lebewesen (1998)*
- *Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin (1997)*
- *Europäisches Übereinkommen über den Übergang der Verantwortung für Flüchtlinge (1980)*
- *Protokoll Nr. 6 zur EMRK über die Abschaffung der Todesstrafe (1983)*
- *Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Europäische Menschenrechtskonvention) (1950)*

Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte (EGMR):
- *Gross v. Switzerland [GC] 67810/10, 30.9.2014*
- *Stübing v. Germany 43547/08, 12.4.2012*
- *Lautsi and others v. Italy [GC] 30814/06, 18.3.2011*
- *A, B and C v. Ireland 25579/05, 16.10.2010*
- *Case of M. v Germany, 19359/04, 17.12.2009*
- *Lautsi vs. Italy 30814/06, 3.11.2009*
- *Otto-Preminger-Institut v. Austria 13470/87, 20.9.2004*
- *Tyrer v. United Kingdom 5856/72, 25.4.1978*
- *Handyside v. the United Kingdom, 5493/72, 7.12.1976*

Europäisches Parlament: *Sexual exploitation and prostitution and its impact on gender equality. Study* (2014)

Europäische Union (EU):
- *Verordnung (EU) Nr. 604/2013 zur Festlegung der Kriterien und Verfahren zur Bestimmung des Mitgliedstaates, der für die Prüfung eines von einem Drittstaatsangehörigen oder Staatenlosen in einem Mitgliedsstaat gestellten Antrags auf internationalen Schutz zuständig ist, ABl 2013 L 180/31 [Dublin III-Verordnung]*
- *Vorschlag für eine Richtlinie des Rates zur Anwendung des Grundsatzes der Gleichbehandlung ungeachtet der Religion oder der Weltanschauung, einer Behinderung, des Alters oder der sexuellen Ausrichtung, KOM (2008) 426 endg.*




https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– *Charta der Grundrechte der Europäischen Union, ABl 2007 C 303/1 idF ABl 2010 C 83/389*

Französische Nationalversammlung: *Erklärung der Rechte des Menschen und Bürgers/Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789)

Genfer Konventionen (I-IV) (1949)

Republic of India: *Indian Penal Code 1860*.
Unter: <http://www.indianlawcases.com/Act-Indian.Penal.Code,1860– 1837>
(Zugriff am 21.7.2015)

Supreme Court of the Republic of India: *Civil Appeal No. 10972*, 2013.
Unter: <http://judis.nic.in/supremecourt/imgs1.aspx?filename=41070> (Zugriff am 21.7.2015)

Internernational Criminal Court (ICC): *Römer Statut* (1998)

International Court of Justice (ICJ): *Legality of the Threat or Use of Nuclear Weapons*, Advisory Opinion, 8.7.1996, *ICJ Reports* 1996, 226

Republic of Ireland: *Constitution*.
Unter: <http://www.taoiseach.gov.ie/eng/Historical_Information/The_Constitution/>
(Zugriff am 27.8.2014)

Supreme Court of Ireland: *Attorney General v. X* [1992]

Islamic Council of Europe: *Universal Islamic Human Rights Declaration* (1981) Paris. Abgedruckt in: *International Journal of Human Rights* 1998/2, S. 102–112.

State of Israel: *The Declaration of the Establishment of the State of Israel* (1948)

– *Commission of Inquiry into the Methods of Investigation of the General Security Service Regarding Hostile Terrorist Activity (1987) Jerusalem. Unter: <http://www.hamoked.org/files/2012/115020_eng.pdf> (Zugriff am 18.6.2015)*

Supreme Court of Israel: *The Public Committee against Torture in Israel vs. Government of Israel et al.*, HCJ 5100/94, 6.9.1999

Kölner Landgericht: 151 Ns 169/11, 7.5.2012

*Magna Charta Libertatum* (1215) (Dorchester: The British Library 1996)

Organization of American Staates (OAS):

– *American (Bogotá) Declaration of the Rights And Duties of Man (1948)*
– *American Convention on Human Rights (1969)*

Organization of Islamic Cooperation (OIC): *(Cairo) Declaration of Human Rights in Islam* (1981)

Republik Österreich:

– *Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015, BGBl I Nr. 39/2015.*
– *Strafgesetzbuch (StGB) BGBl Nr. 60/1974 i.d.f. BGBl I Nr. 113/2015*
– *Fortpflanzungsmedizinrechts-Änderungsgesetz (FMedRÄG) BGBl I Nr. 35/2015*

Papst Benedikt XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung der Päpstlichen Akademie für das Leben* (2010)

– *Enzyklika Caritas in Veritate (2009)*

Papst Franziskus: *Ansprache vor dem Europaparlament* (2014)

Papst Innozenz III.: *De miseris humanae conditionis* (1195)

Papst Johannes XXIII.: Enzyklika *Pacem im terries* (1963)

Parlement der Weltreligionen: *Erklärung zum Weltethos* (1993)

United Nations Organisation:

– *Convention on the Rights of Persons with Disabilities (CRPD), A/RES/61/106 (2006)*
– *Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty, A/RES/44/128 (1989)*
– *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CAT) (1984)*
– *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), A/RES/34/180 (1979)*
– *International Covenant on Civil and Political Rights, A/RES/21/2200 (1966)*
– *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, A/RES/21/2200 (1966)*



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

– *International Convention in the Elimination of all Forms of Racial Discrimination, A/RES/10/2106 (1965)*
– *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages, A/RES/1763 (1962)*
– *Convention relating to the Status of Refugees A/429(V) (1950)*
– *Universal Declaration of Human Rights, A/RES/3/217 (1948)*
– *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide, A/RES/3/260 (1948)*
– *Charter of the United Nations (1945)*

United Nations Department of Economic and Social Affairs:
– *World Population Prospects. Key findings and advance tables (2015) Unter: <http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/Key_Findings_WPP_2015.pdf> (Zugriff am 28.9.2015)*
– *World Abortion Policies (2013) Unter: <http://www.un.org/en/development/desa/population/publications/pdf/policy/WorldAbortionPolicies2013/WorldAbortionPolicies2013_WallChart.pdf> (Zugriff am 23.8.2015).*

United Nations Development Programme: *Human Development Report* 2014. Unter: <http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14– report-en-1.pdf> (Zugriff am 1.11.2014)

United Nations Economic and Social Council:
– *Drafting Committee Twenty-First Meeting, E/CN.4/AC.1/SR.21, 7.5.1948*
– *Draft Outline of International Bill of Rights, E/CN.4/AC.1/3, 4.6.1947*
– *Drafting Committee Summary Record of the Tenth Meeting, E/CN.4/AC.1/SR.10, 20.6.1947*

United Nations General Assembly (GA):
– *Intensifying global efforts for the elimination of female genital mutilations, A/RES/67/146, 20.12.2012*
– *Declaration of the Right to Development, A/RES/41/128, 4.12.1986*
– *Draft Convention on the Elimination of Discrimination against Women, A/34/PV.107, 18.12.1979*
– *Meeting Record of the 181st Plenary Meeting, A/PV.181, 10.12.1948*
– *Meeting Record of the 182nd Plenary Meeting, A/PV.182, 10.12.1948*
– *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting, A/PV.183, 10.12.1948*
– *Saudi Arabia Amendment to article 14 of the draft Declaration, A/C.3/240, 7.10.1948*
– *Saudi Arabia Amendment to article 10 of the draft Declaration, A/C.3/247/Rev.1, 9.11.1948*
– *USSR Draft International Declaration of Human Rights, A/784, 8.12.1948*

United Nations Human Rights Council (UNHRC)
– *Report of the detailed findings of the independent commission of inquiry on the 2014 Gaza war, A/HRC/29/CPR.4 (2015)*
– *Report of the independent international commission of inquiry on the Syrian Arab Republic, A/HRC/27/60 (2014)*

United Nations World Summit 2005: *Outcome Document*, A/RES/60/1

United Nations World Conference on Human Rights 1993: *Vienna Declaration and Programme of Action*, A/RES/48/121

United Nations Human Rights Committee: *General Comment Nr. 34*, CCPR/C/GC/34 (2011)

United Nations Committee on the Elimination of Discrimination Against Women:
– *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Pakistan, CEDAW/C/PAK/CO/4 (2013)*
– *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Yemen, CEDAW/C/YEM/CO/6 (2008)*
– *General Recommendation Nr. 25, CEDAW/C/GC/25 (2004)*
– *General Recommendation Nr. 4, CEDAW/C/GC/4 (1987)*

United Nations Committee on the Elimination of Racial Discrimination: *General Recommendation Nr. 30*, C/64/Misc.11/rev.3 (2004)

United Nations Committee on the Rights of the Child: *Report of the eighth session*, CRC/C/38 (1995)

United Nations Committee on the Rights of People with Disabilities:
– *General observations: Austria, CRPD/C/AUT/CO/1 (2013)*
– *General observations: Spain, CRPD/C/ESP/CO/1 (2011)*

United Nations Children's Fund (UNICEF): *Female genital mutilation/cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change* (2013)



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO):
– *Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the intangible cultural heritage: Draft Decision 4. COM 13.59, 2009.*
– *Declaration on Race and Racial Prejudice (1978)*
– *»Memorandum and Questionnaire circulated by UNESCO on the theoretical bases of the rights of man«, in: UNESCO (Hg.) [siehe Bücher und Fachartikel]*

United Nations Population Fund (UNFPA): *Marrying too Young. End Child Marriage* (2012)

United States of America (USA):
– *Senate Intelligence Committee: Report on CIA torture (2014) Unter: <http://www.theguardian.com/us-news/ng-interactive/2014/dec/09/-sp-torture-report-cia-senate-intelligence-committee> (Zugriff am 10.12.2014)*
– *US Department of State: Maldives 2012 International Religious Freedom Report. Unter: <http://www.state.gov/documents/organization/208646.pdf> (Zugriff am 4.3.2015)*
– *Continental Congress: Declaration of Independence (1776)*
– *Fifth Virginia Convention: Virginia Bill of Rights (1776) Williamsburg*

Zweites Vatikanisches Konzil: Erklärung *Dignitatis Humanae* (1965)

Wiener Übereinkommnen über das Recht der Verträge (Wiener Vertragsrechtskonvention – WVK) (1969)

Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V.: *Islamische Charta* (2002)



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

# 7. Abkürzungsverzeichnis

| | |
|---|---|
| Abs. | Absatz |
| ACHR | American Convention on Human Rights |
| ACHPR | African Charter of Human and Peoples' Rights (Banjul Charta) |
| ACRWC | African Charta on the Rights and the Welfare of the Child |
| AI | Amnesty International |
| ArabCHR | Arab Charter of Human Rights |
| Art. | Artikel |
| ASEAN | Association of Southeast Asian Nations |
| AU | Afrikanische Union (African Union) (früher: OAU, Organisation of African Unity) |
| Bd. | Band |
| CAT | Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment |
| CEDAW | Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women |
| CERD | Convention on the Elimination of All Forms of CDHRI Cairo Declaration of Human Rights in Islam |
| chp. | chapter |
| CPPRC | Communist Party of the People's Republic of China |
| CRC | Convention on the Rights of the Child |
| CRPD | Convention on the Rights of Persons with Disabilities |
| CRSR | Convention Relating to the Status of Refugees (Genfer Flüchtlingskonvention) |
| DDHC | Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers) |
| (D)GG | (Deutsches) Grundgesetz |
| DH | (Erklärung) Dignitatis Humanae |
| DI | (US-American) Declaration of Independence (US-Amerikanische Unabhängigkeitserklärung) |
| Dtn | Buch Deuteronomium |
| EGMR | Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte |



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

| | |
|---|---|
| EMRK | Europäische Menschenrechtskonvention |
| EU | Europäische Union |
| EuGH | Europäischer Gerichtshof |
| f., ff., | folgende (Seite/-n) |
| FGM | Female Genital Mutilation |
| FN | Fußnote |
| Gal | Galaterbrief |
| Gen | Buch Genesis |
| GC | Grand Chamber |
| HRC | (United Nations) Human Rights *Committee* (Menschenrechtsausschuss) |
| HRW | Human Rights Watch |
| ibid. | ibidem |
| ICC | International Criminal Court |
| ICCPR | International Covenant on Civil and Political Rights |
| ICESCR | International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights |
| ICJ | International Court of Justice |
| IDF | Israeli Defense Forces |
| insbes. | insbesondere |
| Jos | Buch Josua |
| Kap. | Kapitel |
| Lev | Buch Levitikus |
| Lk | Evangelium nach Lukas |
| MA | (National) Margin of Appreciation |
| MCL | Magna Charta Libertatum |
| Mt | Evangelium nach Matthäus |
| NATO | North Atlantic Treaty Organization |
| (I)NGO | (International) Non-governmental organization(s) |
| OAS | Organization of American States |
| OIC | Organization of Islamic Cooperation (früher: Organization of the Islamic Conference) |
| op. cit. | opus citatus |
| UDHR | Universal Declaration of Human Rights |



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

| | |
|---|---|
| UdSSR | Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken |
| UK | United Kingdom |
| UN(O) | United Nations Organization |
| UNESCO | United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization |
| UNFPA | United Nations Population Fund |
| (UN)GA | (United Nations) General Assembly |
| UNHRC | United Nations Human Rights *Council* (Menschenrechtsrat; früher: Menschenrechtskommission) |
| (UN)SC | (United Nations) Security Council |
| UNTC | United Nations Treaty Collection |
| UNTS | United Nations Treaty Series |
| US(A) | United States (of America) |
| WÜRV | Wiener Übereinkommen über das Recht der Verträge (Wiener Vertragrechtskonferenz) |
| vs., v. | versus |
| v. u. Z. | vor unserer Zeit (vor Christus) |
| WHO | World Health Organization |
| zit. | zitiert |



https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - 

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

https://doi.org/10.5771/9783845287324 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND