

III MENSCHENRECHTE IM SPANNUNGSVERHÄLTNIS ZU SOUVERÄNITÄT UND DEMOKRATIE

Die Idee, bestimmte Rechte kämen Menschen kraft ihres Mensch-Seins zu, ist ein Produkt der Moderne. Mit den Menschenrechts-Erklärungen der Amerikanischen und der Französischen Revolution verlagerte sich die Legitimationsquelle politischen Handelns von der religiösen Sphäre in die Welt – in den Raum, in dem die sich idealtypisch als Gleiche ansehenden Menschen des bürgerlichen Standes über ihre eigenen Geschicke entschieden und nicht etwa ein von Gott eingesetzter Souverän über sie herrschte. Damit enthält die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte nicht nur ein Politik neu konstituierendes Moment, sondern ist selbst als eine politische, explizit herrschaftskritische, genauer: *anti-souveräne* Botschaft zu verstehen, die sich gegen den „alten“ Feudalismus richtete.

Bis heute, über zweihundert Jahre später, fordern NGOs oder oppositionelle Gruppen Menschenrechte gegen staatliche oder zumindest hegemoniale politische Strukturen in vielen Ländern der Welt ein. Menschenrechte stellen also das Konzept der Souveränität als höchste oder letzte politische Autorität (vgl. Abschnitt II.3.1) unverändert in Frage. Und doch deutet sich weltpolitisch nach dem Ende des Kalten Krieges eine paradoxe Transformation des Menschenrechts-Konzepts an. Denn Menschenrechte scheinen zunehmend zu einem hegemonialen Instrument globaler *staatlicher* Politik zu werden. Dies zeigt sich nicht nur an den Konfliktfällen „humanitärer Interventionen“, sondern auch daran, dass neben den Europäern und Amerikanern nun auch Afrikaner und Araber Menschenrechts-Erklärungen mit universalistischen Bezügen

verabschiedet oder gar regionale Menschenrechts-Gerichtshöfe eingerichtet haben.

Zugleich kann man argumentieren, dass der „Schutzbereich“ der souveränen Staaten für ihre jeweiligen Bevölkerungen schon immer die Grundvoraussetzung für die Verwirklichung der Menschenrechte darstellte – Menschenrechte also nur als *Bürgerrechte* Sinn ergeben. Denn wo Menschenrechte *transnational* – das heißt Nationen übergreifend und sie durchdringend – durchgesetzt werden sollen, zeigt sich die erschreckende Wirkungslosigkeit der fundamentalen Normen. Man könnte sogar sagen, je eindringlicher etwa die internationale Gemeinschaft die universelle Geltung der Menschenrechte beschwört, desto katastrophaler nimmt sich die Menschenrechts-*Wirklichkeit* in vielen Staaten aus.

Doch nicht nur in Bezug auf Souveränität, auch im Verhältnis zur Demokratie erweist sich das Konzept der unveräußerlichen Menschenrechte als ein ambivalentes. Staatstheoretisch scheinen dem öffentlichen Diskurs vorangehende Grundrechte ebenso die Voraussetzung wie die Beschränkung demokratischer Willensbildung zu sein. Denn könnte der (demokratische) *Souverän*, das Volk, mit seiner Majorität nicht einfach beschließen, die Grundrechte auszusetzen? Auf internationaler Ebene hingegen ist das Demokratie-Problem der Menschenrechte etwas anders gelagert. Viele „Entwicklungsländer“, also durch westliche Dominanz und Hegemonie strukturell benachteiligte Gemeinwesen (vgl. Abschnitt II.2.1), weisen auf den partikularen, speziell westlichen, Charakter der universalistischen Menschenrechts-Konzeption hin und setzen ihr eigene Akzente, etwa die Betonung kommunitärer statt individualistischer Werte, entgegen. Einen Ausgleich zwischen diesen verschiedenen Positionen könnte nur ein *transnationaler demokratischer Diskurs* schaffen, über dessen Bedingungen viele Sozialwissenschaftler – wie etwa Immanuel Wallerstein – bereits angefangen haben nachzudenken.

Doch bevor ich in diesem Kapitel den Spannungen der Menschenrechte zu Souveränität und Demokratie detailliert nachgehen kann, führe ich zunächst in einem Kurzaufsatz in die realpolitisch und akademisch dominanten internationalen Menschenrechts-Konzeptionen sowie Institutionen zum Menschenrechtsschutz ein (Abschnitt III.1.1), um dann auf grundlegende Probleme des Menschenrechtsdiskurses hinzuweisen. So dürfen die gegenwärtige Unbestimmtheit und Vielfalt der Menschenrechtsinhalte (Abschnitt III.1.2) nicht unerwähnt bleiben, da es sich hierbei um Antworten auf eine scheinbar einfache und gleichwohl notwendige Frage handelt: Wenn Menschenrechte Rechte sein sollen, die den Menschen ihre bloße Zugehörigkeit zur Menschheit sichern, welches Bild von Mensch und Menschheit liegt dann den jeweiligen Menschenrechts-Konzeptionen zugrunde? Hier kann ich nur die Vielfalt der

Menschheits-Auffassungen im Menschenrechtsdiskurs *andeuten*; man sollte diese diskursiven Konstruktionen aber als Hintergrund für das gesamte Kapitel stets im Hinterkopf behalten. Besonders relevant für das Verhältnis der Menschenrechte zur Souveränität ist die fehlende Menschenrechts-*Durchsetzung*, die ich zu einer weiteren grundlegenden Problematik der Menschenrechte zähle (Abschnitt III.1.3).

Den unterschiedlichen Wechselwirkungen zwischen Menschenrechten und Souveränität gehe ich sodann in Abschnitt III.2 nach. Inwiefern Menschenrechte sich nur in der Form von Bürgerrechten unter souveräner Staatshoheit verwirklichen lassen, oder ob die universalistischen Menschenrechte *supranational* gegen die einzelstaatliche Souveränität durchgesetzt werden sollen – darum dreht sich eine im Umfeld der UNO-Gründung ausgetragene Debatte zwischen Hannah Arendt und dem Schriftsteller, Philosophen und politischen Publizisten Hermann Broch, deren Argumente ich unter III.2.1 nachzeichne. Als aktuelles Beispiel nehme ich in Abschnitt III.2.2 das US-amerikanische Gefangenenlager Guantánamo in den Blick, das in den letzten Jahren wegen seiner Menschenrechtsverletzungen in der Weltöffentlichkeit massiv in die Kritik geraten ist. Einerseits lässt sich das Lager wie eine Bestätigung von Giorgio Agambens Thesen zur „souveränen Macht“ dechiffrieren (vgl. Abschnitt II.4), andererseits macht es auf die Notwendigkeit aufmerksam, das „nackte Leben“ eben vor jener „souveränen Macht“ in Schutz zu nehmen – etwa durch die Gewährung fundamentaler menschlicher Rechte.

Im Abschnitt III.3 steht das Verhältnis der Menschenrechte zur Demokratie im Mittelpunkt. Anhand der internationalen realpolitischen wie akademischen Debatte über Partikularismus oder Universalismus der Menschenrechte problematisiere ich zunächst den inter- und *transnationalen* Aspekt demokratischer Willensbildung über grundlegende Rechtsstandards (Abschnitt III.3.1), um im Anschluss eher staatstheoretisch der Frage nachzugehen, ob Menschenrechte und Volkssouveränität in einem „gleichursprünglichen“ oder in einem Spannungs-Verhältnis zueinander stehen (Abschnitt III.3.2). Schließlich werden die wesentlichen Erkenntnisse des Kapitels in einer zweiten Zwischenbilanz zusammengefasst (Abschnitt III.4).

III.1 Entwicklung und Problematik der Menschenrechte

III.1.1 Menschenrechtskonzeptionen und Institutionen des Menschenrechtsschutzes – ein historischer Kurzaufsatz

Menschenrechte in ihrer gegenwärtigen Form kann man als das Resultat eines historischen Entwicklungsprozesses betrachten, der mit dem Zeitalter der Aufklärung anhub und schließlich in der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung der UN-Generalversammlung seine vorerst letzte und höchste Stufe erreichte. Der italienische Politische Philosoph und Senator auf Lebenszeit, Norberto Bobbio, erblickt in der wohl höchstens gewohnheitsrechtlich verbindlichen Deklaration von 1948 (Weiss/Forsythe/Coate 1997: 136) gar den ersten „consensus omnium gentium“ der Menschheit. Seiner Ansicht nach entwickelte sich die Philosophie der Menschenrechte aus vor allem von Locke inspirierten naturrechtlichen Begründungen, die sich zunächst in den Amerikanischen und Französischen Menschenrechts-Deklarationen niederschlugen. Im Übergang zum positiven, staatlich geschützten Recht hätten die Menschenrechte dann an „Konkretion“ gewonnen, aber zugleich an „Universalität“ verloren. In der UN-Menschenrechtserklärung nun erblickt Bobbio den Übergang zum zugleich positiven und universalen Weltbürgerrecht (Bobbio 1999a: 9 f., 12 f.). Hinsichtlich der *Rechtsinhalte* ist es im wissenschaftlichen Diskurs üblich geworden, von drei aufeinander folgenden Menschenrechts-Generationen zu sprechen: den Freiheits- und Abwehrrechten gegen den Staat, die später auch aktive politische Teilhabe-Ansprüche umfassten, den sozialen bzw. sozioökonomischen und schließlich den im Zusammenhang mit der Entkolonialisierung eingeforderten „kollektiven“ Rechten etwa auf politische Selbstbestimmung (ebd.: 16, 19 ff.; Weiss/Forsythe/Coate 1997: 135 f.).

Besonders aus einem individualrechtlichen Verständnis der Menschenrechte heraus erscheint die Qualifizierung kollektiver Rechte als Menschenrechte problematisch, beziehe sich der „Rechtstitel“ der Menschenrechte doch auf den Status der einzelnen Person und ihres Schutzes, wie der Heidelberger Rechtsphilosoph Winfried Brugger hervorhebt. Andererseits ließen sich Individuen ohne gemeinschaftliche Zusammenhänge tatsächlich nicht denken, und eine kollektive Entität wie der Staat könne daher auch „treuhänderisch“ den Menschenrechtsschutz übernehmen (Brugger 1998: 170 ff.).

Hinsichtlich des Spannungsverhältnisses zwischen Souveränität und Menschenrechten muss ein solcher Ansatz allerdings den möglichen

Normen-Konflikt zwischen kollektiver Autonomie und der womöglich gerade im Rahmen dieser kollektiven Autonomie *eingeschränkten* individuellen Autonomie von Angehörigen bestimmter Gemeinwesen übersehen (Kallscheuer 1999: 122 ff.). Damit ist die Frage nach der möglichen Normenhierarchie zwischen den einzelnen Generationsrechten angesprochen, die sich *theoretisch* gleichwohl mit dem Verweis auf die „Unteilbarkeit“ aller Menschenrechte entschärfen lässt. So seien „liberale“ Rechte ja immer zugleich auch soziale Rechte, weil sie freie Vergemeinschaftung ermöglichten, wie soziale Rechte freiheitliche Existenz überhaupt erst real erfahrbar machten (Bielefeldt 1998: 169).

Quer zu der Differenzierung in verschiedene Generationsrechte steht die Unterscheidung von Menschenrechten in moralische, legal-positive und empirisch nachzuprüfende Rechte, die der International Relations-Forscher Hedley Bull vornimmt (Bull 1979: 81). Eine solche Kategorisierung akzentuiert gegenüber der internen Differenzierung verschiedener *Rechtsinhalte* die wichtige Unterscheidung zwischen faktischen Menschenrechtsverletzungen, nicht-staatlichen Rechtsforderungen und dem Status internationaler Verrechtlichung.

Im wissenschaftlichen Diskurs über Menschenrechts-Konzeptionen tritt als weitere Alternative zum evolutionären „Denken in Generationen“ eine überhistorische Sicht auf Menschenrechte auf, die betont, dass die heutige Struktur der Menschenrechte als liberale, soziale und kollektive Basisrechte die staatliche Souveränität im Grunde genommen nicht stärker herausfordere als etwa frühere transnationale Menschenrechts-Bewegungen wie Anti-Slavery oder auch die internationalistisch orientierte Arbeiterbewegung (Krasner 1999: 126)¹; so bezögen sich bereits bestimmte völkerrechtliche Übereinkommen – wie die Minderheitenverträge nach dem Ersten Weltkrieg – auf einzelne Individuen und nicht nur auf zwischenstaatliche Politik (Kunig/Uerpmann 1994: 32 f.). Entscheidend dürfte allerdings sein, dass Menschenrechte in den Internationalen Beziehungen in jüngster Zeit ein prominentes Forschungsobjekt darstellen. Die Forschungsrichtung des „social constructivism“ etwa zieht den traditionellen Analysen der Machtverteilung im internationalen System die Rolle von Ideen und Normen als treibende Faktoren der Weltpolitik vor (Risse/Ropp/Sikkink 1999; Wendt 1999).

1 Ein weiteres Beispiel für transnationalen Menschenrechtsdiskurs ist der beinahe vergessene Kampf, den der britische Menschenrechtsaktivist E. D. Morel gegen das belgische Kolonialregime König Leopolds II. im Kongo führte. Die „Einheit“ dieses spezifischen Diskurses drückt sich vor allem darin aus, dass sich beide Seiten auf philanthropische Motivationen beriefen (Christophersen 2007a).

Ob der politiktheoretische Fokus auf Menschenrechte nun auch der Institutionen-Struktur der internationalen Realpolitik entspricht, dürfte umstritten sein – auch wenn die fundamentalen Menschenrechte zum „zwingenden Völkerrecht“ (*ius cogens*) gehören (Hobe/Kimminich 2004: 174). Einerseits kann man die universelle Achtung der Menschenrechte, wie sie in Artikel 55 der UN-Charta festgeschrieben ist, als einen Beitrag zur kollektiven Friedenssicherung, also traditionell sicherheitspolitisch, andererseits als Mittel zur Verbreitung globaler Menschenwürde verstehen (Weiss/Forsythe/Coate 1997: 132). Im ersteren Fall kann man den UN-Sicherheitsrat als ein mit dem Menschenrechtsschutz im weiteren Sinne befasstes Organ auffassen, das sich nach dem Ende der Block-Konfrontation ja auch zunehmend menschenrechtlich relevanten Situationen gewidmet hat (vgl. Abschnitt I.2.3). Hinzu kommt die Generalversammlung, die sich in Resolutionen zu Menschenrechtsfragen äußern, Zusammenkünfte wie die Wiener Menschenrechtskonferenz von 1993 einberufen kann, 2006 aber auch den neuen UN-Menschenrechtsrat gewählt hat.² Das Amt des Hochkommissars für Menschenrechte, 1993 geschaffen, ist ein weiteres institutionelles Beispiel für den „charta-basierten“ Menschenrechtsschutz.

Die 1966 geschaffenen Menschenrechtspakte einerseits für politische und bürgerliche und andererseits für wirtschaftlich-soziale Rechte (IPbürgR und IPwirtR) wurden zwar unter dem Dach der UNO ausgearbeitet, es handelt sich hierbei aber um völkerrechtliche Instrumentarien, deren Geltungsbereich sich allein auf die beigetretenen Staaten erstreckt.³ Im „Zivilpakt“ nimmt ein spezieller, aus unabhängigen Experten zusammengesetzter „Ausschuss für Menschenrechte“ nicht nur Berichte über die Wirklichkeit der im Vertrag verankerten Rechte aus den Mitgliedsstaaten entgegen; er bearbeitet auch Staaten- und (fakultativ) Individualbeschwerden gegen Menschenrechtsverletzungen. Diese Kontrollmechanismen fehlen bisher noch beim „Sozialpakt“, der alleine ein Berichtssystem vorsieht. Allerdings verabschiedete die UN-Generalversammlung im Dezember 2008 ein Fakultativprotokoll zum „Sozialpakt“.

2 Der Rat ersetzte die aus dem Wirtschafts- und Sozialrat (ECOSOC) gewählte UN-Menschenrechtskommission.

3 Weitere „vertrags-basierte“ Menschenrechtsinstitutionen sind „Committees“, die durch andere, speziellere Menschenrechts-Konventionen (etwa zum Schutz der Frauen, Kinder, vor Folter und vor rassistischer Diskriminierung) geschaffen wurden. Zu nennen wäre in diesem Zusammenhang auch der Internationale Strafgerichtshof (ICC), nach dessen Statut menschenrechtsrelevante Straftatbestände zu ahnden sind (vgl. Abschnitt I.3).

in dem sowohl die Individual- als auch die Staatenbeschwerde enthalten ist.⁴

Am weitesten ausgereift ist das regionale europäische Menschenrechtsschutzsystem nach der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 mit einem eigenen Gerichtshof, der nach einem Zusatzprotokoll seit 1998 auch von Individuen direkt angerufen werden kann. Ebenso gibt es eine Menschenrechtskommission und einen -gerichtshof nach der Amerikanischen Menschenrechtskonvention, und sogar die Afrikanische Union schuf 2006 einen eigenen Menschenrechtsgerichtshof. Auch die Arabische Liga hat 2004 eine überarbeitete Version der von 1994 datierenden „Arabischen Charta der Menschenrechte“ vorgelegt.⁵

Beim Vergleich dieser regionalen, von der UN unabhängigen Menschenrechtssysteme fällt auf, dass die Europäische Konvention vor allem die „liberalen“ Abwehrrechte gegen den Staat in den Mittelpunkt stellt, während etwa die afrikanische „Banjul-Charta“ unter Artikel 29 auch die Pflichten des Individuums gegenüber Familie, Staat und Gesellschaft betont sowie das kollektive Selbstbestimmungsrecht und die staatliche Hoheit über natürliche Ressourcen bekräftigt (Simma/Fastenrath 2004: 707-720).

III.1.2 Rechtsinhalte und Menschheitsbegriff

Hinter diesen Differenzen der Menschenrechtsbegriffe steckt eine grundlegende Schwierigkeit. Wenn es stimmt, dass von der Neuzeit an der politische Körper die Garantien schaffen musste, die vorher vor allem die Religion als *vorpolitische Politik-Quelle* gewährt hatte (Arendt 1986: 602), Politik-Begründung also zu einer weltlich-menschlichen Angelegenheit wurde, dann stellt sich die Frage, worin denn dieses fundamental Menschliche bestehe, das durch Menschen-Rechte geschützt werden müsse. Tendenziell lässt sich seit den Menschenrechts-Deklarationen der Amerikanischen und Französischen Revolution eine ständige Ausweitung des Menschenrechts-Katalogs beobachten. Franz Nuscheler, ehemaliger Direktor des Duisburger Instituts für Entwicklung und Frieden, beklagt sich anhand des so genannten „Rechts auf Entwicklung“,

4 Den Text des „optional protocol“ hat ein NGO-Aktionsbündnis auf seiner Website veröffentlicht (<http://opicescr-coalition.org/OptionalProtocol.pdf>. pdf [Stand: 18.12.2008]).

5 Zu den regionalen Menschenrechtsschutz-Systemen vgl. Paech/Stuby 2001: 684-690. Einen hervorragenden aktuellen Überblick über alle Menschenrechts-Instrumente bietet die schweizerische Organisation „human-rights.ch“ auf ihrer Website: http://www.humanrights.ch/home/de/Aktuell/News/idart_4198-content.html [Stand: 6.11.2007].

dieses sei in der realpolitischen Diskussion zu einem „Recht auf alles“ geworden, „was in der internationalen Politik ein ‚Recht auf nichts‘ bedeutet“ (Nuscheler 1996: 21). So kann man das „Recht auf Entwicklung“ zum einen als Synthese aus politischen und sozialen Rechten verstehen. Insbesondere die Entwicklungsländer sehen es allerdings eher als ein den politischen Freiheitsrechten übergeordnetes kollektives Recht vor allem auf Entwicklungshilfe, Schuldenerlass etc. an – eine Sichtweise, die wiederum von den individualistisch orientierten Industriestaaten nicht geteilt wird. Insbesondere ist bis heute unklar, wen dieses Recht zu was gegenüber wem verpflichtet (Brugger 1998: 165 ff.). Zugleich wird das Recht mit immer neuen hehren Bedeutungen aufgeladen – zum Beispiel in der Verknüpfung mit Umweltschutz und nachhaltiger Entwicklung (Nuscheler 1996: 7 f., 11 f., 16).

Nur: Damit ein Recht auch *wirksam* wird, müssen konkret definierten Anspruchsberechtigten immer auch konkret definierte Verpflichtete gegenüberstehen. Allein aus einer solchen Konstellation lässt sich eine „rule“ ableiten, die Rechte nicht als herrschaftliche Gefälligkeiten verteilt, sondern die Anspruchsberechtigten mit einem soliden „entitlement“ ausstattet (Bull 1979: 79). Angesichts der inflationären Verwendung des Begriffes der Menschenrechte stellt sich somit die Frage, ob sich nicht alle Rechte aus bestimmten Kern-Normen ableiten und welchen konkreten Normen im Konfliktfall Priorität eingeräumt werden könnte.

Hannah Arendt umgeht diese Problematik geschickt, indem sie als die einzige universelle menschenrechtliche Norm diejenige bezeichnet, die überhaupt die Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen festlegt – ein Recht, aus dem sich die konkreten Rechte erst ableiten lassen, und ein Recht, dessen Universalisierbarkeit gerade in seiner *Partikularität* liegt, nämlich der Zugehörigkeit zu einem bestimmten politischen Körper (Wellmer 1999). Diese Auffassung tritt unweigerlich in der Analyse der Debatte zwischen Arendt und Hermann Broch (s. u.) zutage, so dass sie hier nicht näher erörtert wird. Vorläufig ist nur so viel zu sagen: eine Staatsbürgerschaft nützt – menschenrechtlich gesehen – relativ wenig, wenn der betreffende Staat seine Mitbürger beispielsweise „legal“ versklavt. Die Frage nach einer *universellen* Fundierung von Menschenrechten bleibt also.

In seiner Interpretation von Immanuel Kants Politischer Philosophie konstruiert Heiner Bielefeldt als ursprüngliches und einziges Menschenrecht das Freiheitsrecht, wobei Kant Freiheit im Wesentlichen gleichsam negativ als „„Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür““ definiert (zit. n. Bielefeldt 1998: 70). Ihre Begründung finde die so verstandene Freiheit in der sittlichen Autonomie der Menschen, also darin, dass sie selbst wissen und wissen *können*, was ethisch „richtig“ ist, und

hierbei nicht auf das Diktat eines Herrschers angewiesen sind. Die Grenze dieser Freiheit liege hingegen in der gleichmäßigen Freiheit der Anderen. Aus einer dann auch rechtlich garantierten (nicht nur ethisch oder moralisch begründeten) gleichen Rechtsfreiheit autonomer Subjekte leiteten sich die materialen Rechte und konkreten Rechtsinhalte erst ab. Heutzutage, so Bielefeldt, zeige sich diese Ableitung an den modernen Verfassungen, deren konkrete Grundrechte alle auf die Menschenwürde zurückgehen – wie sie etwa in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes kodifiziert ist (ebd.: 70 f., 95). In der Respektierung der Menschenwürde konstituiere sich die *Rechtsbeziehung per se*, und konkrete Abwägungskonflikte zum Beispiel zwischen dem Folterverbot und dem Recht auf Leben müssten stets in Bezug auf die Wahrung der Menschenwürde – und nicht etwa mit Inkaufnahme ihrer Einschränkung – entschieden werden. Denn nach Kant gebe es für etwas, was Würde habe, kein Äquivalent, das sich, es aufhebend oder relativierend, an seine Stelle setzen könnte (Bielefeldt 2007).

Man kann dieser an der Menschenwürde orientierten Perspektive nun noch den Verweis nicht nur auf eine eigenständige, sondern auch sinnhafte – das heißt auf die Einbettung des Individuums in Traditionen und Werte rekurrierende – und gegenüber Anderen verantwortliche Lebensführung hinzufügen (Brugger 1998: 194 ff.). Damit würde man den bei Kant angelegten Aspekt der aus der Rechtsfreiheit folgenden *Rechtsgleichheit* noch einmal akzentuieren und überdies einen Bogen über die verschiedenen Menschenrechtsgenerationen, also über politische, soziale und kollektive Rechte, spannen. Dadurch jedoch bliebe in der Rechtswirklichkeit die Problematik bestehen, wie sich konkrete Normen, in denen sich die Menschenwürde ausdrückt, zueinander verhalten sollen. Hinsichtlich einer Menschenrechts-Normenhierarchie konstatiert etwa Norberto Bobbio, nur bestimmte Rechte wie das Sklavereiverbot hätten einen absoluten Wert; normalerweise aber stünde einem fundamentalen Recht – zum Beispiel der Meinungsfreiheit – ein anderes fundamentales Recht entgegen – wie, im Fall der Meinungsfreiheit, das Persönlichkeitsrecht. Bobbio konstatiert, von ihm „Macht“ genannte Interventionen des Staates zur Durchsetzung vor allem sozialer Rechte erlangten zunehmend den Primat über „Freiheit“ genannte Abwehrrechte gegen den Staat. Damit deutet sich bei Bobbio nicht nur ein diffuses Unbehagen gegen die soziale Menschenrechts-Generation an, sondern Bobbios Beobachtung impliziert auch, dass sich eine Normenhierarchie bei aller Heterogenität der Menschenrechte wohl kaum vermeiden lässt (Bobbio 1999a: 28 ff.).

Als unhintergehbare, absolute Normen werden in der westlich geprägten einschlägigen Literatur neben dem Folter- vor allem das Sklave-

reiverbot genannt, dessen diskursive Durchsetzung seit dem 18. Jahrhundert nicht unwesentlich zu der Debatte über „unveräußerliche Menschenrechte“ beigetragen hat (Krasner 1999: 106 ff.; Christophersen 2007a). Hedley Bull bezeichnet als „elementary rules“, die bei allen Differenzen zwischen unterschiedlichen Menschenrechts-Konzeptionen weltweit gälten: „restrictions on violence, the protection of property and the keeping of promises“. An anderer Stelle ergänzt er diese Liste mit dem Grundsatz rechtlicher Gleichbehandlung und dem Schutz vor willkürlicher Verhaftung (Bull 1979: 88, 79).

Besonders wenn es darum geht, eine (militärische) Intervention aus menschenrechtlich relevanten Gründen zu legitimieren, ist eine solche Identifizierung „absoluter Normen“ unerlässlich – will man „humanitäre Interventionen“ nicht nur als ein reines Willkürinstrument der militärisch starken Staaten auffassen (vgl. Abschnitte I.2.1 und I.2.5). Wolfgang Kersting etwa sieht eine Basis für „humanitäre Interventionen“ nur gegeben, wenn im Zielstaat „transzendente Menschenrechte“ verletzt würden. Hierzu zählt Kersting „das Recht auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit und auf basale Sicherheit, d. h. auf gewaltfreie Lebensumstände und eine verlässliche, berechenbare politische Ordnung“. Solche Rechte formulierten Bedingungen, damit Menschen überhaupt ein „friedliches und gewaltfreies Leben“ führen könnten. Demgegenüber bezögen sich „programmatische Menschenrechte“, deren Verletzung eben nicht zur Intervention berechtige, auf die Bedingungen für ein „gutes Leben“ der Bürger. Zu der letzteren Gruppe von „Exzellenz-“ im Gegensatz zu den transzendentalen „Existenz-Rechten“ zählt Kersting neben Demokratie und Freiheit Rechtsstaatlichkeit sowie eine angemessene soziale Grundversorgung (Kersting 2000: 218 f.).

Bezogen auf das konkrete Fallbeispiel der Kosovo-Intervention, erweist sich diese Differenzierung zwar als schwierig, da man eben trefflich darüber streiten kann, ob in der südserbischen Provinz tatsächlich „Existenzrechte“ verletzt bzw. ob die Vergehen nicht erst durch die Intervention motiviert wurden (vgl. Abschnitt I.2). Jedoch zeigt ein historisches Extrembeispiel wie das des barbarischen deutschen Faschismus, dass es unerlässlich sein kann, bestimmte absolute Normen zu definieren, will man Menschenrechte wirkungsvoll durchsetzen. Dabei fällt auf, dass sich die hier erwähnten absoluten Normen alle auf die Unversehrtheit des menschlichen Körpers, das fundamentale Lebens-Recht und den freien, nicht vom Gutdünken anderer Menschen direkt abhängigen, Status der Person (etwa im Fall des Sklaverei-Verbotes) beziehen. Dies gilt auch dann, wenn man vom vorherrschenden „methodologischen Individualismus“ der westlichen Menschenrechts-Debatte absieht und – im Sinne der immer wieder beschworenen „Unteilbarkeit“ der Menschen-

rechte – die kollektiven Dritt-Generationsrechte in die Betrachtung mit einbezieht. Denn im Grunde handelt es sich bei den kollektiven Rechten (auf nationale Selbstbestimmung oder Verfügungsgewalt über natürliche Ressourcen) um die gleichen Lebens-Rechte wie bei den Persönlichkeitsrechten – bloß dass sich jene auf eine menschliche Gemeinschaft und nicht auf die einzelne Person beziehen. Damit bestätigt sich Foucaults These von der Sorge der modernen Politik um das Leben, das aber eben nicht nur das fundamentale Recht der Menschen schützen soll, sondern auf das sich auch dessen *idealtypischer* Gegenpol, die „souveräne Macht“ nach Agamben, anwendet (siehe hierzu genauer unten).

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass es sich bei den absoluten Menschenrechtsnormen, welche das Dogma von der „Heiligkeit des Lebens“ (Walter Benjamin) schützen, nicht um letzte metaphysische Wahrheiten handelt, sondern dass diese Normen diskursiv und hegemonial konstruiert sind. So weist der Soziologe Thorsten Bonacker darauf hin, dass ein wesentlicher Motor für die weltgesellschaftliche Integrationsfunktion der Menschenrechte deren „Deutungs Offenheit“ ist. Im Anschluss an Laclau/Mouffes Diskurstheorie argumentiert Bonacker, durch die Verbindung „unterschiedlicher als äquivalente Deutungen wird das deutungs offene Symbol [die Menschenrechte – Anm. CC] mit einer solchen Fülle von Deutungen identifiziert, dass es selbst als deutungs offen erscheint, obwohl es in Wahrheit jeweils spezifisch, aber eben unterschiedlich gedeutet wird“ (Bonacker 2003: 131). Allerdings stößt dieses Konzept der Deutungsöffnung in ihrer für die sich entwickelnde Weltgesellschaft integrativen Funktion an seine Grenzen, wenn „Konflikte um die richtige Symbolisierung der Weltgesellschaft“ eben nicht mehr als „unterschiedliche Deutungen desselben Symbols verstanden werden können“ (ebd.: 144). Solche nicht-integrativen Konflikte entstehen etwa, wenn es um eine Normenhierarchie der Menschenrechte geht, also um die Festlegung auf bestimmte absolute Normen, die ein anderes „Menschenrechtsverständnis“ angreift. Zugleich lässt sich in der Weltpolitik die gegenläufige Tendenz beobachten, verschiedene „Menschenrechtssysteme“ – und damit: unterschiedliche Deutungen dessen, was spezifisch menschlich ist – im Namen der menschenrechtlichen „Unteilbarkeit“ zu (re-)integrieren. Dadurch freilich entstehen, wie Franz Nuscheler im Fall des „Rechtes auf Entwicklung“ so treffend bemerkte, „Rechte auf alles“, und das heißt hinsichtlich der *Rechtsdurchsetzung* eben: „Rechte auf nichts“.

III.1.3 Menschenrechtsdurchsetzung

„Die Menschenrechte haben immer das Unglück gehabt, von politisch bedeutungslosen Individuen oder Vereinen repräsentiert zu werden, deren sentimental humanitäre Sprache sich oft nur um ein Geringes von den Broschüren der Tierschutzvereine unterschied“, schreibt Hannah Arendt sarkastisch (Arendt 1986: 603). Am Punkt der fehlenden Durchsetzbarkeit universalistisch konzipierter Menschenrechte offenbart sich tatsächlich die Achillesferse absoluter Normen. Wirksamen Schutz bieten nach wie vor nur *national* verankerte Bürgerrechte: Menschenrechte in partikularer Form. blieb nach dem Naturrecht bei Menschenrechts-Verletzungen nur der politische Widerstand oder der Lockesche „appeal to heaven“, so transformierte sich das moralische Recht auf Rebellion im positiven, einzelstaatlichen Recht in die rechtlich gesicherte Möglichkeit, gegen den Staat vorzugehen. Weltbürgerlich gesprochen allerdings sind die Menschen in „Unrechtsstaaten“ weiterhin auf das moralische Widerstandsrecht zurückgeworfen (Bobbio 1999a: 14 f.). Denn auch die internationalen Menschenrechtspakte sind *transnational* nicht unmittelbar durchsetzbar. Nicht nur bietet das in „Zivil-“ und „Sozialpakt“ festgeschriebene Kontrollsystem lediglich symbolische Sanktionsmechanismen (s. o.). Auch vor nationalen Gerichten lassen sich die in den Konventionen kodifizierten Rechte nicht einklagen, wie ein Urteil des Oberverwaltungsgerichts (OVG) Münster vom Oktober 2007 zeigt. Studierende aus Nordrhein-Westfalen hatten eine Klage gegen die Zahlung von Studiengebühren unter anderem mit dem Verweis auf den Art. 13, Abs. 2, Buchst. c) des UN-„Sozialpaktes“ (IPwirtR) begründet. Diese Vertragsbestimmung sieht den unentgeltlichen Zugang zu Hochschulbildung in den Vertragsstaaten vor. Die Richter lehnten die Klage mit der Begründung ab, die Vereinbarungen des IPwirtR könnten innerstaatlichen Gesetzen nicht gleichgestellt werden, da sie „proklamationsartig soziale Ziele aufstellen, die es durch von den Vertragsstaaten zu ergreifende Maßnahmen zu erreichen gilt, nicht aber dadurch, dass in Form von Rechtsregeln bei Vorliegen eines bestimmten Tatbestandes bestimmte Rechtsfolgen in der sozialen Wirklichkeit unmittelbar eintreten sollen“ (OVG Münster 2007: Abs. 56).

Völkerrechtlich besteht die Problematik von Menschenrechtsvereinbarungen im Gegensatz zu anderen internationalen Verträgen darin, dass Norm-Verletzungen eines Staates nicht die Bürger eines anderen Staates betreffen. Auch so genannte *erga-omnes*-Verpflichtungen, die alle Vertragsstaaten reziprok eingehen, können fehlende transnationale Exekutiv- und Gerichtsorgane nicht ersetzen (Hobe/Kimminich 2004: 406 f.).

Nun wäre es unangemessen, wenn nicht sogar falsch, auf universalistisch konzipierte Normen wie Menschenrechte gemäß der *domestic analogy* innerstaatlich und souverän abgeschirmtes Recht zu übertragen – alleine schon, um den staatlichen wie nicht-staatlichen, zivilgesellschaftlichen Diskurs über Menschenrechte und deren Verletzungen nicht juristisch eng zu führen. Aus dieser Erwägung erwächst freilich ein Dilemma von Recht und Gerechtigkeit, denn:

„So sehr [...] unter Gerechtigkeitsaspekten der Rechtsbegriff offen gehalten werden sollte zur kritischen Prüfung der geltenden Rechtsnormen anhand moralischer Richtigkeitsüberzeugungen, so sehr sollte man auch unter Gesichtspunkten der Rechtssicherheit und der Vermeidung von Krieg dem juristischen Denken Rechnung tragen, das jedenfalls die zwangsweise Durchsetzung von Recht an die innerstaatliche und völkerrechtliche Kompetenz- und Verfahrensordnung anbindet“ (Brugger 1998: 164).

Doch nicht nur Gerechtigkeitsabwägungen, auch geltende Rechtsnormen können von zivilgesellschaftlichen Akteuren gegen die Unrechts-Praxis von Staaten angeführt werden. Zwar verbessert sich das Staatenverhalten nach Vertragsbeitritten nicht zwangsläufig, doch gerade die faktische Anerkennung der in den Konventionen kodifizierten Rechte bietet etwa Mitgliedern internationaler NGOs die normative Basis, um konkrete Verbesserungen der Menschenrechtslage zu erreichen. So haben sich Emilie M. Hafner-Burton und Kiyoteru Tsutsui in einer empirischen Untersuchung der Menschenrechtslage in Staaten gewidmet, nachdem diese internationalen Menschenrechts-Vereinbarungen beigetreten sind. Die in den USA forschenden Sozialwissenschaftler fanden heraus, dass sich dort, wo besonders viele Bürger Mitglieder internationaler Organisationen waren, die Menschenrechtssituation im Hinblick auf „persönliche Sicherheit“ laut einer jährlichen Menschenrechtsdokumentation des US-Außenministeriums verbessert hat (Hafner-Burton/Tsutsui 2005).

Versteht man unter internationaler Menschenrechtsdurchsetzung ein Äquivalent zur nationalen Rechtswirklichkeit, so können sich Staaten mit einem Vertragsbeitritt symbolisch als in die internationale Gemeinschaft integriert begreifen – ihre Souveränität, die es ihnen erlaubt, weiterhin die Normen zu missachten, die sie selbst ratifiziert haben, muss dadurch gleichfalls nicht beschränkt werden. Umgekehrt führte aber eine völkerrechtlich weniger verbindliche Vereinbarung wie die Helsinki-Akte von 1975 dazu, dass Bürger der realsozialistischen Staaten ihre Regierungen zunehmend unter Druck setzen konnten, die im Rahmen des „Helsinki Final Act“ auch von den Ostblock-Staaten unterschriebenen Menschenrechts-Abmachungen einzuhalten (Krasner 1999: 113, 119 f.;

vgl. auch Thomas 2001). So wirkungslos, wie sie auf den ersten Blick scheinen, sind universelle Menschenrechtsnormen in der globalen Wirklichkeit also nicht, wenn sie auch den realpolitischen Primat staatlicher Souveränität nicht durchbrochen haben – von spektakulären Ausnahmefällen wie der Kosovo-Intervention einmal abgesehen.

III.2 Menschenrechte und Staat

III.2.1 Recht auf Rechte oder Gesetz der Humanität – Die Arendt-Broch-Debatte

Zwischen 1946 und 1951 unterhielten die beiden vor den Nazis in die USA geflohenen Intellektuellen, die aus Deutschland stammende Politische Philosophin Hannah Arendt und der österreichische Schriftsteller, Philosoph und Publizist Hermann Broch, einen Briefwechsel. Beide Autoren arbeiteten in dieser Zeit an Büchern über die Wurzeln des gerade erst untergegangenen Faschismus: Arendt an „The Origins of Totalitarianism“, Broch an seiner „Massenwahntheorie“. Beide konnten die Werke des Anderen nicht mehr lesen; Broch starb 1951, in dem Jahr, in dem das Totalitarismus-Buch Arendts erschien. Brochs „Massenwahntheorie“ wurde hingegen erst 1976 im Rahmen der „Kommentierten Werkausgabe“ veröffentlicht – zu diesem Zeitpunkt war Arendt bereits gestorben.

Trotzdem tauschten sich beide europäische Intellektuelle über die Vorarbeiten zu ihren Publikationen aus, schickten einander Aufsätze und Essays zu, die sich vor allem mit den Lehren beschäftigten, die die internationale Gemeinschaft aus der Barbarei der Hitler-Diktatur zu ziehen habe. So war Arendt Brochs 1946 entstandener Kommentar zur Arbeit an der Allgemeinen Menschenrechts-Erklärung der UN (s. u.) bekannt, und sie beteuert in einem Brief an Broch, auch um dieser Schrift willen habe sie ihren 1949 in der Zeitschrift „Die Wandlung“ erschienenen Aufsatz „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ verfasst. Broch wiederum revanchierte sich mit der Zusendung seines Aufsatzes „Menschenrecht und Irdisch-Absolutes“, in dem er Mord und Todesstrafe als „negativen Pol“ menschlichen Zusammenlebens definiert. Arendt kritisiert an dieser These, dass sie Qualen vernachlässige, die sich sogar schlimmer als die Todesstrafe ausnehmen könnten. Ein wirklicher Disput über das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Souveränität brach zwischen Broch und Arendt 1949 aus, als Broch die Grundthesen seiner „Massenwahntheorie“ in dem Aufsatz „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ zusammenfasste, den er Arendt zu-

schickte. Broch will die Menschenrechte angesichts der faschistischen Katastrophe als „irdisch-absolute“ Mindest- oder besser Höchststandards verankern. In ihrer Replik hält Arendt Broch entgegen, sie habe den Glauben an die universelle Gültigkeit der Menschenrechte endgültig verloren und halte deren Verwirklichung alleine innerhalb von (National-)Staaten für möglich. Diese Perspektive kritisiert Broch in einem Brief an Arendt wiederum als zu „positivistisch“; der Philosophin gehe die utopische Sprengkraft der Menschenrechte gänzlich ab (Lützeler 1996: 244-250).

Hinter diesen Auseinandersetzungen zur Mitte des 20. Jahrhunderts scheint eine Kontroverse auf, die bis heute ihre Brisanz nicht verloren, wenn sie nach der „humanitären Intervention“ im Kosovo nicht sogar an Schärfe gewonnen hat: Arendt und Broch stritten um die Frage, ob die Menschenrechte, wie Broch es sieht, in einem *Spannungsverhältnis* zu staatlicher Souveränität stehen oder ob die partikuläre Souveränität politischer Gemeinwesen nicht überhaupt erst die Geltung der Menschenrechte *ermöglicht*. Wie lässt sich nun dieser Widerstreit anhand der eigenen Texte, über die Arendt und Broch in ihrem Briefwechsel debattierten, nachzeichnen?

Am Anfang des fünf Jahre währenden Briefwechsels stehen Brochs „Bemerkungen zur Utopie einer ‚International Bill of Rights and of Responsibilities‘“. Bei diesem Text, den Hannah Arendt kannte und der sie zu ihrem Aufsatz über „das einzige Menschenrecht“ inspirierte (s. o.), handelt es sich um einen Vorschlag für die Arbeit der UN-Kommission für Menschenrechte, die seit 1946 unter dem Vorsitz von Anne Eleanor Roosevelt an der Formulierung einer „International Bill of Human Rights“ arbeitete. Die Tätigkeit der Kommission mündete schließlich in die Verabschiedung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung durch die UN-Generalversammlung am 10. Dezember 1948.

Broch konstatiert zunächst „eine unlösbare Antinomie“, die „zwischen Humanitätspflicht und Souveränitätsanerkennung“ bestehe und an der jede wahrhafte globale Friedensordnung kranke. Um der „International Bill of Rights“ trotzdem ihren „Realitätsgehalt“ zu sichern, fragt Broch nach einem dritten Prinzip, das den Gegensatz zwischen den Geboten der Humanität und der – auch von Broch grundsätzlich als legitim anerkannten – Nichteinmischung in innere Angelegenheiten souveräner Staaten regulieren könnte. Den Kern dieses vermittelnden Prinzips erblickt Broch in einer ergänzenden, strafgesetzmäßig relevanten „International Bill of Responsibilities“ (Broch 1978a: 244 ff.), die gleichwohl vor allem die Souveränität der Staaten beschränken soll. Denn bisher, so Broch in Anlehnung an die in einer Rede Franklin D. Roosevelts von 1941 formulierten vier Grundfreiheiten, hätten internationale Verträge

vor allem die „Freedoms from“ (Freiheit von Angst („fear“) und Not („want“)) betroffen. „Materiale Substrate“ solcher völkerrechtlicher Regelungen seien Gebietsabgrenzungen oder Rüstungsvereinbarungen, die als freiwillige Übereinkünfte keine Beschränkung der einzelstaatlichen Souveränität darstellten. Eine „International Bill of Rights“ regelte hingegen die „Freedoms of“ (Meinungsfreiheit („of Speech“) und Religions- bzw. Gewissensfreiheit („of Religion“)), wodurch keine vertraglichen Verbindungen mit einem gewissen Regulierungs-Gegenstand zwischen den Staaten geschaffen, sondern bloß „interne Rechtsverhältnisse“ der Staaten „parallelisiert“ würden. Damit machten die international kodifizierten „Freedoms of“ wirkliche Souveränitätsbeschränkungen möglich, ein „enforcement“ der Normen werde aber nicht vorangetrieben, da die Nicht-Einhaltung dieser positiven Freiheiten ja keinen anderen Staat in seinen Rechten verletze (siehe auch oben). Das Beispiel des kriegslüsternden deutschen Faschismus zeige aber, dass, wenn die „Freedoms of“ nicht durchsetzbar gemacht würden, irgendwann auch die Vereinbarungen zu den „Freedoms from“ bedroht seien (ebd.: 251, 253).

Daher schlägt Broch ein *transnational* geltendes „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ vor, das nicht den Staat vor menschenverachtenden Gruppen und Ideologien schützen soll, sondern „ausschließlich auf den Schutz der physischen und psychischen Integrität des konkreten Bürgers angelegt ist“ (ebd.: 259). Wer demgemäß eine „bloß durch biologische oder religiöse oder sonstwie gesinnungsmäßige Kriterien definierte Gruppe von Personen, sei es kollektiv, sei es individuell“, dem Hass der Mitbürger aussetze, solle „mit Kerker“ bestraft werden; zur Durchsetzung dieses Gesetzes schlägt Broch einen internationalen Strafgerichtshof vor (ebd.: 262 f.), der 1998 ja tatsächlich institutionalisiert werden sollte. Gesetz und Gerichtshof bilden bei Broch das konkrete Fundament seiner „International Bill of Responsibilities“, die der „Bill of Rights“ erst zum realen Durchbruch ver helfe.

Im Aufsatz „Trotzdem: Humane Politik. Verwirklichung einer Utopie“ untermauert Broch seine Ansichten zu einer „Bill of Responsibilities“ oder „of Duties“ noch einmal rechtstheoretisch. Obwohl alle Strafen im Grunde in der Todesstrafe gipfelten oder den Menschen doch „versklavten“, ihn zum „lebenden Leichnam“ degradierten⁶, habe doch noch keine Rechts-Auffassung das menschenrechtliche Gebot „Du sollst nicht töten“ aufzuheben vermocht. Bei aller Abstraktion fänden doch al-

6 Damit vermag Broch in diesem Aufsatz von 1950 Hannah Arendts Einwände gegen den „negativen Pol“ der Todesstrafe (s. o.) zu entkräften. Der Tod eines Menschen wird nicht nur durch seine konkrete Tötung realisiert; vielmehr kann ihm das Lebensrecht durch seine „Versachlichung“ etwa mittels Zwangsarbeit ebenso entzogen werden.

le Rechtssätze ihre Basis in der „irdischen Absolutheit“ des Menschlichen. Hier offenbare sich die tyrannische, totalitäre oder rassistische Straf-Auffassung als Tautologie, da sie die Geltung eines Gesetzes zugleich an eine Strafe binde („Wer Jude ist, dem wird die deutsche Staatsangehörigkeit entzogen“). Demgegenüber dürfe der Mensch nur zum Strafojekt „versachlicht“ werden, wenn er ein Gesetz *übertrete* (Broch 1978b: 373 ff.). Mittels der „Bill of Duties“ müssten die Demokratien dem scharfen, tautologischen Strafrecht der totalitären Staaten eine ebenso strafgesetzmäßig unerbittliche „totalitäre Humanität“ entgegenstellen (ebd.: 379), denn totalitäre Staaten und Gesellschaften verstünden allein die primitiv-magische Sprache der strafrechtlichen Verbote (Broch 1978a: 271 f.).

Damit freilich handelt sich Broch das Problem ein, dass sich die Verteidiger der Menschenrechte auf die Rechtslogik der menschenverachtenden Ideologien einlassen. Vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund mag es verständlich erscheinen, wenn Broch gegen die „Appeasement“-Strategie mit den Worten anschreibt, „Verbrechen müssen verhindert werden, ehe sie begangen worden sind“ (ebd.: 253). Liest man einen solchen Satz aber eingedenk der weltpolitischen Lage zum Beginn des 21. Jahrhunderts, so könnte man Brochs Argumentation durchaus zur Legitimierung „prä-emptiver“ Militärschläge der Bush-Administration gegen den islamistischen Terrorismus heranziehen. Brochs „Bill of Duties“ will neben das Freiheitsrecht die „Freiheits-Verantwortung“ setzen, die den „normalen“ Gebrauch der Freiheit und damit auch deren Missbrauch definierte (ebd.: 259). In einer hegemonial und nach Gesichtspunkten der Dominanz (un-)geordneten Welt (vgl. Abschnitt II.2.1) stellt sich dann schon die Frage, *wer* faktisch über Freiheit und Ungleichheit, über Humanität und Intervention entscheidet. Dies wären wahrscheinlich nicht transnationale Institutionen, die im Sinne eines „irdisch-absoluten“ Menschenrechtes handelten, sondern *souveräne* Staaten, die eben etwas *souveräner* sind als andere.

Können Menschenrechte die staatliche Souveränität und die zwischenstaatlichen Beziehungen auf weltpolitischer Ebene also gar nicht brechen? Ist ihre Durchsetzung vielmehr vom souveränen Schutzbereich der Staaten sowohl staatsintern als auch global abhängig? Diese Broch entgegengesetzte Position vertritt Hannah Arendt. In ihrem 1946 entstandenen Aufsatz „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“ bezieht sie sich zwar wohlwollend auf den durch die Nürnberger Prozesse neu geschaffenen Straftatbestand des „Verbrechens an der Menschheit“, der das zwischenstaatliche in ein überstaatliches internationales Recht verwandele. Die Konzentrationslager der totalitären Staaten seien nämlich als ein Angriff auf das von Arendt als das einzige universelle Menschen-

recht anerkannte Recht auf Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen zu verstehen, da die Internierten aus der politischen Welt ausgestoßen würden. Allein angesichts einer solchen Rechtsberaubung sollten „die Rechte und Regeln der Souveränität nicht mehr respektiert“ werden (Arendt 1981: 166).

Dieser souveränitätskritische Bezug wird im 9. Kapitel des Totalitarismus-Buches („Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte“) dann allerdings völlig fehlen. Ausgangspunkt von Arendts Überlegungen bilden die Minderheitenverträge in Ostmittel- und Südeuropa und das Flüchtlingsproblem nach dem Ersten Weltkrieg. Die formal oder faktisch staatenlosen Flüchtlinge und die nach dem Zusammenbruch der Vielvölkerstaaten, Zaren-Russlands, Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches, entstandenen ethnischen Minderheiten in jenen Gebieten hätten die Staatsform des ethnisch homogenen Nationalstaates bzw. die Fiktion ihrer Homogenität herausgefordert und zu ihrem „Niedergang“ beigetragen, wie Arendt wohl etwas vorschnell behauptet (Arendt 1986: 574 ff.). Doch es steht fest, dass die nationale Rechtskonstruktion den Fall eines Menschen, der formal oder faktisch keiner Nation angehört, nicht vorsieht. Paradoxerweise, hebt Hannah Arendt hervor, könne sich ein staatenloser Flüchtling – heute würde man sagen: ein *sans-papiers* – erst dann ins nationale Rechtssystem integrieren, wenn er einen Rechtsverstoß begeht, denn dann würde ihm beispielsweise das Recht auf anwaltliche Verteidigung zugestanden (ebd.: 594 f.). Ähnlich wie Agamben in seiner Analyse des Ausnahmezustandes (Agamben 2004) beobachtet Arendt in der Flüchtlingsfrage die zunehmende Bedeutung der Polizei als Exekutivorgan, das sich im gesetzlich nicht geregelten Umgang mit Staatenlosen bzw. Flüchtlingen das Recht selbst schafft, das es doch eigentlich nur durchsetzen soll (Arendt 1986: 597 ff.).

Der spezifische Rechtsverlust für die *sans-papiers* besteht laut Arendt nicht so sehr im Entzug partikularer Rechte, schließlich werde ein verurteilter Verbrecher im Gefängnis auch seiner Bewegungsfreiheit beraubt, ohne dass er einen Verlust der Menschenrechte beklagen könnte (ebd.: 611). Vielmehr ist es das Schicksal der staatenlosen Flüchtlinge, dass sie überhaupt keiner politischen Gemeinschaft angehören, die ihnen erst diese partikularen Rechte einräumen könnte, m. a. W.: dass ihnen das „Recht, Rechte zu haben“, auf das sie durch ihr Auftauchen überhaupt erst hinweisen, nicht zuteil wird (ebd.: 614).

Ein solches universelles Recht auf partikulare politische Zugehörigkeit könnte gleichwohl nur eine *supranationale* Institution garantieren. Doch selbst wenn es gelänge, eine „Weltregierung“ zu etablieren, wie Arendt spekuliert, würde die nationale Vorstellung von Recht und Rech-

ten nur auf eine höhere Ebene ausgedehnt. Denn diese Rechts-Auffassung bestehe darin, dass Recht sei, was für eine bestimmte definierte Gruppe gut sei, und das Weltkollektiv könnte ja auch auf demokratische Weise entscheiden, es sei gut, einen Teil der Menschheit zu liquidieren (ebd.: 617 f.).

Mit dieser fundamentalen Rechts-Kritik, die der bereits im vergangenen Kapitel dargestellten Walter Benjamins und – im Anschluss daran – Giorgio Agambens nicht unähnlich ist (vgl. Abschnitt II.4), bleibt Hannah Arendt dem Leser nicht nur eine Antwort auf die Frage schuldig, wie denn ihr „Recht, Rechte zu haben“, institutionell verankert werden könnte; sie vernachlässigt auch die Wichtigkeit vopolitischer Rechte, ohne die die Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen wertlos wäre, also zum Beispiel das Recht auf persönliche Sicherheit oder Subsistenz (Koenig 2005: 118 f.). Solche Rechte aber wären zu den absoluten, transnational geltenden Menschenrechtsnormen zu zählen, die staatlicher Souveränität vorangehen.

III.2.2 Aussetzung fundamentaler Rechte als Ausdruck „souveräner Macht“? – Fallbeispiel Guantánamo

Im Zentrum von Hannah Arendts und Hermann Brochs Auseinandersetzung steht das Spannungsverhältnis zwischen staatlicher Souveränität und überstaatlichen Menschenrechten. Mit Giorgio Agamben, dessen Thesen auf Hannah Arendts Betrachtungen zu Nationalstaat und Menschenrechten rekurrieren, könnte man argumentieren, aus Sicht der Menschenrechte ließe sich ein solcher Konflikt überhaupt nicht konstruieren.⁷ Das international umstrittene Gefangenenerlager der USA in der kubanischen Bucht Guantánamo erscheint in diesem Zusammenhang wie die beste Bestätigung für die von Agamben analysierte Funktionsweise der „souveränen Macht“ – einer Macht, die sich vor allem gegen das „nackte Leben“ richtet. Die in den vergangenen Jahren viel und oft artikulierte Kritik an dem Lager wiederum beklagt vor allem Rechtsverletzungen, die sich direkt auf den *Körper* der Internierten auswirken, wie Folter, grausame Verhörmethode, Entzug der Bewegungsfreiheit und vor allem gerichtlich nicht abgesichertes, zeitlich unbefristetes Festhalten, einen eklatanten Verstoß gegen die *Habeas corpus*-Verfügung, ei-

⁷ Damit kehre ich noch einmal zu dem von Agamben unterstellten inneren Zusammenhang von auf den Schutz des „bloßen Lebens“ abstellenden Menschenrechten und Gewalt-Recht konstituierender Souveränität zurück. Im Unterschied zum Abschnitt II.4 steht hier aber ein konkreter Fall von Menschenrechtsverletzungen im Mittelpunkt – und nicht die theoretische Diskussion mit dem primären Fokus auf die „souveräne Macht“.

nes der menschenrechtlichen Basisdokumente gegen willkürliche Verhaftungen. Der Verweis auf *Habeas corpus* dient Agamben nun gerade als Beispiel dafür, dass sich „souveräne Macht“ und moderne Menschenrechtskonzeptionen gleichermaßen nur auf „zoe“, das nackte, nicht auf „bios“, also das politische, staatsbürgerliche Leben der Menschen bezögen (s. Abschnitt II.4.1). Im Anschluss daran müssten Menschenrechte, um echte Wirksamkeit entfalten zu können, immer auch Bürgerrechte sein, nicht lediglich *physische Existenzgarantien*. Mit Hannah Arendt ließe sich dann schlussfolgern, dass nur partikulare politische Gemeinwesen – das heißt: souveräne Staaten – eine solche Rechtsqualifikation leisten können.

Der „permanente Ausnahmezustand“ des US-Gefangenenlagers Guantánamo beruht allerdings ebenso auf der politischen Entscheidung eines souveränen Staates, der USA. Seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 haben viele westliche Industriestaaten ihre Sicherheitsgesetze drastisch verschärft.⁸ Als hegemonialer Akteur in der Weltpolitik stehen die USA gleichwohl unter besonderer Beobachtung, und immerhin führte die Bush-Administration den „Krieg gegen den Terrorismus“ stets *auch* mit der Begründung, weltweit Menschenrechte und Demokratie zu verbreiten. Insofern ist der eigene mangelhafte Umgang der USA mit menschenrechtlichen Garantien besonders aufschlussreich, wenn es das Verhältnis zwischen den Kategorien Souveränität und Menschenrechte zu erforschen gilt.

Die Zweifel an der menschenrechtlich korrekten Behandlung der in Guantánamo Inhaftierten nährt besonders die restriktive Informationspolitik der US-Regierung zu dem Lager. Erst nach langen Vorverhandlungen gestattete das Pentagon selbst den Experten der damaligen UN-Menschenrechts-Kommission den Besuch des Lagers nur unter der Bedingung, dass es keine unbeobachteten Gespräche mit den Häftlingen geben dürfe, wie der UN- Sonderberichterstatter für Folter, Manfred Nowak, schreibt (Nowak 2006: 27 f.). Die Abordnung verzichtete daher auf eine Besichtigung vor Ort, kommt aber in ihrem im Februar 2006 veröffentlichten Bericht⁹ zu ähnlichen Schlüssen wie zahlreiche Presse-Artikel und Medien-Dokumentationen.

Das Gefangenenlager in der Guantánamo-Bucht auf Kuba gehört zu einem Areal, das sich die USA 1903, nach ihrer erfolgreichen Intervention gegen die spanische Kolonialherrschaft auf der Insel, sicherten und später vom kubanischen Staat pachteten. Damit untersteht Guantánamo

8 Den „Antiterrorkampf“ in Deutschland zeichnet etwa Rolf Gössner kritisch nach und widmet sich dabei insbesondere den Maßnahmen gegen Migranten (Gössner 2007: 65 ff., 126 ff.).

9 UN-Doc. E/CN.4/2006/120 vom 27.2.2006.

nicht US-amerikanischer Hoheit, fällt aber doch unter die faktische souveräne Verfügungsgewalt der USA. Der Verdacht liegt nahe, dass die USA das Lager seit Anfang 2002 ausgerechnet außerhalb des eigenen Territoriums betrieben, um die Internierten der US-amerikanischen Rechtsprechung und damit den verfassungsrechtlichen Schutzgarantien für Gefangene und Angeklagte zu entziehen (Rose 2004: 33).

Diente Guantánamo zunächst als Marinestützpunkt, so wurde dort nach dem Beginn des Afghanistan-Feldzuges gegen die Taliban und die Terrororganisation Al Kaida ein Lager für feindliche Kämpfer errichtet. Teils hatte die mit den USA verbündete Nord-Allianz die Gefangenen in Afghanistan an die US-Armee „verkauft“, teils handelte es sich bei den Insassen um von den US-Streitkräften selbst aufgegriffene Taliban- und/oder Al Kaida-Mitglieder. Von diesen erhoffte sich die US-Regierung wertvolle Informationen über ihre Gegner. Daher wurden Guantánamo-Gefangene oft stundenlang verhört. Der britisch-deutsche Dokumentarfilmer James Pastouna, der eingehend über das Lager recherchiert hat, zitiert übereinstimmende Berichte von Ex-Häftlingen, wonach diese schmerzhaft gefesselt, geschlagen, getreten sowie religiös und sexuell erniedrigt wurden und auf den Boden urinieren mussten, weil ihnen während der Verhöre der Gang zur Toilette verweigert wurde. Laut einer vom damaligen US-Verteidigungsminister Rumsfeld abgesegneten Liste gehörten zu den offiziellen Verhör-„Techniken“ in Guantánamo unter anderem: völlige Entblößung, Essens-Einschränkung, belastende Körperhaltungen (stundenlanges Stehen) und der Einsatz von Hunden zur Einschüchterung (Pastouna 2005: 108, 111 ff.).

Schon die Exterritorialität des Gefangenenlagers bietet gute Voraussetzungen für einen „permanenten Ausnahmezustand“ nach Agamben. Denn einerseits gehört das Gebiet nicht zum US-amerikanischen Rechtskreis. *Gerade aus diesem Grund* können hier andererseits die exekutiven Kräfte (Regierung, Armee, Geheimdienst) schalten und walten, wie sie wollen. Der Entzug fundamentaler Rechtsgarantien zeigt sich etwa daran, dass die Gefangenen auf unbestimmte Zeit interniert sind¹⁰ und vor eigens in Guantánamo geschaffenen speziellen „Militär-

10 Der Journalist David Rose, der für die Zeitschrift „Vanity Fair“ über Guantánamo berichtet hat, zitiert aus einem offiziellen Bericht an das Pentagon, in dem von den psychischen Qualen der Gefangenen die Rede ist. Hierzu gehören: die kafkaeske Ungewissheit über Aufenthaltsdauer, Anklage und Strafe, die Verweigerung des Rechtsbeistandes und die totale Isolation der Gefangenen, die keine Angehörigen empfangen und noch nicht einmal zum Wachpersonal persönliche Kontakte aufnehmen könnten, da die Wärter täglich anders auf die verschiedenen Blocks des Lagers aufgeteilt würden (Rose 2004: 85 f.).

kommissionen“ angeklagt werden sollten.¹¹ Zur Rechtfertigung dieser Prozessform berief sich die Bush-Administration unter anderem auf einen Präzedenzfall im Zweiten Weltkrieg. Und zwar bestätigte das Oberste Gericht der USA, der Supreme Court, das Recht des damaligen Präsidenten Roosevelt, acht deutsche Saboteure, die in den USA Sprengstoffanschläge verüben wollten, vor eine spezielle Militärkommission zu stellen, da es sich bei den Überführten um „unlawful combatants“ gehandelt habe, die heimlich und ohne Uniform Krieg geführt hätten (ebd.: 38 ff.).

Die Bush-Administration griff diesen Terminus in ihrer öffentlichen Rhetorik auf und wandelte ihn leicht ab; Al Kaida- und Taliban-Gefangene waren nun „enemy combatants“, für die, so die völkerrechtliche Legitimationsstrategie, die Genfer Kriegsgefangenen-Konvention nicht gelte. Die US-Regierung argumentierte, Angehörige von Al Kaida und Taliban hätten sich nicht durch Uniformen zu erkennen gegeben, ihre Waffen nicht gezeigt und nicht „nach Brauch und Sitte“ Krieg geführt. Zu Recht gibt der Jurist und ehemalige Präsident des Deutschen Roten Kreuzes, Knut Ipsen, zu bedenken, dass nach der auch für die USA *international* bindenden Genfer Konvention über Zweifel am Kombattanten-Status erst ein Gericht entscheiden muss, bevor der Schutz der Konvention aufgehoben werden kann (Ipsen 2005). Nur scheint ein solcher Hinweis ja gerade die Hilflosigkeit des humanitären Völkerrechtes zu bestätigen. Denn im Zweifelsfall kümmert sich die „souveräne Macht“ bzw. ein hegemonialer Akteur in der Weltpolitik nicht um die Geltung menschenrechtlicher Vertragswerke. Im Gegenteil scheint die Schaffung einer „einschließenden Ausnahme“, wie das Guantánamo-Lager sie darstellt, eine verhängnisvolle Dynamik zu entfalten, hat die „souveräne Macht“ (USA) die neue „vogelfreie“ Gruppe (die islamistischen Terroristen) erst einmal „produziert“. So wurde im Mai 2002 der US-amerikanische Staatsbürger José Padilla festgenommen, auf Heimatterritorium inhaftiert und – wie die Al Kaida- und Taliban-Kämpfer unterschiedlichster Nationalitäten – zum „enemy combatant“

11 Ein weiteres Beispiel für die von Agamben analysierte „einschließende Ausnahme“, welche die „souveräne Macht“ schafft, ist im „System Guantánamo“ eine Vorschrift in den „Verhaltensnormen für Häftlinge“, in der sich das Militär vorbehält, alle Normen nach Gutdünken wieder zu ändern. Damit gelten paradoxerweise Normen, ohne dass sich irgendjemand auf deren Geltung verlassen könnte. Exemplarisch für die Gewalttätigkeit, die ein solcher rechtlich ungewisser Zustand zu entfesseln imstande ist, sind die zum Teil auf Video dokumentierten Übergriffe der „Extreme Reaction Force“ (ERF), einer Art Disziplinierungseinheit, von deren drakonischen Maßnahmen bei zum Teil geringster Unmutsbekundung der Gefangenen etwa der britische Ex-Häftling Tarek Dergoul berichtet (Rose 2004: 90 f.).

erklärt. Dies kommt einer faktischen Ausbürgerung gleich, da Padilla US-Amerikanern normal gewährte fundamentale Rechte durch diese Einstufung vorenthalten blieben (Peterke 2004).

Wie Hannah Arendt konstatiert Giorgio Agamben die Folgenlosigkeit international kodifizierter Menschenrechts-Kataloge, die gerade in den Fällen versagen, in denen diese Rechte bestimmten Menschen oder Menschengruppen eben nicht gewährt werden. Doch Agamben geht sogar noch weiter, wenn er gar eine heimliche Komplizenschaft zwischen Menschenrechten und „souveräner Macht“ unterstellt, da beide Kategorien auf der „Heiligkeit des (nackten) Lebens“ – und das heißt bei Agamben eben: auf der gleichzeitigen Ausstoßung aus der Menschlichkeit und bedingungslosen Tötbarkeit – basieren.

Tatsächlich richtete sich die massive Kritik an den bekannt gewordenen Praktiken in Guantánamo gegen die Vorenthaltung solcher fundamentaler Rechte, die etwa die Unversehrtheit der physischen und psychischen Existenz garantieren sollen. Allerdings übersieht man, macht man sich die Agamben-Perspektive zueigen, dass gerade das Einfordern der vorpolitischen „Existenzrechte“ einen politischen oder zumindest politisierenden Effekt zeitigen kann. So hat der Supreme Court zunächst im Sommer 2004 entschieden, dass Guantánamo-Häftlinge das Recht haben, ihre Haft vor einem US-Gericht prüfen zu lassen, und im Sommer 2006, dass die Militärtribunale in Guantánamo in ihrer ursprünglichen Gestalt rechtswidrig sind. Am 31.12.2005 wurde als Reaktion auf die zunehmende Kritik an den Verhören im US-Pachtgebiet auf Kuba der „Detainee Treatment Act“ erlassen, der es US-Beamten auch außerhalb des staatlichen Territoriums verbietet, Folter anzuwenden (Nowak 2006: 27).

Diese Entwicklungen hatten zwar noch nicht dazu geführt, dass das Lager geschlossen wurde¹², doch der im November 2008 neu gewählte Präsident Barack Obama hat angekündigt, Guantánamo binnen eines Jahres nach seiner Amtseinführung nicht mehr weiter zu betreiben.¹³

12 Anfang 2007 saßen in Guantánamo knapp 400 Gefangene ein, Ende Juli 2008 waren es noch 270 Häftlinge. Das erste Urteil sprach die – nun auf der Grundlage des im Herbst 2006 geschaffenen „Military Commissions Act“ legal operierende – Militärkommission gegen den als „Chauffeur von Bin Laden“ bezeichneten Salim Hamdan im August 2008. Faktisch musste Hamdan nur noch fünf Monate absitzen, wurde aber Ende November 2008 in sein Herkunftsland Jemen abgeschoben.

13 Als diese Arbeit abgeschlossen wurde, existierte das Gefangenenlager noch. Allerdings geriet Obama im Juni 2009 mit seinem Zeitplan zunehmend in Bedrängnis, da ihm der Kongress Mittel für die Schließung des Lagers verweigerte und die Aufnahme der verbliebenen Insassen in den

Damit freilich ist noch nicht entschieden, was mit den verbliebenen Häftlingen geschehen wird. Wenn Agamben mit seiner These eines „permanenten Ausnahmezustandes“ Recht hat, wird eine Exekutive die von ihr einmal errungene Machtfülle nicht leichtfertig wieder aufgeben. Es wird also im Fall Guantánamo darauf ankommen, genau hinzuschauen, ob die neue Präsidial-Administration nicht doch weiterhin Terror-Verdächtige ohne konkrete Vorwürfe internieren wird – etwa in einem „Festland-Guantánamo“ auf US-Territorium. Für eine solche Entwicklung spricht auch, dass Obama bereits angekündigt hat, an den von seinem Vorgänger geschaffenen speziellen Militärkommissionen festzuhalten.

Bei aller Skepsis ist jedoch darauf hinzuweisen, dass der politische Widerstand gegen das Gefangenenlager, so wie er artikuliert wurde und wird, nicht vollkommen bedeutungslos ist. Auch ein inhaltlich (zunächst) nicht näher spezifiziertes „Recht, Rechte zu haben“, wie Hannah Arendt es einfordert, ist eben sinnlos, wenn die physische Integrität ständig bedroht ist, wie Arendt es ja am Beispiel der nationalsozialistischen Konzentrationslager selbst hervorhebt. Demgegenüber sollte man das Spannungsverhältnis im Auge behalten, in dem sich die Menschenrechte selbst befinden. Aus ihrem geschichtlichen Entstehungskontext heraus lassen sie sich nämlich zum einen als gegen die jeweiligen „souveränen Mächte“ erkämpfte fundamentale Schutzgarantien auch des „nackten Lebens“ begreifen, auf das der Souverän sonst ungehindert zugreifen könnte. Zum anderen sind Menschenrechte aber nur dann verlässlich, institutionell abgesichert durchzusetzen, wenn sie in staatliche oder quasi-staatliche (also z. B. transnationale) Strukturen eingebettet sind.¹⁴

Solche Strukturen wiederum sind verstrickt in den im vorigen Abschnitt herausgearbeiteten *Doppelcharakter* der Souveränität. Begreift man Souveränität als Autonomie eines politischen Gemeinwesens, so ist es zumindest im Fall eines demokratischen Rechtsstaates möglich, „das Recht, Rechte zu haben“, allen Betreffenden einzuräumen. Die „souveräne Macht“ in der Form der höchsten oder letzten politischen Entscheidungsautorität kann sich hingegen durchaus die Menschenrechte zueigen

USA oder anderen Ländern an aufwändige individuelle Risikoanalysen knüpfte (Süddeutsche Zeitung vom 20./21.6. 2009, S. 8).

- 14 Zumindeset die bisherigen überstaatlichen Rechtsgarantien reichen an den Menschenrechtsschutz, den ein demokratischer Einzelstaat zu gewährleisten vermag, nicht heran. Trotzdem sollte man nicht vergessen, dass es seit der Positivierung der Menschenrechte im Völkerrecht Rechtsgenossen gibt, die nicht unbedingt Staatsbürger sein müssen (Brunkhorst 1999: 174).

machen, ja sie gar als (in ihrem Sinne) legitime Basis zur Gewaltausübung – nach außen wie nach innen – heranziehen. Dies zeigt sich insbesondere an der Entstehung eines hegemonialen sozialen „Feldes“ Demokratie/Menschenrechte, auf dem diese beiden Kategorien nicht mehr *gegen die Herrschenden*, sondern von letzteren selbst eingefordert werden – zum Beispiel gegenüber „Schurkenstaaten“ (Guilhot 2005: 8, 29 ff.).¹⁵ Eine solche Einschreibung der Menschenrechte in *souveräne* staatliche Strukturen kann nun aber gerade dazu führen, dass jene, wenn es einen „äußeren Feind“ zu bekämpfen gilt, *staatsintern* nicht mehr geachtet werden. Angesichts des globalen Terrorismus etwa fordert Michael Ignatieff im Namen eines „kleineren Übels“ die Abwägung absoluter Menschenrechte wie das Folterverbot gegen den Fortbestand einer ganzen Gesellschaft, der durch einen mörderischen Terrorangriff gefährdet wäre (Ignatieff 2005). Und es ist vielleicht mehr als nur eine ironische Randnote, dass der kanadische Menschenrechts-Forscher zugleich auch Mitglied der „International Commission on Intervention and State Sovereignty“ war, die einen moderaten Einsatz „humanitärer Interventionen“ befürwortete (s. Abschnitt II.2.2). Man kann also in der Außenpolitik den Einsatz militärischer Zwangsmittel – gleichsam der zentralen „Werkstoffe“ höchster politischer Entscheidungsautorität – bei Menschenrechtsverletzungen fordern und zugleich für die Aussetzung fundamentaler Menschenrechte im Inneren plädieren. An diesem Beispiel zeigt sich, dass Menschenrechte und Souveränität tatsächlich das (gar nicht so geheime) Bündnis eingehen können, das Agamben kritisiert.

Insofern käme es darauf an, den Nexus aufzuheben, der die Gewährung der Menschenrechte an die Nationalität – und damit an die Volkssouveränität – koppelt, wie Agamben in Anlehnung an Hannah Arendts Thesen argumentiert. Der italienische Politische Philosoph schlägt in seinem Aufsatz „Jenseits der Menschenrechte“ ein „Modell neuer internationaler Beziehungen“ vor, das in „wechselseitiger Extraterritorialität“ der Menschen besteht. Agamben fragt, warum Jerusalem zum Beispiel nicht die Hauptstadt zweier Staatsvölker – der Israelis *und* der Palästinenser – sein könne. Wäre dies so, befänden sich die Mitglieder der einen Gruppe in der Stadt jeweils im Exodus bei der anderen. Der Leitbegriff solcher Extra- oder Aterritorialität „wäre nicht mehr das *ius* des Bürgers, sondern das *refugium* des Einzelnen“. Analog fasst Agamben Europa nicht als einen Bund von Nationen, sondern als einen Raum, der die nationalen Territorien „*topologisch* durchlöchert und miteinander verschränkt“ (Agamben 2001: 31 – Hervorheb. Agamben). Die Tren-

15 Zu den grundlegenden Annahmen des „Feld“-Begriffes, den Guilhot im Anschluss an Bourdieu verwendet, vgl. Bourdieu 1987: 261 ff., 362 ff.

nung zwischen Staatsbürger und *sans-papiers* (oder staatenlosem Flüchtling) – und damit die nach Agamben hinfallige antike Trennung zwischen qualifiziertem („bios“) und nacktem Leben („zoe“) (Agamben 2002: 197 f.) – wäre damit endgültig aufgehoben und hätte einer Form *transnationaler Sozialbeziehungen* Platz gemacht.

Diese Passagen weisen einen Ausweg aus dem düsteren Szenario, das Agamben in „Homo sacer“ entwirft. Das fundamentale „Recht“, das sich die Menschen wechselseitig garantieren, wäre das transnationale Refugium in der Sphäre des Anderen, sozusagen die Gastfreundschaft der Individuen; es wären eben nicht mehr die staatsbürgerlichen Institutionen, die diese Garantie erbrächten. Nicht zuletzt hebt Agambens Vision die Trennung zwischen inneren und äußeren politischen Angelegenheiten auf. Damit machten zum einen „humanitäre Interventionen“ von außen gegen staatsinterne Menschenrechtsverletzungen (in ihrer jetzigen Form) keinen Sinn mehr. Zum anderen wäre es der „souveränen Macht“ nicht mehr möglich, ständig neue „Vogelfreie“ oder „homini sacres“ – wie etwa die „enemy combatants“ in Guantánamo – aus ihrer Ordnung abzusondern und zu bekämpfen. Eine Verbindung zwischen Souveränität und Menschenrechten gäbe es nicht mehr, weil diese Kategorien, wie wir sie heute kennen, nicht mehr existierten.

III.3 Universelle Menschenrechte, politische Selbstbestimmung und internationale Beziehungen

III.3.1 Der Partikularismus-Vorwurf gegen universalistische Menschenrechte

Giorgio Agamben entwickelt seine Vision „wechselseitiger Extraterritorialitäten“, um die Verbindung zwischen Souveränität und Nationalität zu zerschlagen, die stets neues „nacktes Leben“ produziere. Dadurch verwandeln sich zugleich die ebenfalls wesentlich an den Nationalstaat gekoppelten Menschenrechte in eine Art transnationales „Recht“¹⁶ auf

16 Agambens fundamentale Rechts skepsis wurde bereits an anderer Stelle (Abschnitt II.4.2 und II.4.3) hervorgehoben. Recht kann seine Geltung nach Agamben nur durch institutionalisierten Rekurs auf Gewalt aufrechterhalten. Insofern ließe sich als Alternative zur souveränen „Ununterschiedenheit zwischen Leben und Recht“ auch kein Recht im herkömmlichen Sinne denken, sondern eben das aterritoriale *refugium*. Angesichts der Durchsetzungsschwäche der universellen Menschenrechte muss man sich allerdings schon fragen, wie dieses – transnationale – refugium ver-

individuelles Refugium. Die „westfälisch“ genannte Form nationalstaatlicher Souveränität beinhaltet die Vorstellung, der Umgang eines Staates mit den eigenen Bürgern sei dessen „innere Angelegenheit“. Zu dieser Sichtweise stehen universalistisch konzipierte Menschenrechte im Widerspruch. Doch souveräne Staatlichkeit beansprucht nicht nur die höchste oder letzte Entscheidungsautorität auf dem eigenen Territorium, sie beinhaltet zugleich auch den Aspekt der Autonomie (s. Abschnitt II.3.2) – und dieser ist relevant für Fragen internationaler Demokratie. Soll Souveränität als Autonomie gewahrt bleiben, ist es unerlässlich, dass sich die Staaten auf internationaler Ebene als Gleiche anerkennen.

In der Debatte über den künftigen Stellenwert der Menschenrechte und ihr Verhältnis zu souverän-autonomen Staaten taucht allerdings unvermeidlich auch eine *transnationale*, also eine Nationen durchdringende und bisherige zwischenstaatliche Politik transzendierende Komponente auf. Denn spätestens seit dem Kosovo-Krieg erhebt sich die drängende Frage, in welchen Fällen welche Menschenrechte den Primat über die Souveränität erlangen können sollten. Demokratierelevant ist diese Debatte nicht nur hinsichtlich des Prozessualen (welche Staaten entscheiden *effektiv* über die realpolitische oder juristische Institutionalisierung von universell durchsetzbaren Menschenrechten?), sondern auch hinsichtlich der *Inhalte* solcher die Souveränität ausstechender fundamentaler Rechte.

Die Wiener UN-Menschenrechtskonferenz vom Juni 1993 offenbarte in diesen beiden Dimensionen deutlich einen „Nord-Süd-Konflikt“, an dem ein gemeinsames Abschlussdokument der 171 in Wien vertretenen Staaten beinahe gescheitert wäre. Auf zwei Vorbereitungskonferenzen relativierten zum einen die afrikanischen Staaten in der „Erklärung von Tunis“ (DGVN 1994: 47-49) und zum anderen die asiatischen Staaten in der „Erklärung von Bangkok“ (ebd.: 59-63) die universelle Geltung der Menschenrechte und wiesen auf schützenswerte regionale Spezifika des jeweils eigenen Menschenrechtsverständnisses hin. Während allerdings das Bangkok-Dokument die Berücksichtigung kultureller Partikularität in der zukünftigen Menschenrechtsentwicklung einfordert, erstreckt sich der Vorbehalt der afrikanischen Staaten bereits auf die geltenden Erklärungen und Abkommen zum Menschenrechtsschutz (Wolfrum 1993: 682).¹⁷

bindlich einklagbar wäre. Und wie sollte dies anders möglich sein als mit den Mitteln des positiven Rechts?

17 Vgl. Ziffer 8 in der „Erklärung von Bangkok“, in der Menschenrechte in den „Kontext eines dynamischen und sich entwickelnden Prozesses internationaler Normensetzung“ gestellt werden, und Ziffer 5 in der „Erklärung von Tunis“, in der die afrikanischen Staaten betonen, es lasse sich „kein

Demgegenüber waren die westlichen Industriestaaten bestrebt, Entwicklungshilfe an die Einhaltung politisch-ziviler Menschenrechte in den Entwicklungsländern zu koppeln, wodurch sie den politischen Menschenrechten der ersten den Vorrang vor den sozialen Menschenrechten der zweiten Generation einräumten. Darüber hinaus entzündete sich die Kontroverse um (Un-)Teilbarkeit der Menschenrechte an dem Konflikt über den kollektiven oder individuellen Charakter eines „Rechts auf Entwicklung“ (s. o.). Auf der Wiener Konferenz sollte der Streit schließlich durch einen „Kuhhandel“ beigelegt werden (Klingebiel 1996: 187 ff., 192).

Einerseits wird in Artikel 5 der Wiener Abschluss-Erklärung „die Bedeutung nationaler und regionaler Besonderheiten und unterschiedlicher historischer, kultureller und religiöser Voraussetzungen“ im internationalen Menschenrechts-Diskurs betont. Andererseits schreibt die Konferenz in Artikel 10 das „Recht auf Entwicklung“ als ein individuelles Recht gegen den jeweiligen Heimatstaat im Sinne der entsprechenden UN-Deklaration von 1986 fest. Damit wendeten die Industriestaaten einen von ihnen befürchteten Kollektivanspruch der Entwicklungsländer auf Strukturhilfen oder Schuldenerlasse ab (DGVN 1994: 16 f.).¹⁸

In den Konflikten im Vorfeld und auf der Menschenrechtskonferenz von 1993 kommt empirisch der grundlegende (und sehr alte) Streit über Universalisierbarkeit oder – im Gegenteil – Relativität und kulturelle Begrenztheit handlungsleitender Normen zum Vorschein. Zu solchen umstrittenen Normen gehören zuvorderst die Menschenrechte. Vor allem die Entwicklungsländer haben eine tiefe Skepsis gegen eine universalistische Fassung der Menschenrechte ausgebildet, die ihnen in Wahrheit als eine partikularistische, nämlich „westliche“ Konzeption erscheinen. Hinter dieser Skepsis steckt unbestritten das Bewusstsein eines globalen Macht-Ungleichgewichts zugunsten der hegemonialen industrialisierten Staaten. Diskursanalytisch gesprochen, entpuppen sich die Legi-

vorgefertigtes Modell [der Menschenrechte – Anm. CC] auf universeller Ebene vorschreiben“ (DGVN 1994: 61, 48).

- 18 Insgesamt brachte die Wiener UN-Menschenrechtskonferenz wenige konkrete Ergebnisse. Zu erwähnen ist hier vor allem die Initiative für die Schaffung einer neuen UN-Institution, des Hochkommissariats für Menschenrechte. Damit blieben die Staatenvertreter hinter den Forderungen eines NGO-Forums, das eine Woche vor der eigentlichen Konferenz stattfand, zurück. Unter anderem forderten die Nicht-Regierungsorganisationen, die Ratifikation der UN-Menschenrechtskonventionen solle die Bedingung für die Aufnahme neuer Mitglieder bei den Vereinten Nationen sowie die fortdauernde UN-Mitgliedschaft sein (Nowak 1994). Für die gegenwärtige Diskussion der auf der Konferenz thematisierten Fragestellungen vgl. Klein/Menke 2008.

timationen für einen neuen Primat der Menschenrechte über die staatliche Souveränität als die Erzählung starker westlicher Helden, die brutalen Sündern aus unterentwickelten Staaten eine militärische Lektion erteilen, um die unterdrückten und letztlich als handlungsunfähig abqualifizierten Völker vor ihren eigenen Herrschern zu beschützen (Orford 2003: 170 f.).

Doch nicht nur angesichts der internationalen Kräfte-Verhältnisse, auch hinsichtlich dessen, was nun genau unter Menschenrechten zu verstehen sei, gleichen Industrie- und Entwicklungsländer einander nicht. Jürgen Habermas fasst die vor allem von fernöstlichen Regierungen artikulierten Einwände gegen „westliche Menschenrechte“ prägnant in drei Punkten zusammen: Kritisiert werde erstens der Vorrang der Rechte vor Pflichten. Dem setzten zweitens die nicht-westlichen Politiker eine „kommunitaristische ‚Rangordnung‘ der Menschenrechte“ entgegen, und dies, drittens, in Abgrenzung zu einer individualistischen Rechtsordnung. Habermas weist in seiner Replik auf diese Einsprüche darauf hin, dass der Rechts-Individualismus mit kapitalistischer Modernisierung einhergehe, die auch viele Entwicklungsländer anstrebten. Zudem sei die Kritik an „westlichen Menschenrechten“ nicht selten strategisch motiviert. Mit der Betonung kommunitaristischer Rechte legitimierten Diktaturen in nicht-westlichen Ländern nur allzu oft die Einschränkung politisch-ziviler Menschenrechte. Zwar konzidiert Habermas, die Konzeption eines vor aller Vergesellschaftung a priori vorhandenen Individuums gehe nicht auf. Ebenso wenig aber könne man den Vorrang des Kollektiven begründen, da es sich bei der Rechtsentwicklung um einen Prozess handele, in dem sich Individualität und Kollektivzusammenhänge wechselseitig durchdrängen und einander voraussetzten (Habermas 1998b: 184 ff.).

Damit verteidigt Habermas im Kern die universalistische, „westliche“ Fassung der Menschenrechte. Und tatsächlich sieht sich die normative Gegenperspektive, der kulturelle Relativismus, einem Selbst-Widerspruch gegenüber. Denn wenn man behauptet, Kulturen könnten nicht kontextunabhängig beurteilt werden, dann ist es auch nicht möglich, kulturelle Vielfalt zum gleichsam *universell* höchsten kulturellen Wert zu erheben (Koenig 2005: 125 ff.). Insofern ist die Unterscheidung zwischen Universalismus und Partikularismus eigentlich obsolet. Selbst eine so harsche Kritikerin kosmopolitischer Konzeptionen wie Chantal Mouffe, die in universalistischen Menschenrechten nur den hegemonialdominanten Partikularismus des Westens erblickt, konstatiert, dieselbe Frage nach „dignity of the person“ könne zwar unterschiedlich, kulturspezifisch beantwortet werden (Mouffe 2005: 126) – die Frage selbst bleibe jedoch universell.

Der kulturellrelativistische Einwand, der Westen mit seiner stark auf Abwehrrechten gegen den Staat und individueller Freiheit basierenden Menschenrechtsauffassung erkläre seine selbst nur partikulare Perspektive zum universellen Normenmaßstab, greift ebenso wenig, wenn man zum Beispiel bedenkt, dass es etwa im Konfuzianismus durchaus Regeln für das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten gibt und auch der chinesische Kaiser sich für sein „Mandat des Himmels“ rechtfertigen musste, woraus ein Widerstandsrecht gegen Tyrannei abgeleitet werden kann. Gegenüber einer rein individualistischen, ja atomistischen Auslegung fundamentaler menschlicher Normen hat der konfuzianisch inspirierte Menschenrechtsdiskurs sogar den Vorteil, dass Menschenrechte hier von vorneherein kommunitär konzipiert werden (Koenig 2005: 138 ff.).

Ohnehin verläuft die Frontlinie im Konflikt um Gemeinschafts- oder Individualrechte nicht zwischen spezifisch asiatischen (oder auch islamisch inspirierten) und „westlichen“ Werten, sondern innerhalb jeder Gesellschaft selbst (Bielefeldt 1998: 150). Im „westlichen“ sozialphilosophischen Diskurs zeigt sich dies etwa an der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Um aber wirklich zu einer *transnationalen* Normendebatte zu gelangen, ist es unabdinglich, dass sich keine partikulare Grundauffassung über menschliches Zusammenleben zur universellen Doktrin erhebt – und betreffe dies auch nur einen begrenzten Raum. Dies gilt sowohl für den „Westen“ als auch für Bestrebungen, die islamische Scharia gleichsam mit dem Menschenrechtsschutz zu identifizieren und als höchste soziale Norm festzuschreiben, wie dies zum Beispiel in der Menschenrechtserklärung der Organisation der Islamischen Konferenz vom August 1990 zum Ausdruck kommt (ebd.: 135 f.).

Die wissenschaftliche Suche nach der Grundlage eines inter-, besser transkulturellen Austausches über wahrhaft globale Grundrechte der Menschen hat jenseits der Frontstellungen zwischen Universalismus und Partikularismus längst begonnen. Der Vordenker des Neogramscianismus, Robert W. Cox (vgl. Abschnitt II.2.1), definiert als Ziel dieser Suche die Konstruktion einer „supra-inter-subjectivity that would consolidate norms consistent with all traditions of civilization without any one tradition being superimposed on others“. Der Kampf für solche Normen findet nicht nur zwischen Kulturen oder Staaten statt, sondern auch innerhalb von Gemeinschaften, wie Cox an einem Beispiel aus seiner kanadischen Heimat verdeutlicht. So befänden sich die Inuit-Frauen in einem Wertekonflikt, wenn sie sich für die Anerkennung ihrer Rechte als „native people“ einsetzten, während ihnen die Gleichberechtigung als

Frauen doch eher die existierende kanadische Verfassung als ihre patriarchalisch strukturierte „community“ garantieren könnte (Cox 2002: 63).

An diesem Beispiel wird bereits deutlich, dass der Diskurs über universalisierbare Grundwerte menschlichen Zusammenlebens „nicht auf vorgängig bestimmbare Demarkationslinien an den Grenzen geschlossener Kulturräume“ rekurren kann, wenn er wirklich *alle* Zivilisations-Konzeptionen einschließen will. In Abgrenzung zum strengen, auch menschenrechtlich relevanten Universalismus des Kantischen Kategorischen Imperativs schließt Heiner Bielefeldt: „Die Bildung von Maximen erweist sich [...] als historisch unabschließbarer reflexiver und diskursiver *Prozess*, in dem die den unbedingten Sollensanspruch vermittelnde strenge Universalisierbarkeitsforderung niemals endgültig eingelöst, sondern stets nur historisch vorläufig repräsentiert werden kann“ (Bielefeldt 1998: 19, 58 – Hervorheb. Bielefeldt).

Die weltbürgerschaftlichen Teilnehmer an einem Diskurs über wahrhaft globale Werte müssen sich dabei stets des spannungsreichen Verhältnisses zwischen den eigenen kulturellen Traditionen und politischen Überzeugungen und dem „Fremden“ bewusst sein, das ihnen gegenübertritt. Für einen *demokratischen* Diskurs, der Dominanz-Momente ausschließt, ist der Respekt vor dem „Anderen“ – der durchaus auch ein Gegner sein kann – genauso wichtig wie das Bestehen auf der eigenen Position, für die man ja streitet. Norberto Bobbio versucht, mit seinem Konzept der „Toleranz“ diesen Widerspruch genauer zu beleuchten. Für Bobbio haben Toleranz und Intoleranz je positive und negative Implikationen. Positive Toleranz bezieht die anderen, also nicht eigenen Positionen mit ein, negative Toleranz hingegen steht für Prinzipienlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber jeglichen Werten. Umgekehrt ist positive Intoleranz ein Synonym für die eigene Standfestigkeit, während negative Intoleranz die Diskriminierung der anderen, nicht eigenen Positionen beinhaltet (Bobbio 1999b: 98 f.). Daraus folgt, dass die zumal für einen transnationalen, universellen demokratischen Diskurs unabdingbare Toleranz nicht schrankenlos sein kann; sonst wäre sie ja negativ. Es kann durchaus historische Situationen geben – Bobbio nennt hier den italienischen Faschismus –, in denen Toleranz an ihre Grenzen stößt (ebd.: 102 ff.).

Dem Brasilianer Boaventura de Sousa Santos ist es um die Veränderung des speziell „westlichen“ Konzeptes der Menschenrechte in Form eines „globalized localism“ hin zu einem „cosmopolitan project“ bestellt (Sousa Santos 1995: 342). Hierfür schlägt er einen Diskursprozess vor, den er „diatopical hermeneutics“ nennt. Dieser Ansatz geht von der Unzulänglichkeit („incompleteness“) der einzelnen Kulturen aus, die sich aus diesen Kulturen selbst heraus nicht erschließen, da diese sich als in

sich kohärentes Normen- und Werte-System verstünden. Daher komme es auf die Konfrontation mit den Topoi anderer Kulturen an, die aus ihrer Perspektive die Unzulänglichkeit der einen Kultur kritisierten und wiederum selbst von anderen für ihre eigene Unzulänglichkeit kritisiert werden könnten. So wendet das islamische *umma*-Konzept gegen die „westlichen“ Menschenrechte ein, diese vernachlässigten kollektive Werte wie Solidarität, während die Menschenrechtsperspektive an der *umma* deren Primat der Pflichten über die Rechte anprangere, der horrende Ungleichheiten, etwa zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen oder zwischen Männern und Frauen, zementiere (ebd.: 340 f.).

Durch einen transkulturellen Interaktionsprozess dieser oder ähnlicher Art könnte das Bewusstsein für die eigene Relativität wachsen – und dies bedeutet auch: für die legitime Autonomie der Anderen, die es stets gegen die eigenen Handlungsüberzeugungen abzuwägen gilt. Auf diesem Punkt beharrt der Schöpfer der Weltsystemtheorie, Immanuel Wallerstein, wenn er einen Disput über die spanische Kolonialherrschaft aus dem 16. Jahrhundert nachvollzieht. Vor dem „Consejo de las Indias“, den Karl V. einberief, setzte sich der spanische Geistliche Bartolomé de Las Casas für die Rechte der Indios in der „Neuen Welt“ ein, während der Konservative Juan Ginés de Sepúlveda die Position vertrat, die Spanier seien verpflichtet, die Indios beispielsweise von ihren Menschenopfer-Ritualen abzuhalten. Dagegen argumentierte Las Casas, man müsse gemäß dem Prinzip des geringsten Schadens vorgehen. Wenn beispielsweise bei der spanischen Intervention gegen die Praktiken der Indios Unschuldige getötet würden, so würden die Indios den Spaniern deren menschenrechtliche Überzeugungen nicht mehr abnehmen (Wallerstein 2007: 14 ff.). Im Lichte dieser mehr als 450 Jahre zurückliegenden Auseinandersetzung, die nichts an ihrer Aktualität eingebüßt habe, nimmt Wallerstein sodann die Militärinterventionen jüngster Zeit – wie in Ex-Jugoslawien und im Irak – in den Blick und beurteilt sie vor allem hinsichtlich der Sicherheits- und Menschenrechtslage, die durch die Kriege eingetreten sei, also hinsichtlich der Frage, ob sich die Situation der Not leidenden Menschen nach dem Eingreifen der fremden Mächte verbessert habe oder nicht (ebd.: 30 ff.).

Hierbei zeigt sich, dass die Intervention von außen mitnichten automatisch dazu führt, dass sich die Menschenrechtssituation bessert (vgl. hierzu auch Abschnitt I.2.5). Die Autonomie der „Anderen“ – und damit auch zumindest die *Chance* auf eine demokratische Entwicklung politischer Gemeinwesen aus sich selbst heraus – bildet also ein wichtiges Spannungsmoment im Menschenrechtsdiskurs. Selbst wenn es gelänge, in einem transnationalen *demokratischen* Prozess Kriterien für mögliche „humanitäre Interventionen“ oder auch schon nicht-militärische Sankti-

onsmaßnahmen festzulegen, erwies sich die Souveränität im Sinne politischer Selbstbestimmung als eine Beschränkung universalistischer Menschenrechtspolitik.

III.3.2 Menschenrechte und Volkssouveränität – ein „gleichursprüngliches“ Verhältnis?

In der Kosovo-Intervention der NATO haben menschenrechtliche Handlungslegitimationen die Autonomie eines politischen Gemeinwesens, in diesem Fall (Ex-)Jugoslawiens, durchbrochen. Das Spannungsverhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten lässt sich allerdings auch genau umgekehrt darstellen. Denn genauso gut könnte man argumentieren, dass die Volkssouveränität die Menschenrechte in ihrem Geltungsgrund beschränkt. In demokratischen Verfassungen werden die universalistisch konzipierten Menschen- in Grundrechte „umgegossen“ (Arenhövel 2003: 32). Dadurch wird die universelle Geltungsreichweite der Menschen- bzw. Bürgerrechte allerdings auf staatliches Recht und damit auf Staatsbürger beschränkt (vgl. auch Arendt 1986: 604 ff.), und die „Vogelfreien“, also zum Beispiel faktisch staatenlose Flüchtlinge, fallen nicht mehr unter den ursprünglich intendierten universellen Schutz fundamentaler Rechte (s. o.). Der Politikwissenschaftler Mark Arenhövel fragt daher in seinen Betrachtungen zum Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten, ob nicht über ein *Menschenrecht auf Demokratie* „die Partikularisierung ursprünglich mit universalem Gehalt ausgestatteter Menschenrechte in einer Rechtsordnung durch diese Rechtsordnung (oder in außer- oder überstaatlichen Arrangements) kompensiert werden kann“ (Arenhövel 2003: 33).

Einer solchen Verschränkung von Menschenrechten und Demokratie scheint das Konzept der Volkssouveränität entgegenzustehen, das ja eine demokratisch legitimierte Aussetzung von Grundrechten zumindest ermöglicht (ebd.: 28). Begreift man mit Kant als Kerngehalt der Menschenrechte die gleiche Freiheit aller Mitglieder eines gegebenen politischen Gemeinwesens, so ließe sich für die effektive Garantie dieser Rechtsidee, aus der erst konkretes Recht entsteht, die Gewaltenteilung anführen – also die Unabhängigkeit und gegenseitige Kontrolle rechtsnormierender und rechtsvollziehender Instanzen. In der modernen Demokratie, einer Staatsform, der Kant auf Grund seines antiken Demokratieverständnisses skeptisch gegenübersteht, wird die Garantie der gleichen Freiheit der Rechtspersonen transformiert in die Differenzierung zwischen Verfassungs- und einfachem Recht. Laut Heiner Bielefeldts von Kant inspirierter „Philosophie der Menschenrechte“ ergibt sich damit ein „wechselseitiges ‚Umgreifen‘“ von Demokratie und Menschen-

rechten. Die Demokratie umgreife die Menschenrechte, weil Menschenrechte nur in einem freien öffentlichen Diskurs auch freiheitlich wirken und auch nicht essentialisiert, sondern als unabschließbarer Prozess verstanden werden könnten. Die Menschenrechte umgriffen andererseits die Demokratie, da demokratische Beteiligungsrechte etwa in den Deklarationen des 18. Jahrhunderts stets selbst als Menschenrechte bezeichnet würden und die Voraussetzung für eine freiheitliche Demokratie darstellten (Bielefeldt 1998: 72 f., 107).

Das (demokratische) Verfassungsrecht stellt in diesem Verständnis die grundlegenden Beteiligungsrechte bereit. Doch damit ist eine Ausöhnung zwischen Volkssouveränität (oder Demokratieprinzip) und Menschenrechten noch keineswegs sicher. Schließlich können demokratisch legitimierte Repräsentations-Institutionen mit verfassungsgebender Mehrheit die Verfassung ändern, und es wäre dann eine Frage der jeweils verfochtenen Menschenrechtsauffassung, ob solche Änderungen nicht manchmal selbst gegen den „Geist der Verfassung“ verstoßen.¹⁹ Sticht also nicht letztlich die Volkssouveränität doch die Menschen- bzw. Bürgerrechte aus? Lässt sich das Spannungsverhältnis zwischen Demokratieprinzip und Menschenrechten am Ende nicht doch nur im Sinne einer Prioritätenfrage zu der einen oder anderen Seite hin auflösen?

Jürgen Habermas stellt in diesem Zusammenhang dem Republikanismus etwa des Aristoteles, also der Betonung der partizipatorischen „Freiheiten der Alten“, den Liberalismus eines John Locke gegenüber, der die unantastbare Privatautonomie als „Freiheit der Modernen“ gegen eine möglicherweise tyrannisch entartende Volkssouveränität ins Felde führt. Ähnlich wie Heiner Bielefeldt räumt Habermas selbst keiner der beiden Perspektiven den Vorrang ein, sondern betrachtet öffentliche und private Autonomie als „gleichursprünglich“ in dem Sinne,

„dass einerseits die Staatsbürger von ihrer öffentlichen Autonomie nur dann einen angemessenen Gebrauch machen können, wenn sie aufgrund einer gleichmäßig gesicherten privaten Autonomie hinreichend unabhängig sind; dass sie aber auch nur dann gleichmäßig in den Genuss der privaten Autonomie gelangen können, wenn sie als Staatsbürger von ihrer politischen Autonomie einen angemessenen Gebrauch machen“ (Habermas 1998b: 176 f.).

Dies mag sich theoretisch-normativ ganz richtig anhören, doch blendet eine solche sozialphilosophische Grundhaltung die konkreten Konflikte aus, in die staatliche Volkssouveränität und universalistisch konzipierte

19 Die Änderung bzw. faktische Abschaffung des im deutschen Grundgesetz verankerten Asylrechts von 1993 ist ein solches Beispiel.

Menschenrechte immer wieder geraten können. Sicherlich ist ein *effektiver* Menschenrechtsschutz nur innerhalb einer demokratischen Verfassungsform möglich. Mögen Menschenrechte und Volkssouveränität allerdings auch geschichtlich zusammenhängen, so gelten Menschenrechte „doch nicht nur für Menschen, die in einer Demokratie bzw. in einem Rechtsstaat leben“; sie können eben nicht „auf einer Stufe mit Rechten stehen, die in einem Staat *erzeugt* werden, und sei das Verfahren dieser Erzeugung noch so legitim“ (Köhler 1999: 115 – Hervorheb. Köhler). Daraus folgt: „Demokratie dient der Verwirklichung der Menschenrechte, aber Menschenrechte dienen nicht der Verwirklichung der Demokratie. Denn Demokratie kann ja nicht als ein Zweck konzipiert werden, der unabhängig von jeglichem Wert von Menschen existierte“ (ebd.: 113).

Sicherlich müsste ein *transnationaler* Menschenrechtskanon, durch den sich die Spannung zwischen universalistischen Menschen- und nur für jeweilige Staatsbürger geltenden Bürgerrechten zumindest abmildern ließe, selbst das Ergebnis eines demokratischen Prozesses sein, wenn es sich dabei nicht um ein hegemonial-dominantes Zwangsinstrument handeln soll. Ein „Menschenrecht auf Demokratie“ lässt sich daraus allerdings nicht ableiten, da zumindest absolute Normen wie das Recht auf Leben der Volkssouveränität noch vorausgehen. Schreibt man die Menschenrechte vollkommen einer bestimmten Staatsform, und sei es der Demokratie, ein, verlieren jene nicht zuletzt ihr kritisches, anti-souveränes Potenzial. Genau der Opposition gegen die feudalistische Herrschaftsform verdankt sich ja das Bündnis, das die Menschenrechte während der großen modernen Revolutionen am Ende des 18. Jahrhunderts mit der Demokratie bzw. der Volkssouveränität eingegangen sind. In einer solchen Perspektive scheint das auf, was man mit Arenhövel, der sich wiederum an Richard Rorty orientiert, einen „antifundamentalistischen Universalismus“ nennen könnte. Ein solcher Universalismus hebt einerseits das Kontextuelle, Geschichtliche und Kontingente menschlicher Praxis hervor, lehnt also eine „objektive“ Verknüpfung zwischen Menschenrechten und Demokratie ab, erkennt aber andererseits bestimmte basale oder absolute Grundnormen menschlichen Zusammenlebens wie das Folterverbot oder das Recht auf Leben an (Arenhövel 2003: 102 f.).

III.4 Zweite Zwischenbilanz

Im Verlauf der Untersuchung hat sich gezeigt, dass Menschenrechte nicht nur ein Produkt der Moderne, sondern auch ihrer „Ambivalenz“ sind. Einerseits stellt besonders die völkerrechtliche Kodifizierung der

Menschenrechte seit 1945 eine Reaktion auf die Unrechtserfahrungen des 20. Jahrhunderts dar. Andererseits taugen Menschenrechte zunehmend zur Legitimation politisch-militärischen Handelns, d. h. „humanitärer Interventionen“, die wiederum den „Geist der Menschenrechte“ in Frage stellen können (Koenig 2005: 142 ff.). Dabei erweisen sich universalistische Menschenrechte selbst als „ambivalent“. Als gegen die „souveränen Mächte“ gerichtete Kampfmittel zur Verteidigung dessen, was fundamental menschlich und schützenswert ist, treten sie in ein Spannungsverhältnis zur staatlichen Souveränität, wenn man diese als letzte oder höchste politische Entscheidungsautorität begreift. Wirklich wirksam und *durchsetzungsfähig* sind Menschenrechte bisher allerdings nur gewesen, wenn sie ihres universellen Anspruches enthoben und als Bürgerrechte in staatlichen Verfassungen verankert wurden. Hannah Arendt erkennt daher als einzige wirklich universelle Ambition fundamentaler Rechte lediglich das jeweils nur partikulare „Recht, Rechte zu haben“, an, das Recht der Menschen, einem politischen Gemeinwesen anzugehören, das ihnen *konkrete Rechte* erst gewähren kann. Hermann Broch, mit dem Arendt zwischen 1946 und 1951 einen regen Briefwechsel unterhalten hat, problematisiert demgegenüber, dass ein souveräner Staat seinen Staatsbürgern ja diese fundamentalen Rechte durchaus verweigern könne. Um dies zu verhindern, schlägt Broch bereits 1946 ein transnationales „Gesetz zum Schutz der Menschenwürde“ vor, das im Namen der Menschenrechte die staatliche Souveränität aussticht. Während Arendt Volkssouveränität und Menschenrechte stets zusammen denkt, radikalisiert Broch den anti-souveränen Impetus der Menschenrechte und stellt damit das Spannungsverhältnis beider Kategorien wieder her.

Da das Konzept der Volkssouveränität an das Konzept der (nationalen) Staatsbürgerschaft gekoppelt ist, fragt sich Arendt (und im Anschluss daran ebenso Giorgio Agamben), was denn eigentlich mit den Menschen geschehen soll, die *nicht* Staatsbürger sind, sich aber auf bestimmten nationalen Territorien aufhalten oder unter deren hoheitlicher Verfügungsgewalt festgehalten werden – wie aktuell zum Beispiel die Gefangenen im US-Lager Guantánamo. Für Arendt und Agamben demonstrieren gerade diese Fälle der „Vogelfreien“ bzw. des „nackten Lebens“, das die „souveräne Macht“ aus ihrem Inneren absondert und auf das sie sich zugleich vernichtend richtet, wie unzulänglich das Konzept universalistischer Menschenrechte ist. Agambens Thesen zufolge gehen „souveräne Macht“ und „Menschenrechte“ sogar ein Bündnis ein, weil sich beide auf die pure physische Existenz der Menschen bzw. deren Schutz beziehen. Umgekehrt lässt sich allerdings argumentieren, dass fundamentale Personen- und körperliche Unversehrtheits-Rechte die *un-*

abdingbare Voraussetzung für ein politisches „Recht auf Rechte“ sind. Der Fall Guantánamo zeigt, dass die USA nach Bekanntwerden der Menschenrechtsverletzungen in dem Lager im *öffentlichen Diskurs*, in dem es vor allem um die Verletzung von Persönlichkeitsrechten ging, stark unter Druck geraten sind. Und immerhin wurde im November 2008 mit Barack Obama ein Präsident gewählt, der sich als eine Kernforderung die Schließung Guantánamos auf die Fahnen geschrieben hat. Sicherlich kann bisher nur der (souveräne) Staat effektiven Menschenrechtsschutz garantieren, wie er ihn auch unter Berufung auf einen „permanenten Ausnahmezustand“ (etwa im „Krieg gegen den Terrorismus“) nachhaltig auszusetzen vermag. Doch weder Agamben noch Arendt weisen auf die nicht zu unterschätzende *zivilgesellschaftliche* Kraft hin, durch die universelle Menschenrechte gegen souveräne Staaten eingefordert werden.

Unbestreitbar bleibt die Achillesferse eines universalistischen Menschenrechtskonzeptes dessen beschränkte universelle Durchsetzungsfähigkeit. Proportional zu den ungeheuren Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts ist der Katalog der „unveräußerlichen“ menschlichen Grundrechte stetig angewachsen – zu den politischen Abwehrrechten gesellten sich soziale und schließlich sogar kollektive Rechte der zweiten und dritten Menschenrechtsgeneration. Unabhängig von der diskursanalytisch sicher notwendigen „Deutungs Offenheit“ des weltgesellschaftlichen Symbols der Menschenrechte (s. o.) drohen diese doch zu einem nebulösen „Recht auf alles“ und damit auf nichts konkret Eintragbares zu verkommen und belegen so nur wieder ihre eigene große Schwäche. Ungeachtet dessen betonen viele Autoren menschenrechtliche Kernnormen, die man als „absolut“ bezeichnen könnte und die Kultur übergreifend anerkannt werden. Hierzu gehören grundlegende Persönlichkeitsrechte wie das Recht auf Leben oder das Folter- und Sklavereiverbot sowie kollektive Normen wie das Verbot des Genozids. Wie der Kosovo-Krieg gezeigt hat, ist die Durchsetzung dieser Rechte gleichwohl militärisch starken und hegemonial-dominanten Akteuren vorbehalten, da in der Völkerrechtswirklichkeit weiterhin staatliche Souveränität der universellen Geltung der Menschenrechte vorangeht. So wird die Menschenrechtsdurchsetzung zu einer Ermessenssache, die letztlich die Gefahr des Messens mit zweierlei Maß in sich birgt. Anders ist die Untätigkeit der internationalen Gemeinschaft in Ruanda, wo es – im Gegensatz zum Kosovo – einen wirklichen Völkermord gegeben hat, nicht zu erklären.

Um die *Durchsetzung* der in verschiedenen Konventionen ja bereits kodifizierten menschenrechtlichen Kernnormen so zu regeln, dass die gesamte Weltbürgerschaft zustimmt, wäre ein *transnationaler demokra-*

tischer Diskurs vonnöten. Hier scheint sich zunächst das Problem aufzutun, dass es sich bei der gegenwärtigen Konzeption universalistischer Menschenrechte selbst um ein partikulares, „westliches“ Konstrukt handelt, das auf regional spezifische, kulturabhängige Fassungen fundamentaler Normen menschlichen Zusammenlebens keine Rücksicht nimmt. Doch ein kulturrelativistischer Standpunkt setzt sich Schwierigkeiten aus. Zum einen lassen sich eben in jeder Kultur bestimmte Kernnormen identifizieren, die sich nicht auf den Kontext einer partikularen politischen und gesellschaftlichen Ordnung beschränken lassen. Zum anderen verstricken sich Kulturrelativisten in Widersprüche, wenn sie keiner Kultur den Vorrang einräumen wollen, zugleich aber die kulturelle Vielfalt zum universell höchsten Wert erklären. Insofern stellt sich die Alternative „Universalismus oder Partikularismus“ nicht, und es käme bei einem demokratischen Menschenrechtsdiskurs darauf an, in den differierenden Auffassungen der jeweils Anderen die Grenze des Eigenen zu erkennen. Solche Konzepte erörtern etwa Norberto Bobbio mit seinem Toleranz-Begriff oder Boaventura de Sousa Santos mit seinem transkulturellen Dialog, der die blinden Flecken der einen Normen- mit den Spezifika einer anderen Normenordnung ausleuchten soll.

Souveränität als Autonomie politischer Gemeinwesen beschränkte allerdings selbst eine transnational und demokratisch ausgehandelte universelle Ordnung der Menschenrechte und ihrer Durchsetzung. Denn die in der Praxis immer schwierige Frage, wann welche Rechte wie gegen eine autonome Gesellschaft durchgesetzt werden sollen, muss sich stets am „Prinzip des geringsten Schadens“ orientieren, wie Immanuel Wallerstein eindrucksvoll am Beispiel des Disputs über den Umgang der spanischen Kolonialherren mit den Indios Südamerikas im 16. Jahrhundert ausführt. Richtet man den Blick hingegen auf gegebene demokratische Verfassungsordnungen, könnte man durchaus argumentieren, (demokratische) Volkssouveränität und die Gewährung der Menschen-, hier besser: Bürgerrechte seien „gleichursprünglich“, wie Habermas betont. Jedoch kann in allen demokratischen Staaten eine bestimmte Majorität der Wähler oder Abgeordneten durchaus die verfassungsrechtlich garantierten Grundrechte auf eine Weise einschränken, dass diese dem „Geist der Verfassung“ widersprechen. Dadurch kann das Demokratie-Prinzip zumindest teilweise die Menschen- oder Bürgerrechte, die zugleich seine eigentliche Voraussetzung bilden, aussetzen. Ob nun Volkssouveränität oder Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen oder nicht, hängt davon ab, welchen der beiden Kerngehalte des modernen Menschenrechts-Konzeptes man betrachtet: den *anti-souveränen*, staatskritischen Impetus der Menschenrechte oder ihre wirksame verfassungsmäßige Institutionalisierung und Durchsetzungsfähigkeit.