

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

Die Untersuchung der Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens war bisher darauf gerichtet, Herausforderungen seiner Gleichheitsdimension aufzudecken und zu gewichten sowie grundsätzliche und spezielle Ressourcen ihrer Stärkung zu identifizieren. In diesem Kapitel, das der konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner Freiheitsdimension gewidmet ist, wird eine ähnliche Gliederung anfangs noch beibehalten, wenn konkret grundsätzliche individualistische Ressourcen – wiederum innerhalb sowohl religiöser als auch säkularer Menschenbilder – dargestellt werden (siehe 4.1). Die Systematik kollektivistischer Herausforderungen (siehe 4.2) unterscheidet sich von jener der in Kapitel 4 behandelten exklusivistischen Herausforderungen. Denn der individualistische Pfeiler der Idee der Menschenrechte erweist sich – verglichen mit ihrem universalistischen Pfeiler – als komplexer. Während letzterer sich mit der gleichen, prinzipiellen Anspruchsberechtigung erfassen lässt, ist ersterer durch eine Doppelvoraussetzung charakterisiert: Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne bestimmt, dass es sich bei Menschenrechten um *individuelle* Ansprüche handeln muss, die von Gruppenrechten (nicht aber von kollektiven Rechten) abzugrenzen sind. Daraus wiederum leitet sich ein Individualismus im erweiterten Sinne ab, demzufolge es sich bei Menschenrechten immer auch um mehr oder minder *emanzipative* Ansprüche handelt, die Kollektiven in ihrer Indienstnahme des Einzelnen Schranken setzen. Somit erfolgen Analysen der konzeptionellen Belastbarkeit des Individualismuspfeilers auf dem jeweiligen weltanschaulichen Fundament, auf dem er errichtet werden soll, in zwei Richtungen: Hinsichtlich der individuellen Anspruchsberechtigung ist zu fragen, ob respektive welche Ansprüche tatsächlich als individuelle anerkannt werden können. Mit Blick auf die emanzipative Anspruchsberechtigung stellt sich die Frage, ob dem Einzelnen substanzelle Freiräume belassen werden und, wenn ja, welche das sind.

Wie bereits im vorhergehenden Kapitel, so werden auch hier – und dies in noch stärkerem Maße – weniger abschließende Ergebnisse angestrebt, sondern es wird versucht, die Rahmung der relevanten Deliberationsprozesse zu bestimmen und diese selbst zu strukturieren. Der Spielraum im Kontext der Freiheitsdimension der Menschenrechte ist dabei weitaus größer, zumindest bezüglich der emanzipativen Anspruchsberechtigung: Welche Freiheiten dem Individuum von einem politischen Gemeinwesen belassen oder zuerkannt werden, steht im Zentrum einer

Streitfrage, die mit Verweis auf die Autorität real-existierender Menschenrechtsdokumente und -verträge keineswegs zu entscheiden ist, sondern die es im Sinne einer demokratischen, dynamischen Evolution der Menschenrechte grundsätzlich offen zu halten gilt. Die Vorstellung, dass dann, wenn subjektive Rechte einmal erklärt und zugewiesen werden, bereits feststünde, wie Freiheitssphären auf horizontaler, das heißt unter den Menschenrechtssubjekten, wie auch vertikaler Ebene, das heißt gegenüber der politischen Gemeinschaft und ihren Gemeinwohlzielen, sich zueinander verhalten, ist ebenso irreführend, wie die Ansehung subjektiver Rechte als »Trümpfe«,¹ die dieser Vorstellung maßgeblich Vorschub leistet. Es ist daher Michael Ignatieff Recht zu geben, wenn er gegen die Dworkinsche Metapher einwendet, dass mit der Behauptung und Einforderung individueller, emanzipativer Ansprüche die eigentlichen Fragen nicht schon entschieden sind:

»If rights conflict and there is no unarguable order of moral priority in rights claims, we cannot speak of rights as trumps. The idea of rights as trumps implies that when rights are introduced into a political discussion, they serve to resolve the discussion. In fact, the opposite is the case.«²

4.1 Grundsätzliche individualistische Ressourcen

Analog zu Abschnitt 4.1 werden im Folgenden Ressourcen in Form von Werthaltungen und Überzeugungen gestreift, die über das Potenzial verfügen, den individualistischen Pfeiler des Menschenrechtsgedankens zu stärken. Auch hier wird dem Umstand Rechnung getragen, dass sich religiöse und nicht-religiöse Menschenbilder durchaus unterscheiden, nichtsdestotrotz im Hinblick auf das Ziel universaler Menschenrechte aber gleichermaßen Aufmerksamkeit verdienen. Ausgehend von der Annahme, dass kollektivistische Herausforderungen in ihnen unterschiedlich (stark) ausfallen (können), eine notwendige Inkompatibilität religiöser Weltanschauungen und menschenrechtlichem Individualismus hingegen nicht besteht, wird der Schwerpunkt wiederum auf traditionssimmanente reformatorische Ansätze gelegt werden, das heißt auf solche Anschaufungen, die auf dem Boden einer bestimmten Religion, Kultur oder Tradition individualistische Ressourcen aufzeigen bzw. fruchtbar machen (möchten). Diese Ressourcen werden dabei einerseits unterteilt in solche, die eine individuelle Anspruchsberechtigung, und solche, die

¹ So die bekannte Formulierung von Ronald Dworkin, der erklärte: »Individual rights are political trumps held by individuals: Individuals have rights when, for some reason, a collective goal is not a sufficient justification for denying them what they wish, as individuals, to have or to do, or not a sufficient justification for imposing some loss or injury upon them« (TRS, op. cit., S. 69).

² Michael Ignatieff: HRS, op. cit., S. 20.

eine emanzipative Anspruchsberechtigung unterstützen. Nicht immer fällt beides in eins. Für die Einschätzung der Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens jedoch ist es unverzichtbar, möglichst genau zu differenzieren. Denn letztlich relativiert sich eine wie immer geartete Möglichkeit, etwa im Rahmen einer religiösen Lehre, jeden einzelnen Menschen als Individuum in den Blick zu nehmen, wenn andererseits diesem nur Pflichten und keinerlei Rechte zugewiesen würden.

4.1.1 Religiöse Menschenbilder

Wie gezeigt, hat die Frage nach religiösen Ressourcen, die den individualistischen Pfeiler der Menschenrechtsidee fundamentieren bzw. stabilisieren, zwei Glieder. Begonnen werden kann mit dem Individualismus im engeren Sinne, der insofern für viele Religionen unproblematisch sein dürfte, als sie in der Regel über – wenn auch unterschiedliche – Konzepte der menschlichen Person oder (individuellen) Seele verfügen. Die Individualisierung des Gläubigen erfolgt in nahezu allen religiösen Traditionen über die Zuschreibung persönlicher Verantwortung für diesseitige Lebensführung und jenseitiges Heil. Mag der Einzelne auch in einer Gruppe bzw. durch sie angeleitet seinen Weg finden und beschreiten, letzten Endes treffen ihn die Folgen seiner Taten höchstpersönlich. Diese Vorstellung findet sich in der Karma-Lehre der (alt-)indischen kosmotheistischen Traditionen³ ebenso wie in der Konzeption von Sünde und Vergebung im Kontext der (abrahamitischen) monotheistischen Lehren. Für das Christentum wird, folgt man etwa Hans Joas, die Vorstellung individualisierter Verantwortlichkeit und Rechenschaftslegung gegenüber Gott zentrales Fundament seines Freiheitsethos. Dies habe historisch maßgeblich in die Herausbildung der abendländischen Zivilisation hinein gewirkt: »Die Bedeutung des Christentums für die kulturelle Voraussetzung der Entstehung des modernen Individualismus ist damit gar nicht hoch genug einzuschätzen.«⁴ Zu einer vergleichbaren Einschätzung gelangt auch Fabian Wittreck, demzufolge das europäische Christentum den Individualismus gerade der Aufklärung lange gegeißelt, »ihn aber eigentlich überhaupt erst ermöglicht« habe.⁵ Der Wert des Individuums, seine Heiligkeit bzw. die seiner Seele habe, so auch Michael A. Elliot, dem Aufstieg des westlichen, vornehmlich individualistischen Menschenbildes die Grundlage bereitet.⁶ Diesen Aufstieg

³ Siehe Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 39ff.

⁴ Hans Joas: SP, op. cit., S. 90.

⁵ Fabian Wittreck: *Christentum und Menschenrechte*, op. cit., S. 24.

⁶ Michael A. Elliott: »Human Rights and the Triumph of the Individual in World Culture«, *Cultural Sociology* 2007/1, S. 343–363. Vgl. auch Tine Stein: *Himmliche Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 62ff.; Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit.

im Detail nachzuzeichnen, hat jüngst Larry Siedentop versucht. Er attestiert dabei der paulinisch fortentwickelten Jesus-Bewegung einen Prozess in Gang gesetzt zu haben, »[that] privileged individual agency over corporate agency, conscience over inherited social roles«.⁷ Dass die individualistischen Ressourcen in christlichen Religionen jedoch entgegen dieser ersten Einordnung nicht in allen Ausrichtungen gleichermaßen robust ausgeprägt sind, darauf macht Adamantia Pollis unter Verweis auf das orthodoxe Ostchristentum aufmerksam.⁸ Dort gebe es »no recognition of individual personality. Persons are interchangeable parts of the mystical unity of the spiritual community«.⁹

Dem so skizzierten christlich(-orthodoxen) Menschenbild verwandt ist das jüdische.¹⁰ Auch finden sich in ihm gewisse Ambivalenzen insofern, als zumindest der hebräischen Bibel die Idee von Kollektivhaftungen nicht fremd ist. Wenn die Verfehlung eines Einzelnen mitunter auf die gesamte Gläubigenschaft zurückfallen kann, so erwachsen aus den unter Umständen vor diesem Hintergrund notwendigen Freiheitsbeschränkungen nicht nur mögliche Spannungen zum menschenrechtlichen Individualismus im erweiterten Sinne; es stellt sich die grundsätzlichere Frage auf der sozialontologischen Ebene, ob unter solchen Voraussetzungen der Mensch oder seine Glaubensgemeinschaft bzw. sein Volk phänomenologisch – und in Folge im Hinblick auf die Rechtssubjektivität – priorisiert wird. In ähnlicher Weise stellt sich diese Frage auch für den Islam, dessen Umma-Vorstellung ebenfalls den menschenrechtlichen Individualismus im engeren Sinne unter Druck setzen kann, sobald er etwa in der Zielvorgabe, in ihr ›aufzugehen‹ oder mit ihr zu verschmelzen, unterzugehen droht. Dies beschreibt Bassam Tibi wie folgt: »In fact, Islam is a distinct cultural system in which the collective, not the individual, lies at the center of the respective world view. [...]. In Islamic doctrine, the individual is considered a limb of a collectivity, which is the umma/community of believers.«¹¹ Als individualistische Ressource dagegen bringen reformatorische Gelehrte wiederum die persönliche Verantwortlichkeit des Gläubigen in Stellung. So sieht denn Khaled Abou El Fadl die kollektivistische Herausforderung diesbezüglich weniger in der islamischen Tradition selbst, als vielmehr in der Mentalitätsstruktur vieler Muslime verankert: »Interestingly, it is not the premodern juristic tradition that poses the greatest barrier to

⁷ Larry Siedentop: *Inventing the Individual*, op. cit., S. 76.

⁸ Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, *Human Rights Quarterly* 1993/15, S. 339–356.

⁹ Ibid., S. 343.

¹⁰ Vgl. Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 5ff.

¹¹ Bassam Tibi: »Islamic Law/Shari'a, Human Rights, Universal Morality, and International Relations«, *Human Rights Quarterly* 19/16, S. 289.

the development of individual rights in Islam.«¹² Er ist überzeugt »[that] the notion of individual rights is actually easier to justify in Islam than a collectivist orientation. God created human beings as individuals, and their liability in the Hereafter is individually determined as well.«¹³ Ähnlich Abdolkarim Soroush: »Faith is a matter of exclusively personal and private experience. We embrace a faith individually just as we confront our death individually. We have communal actions and rituals, but not communal faiths.«¹⁴

Im Lichte dieser Darstellungen erscheinen die Möglichkeiten, auf dem Boden religiöser Menschenbilder von ihren sozialen Verbänden prinzipiell unterscheidbare Individuen – als prospektive Rechtssubjekte – in den Blick nehmen zu können, nicht gering. Dies ist jedoch erst der erste Schritt, ihre individualistischen Ressourcen auszulösen. Entscheidender scheint der zweite Schritt zu sein, denn in der Tat wird die Möglichkeit und Bereitschaft seitens religiöser Weltanschauungen und Ordnungen, Selbstbehauptungsbestrebungen der Menschen Raum zu geben oder sie gar wertzuschätzen, traditionell als bescheiden erachtet. Die Vorbehalte diesbezüglich sind lang: Nichtwestliche Kulturen seien nicht zuletzt aufgrund ihrer Durchdringung mit religiösen Glaubensvorstellungen tendenziell weniger bereit bzw. fähig, individuelle Freiheiten anzuerkennen, so nicht nur Jack Donnelly, der darin einen Kernunterschied zwischen westlichen und außerwestlichen Menschenrechtskonzeptionen erblickt.¹⁵ Auch Louis Henkin bemerkt:

»Traditional values [...] were not those identified with the modern rights idea: The traditional ideal was not individual autonomy, freedom, privacy – but conformity to God's will and to divine law. Early, and for thousands of years later, emphasis in religious thought was not upon the individual, but upon the community – the tribe, the people of Israel, the Church, Christendom, Islam – on God's will or the cosmic order.«¹⁶

Allen voran der Stellenwert von Pflichten im Unterschied zu Rechten, der in traditionellen (religiös geprägten) Gesellschaften erkennbarer Maßen relativ groß ist, bereiter vielerorts Unbehagen. Religionen haben, folgt man der Einschätzung Peter Sloterdijks, nicht selten die Ten-

¹² Khaled Abou El Fadl: *Islam and the challenge of democracy*, Princeton: Princeton University Press 2004, S. 28.

¹³ Ibid., S. 29.

¹⁴ Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 140. Vgl. Bekir Alboğ: »Toleranz im Islam«, op. cit., S. 117–125.

¹⁵ Jack Donnelly: »Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights«, op. cit., S. 311.

¹⁶ Louis Henkin: AR, op. cit., S. 184.

denz, »nach dem ‚ganzen Dasein‘ ihrer Mitglieder [zu] greifen«.¹⁷ Dadurch erscheinen sie, so Henkin, gerade auch als »a source of resistance to rights«.¹⁸ In Hinblick auf den Islam erklärt Soroush: »The language of religion (especially that of Islam [...]) is the language of duties, not rights.«¹⁹ Das trifft auf viele, ja alle Religionen in unterschiedlichem Maße zu: auf hinduistische Strömungen mit ihren ausdifferenzierten Dharma-Pflichten²⁰ ebenso wie auf die orthodoxe Ekklesia. Auf letztere bezogen kommt Pollis gar zum Schluss, »that individual human rights cannot be derived from Orthodoxy theology«.²¹ Deren historische Tendenz sei nämlich darauf gerichtet, den Einzelnen bereitwillig dem Wohl der Kirche als spiritueller Gemeinschaft unterzuordnen.²² Nur mit großen Reformanstrengungen, so Pollis, ließe sich diese eminente kollektivistische Herausforderung entschärfen:

»As transmitted through the centuries, Eastern Orthodoxy speaks to the rights of persons only in mystical and spiritual terms; it needs to speak of them as individuals possessed of equal rights, divest itself of its ethnic trappings, and free itself from the state.«²³

Doch welche Ressourcen wären für diesen Fall und weitere Fälle geeignet? Sind sie aus den jeweiligen Traditionen selbst generierbar oder würde eine Reform hier eher durch eine Hinwendung zu säkularen Quellen des Individualismus bzw. Liberalismus garantiert werden können? Letzteren Weg schlägt der nigerianische Menschenrechtsaktivist Leo Igwe vor. Nicht Menschenrechte müssten sich (kollektivistisch-orientierten) »afrikanischen Werten« – wie sie prominent auch in der Banjul-Charta beschworen werden – fügen, sondern umgekehrt müssten sich diese nach den Menschenrechten richten: »They can only accommodate local traditions to the extent they are compatible with human dignity.«²⁴ Andere wiederum versuchen, aus dem Pflichtenbestand religiöser Traditionen (Menschen-)Rechte abzuleiten.²⁵ Das ist problematisch, da zwar

¹⁷ Peter Sloterdijk: *Im Schatten des Sinai*, op. cit., S. 51.

¹⁸ Louis Henkin: AR, op. cit., S. 183.

¹⁹ Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 62.

²⁰ Vgl. Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit.

²¹ Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, op. cit., S. 353.

²² In ähnlicher Weise beschreibt Dorff den Status des Individuums im Kontext der jüdischen Sozialethik als »organic part of the group«: »Thus, contrary to the concept of the group in Christianity and American secular thought, in Jewish thought the community has not only practical but also theological status« (RG, op. cit., S. 20, 22).

²³ Adamantia Pollis: »Eastern Orthodoxy and Human Rights«, op. cit., S. 356.

²⁴ Leo Igwe: »Tradition should defer to human rights, not the other way round«, *openDemocracy*, 6.1.2015.

²⁵ Vgl. etwa Paul Gordon Lauren: *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1998, S. 9; Auch Peter J. Haas zeigt sich für das rabbinische Judentum und seine Akkommodationskraft bezüglich des Menschenrechtsdenkens optimistisch: »Since duties and rights are opposite sides of the same coin, it

jedem Recht mindestens eine (näher zu bestimmende) Pflicht gegenübersteht (vgl. 2.2.2), umgekehrt aber nicht jeder Pflicht ein Anspruch eines *Menschen*. Es ist mit Dworkin daran zu erinnern, »[that] a theory that takes rights as fundamental is a theory of a different character from one that takes duties as fundamental«.²⁶ Gerade religiöse Gebote verpflichten Menschen nicht immer (unmittelbar) gegenüber anderen Menschen, sondern gegenüber einer Gottheit. Deren »Rechte« sind primär verletzt, nicht nur wenn man ihrer spottet etc., sondern in gewisser Perspektive auch dann, wenn ihr ›Eigentum‹, der Mensch, verletzt wird. Ansätze, etwa aus den Zehn Geboten eine Menschenrechtserklärung zu entwickeln, müssen daher mehr leisten als eine bloße Translation von der ›Sollseite‹ auf die ›Habenseite‹. Dass religiöse Vorstellungen aber nicht bar jeglicher Ressourcen sein müssen, die eine individuelle *und emanzipative* menschenrechtliche Anspruchsberechtigung mit Bedeutung und Leben erfüllen können, zeigt sich an anderer Stelle deutlicher, und zwar am bereits erwähnten personalen Verantwortlichkeitsprinzip. Mit ihm scheint ein Ankerplatz für die menschenrechtlich so bedeutsame Vorstellung gefunden, dass gewisse Selbstbehauptungen des Einzelnen legitim oder sogar schützenswert sind, auch dann, wenn sie – auf einen ersten Blick besehen – nicht dem »Gemeinwohl« dienen und anderen Lasten aufzubürden. Wenn nämlich der Einzelne für seinen Heilsweg letztverantwortlich ist, erscheinen Einschränkungen seiner Freiheit mitunter als Vereitelung dieser Verantwortung. Es ist dieses Argument, das seit den neuzeitlichen Toleranzdiskursen ein Menschenrecht im besonderen Maße befördert hat: das der Glaubens- und Gewissensfreiheit.²⁷ Es ist vielleicht kein allzu großer Spielraum, der sich an dieser Stelle für die Freiheitsdimension der Menschenrechte zu öffnen beginnt, aber er ist keineswegs geringzuschätzen. – Auch weil ausgehend vom Prinzip höchstpersönlicher Verantwortlichkeit weitere Freiräume für das Individuum und seine Selbstentwürfe erschlossen werden könnten. So erblickt Max L. Stackhouse konkret in der (christlich-) religiösen Orientierung des Einzelnen auf Gott bzw. sein Heilsziel hin eine auch in der Geschichte entscheidende Voraussetzung dafür, dass dieser sich dabei von seiner Gruppe oder Familie lösen und emanzipieren kann.²⁸ In diese Richtung argumentiert auch Tine Stein, wenn sie hervorhebt, dass durch das Christentum »gerade die Freiheit jenseits und vom weltlichen Gesetz« eine Aufwertung erfahren habe, »was einen Widerhall im modernen Freiheitsverständnis findet, als Freiheit des

will be fairly easy in most cases to move from the duty imposed by the rabbinic lawyers to the rights deemed due to the other side« (*The Jewish Tradition*, op. cit., S. 49).

²⁶ Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 208.

²⁷ Vgl. etwa John Locke: *A letter on toleration*, op. cit.

²⁸ Max L. Stackhouse: »Some Intellectual and Social Roots of Modern Human Rights Ideas«, op. cit. Ähnlich auch Larry Siedentop: *Inventing the Individual*, op. cit., S. 76.

Einzelnen *von* der staatlichen Verfügungsgewalt über den Einzelnen«.²⁹ Aus der aufgetragenen Suche nach der eigenen Erlösung folgert auch Swami Vivekananda, um ein Beispiel aus dem hinduistischen Kosmos anzuführen, eine aufgeklärte Zurückhaltung darin, in die Freiheiten anderer (paternalistisch) einzugreifen: »Let every one do the best he can for realizing his own ideal. Nor is it right that I should be judged by your standard or you by mine.«³⁰ Und an anderer Stelle: »It is wrong, a thousand times wrong, if any of you dares to say, ›I will work out the salvation of this woman or child.‹«³¹ Verschärft werden kann die normative Kraft des Verantwortlichkeitsprinzips freilich dadurch, dass Eingriffe in die subjektiven Freiheiten, die dem Gläubigen zu belassen sind, in die Nähe der Blasphemie, das heißt hier einer anmaßenden, gottgleichen Haltung gerückt werden.³² Mit diesem Hinweis ist zugleich auch die Verletzlichkeit dieser individualistischen Ressource benannt, die, wie bereits erwähnt (vgl. 2.3.1.1), darin zu sehen ist, dass es aus unterschiedlichen Gründen Religionen oft schwer fällt, den Einzelnen in seine Freiheit zu entlassen – nicht nur dann, wenn diese in den »Abgrund« führt, sondern insbesondere auch, wenn diese Freiheitsbetätigungen als ausgesprochen nachteilig für die soziale Integrität oder Kohäsion der jeweiligen religiösen Verbände wirken (vgl. 4.2.3.1). In Summe bedeutet das, dass religiöse Ressourcen, welche die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens unterstützen, zwar aufweisbar sind, dass diese allerdings nicht schon ›alleine stehen‹, sondern oft mühsamer Kultivierung und Weiterentwicklung unter Hinzuziehung spezieller Ressourcen in den konkreten Fällen bedürfen.

4.1.2 Säkulare Menschenbilder

[T]hat it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce, well-developed human beings.

John Stuart Mill

Nach grundsätzlichen individualistischen Ressourcen in nicht (explizit) religiösen Menschenbildern zu fragen, mutet in der Tat seltsam an, gleicht doch die Geschichte der neuzeitlichen und modernen Menschenrechte einer prächtig gefüllten Vitrine mit ideellen Voraussetzungen des Menschenrechtsdenkens, das ohne sie in dieser Form heute

29 Tine Stein: *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, op. cit., S. 109.

30 Swami Vivekananda: »The Varieties of Human Nature«, zit. in: Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 240.

31 Swami Vivekananda: »The Basis of Caste and Service to Others«, zit. in: Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 242.

32 Ibid.

nicht existent wäre.³³ Säkulare Menschenbilder, das heißt grob gesprochen solche, die nicht primär auf religiösen Vorstellungen aufbauen, sondern den Menschen ›vernünftig‹, ›biologisch‹, ›ästhetisch‹ – dabei jedoch nicht zwangsläufig ohne jeden Zug von Spiritualität – (zu) erfassen (versuchen), sind im Grunde keine Ressourcen der Menschenrechtsidee, sondern zählen vielmehr zu ihren *Wurzeln*. Als solche sind sie bereits in den vorangehenden Ausführungen zur Sprache gebracht worden (vgl. 2.3.1.2 und 2.3.2.1). Ich möchte daher im Folgenden lediglich die Kernauffassungen in jenen Weltanschauungen extrapoliert, die für die Freiheitsdimension der Menschenrechte von entscheidender Bedeutung waren, es sind und weiterhin sein können – gerade auch als externe Ressourcen, die transzendent-reformatorische Ansätze innerhalb religiöser Traditionen inspirieren.³⁴ Dies ist zum einen die humanistische Tradition, die die europäische Geistesgeschichte auf mannigfaltige Weise, jedoch insbesondere ihre ethischen Konzeptionen geprägt und – nachdem sie in den Zeiten der Diktaturen des 20. Jahrhunderts an den Rand gedrängt wurde – heute wieder zu neuer Vitalität gefunden hat. Zum anderen ist die Tradition des Liberalismus zu nennen, die wie keine zweite die politische Theorie und Ethik der westlichen Zivilisation bestimmt. Sie beide verbinden sich in jener Meta-Tradition, die weithin als »Aufklärung« bekannt ist, wobei diese in ihrer Heterogenität nicht allein darauf zu reduzieren ist.

Auch wenn es *das eine* humanistische Menschenbild nicht gibt, so darf doch darauf verwiesen werden, dass die Wertschätzung des Individuums und seiner stolzen wie auch emanzipativen Selbstbehauptung im neuzeitlichen Humanismus eine bis dahin (seit der Antike) nicht erreichte Deutlichkeit erlangte. Der humanistische Bildungs imperativ im Sinne eines Selbstgestaltungsauftrags des Menschen kann als eine prototypische Ressource des Menschenrechtsgedankens betrachtet werden, die dessen Individualismus im engeren wie auch erweiterten Sinne fundiert und die, das ist von großer Bedeutung, in der ›Zeitlosigkeit‹ ihres Menschenbildes immer wieder aufs Neue aktivierbar und nicht zuletzt auch transferierbar ist. Es ist wenig verwunderlich, dass zwischen Humanismus und Liberalismus historisch ein generisches Verwandtschaftsverhältnis besteht. Denn wenn der Einzelne aufgerufen ist, »sich aus sich selbst, in seiner Eigentümlichkeit zu entwickeln«,³⁵ so wird rasch über die Freiräume zu verhandeln sein, die ihm zu diesem Zwecke zur Verfügung stehen müssen. Seit den Sozialkontraktstheorien und ihrem possessiven Liberalismus und spätestens seit John Stuart

³³ Vgl. Willy Strzelewicz: *Kampf um die Menschenrechte*, op. cit., S. 80ff.

³⁴ Siehe beispielsweise zur globalen Anziehungskraft westlicher Ideen, hier in China: Gan Shaoping: »Menschenrechte in China. Von der Idee zur Realität«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), op. cit., S. 243–254.

³⁵ Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 30.

Mill reißen die Diskussionen über den Verlauf der Grenzen, die dabei zwischen der Freiheit des einen und jener des anderen zu ziehen sind (Stichwort: Grundrechtsschranken), nicht ab. Wie die folgenden Abschnitte zeigen, haben diese Fragen in sich kein Ende. Um ihnen zu begegnen, ist der freiheitlichen Tradition aber immerhin ein (formales) Prinzip zu verdanken, das ihr Herz darstellt und wie kein anderes die emanzipative Anspruchsberechtigung der Menschenrechtsidee mit ihrer universalistischen Reziprozität, das heißt den Kosmos der Rechte mit jenem der Pflichten, versöhnt. Paradigmatisch formuliert wird dieses Prinzip in Art. 4 DDHC:

»Die Freiheit besteht darin, alles tun zu dürfen, was einem anderen nicht schadet: Die Ausübung der natürlichen Rechte eines jeden Menschen hat also nur die Grenzen, die den anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuss ebendieser Rechte sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden.«

In den Worten Wilhelm von Humboldts:

»[D]er Staat enthalte sich aller Sorgfalt für den politischen Wohlstand der Bürger, und gehe keinen Schritt weiter, als zu ihrer Sicherstellung gegen sich selbst und gegen auswärtige Feinde notwendig ist; zu keinem andern Endzwecke beschränke er ihre Freiheit.«³⁶

Für eine ausgesprochen großzügige Setzung der Grenzen individueller Freiheitsbetätigungen spricht sich Humboldts Bewunderer Mill aus, der die Emanzipation des Einzelnen von den herrschenden Anschauungen seiner Gemeinschaft eine wichtige Voraussetzung für die Entwicklung der menschlichen Person im gesamten Spektrum ihrer Fähigkeiten nennt: »He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him, has no need for any other faculty than the ape-like one of imitation. He who chooses his plan for himself, employs all his faculties.«³⁷ Darauf aufbauend formuliert Mill als liberalistisches Grundprinzip »that the sole end for which mankind are warranted individually and collectively in interfering with the liberty of action of any of their member is selfprotection. That the only purpose of which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others.«³⁸

Was wiederum eine Sicherstellung der Menschen bzw. ihrer Rechte darstellt oder worin ein Schaden für andere jeweils bestehen kann, bleibt noch zu diskutieren. Das Subjekt solcher liberalistischer Theorien, dies sei abschließend auch als Hinweis auf seine materialen Bedin-

³⁶ Ibid., S. 53.

³⁷ John Stuart Mill: *On Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press 1895/1989, S. 59.

³⁸ Ibid., S. 13.

gungen angeführt, existiert nicht immer schon als solches, sondern tritt erst in gewissen gesellschaftlichen Stadien als Individuum in Erscheinung. Solange die Menschen nämlich, wie im Rahmen vormoderner homogener Strukturen, einander in ihrer Lebensführung, ihrer Erscheinung, in ihren Ansichten und Erfahrungen weitgehend gleichen, treten Unterschiede zwischen ihnen, die es erlauben würden, von Individuen zu sprechen, noch nicht in den Blick. Erst die Moderne als zivilisatorische Schwelle vom Bewusstsein des Schicksals zu jenem der Wahl bringt solche Ausdifferenzierungen an Stand, Weltanschauung und Lebensstil hervor, die für individualistische Menschenbilder notwendige Voraussetzungen sind. Keime dieses Bewusstseins lassen sich dabei bis in die frühe Neuzeit zurückverfolgen und für Mitteleuropa zum Beispiel bis auch an den unterschiedlichen emanzipativen Strategien gegen die Leibeigenschaft festmachen, wie Peter Blicke zeigt.³⁹ (Ein gewisses Maß an) Freiheit selbst liegt also dem Individualismus (im engeren Sinne) zugrunde, bevor sie zum Schlachtruf des Individualismus (im erweiterten Sinne) werden kann. Und genau in dieser Hinsicht werden auch vorhergehende selbstverständliche kollektive Zugehörigkeiten fragwürdig und Gruppenidentitäten brüchig:

»In modernen Gesellschaften werden wir nämlich zugleich in ziemlich heterogene und auch konfligierende Gemeinschaften hineingeboren, so dass auf die Frage, »Wer bin ich?«, »Was ist unsere Geschichte?«, nicht mit Verweis auf eine faktische historische Gemeinschaft oder eine harmonische Tradition mehrerer Gemeinschaften geantwortet werden kann, sondern dass die Situation für uns uneinheitlich und ggf. widersprüchlich ist. Sie erfordert eine Wahl von uns.«⁴⁰

4.2 Kollektivistische Herausforderungen (und spezielle individualistische Ressourcen)

*Wo immer Totalitarismus aufkommt,
ist der Einzelne das erste besetzte Gebiet.*
Günther Anders

Der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee kann auf zwei unterschiedliche Weisen herausgefordert werden: (a) indem der Individualismus im engeren Sinne, das heißt die *individuelle* Anspruchsbe-

39 Peter Blicke: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten. Eine Geschichte der Freiheit in Deutschland*, München: C. H. Beck 2003.

40 Georg Lohmann: »Individuelle Menschenrechte und Pflichten zugunsten von Gemeinschaften«, op. cit., S. 160f.

rechigung in Frage steht. Dies ist dann der Fall, wenn die Vorstellung vorliegt, dass es jenseits von Gruppen respektive übergreifenden Organismen so etwas wie Individuen gar nicht gäbe; zudem (b), wenn der Individualismus im erweiterten Sinne, das heißt die *emanzipative Anspruchsberechtigung* nicht oder nur sehr eingeschränkt akkommodiert wird, was dann der Fall sein kann, wenn Gemeinwohlinteressen (kategorisch) über die unterschiedlichen Freiheitsbestrebungen der Einzelnen gereift werden. Hier ist dann konkret zu fragen, in welchem Verhältnis diese Bestimmungen des gemeinen Wohls zu dem Ziel stehen, eine Menschenrechtsordnung aufrechtzuerhalten, und ob sie mit ihm gegebenenfalls in Deckung zu bringen sind.

Beide Varianten kollektivistischer Herausforderungen sollen in den folgenden Abschnitten näher ins Visier genommen werden. Dabei werden potenzielle Kandidaten in drei Rubriken eingeordnet: Zunächst werden Vorstellungen betrachtet, die man als *kosmoontologische* Kollektivismen bezeichnen kann. Darunter fallen einerseits Ansätze, die, in indigerer Spiritualität wurzelnd, den Menschen nicht isoliert betrachten, sondern als (untrennbar) mit dem weiteren ›Kosmos des Lebendigen‹ verbunden sehen, nicht zuletzt aufgrund geteilter Bedürfnisse und ökologischer Interdependenzen. Andererseits kann darunter auch die konkret in buddhistischen Glaubensvorstellungen präsente Idee des so genannten »Nicht-Ich« (*anattā/anātman*) gerechnet werden, der zufolge die Vorstellung eines individuellen Wesenkerns bzw. Ichs eine Täuschung und das Festhalten an ihr ein Zeichen spiritueller Unreife ist. Ebenfalls als (potenzielle) kollektivistische Herausforderungen können *sozialontologische* Kollektivismen gelten. Darin jene Anschauungen zusammengefasst, welche die ummantelnde(n) Gruppe(n) als eigentliche Phänomene sozialer Wirklichkeit erachten, nicht das ›Individuum‹. Sie sehen daher Gruppen und nicht den Einzelnen als (vorrangige) Träger von menschenrechtlichen Ansprüchen. Während metaphysische oder kosmoontologische Kollektivismen die Idee der Menschenrechte insbesondere in der Dimension ihrer individuellen Anspruchsberechtigung unter Druck setzen (können), tragen sozialontologische Kollektivismen bereits den Kern einer Bedrohung der emanzipativen Anspruchsberechtigung in sich, da der Wert von Individualinteressen oftmals Gruppeninteressen untergeordnet wird. Das muss nicht in jedem Fall menschenrechtlich bedenklich sein, ist es aber in vielen. Dort, wo sozialontologische Kollektivismen übergehen in solch instrumentelle Ansehung des Einzelnen, der alleine keinen (vollen) Wert hat, sondern nur dadurch als wertvoll erachtet wird, dass er dem maßgeblichen Sozialverband dient, schließt eine weitere Analysekategorie an, der *funktionalistische* Kollektivismus. Ihm gilt das Hauptaugenmerk, denn zentrale menschenrechtliche Konfliktpunkte wie auch diskursive Epizentren der (gegenwärtigen) Menschenrechtstheorie und

-politik lassen sich, so eine Hypothese, nur über ihn verstehen. Die Gravität derartiger Indienstnahmen bzw. ›Opferungen‹ des Individuums lässt sich dabei erst beurteilen, wenn den kollektiven Zielen, um deren willen sie erfolgen, beurteilt wird. Denn bekanntlich ›opfern‹ auch menschenrechtliche Ordnungen in gewissen Fällen den Einzelnen und seine Interessen ihrem spezifischen Gemeinwohlziel in Form von »gleichen Rechten«, ohne dass daran größerer Anstoß genommen wird. Wo also die Grenze ziehen zwischen tendenziell eher problematischen und unproblematischen Einschnitten in die Freiheiten der Menschen unter Verweis auf höherrangige, kollektive Güter? Welche – die Menschenrechte ergänzenden – *Pflichten* sind legitim und welche nicht? Anhand ausgewählter Bereichsfelder soll diese Problemstellung an verschiedenen Einschränkungen – hier auch: *Ausnahmen* (im Unterschied zu Ausschlüssen) – von menschenrechtlichen Ansprüchen nachvollzogen werden. Wie schon in Kapitel 4 zeigt sich auch an ihnen, dass kollektivistische Herausforderungen der menschenrechtlichen Freiheitsdimension nicht einer singulären Ideologie oder Religion zugeordnet werden können, sondern in der Tat eine Reihe von Anknüpfungspunkten in verschiedenen weltanschaulichen Geographien aufweisen. Sie möglichst präzise zu lokalisieren und zu beschreiben ist dabei ein erstes Ziel der nachfolgenden Ausführungen. Auf diese Weise kann grob abgeschätzt werden, wie groß die Hürden sind, vor denen heute eine umfassende Universalisierung des Menschenrechtsgedankens nicht allein in seiner Gleichheits-, sondern insbesondere auch in seiner Freiheitsdimension letztendlich steht. Wie im vorhergehenden Kapitel, so wird auch in diesem Zusammenhang die konzeptionelle Belastbarkeit der Idee der Menschenrechte anhand der beiden Kategorien Unvereinbarkeiten und Spannungen bemessen. Erstere liegen vor, wenn entweder – im Bereich der individuellen Anspruchsberechtigung – keinerlei Ansprüche zuerkannt werden können, die keine Gruppenrechte sind, oder – im Bereich der emanzipativen Anspruchsberechtigung – überhaupt keine Rechte gewährt werden, die kollektive Interessen kompromittieren (können). Von Spannungen kann hingegen dort gesprochen werden, wo nur wenige (substanzielle) menschenrechtliche Ansprüche Individuen zugestanden werden bzw. nur wenige, die zu Lasten von menschenrechtlich nicht einschlägig bedeutsamen Gemeinwohlzielen wirken (können). Was dabei als eher oder weniger substantieller Anspruch im Sinne der eingangs skizzierten Erheblichkeit gelten kann, hängt davon ab, welcher Wert den durch die entsprechenden Ansprüche geschützten (Rechts-)Gütern beigemessen wird. Dass sich in variiierenden Bewertungen diesbezüglich ein weiterer großer Deliberationsraum vorfinden lässt, wird an vielen der folgenden Fallbeispiele deutlich und rückt einmal mehr die Frage ins Bewusstsein: Kann es so etwas wie einen global geteilten (Kern-)Bestand an menschenrecht-

lichen Ansprüchen unter den derzeitigen Bedingungen weltanschaulicher Heterogenität denn überhaupt geben?

4.2.1 Kosmoontologischer Kollektivismus: »Ich« als Trugbild

Die Konzepte von Person bzw. Individuum, wie sie sich in langen wechselseitigen Traditionsbefruchtungen in Europa ausgebildet haben, finden nicht in allen Zivilisationen der Welt vergleichbare Entsprechungen. Dass dies lange verkannt wurde und erst in den vergangenen Jahrzehnten auf breiterer Basis im Menschenrechtsdiskurs thematisiert wird, kann mit den kolonialen Voraussetzungen erklärt werden, unter denen die modernen Menschenrechte in Geltung gesetzt wurden. Erst nach und nach im Zuge der Dekolonialisierung und der damit einhergehenden (Wieder-)Erstarkung autochthoner Weltdeutungen, aber auch demographischer und hegemonialer tektonischer Verschiebungen, rückten konkret auch Menschenbilder in den Fokus, in denen der Einzelne nicht als abgekapselt bzw. autonom von der Gesamtheit des Lebendigen, sondern darin organisch integriert vorgestellt wird. Lässt sich auf dem Boden solcher Weltanschauungen der individualistische Pfeiler des Menschenrechtsgedankens überhaupt aufrichten? Ist es im Kontext dieser Kosmoontologien möglich, Menschenrechte zu denken? Das soll im Folgenden zu klären versucht werden: Zunächst wird der Trend, Rechte »der Natur« einzuräumen, diskutiert, wie er in Lateinamerika seit einigen Jahren beobachtbar ist. In weiterer Folge wird die buddhistische Nicht-Ich-Lehre auf ihr anti-individualistisches Potenzial hin befragt werden.

Die »Rechte der Mutter Natur« (oder *Pacha Mama*) sind ein Konzept, das rekurrend auf vorkoloniale indigene Vorstellungen in den vergangenen zwei Jahrzehnten in vielen Gesellschaften im lateinamerikanischen Raum Auftrieb erfuhr.⁴¹ Gerichtet gegen die zerstörerischen Tendenzen des globalen Wirtschaftssystems diente es Akteuren der Zivilgesellschaft als Chiffre eines zivilisatorischen Gegenentwurfes für eine andere, bessere Welt (Stichwort: »Otro Mundo posible«). Die Karriere der Rechte der Natur ist insofern beachtlich, als sie sich inzwischen in Rechts- bzw. Verfassungstexten wiederfinden und somit offenbar ein Übergang von bloß moralischen Postulaten hin zu rechtlichen Garantien beschritten scheint. Hier ist allen voran die Verfassung der Repu-

⁴¹ Vgl. Josef Estermann: »Menschenrechte in lateinamerikanischen Traditionen«, in: Hamid Reza Yousefi (Hg.), op. cit., S. 49–54; Philipp Altmann: *Die Indigenenbewegung in Ecuador. Diskurs und Dekolonialität*, Bielefeld: transcript 2014, Kap. 3; Eduardo Gudynas: *El mandato ecológico: Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva*, Quito: Ediciones Abya-Yala 2009; Maria Bertel: »Die Rechte der Natur in südamerikanischen Verfassungen«, *Juridikum* 2016/4, S. 451–460. Siehe auch meine Ausführungen in UCPR, op. cit., S. 26f.

blik Ecuador zu nennen, die bereits in ihrer Präambel auf Pacha Mama als Lebensgrundlage verweist, von der alle Menschen ein Teil seien.⁴² Darüber hinaus ist ein eigenes Kapitel (7) den »Derechos de la naturaleza« gewidmet, das unter anderem erklärt, die Natur habe ein Recht auf Respekt ihrer Existenz, Erhaltung und Regeneration von Lebenszyklen, Strukturen und evolutionären Prozessen (»derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos«, Art. 71). Weiters enthalten ist ein Recht auf Wiederherstellung (nach Schadenszufügung) (Art. 72). Niederschlag fand das Konzept von Pacha Mama auch in Bolivien, wenn auch nicht im Verfassungsrang. Dort schützt seit 2010 ein eigenes Gesetz die »Derechos de la Madre Tierra«.⁴³

Was bedeuten nun derartige Initiativen aus Sicht des Menschenrechtsgedankens? Handelt es sich um konkurrierende oder um ergänzende Perspektiven? Zunächst ist feststellen, dass Rechte der (Mutter) Natur ihrer Art nach Gruppenrechte darstellen: Über diese Rechte verfügt keine einzelne Person, sondern, wenn man so will, ein gesamter Organismus, der aus unzähligen Teilen besteht, die vom Myzel im Waldboden bis zum Menschen reichen. Als Gruppenrechte können auch die Rechte von Pacha Mama nicht als Menschenrechte firmieren, auch wenn Angehörige der Spezies Mensch ebenso wie alle anderen Lebewesen zum Kreis der Anspruchsberechtigten zählen. Es liegt hier also die umgekehrte Situation des menschenrechtlich problematischen Exklusivismus vor: Es wird nicht aus dem Menschsein ausgeschlossen, sondern es werden die Anspruchsberechtigten um weitere Kategorien – Pflanzen, Pilze, Tiere, Elemente – erweitert. Die Frage lautet konkret: *Kann der menschenrechtliche Universalismus so weit gehen, dass er den menschenrechtlichen Individualismus in Bedrängnis bringt?* Man könnte argumentieren, dass der einzelne Mensch als organischer Bestandteil des ökologischen Kosmos in der Idee von Pacha Mama nicht mehr als unterscheidbares Wesen in Erscheinung tritt, sondern als Phänomen und in Folge als identifizierbares Anspruchssubjekt verschwimmt. So könnten die Rechte der Natur wahrscheinlich auch dann als geschützt erklärt werden, wenn eine konkrete Person zum Beispiel ihr Recht auf sauberes Trinkwasser nicht erhalten würde. Die im Individualismuspfeiler des Menschenrechtsgedankens eingegossene individuelle Anspruchsberechtigung, im Unterschied zu einer kollektiven Anspruchsberechtigung in Form von Gruppenrechten, scheint somit in dieser Philosophie nicht sichergestellt zu sein. Andererseits werden die Rechte der (Mutter) Natur nicht als *Ersatz* klassischer Menschenrechte vorgeschlagen bzw.

⁴² Repùblica del Ecuador: *Constitución* (2008).

⁴³ Lukas Radicella: »Protecting Pachamama: Bolivia's New Environmental Law«, *The Argentina Independent*, 21.11.2012.

eingefordert, was auch deutlich aus der ecuadorianischen Verfassung hervorgeht. Es handelt sich vielmehr um eine Perspektive, die sich ergänzend zu den individuellen Ansprüchen der Menschen hinzugesellen kann: um die Augen zu öffnen für die Interessen anderer Lebewesen und nicht zuletzt für die Abhängigkeit vieler klassischer Menschenrechte von einem intakten Ökosystem. Was nützt es zum Beispiel, wenn jedem Menschen zwar ein Recht auf eine saubere Umwelt zugestanden wird, manche jedoch, um es genießen zu können, umsiedeln müssen, weil ihr unmittelbarer Lebensraum durch eine Silbermine verheert ist? Oder ein Recht auf sauberes Wasser, wenn es *nirgends* mehr einlösbar ist, da alle Gewässer – vom kleinen Bergsee bis zu den Ozeanen – von Umweltgiften verseucht sind? Wenn also die Verfassung von Ecuador erklärt, dass Menschen, (Dorf-)Gemeinschaften und Völker das Recht haben, an der Natur teilzuhaben und das gute Leben (*buen vivir*) zu genießen (Art. 74), so drückt sich darin kein Widerspruch zur Menschenrechtsidee aus, sondern im Gegenteil eine wertvolle Erweiterung eines lebensweltlichen Horizonts, die helfen könnte, schädliche Engführungen eines individualistischen Menschenbildes zu vermeiden. Inwiefern die Rechte der Natur rechtlich durchzusetzen sind und ob sie über substanzelle praktische Auswirkungen verfügen, steht freilich auf einem anderen Blatt.

Betrachtet sei eine zweite (potenzielle) kollektivistische Herausforderung sozialkollektivistischer Provenienz: die Idee von *Anatta* bzw. *Anātman* oder »Nicht-Ich«. Es handelt sich dabei um eine Vorstellung, welche sich im hinduistischen, insbesondere jedoch im buddhistischen Denken findet und der zufolge die Annahme eines aus dem kosmischen Gesamtzusammenhang herauslösabaren Ichs bzw. Wesenskerns eine Täuschung verkörpert. Damit zusammenhängend wird oftmals der ethische Imperativ formuliert, sich von diesem falschen Ich-Bewusstsein zu verabschieden, sein Streben und seine egoistischen Begierden aufzugeben. Im Buddhismus gilt die Anhaftung an das Selbst bekanntlich als ein Grund des Leidens (*duḥkha*). Vor diesem spirituellen Hintergrund erscheint die Einsicht in diese »edle Wahrheit« als heilsam und erster Schritt zur Überwindung des Leidens.⁴⁴ Für viele Anhänger des Hinduismus wiederum gilt mit Blick auf die Lehren etwa der Bhagavad Gita »[that] it is our false attachment to the ›I-self‹ and its selfish desires that is the cause of unethical action and suffering. Understanding ourselves as but a tiny independent part of the complex *dharmic* ›we-self‹ of the cosmos leads to compassionate action and *Nirvana*.⁴⁵ Dass in der Vorstellung einer solchen ›Flux-Identität‹ gerade auch in der scheinbaren Diskreditierung individueller Selbstbehauptungen eine mögliche

44 Vgl. Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 21ff.

45 Harold Coward: *The Hindu Tradition*, op. cit., S. 49ff.

Schwierigkeit hinsichtlich der Akkommodation der Menschenrechtsidee besteht, liegt nahe. So wäre, schreibt Perry Schmidt-Leukel, der liberal-demokratische Rahmen der klassischen Menschenrechte aus Buddhas Sicht wohl nicht ideal, um Selbstbezüglichkeit und egoistisches Streben einzugrenzen.⁴⁶ Robert E. Florida bemerkt:

»Since Buddhists teach that the ultimate religious goal for each individual is the elimination of the idea of an independent self through the elimination of craving for benefit, it is no wonder that human rights language sometimes feels very strange to traditional Buddhists.«⁴⁷

Ähnlich Peter Harvey:

»Buddhists are sometimes unhappy using the language of ›rights‹ as they may associate it with people ›demanding their rights‹ in an aggressive, self-centred way, and may question whether talk of ›inalienable rights‹ implies some unchanging, essential Self that ›has‹ these, which is out of accord with Buddhism's teaching on the nature of selfhood.«⁴⁸

Ist die Nicht-Ich-Lehre notgedrungen antithetisch zu den individualistischen Voraussetzungen des Menschenrechtsgedankens? Der menschenrechtliche Individualismus im engeren Sinne steht wie zuvor in der Pacha-Mama-Philosophie vor der augenscheinlichen Schwierigkeit, aus dem kosmischen ›Teig‹ des All-Einen ein konkretes menschliches Subjekt herauszuheben. Eine unüberwindbare Hürde ist dies allerdings insofern nicht, als mit der ebenfalls in Hinduismus wie Buddhismus zentralen Karmavorstellung eine Art Gegengewicht zur Verfügung steht. Es gibt folglich ein zumindest hinsichtlich seiner karmischen Identität kontinuierliches ›Ich‹. Eine weitere Möglichkeit, die Anatta-Vorstellung zu ›entschärfen‹, erwächst aus der Unterscheidung zwischen einem eigenen, stabilen und einem variablen, zeitlichen Selbst. Während ersteres von Buddha – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit dem Hinduismus – vehement verneint wurde, kann ein vorübergehendes, sich in Zeit und Raum konkret manifestierendes Selbst sehr wohl auch von Buddhistinnen anerkannt werden, wie Florida ausführt:

»Buddhists do recognize that the notion of an ›I‹ or ›self‹, acting in the world with an apparent continuous reality, is necessary for ordinary discourse. The concept partakes of relative truth, but the error comes when the relative self is taken as an absolute unchanging essential being rather than as it really is – conditioned, ever changing, and perishable.«⁴⁹

46 Perry Schmidt-Leukel: »Buddhism and the idea of human rights: resonances and dissonances«, op. cit., S. 42.

47 Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 11.

48 Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, op. cit., S. 119.

49 Robert E. Florida: *The Buddhist Tradition*, op. cit., S. 21f.

Man darf, so scheint es also, in der Erwägung von Menschenrechtskompatibilitäten nicht den Fehler begehen, eine spirituell-religiöse Vorstellung, wie die des buddhistischen Nicht-Ich, bedenkenlos zu dekontextualisieren. Denn dort, wo sie angesiedelt ist – in der komplexen, rein rational nicht vollständig erschließbaren Heilswahrheit – könnte sie auch in voller Integrität bestehen, ohne sich zwangsläufig nachteilig auf ein etwaiges Menschenrechtsbewusstsein des Gläubigen auswirken zu müssen. Für dieses kurzlebige, instabile und leidanfällige, weil strebende Selbst erscheinen schließlich menschenrechtliche Ansprüche keineswegs als gänzlich abwegige Behelfsinstrumente, um sein Sein zu vollziehen:

» [F]or if a permanent Self were the ›owner‹ of rights, it would not have any use for them, as a truly permanent Self would be invulnerable and could never be harmed! Thus one can simply say that living, changing, vulnerable beings are, conventionally, the ›owners of rights‹, with the locus of their value seen as their ability to suffer, their very vulnerability, and their potential for enlightenment [...].«⁵⁰

Eine weitere Möglichkeit, die Lehre vom Nicht-Ich auf einer spirituellen Ebene so zu verstehen, dass sie dem Menschenrechtsgedanken wenig anhaben kann, kommt in ihrem Verständnis bei Clare Carlisle zum Vorschein, die damit primär die Theorie und auch Praxis der Bewusstmachung und Aufbrechung von Gewohnheiten verbindet: »Unraveling habit means unraveling the self: this is the practice of anatta.«⁵¹

Zusammengefasst: Kosmoontologische Kollektivismen, wie sie in den Ideen der Rechte der (Mutter) Natur wie auch des Nicht-Selbst anklingen, können unter Umständen die individualistische Dimension der Menschenrechtsidee verfehlten, sind aber in der dargelegten Form keine Kandidaten für echte Unvereinbarkeiten. In beiden Fällen bestehen Ansätze, sie mit dem Menschenrechtsdenken in Einklang zu bringen. In den Rechten der Natur wurde zudem eine potenzielle Bereicherung für das klassische Menschenrechtsparadigma erkannt. Ein solches könnte, so eine vorsichtige abschließende Einschätzung, auch in der Lehre des Nicht-Ich vorliegen, sofern sie ich-zentriertem Anspruchsdenken vorbeugt und auf diese Weise die universalistische Reziprozität der Menschenrechte oder sogar darüber hinausgehend eine Kultur der wohlverstandenen ›Selbstlosigkeit‹ zu befördern imstande ist.

⁵⁰ Peter Harvey: *An Introduction to Buddhist Ethics*, op. cit., S. 119.

⁵¹ Clare Carlisle: »Becoming and Un-becoming: the theory and practice of Anatta«, *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 2006/7, S. 88.

4.2.2 Sozialontologischer Kollektivismus: »Ich« ist nichts ohne die Anderen

Die phänomenologische Absonderung des Individuums von ummantelnden Kollektiven wirft auch dann Fragen auf, wenn diese Kollektive nicht ökologisch-organisch bzw. kosmisch-spirituell, sondern schlicht sozial gefasst sind und sich auf Sozialverbände wie Familie, Stamm, Volk oder Nation beziehen. Das Individuum ist dabei ein bloßes Afterphänomen. Von kosmoontologischen Kollektivismen unterscheiden sich sozialontologische Kollektivismen zusätzlich dahingehend, dass sie anders bzw. deutlicher als diese einen *Vorrang* der jeweiligen Gruppe statuieren. Gerade dieser Aspekt erklärt, warum im Bereich sozialontologischer Kollektivismen immer schon die Möglichkeit besteht, in einen funktionalistischen Kollektivismus überzugehen (vgl. 4.2.3). Die Prioritätsthese sozialontologischer Kollektivismen verfügt demnach über zwei Dimensionen: eine phänomenologische, in der primär nicht einzelne Menschen als Subjekte in Erscheinung treten, sondern Kollektive. Ihr Gegenstück ist die Sozialontologie des Individualismus, wie sie sich anschaulich im berühmten Diktum der ehemaligen britischen Premierministerin Margaret Thatcher präsentiert (»There is no such thing as society«). Oder in den Worten Ludwig von Mises: »The individual lies and acts within society. But society is nothing but the combination of individuals for cooperative effort. It exists nowhere else than in the action of individual men.«⁵² Das spiegelbildliche Motto des sozialontologischen Kollektivismus wäre also: »There is no such thing as an individual.« In ihrer zweiten und für den Menschenrechtsgedanken nicht minder herausfordernden Gestalt verknüpfen sozialontologische Kollektivismen diese phänomenologische Prioritätsthese mit dem Vorrang kollektiver Verbände hinsichtlich der Anspruchsberechtigung: Gruppen, nicht Individuen sind (die primären) Rechtsträger.⁵³ Bei solchen Gruppenrechten stellt sich nun die Frage, wen die dabei erklärten Ansprüche verpflichten. Größere Verbände – wie etwa im Fall von gewissen Minderheitenrechten in einem politischen Gemeinwesen – oder aber Mitglieder der zur Rechtsträgerin erklärten Gruppe? Es ist diese zweite Möglichkeit, aus Gruppenrechten Pflichten des Einzelnen abzuleiten, welche sozialontologische Kollektivismen immer schon zu potenziellen Kandidaten für die im nachfolgenden Abschnitt (4.2.3) zu erörternden kollektivistischen Herausforderungen macht. Sie sind dann gegeben, wenn der Einzelne sich mit seinen Interessen jenen der jeweiligen

⁵² Ludwig von Mises: *Human Action. A Treatise on Economics*, New Haven: Yale University Press 1949, S. 143.

⁵³ Siehe auch James Griffin: »Group Rights«, in: Lukas H. Meyer/Stanley L. Paulson/Thomas W. Pogge (Hg.), op. cit., S. 161–182.

Gruppe unterzuordnen hat. Dass die Bedeutung dieser These oftmals dadurch kaschiert wird, dass Individualwohl und Gemeinwohl unterscheidbar als Gemeinsames identifiziert werden, ändert nichts daran, dass hier bereits das Feld eines Aufopferungsdiskurses betreten wird, auf dem der Mensch mehr oder minder stark – im Extremfall ausschließlich – *funktional* in Hinsicht auf das Wohl seiner Gemeinschaft in den Blick genommen bzw. instrumentalisiert wird. Über Anschauungsmaterial für kollektivistische Positionen sozialontologischer Prägung verfügt auch die Geschichte der Menschenrechte und Menschenrechtstheorie selbst ausreichend. Zwei Beispiele bieten sich im Besonderen an: das eher historische der sozialistischen Kritik an den »atomistischen« Menschenrechten (vgl. 2.2.1) sowie die in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts geführte Debatte um so genannte »Asiatische Werte«, die bis heute nichts an Relevanz eingebüßt hat.

Wie weit die sozialistische Menschenrechtstheorie von jener innerhalb der liberalen westlichen Tradition abweicht,⁵⁴ zeigte sich besonders eindrucksvoll in den Aushandlungsprozessen der UDHR.⁵⁵ Nach und nach traten diese rivalisierenden Perspektiven bei den Beteiligten deutlicher ins Bewusstsein, was – zusätzlich zu den sich verhärtenden Fronstellungen im Zuge des an Momentum gewinnenden Kalten Krieges – auch erklärt, warum der anfänglich greifbare Konsens zusehends erodierte. Die UdSSR kritisierte die ihrer Ansicht nach zu stark individualistische Ausrichtung der ersten Entwürfe der UDHR vehement. Ein Recht, an dem die Vertreter der Sowjetunion besonders Anstoß nahmen, war das Recht jedes Menschen, sein Land zu verlassen. Aus den Begründungen des Widerspruchs zu einem solchen Anspruch geht klar die Vorstellung eines Primats des Staates hervor, der als *eigentlicher* Träger von Rechten gelten sollte.⁵⁶ Daher forderte der sowjetische Vertreter im UDHR Drafting Committee: »The Declaration [...] should describe not only the rights of the individual but his obligation to his country, his people and his State.«⁵⁷ In dieselbe Kerbe schlug auch der Repräsentant Jugoslawiens, der ganz im Zeichen der Kritik am »atomistischen Individu-

⁵⁴ Vgl. auch John Charvet/Elisa Kaczynska-Nay: *The Liberal Project and Human Rights. The Theory and Practice of a New World Order*, Cambridge: Cambridge University Press 2008, S. 298ff.; Willy Strzelewicz: *Kampf um die Menschenrechte*, op. cit., S. 127ff., S. 167ff.; Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 150ff.; Eberhard Poppe: »Universalität der Menschenrechte – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft«, in Karl-Heinz Röder (Hg.), *Politische Theorie und sozialer Fortschritt*, Berlin: Staatsverlag der DDR 1986, S. 109–126; Wladimir Kudrjawzew/Valentin Patjulin (Hg.): *Sozialismus und Menschenrechte*, Moskau: Akademie der Wissenschaften UdSSR 1979.

⁵⁵ Vgl. dazu auch meine Ausführungen in »Zwischen (Nicht-)Verstehen und Verstehen-Müssen: Die Aushandlungen der UN-Menschenrechtserklärung 1948«, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2017, im Erscheinen.

⁵⁶ Vgl. *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S. 3.

⁵⁷ Ibid., S. 2.

alismus« dagegen eintrat, dass Rechte nur an den Einzelnen verliehen werden, »independently of the social conditions in which he was living and of all the forces which acted upon his social status«.⁵⁸ Er wandte konkret ein, dass Menschenrechte als Individualrechte nicht sinnvoll geschützt werden könnten, wenn nicht eine Nation bzw. ein Volk als Ganzes Träger(in) bestimmter Rechte sei: Es sei »impossible to conceive that the rights of a member of a community could be guaranteed if the community to which he belonged was oppressed and persecuted«.⁵⁹ Im letzten Moment, kurz vor Verabschiedung der UDHR in der UN-Generalversammlung, unterbreitete die UdSSR noch einen Gegenentwurf, der ihrer Menschenrechtstheorie eher entsprach als das vorliegende, (zu) »westlich« geprägte Dokument.⁶⁰ Er wurde abgelehnt, woraufhin die UdSSR und eine Reihe weiterer sozialistischer Staaten der UDHR die Zustimmung verweigerten, so wie auch – wenngleich aus anderen Gründen – Südafrika und Saudi-Arabien.

Dass Kritik westlicher Staaten, allen voran Großbritanniens, an deren Position auf veritables Unverständnis stieß, lag insbesondere daran, dass eine Spannung zwischen individuellen und kollektiven Interessen im Horizont der sozialistischen Menschenrechtstheorie gar nicht erst entstehen konnte: Wenn Menschenrechte außerhalb des (sozialistischen) Staates nicht sinnvoll gedacht werden können, dann – so die Logik dieser sozialontologisch-kollektivistischen Perspektive – sind die Interessen des Einzelnen immer schon durch die Interessen des Staates abgedeckt. Eine von liberalistischer Seite unterstellte Möglichkeit einer konflikthaften Konstellation zwischen Individuum und Gemeinschaft ist im Sozialismus undenkbar, da in einer klassenlosen Gesellschaft kein Widerspruch mehr zwischen dem Staat und den Menschen bestehe. Ein solcher Widerspruch sei kein universaler, sondern ein bloß historischer, der in der Sowjetunion vorbildlich aufgelöst worden sei.⁶¹

Hinter dieser Rhetorik sowie der strittigen Frage, ob nun der Staat oder der einzelne Mensch primär Träger menschenrechtlicher Ansprüche sein sollte, liegt mehr als bloß eine Frage der Reihenfolge (Staat-Mensch vs. Mensch-Staat), nämlich nicht weniger als die Gretchenfrage der menschenrechtlichen Freiheitsdimension.⁶² Im einen Fall hat der Einzelne Rechte gerade auch gegenüber dem Staat; im anderen hat der Staat bzw. das Volk Rechte gegenüber dem Einzelnen, der ihm verpflichtet ist. Im einen Fall ist der Staat von den Menschen um der Sicherung ihrer vor-staatlichen Rechte willen in die Welt gesetzt; im

⁵⁸ Zit. in: *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, A/PV.183, S. 913f.

⁵⁹ Zit. in: *Ibid.*, S. 916.

⁶⁰ UdSSR: *Draft International Declaration of Human Rights*, A/784.

⁶¹ Vgl. *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 929.

⁶² Vgl. auch Quincy Wright: »Relationship between different categories of human rights«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 146f.

anderen geht der Staat dem Menschen als Erscheinung immer schon voraus. In aller Deutlichkeit dringt diese etatistische Staatstheorie aus folgenden Worten Hegels, der diese nicht zufällig der Sozialkontrakteorie entgegensezten:

»Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag, noch ist der Schutz und die Sicherheit des Leben und Eigentums der Individuen als einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigentum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert.«⁶³

Dieses Paradigma ehrlich expliziert hat im Zuge der Abstimmung über die UDHR immerhin Polens Repräsentant, dessen Aussage im Protokoll wie folgt vermerkt ist: »The individual had duties towards the State which, in turn, guaranteed his rights.«⁶⁴ In der Praxis bedeute das, so Louis Henkin: »Individual autonomy, freedom, privacy, property, can apparently be sacrificed, virtually without limit, to the perceived good, present or future, of socialism, or of the particular socialist state.«⁶⁵ Kritik an diesem »statismus«, dessen sozialontologischer von einem funktionalistischen Kollektivismus letztlich kaum mehr zu unterscheiden ist, übte unter anderem Charles Malik aus dem Drafting Committee. Er nannte diese Sichtweise eine große Gefahr, »for men was not the slave of the state, and did not exist to serve the state only«.⁶⁶ Es ist diese in letzter Konsequenz hemmungslos mögliche Instrumentalisierung des Einzelnen, die eine gelegentlich betonte qualitative Differenz zwischen der politischen Ideologie des Kommunismus und jener des Faschismus fragwürdig werden lässt – zumindest in dieser konkreten Hinsicht. So kommt denn auch Willy Strzelewicz zu einem eindeutigen Fazit:

»An der entscheidenden und viele andere Differenzen in den Schatten stellenden Parallelität kann man nicht mehr vorbeisehen, wenn man den kollektivistischen Aufbau dieser beiden Ideologien vergleicht. In beiden Fällen ist an die Stelle der Entfaltung individueller Unabhängigkeit und selbständiger Verantwortlichkeit und der solidarischen Verbindung der Individuen in einer gleichrechtlichen demokratischen Organisation der Gesellschaft die Mythologie des individuellen Opfers als höchster Lebenswert getreten.«⁶⁷

Auch wenn heute diese Art von Gegnerschaft zum menschenrechtlichen Individualismus mit der Sowjetunion und den anderen Staaten

63 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig: Meiner 1821/1930, S. 90.

64 *Meeting Record of the 182nd Plenary Meeting*, S. 907.

65 Louis Henkin: AR, op. cit., S. 190.

66 *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S. 6.

67 Willy Strzelewicz: *Kampf um Menschenrechte*, op. cit., S. 175.

des Warschauer Pakts seine wichtigsten Proponenten verloren hat, so bedeutet das nicht, dass sie völlig verschwunden wäre. Besonders markant tritt sie zum Vorschein in der Staatsdoktrin der Demokratischen Volksrepublik Korea. Die *Juche*-Ideologie – sie setzt sich zusammen aus postkolonialem Nationalismus, Marxismus-Leninismus, konfuzianischem Monarchismus und autochthonen religiösen Vorstellungen⁶⁸ – enthält ein rigid kollektivistisches Menschenbild, demzufolge man nur in (der ›richtigen‹) Gesellschaft zum Menschen wird. Der (menschenrechtliche) Individualismus sei, so formulierte es Staatsgründer Kim Il Sung, die Ideologie der ausbeuterischen Klasse »the biggest obstacle for a collective lifestyle and is the fundamental reason for all the rotten philosophies such as liberalism, individual heroism, egoism, and ambition for individual fame and success«.⁶⁹ Auch hier ist der sozialontologische Kollektivismus nur der erste Schritt eines zielgerichteten Pfades zur Selbstaufopferung des Einzelnen für das Gemeinwohl (vgl. 4.2.3). »Each individual«, so Sungs Sohn und Nachfolger Kim Jong Il »must take his or her own social obligations before enjoying the respective rights and freedom«.⁷⁰

Darüber hinaus spielt die marxistisch-leninistische Menschenrechtsdoktrin heute (nach wie vor) eine wichtige Rolle im chinesischen Menschenrechtsverständnis, das dabei Kommunismus und Konfuzianismus dynamisch verbindet. Ursprünglich von der Kommunistischen Partei Chinas (CPPRC) als konterrevolutionär bekämpft, ist der Konfuzianismus inzwischen längst offensiv in den Dienst adaptierter Identitätspolitiken genommen worden.⁷¹ In solcherart gefassten konfuzianischen Zugängen offenbart sich eine in vielerlei Hinsicht von der sozialistischen respektive marxistischen Kritik an den klassischen Menschenrechten kaum unterscheidbare antagonisierende Haltung diesen gegenüber. So bemerkt Dietmar Kühnhardt kritisch: »Das höchste Ideal des politischen Denkens in China waren nie die Rechte des Einzelnen, sondern stets die Nutzbarmachung des Individuums für die Gesellschaft durch die Erfüllung der ihm zugewiesenen Pflichten.«⁷² Die Spannung

⁶⁸ Vgl. Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea*, op. cit., S. 122f.

⁶⁹ Zit. in: ibid., S. 105.

⁷⁰ Zit. in ibid., S. 162.

⁷¹ Wm. Theodore de Bary bemerkt dazu: »It is ironical that many of China's leaders today should look back nostalgically to Confucian tradition, when the movement and party they still claim to represent was born of this radical, liberationist spirit, contemptuous of everything Confucian [...]. The irony is especially apparent when we consider how early twentieth-century radicals called for liberation of the individual from the bonds of Confucian tradition« (*Asian Values and Human Rights*, op. cit., S. 119). Zur offiziellen Position der Volksrepublik China siehe deren *National Human Rights Action Plan of China 2012–2015* (2012). Siehe auch Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 237ff.; John Charvet/Elisa Kaczynska-Nay: *The Liberal Project and Human Rights*, op. cit., S. 334ff.

⁷² Dietmar Kühnhardt: UMR, op. cit., S. 241.

zwischen kollektivistischen Menschenbildern und der Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens ist auch an der so genannten »Asian Values«-Debatte ersichtlich, in welcher konfuzianische Werthaltungen zusammen mit islamischen dem vermeintlich überbordenden Individualismus der »nicht universalen, westlichen« Menschenrechte von Staatsmännern Südostasiens entgegengesetzt wurden.⁷³ Lee Kuan Yew beschreibt seine Befremdung angesichts des ›westlichen Weges‹ eindrücklich:

»As a person of Chinese background, I have values which are different from Americans or the Westerners. If you ask them they will say that democracy, freedom, human rights, all the constitutional guarantees of rights and freedom of the individual are the most important. I visited America, I am puzzled, sometimes alarmed, at the lawlessness, rampant crime, muggings, drugtaking, use of guns, violence and large number of homeless on the streets. I feel it's a dangerous place. [...] It is not an Asian's ideal of an ideal society.«⁷⁴

Auch hier oszilliert die so artikulierte Priorisierung der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum zwischen sozialontologischem und funktionalistischem Kollektivismus: Der Einzelne ist nichts ohne das Ganze, das ›realer‹ als dieser ist, da niemand jenseits seiner (ethnischen/religiösen/kulturellen) Gemeinschaft existieren und als souveränes Ich in Erscheinung treten könne. Dass daraus Pflichten des Einzelnen gegenüber seiner Nation, Religion oder auch seiner Familie erwachsen, schien für einen islamischen Politiker wie Mahathir bin Mohammad ebenso eine selbstverständliche Konsequenz zu sein wie für Singapurs Staatsgründer Lee. Diese Beschwörung »asiatischer Werte« wurde aber auch breit kritisiert – nicht nur im ›Westen‹. Wie Amartya Sen bemerkte, zeugen sie von einer zu einem großen Teil *reaktiven* nicht-westlichen Identität, was selten ohne paradoxe Ressentiments vonstatten geht: »The West-obsessed form of this grand ›Asian‹ claim is hard to miss.«⁷⁵ Anschaulich nachvollziehbar ist eine solche reaktive Identitätspolitik an einem aktu-

⁷³ Siehe Fred Dallmayr: »Asian Values« and Global Human Rights», *Philosophy East and West* 2002/52, S. 173–189; Jack Donnelly: »Human Rights and Asian Values«, op. cit., S. 60–87; Marie-Luisa Frick: UCPR, op. cit.; Wm. Theodore De Bary: *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge MA: Harvard University Press 1998/2000.

⁷⁴ Lee Kuan Yew: *The Wit & Wisdom of Lee Kuan Yew*, Singapur: Tien Wah Press 2013, S. 140, = *Wit & Wisdom*.

⁷⁵ Amartya Sen: *Identity and Violence*, op. cit., S. 93. Eine beachtenswerte inner-asiatische Gegenstimme zum »Asian Values«-Topos verkörpert die »Asian Charter on Human Rights« (1997), ein NGO-Produkt. Darin wird gefordert, sich nicht nur von »westlichen Werten« abzugrenzen, sondern auch selbstkritisch auf die eigenen Traditionen zu blicken: »We must stop practices which sacrifice the individual to the collectivity or to the powerful, and thus renew our communal and national solidarity« (Abs. 6, 2.).

ellen internen, für Parteikader konzipierten Communiqué der CPPRC zur Lage der Staatsideologie, das westliche Freiheitsrechte als Gefahr für die Parteiführung, den Staat und seine ideologischen Grundlagen ausweist, die es entschlossen zurückzudrängen gelte.⁷⁶

Doch selbst wenn Ressentiments in ihr durchscheinen, so ist die Debatte um »Asiatische Werte« oder »Asiatische Sonderwege« jedenfalls ernst zu nehmen. Auch sie zeigt, wie Konzepte von Person und Selbst, wie sie als vermeintlich universalgültige den klassischen Menschenrechtsdokumenten und -regelwerken zugrunde gelegt wurden, im Zuge ihrer Globalisierung auf Gegenwind oder immerhin profunde Irritation treffen können. Sie lehrt zudem, dass alleine auf das Potenzial bestimmter (zivilisatorisch einsortierbarer) Weltanschauungen, den menschenrechtlichen Universalismus zu akkommodieren, abzustellen, nicht ausreicht, um die Universalisierbarkeit des Menschenrechtsgedankens einzuschätzen zu können. Gerade dessen individualistischer Pfeiler erweist sich im globalen Rahmen als Kampfschauplatz liberalistischer und kommunitaristischer Gesellschaftstheorien. Sind letztere gänzlich ›unverdaulich‹ aus menschenrechtlicher Sicht oder können sie doch mit dem Menschenrechtsgedanken zusammen bestehen? Fest steht, dass sozialontologische Kollektivismen dann mit der Idee von Menschenrechten unvereinbar sind, wenn sie *gar keine* Individualrechte (aner-) kennen und sie – wie das Beispiel der sozialistischen Menschenrechtstheorie zeigt – den Einzelnen auf eine solche Art mit Gemeinwohlzwecken einschnüren, dass seine emanzipativen Selbstbehauptungen in *jedem* Fall unterbunden werden sollen, wo sie sich zu Lasten kollektiver Interessen auswirken (können). Nicht immer müssen sie aber in die Extremform eines solchen funktionalistischen Kollektivismus münden. Das zeigen nicht nur Versuche, beispielsweise auf Grundlage konfuzianischer politischer Ethik subjektive Rechte zu denken, die ihren Namen auch verdienen,⁷⁷ sondern kann auch grundsätzlich festgestellt werden, wenn man berücksichtigt, dass die Idee der Menschenrechte zwar eine individuelle und emanzipative Anspruchsberechtigung impliziert, deshalb aber noch lange nicht die Bedeutung von sozialen Verbänden gering achten muss. – Im Gegenteil. Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Devise »Du bist nichts, dein Volk ist alles« und der Cha-

⁷⁶ CPPRC: *Communiqué on the Current State of the Ideological Sphere. A Notice from the Central Committee of the Communist Party of China's General Office* (2013).

⁷⁷ Vgl. Joseph Chan: »A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China«, op. cit. Eine Kernthese von Chan ist, dass der menschenrechtliche Individualismus sehr wohl auch von einer konfuzianischen Weltanschauung akkommodiert werden kann (»no ›surgery‹ is needed for Confucianism to incorporate human rights«, ibid., S. 225), solange unter dem menschenrechtlichen Anspruchssubjekt kein identitätsloses, a-soziales Wesen, losgelöst von jedem sozialen Kontext, vorgestellt werden müsse (ibid., S. 216). Vgl. 2.3.2.2.

rakterisierung des Menschen als *zoon politikon*, als gemeinschaftsbildendes Wesen. So wie die sozialistische Menschenrechtstheorie darin Recht hat, dass niemand ohne und außerhalb des Staates über echte Menschenrechte verfügen kann und dieser Staat selbst wiederum bestimmte Rechte genießen muss, um seine Aufgaben zu erfüllen (Stichwort: Selbstbestimmungsrecht bzw. Souveränität nach Außen), so ist auch den kommunaristischen Stimmen in der »Asiatische Werte«-Debatte darin beizupflichten, dass niemand sich seiner Rechte tatsächlich erfreuen kann, wenn nicht ein ›harmonisches‹ Verhältnis, geprägt von Rücksichtnahme und Respekt in der jeweiligen politischen Gemeinschaft, das Verhalten der Rechtssubjekte untereinander (mit)bestimmt. Wie bereits gezeigt (vgl. 2.2.1), ist das isolierte, selbstmächtige Individuum weder Voraussetzung noch Zielpunkt des Menschenrechtsdenkens. Man muss nicht gänzlich mit Fiona Robinson in der Ansicht übereinstimmen, dass eine rechtebasierte Ethik, indem sie das Netz an sozialen Beziehungen, in welches jeder Mensch von Anfang seines Lebens an eingebunden ist, (zu) gering schätzt, immer schon defizitär ist (»ethics of this kind tells us nothing about certain aspects of morality which are important to real people«).⁷⁸ In dieser der Care-Ethik entstammenden Kritik, die große Parallelen auch beispielsweise zum konfuzianischen Gesellschaftsbild, das ebenfalls stark von der Vorstellung (idealtypischer) Beziehungsmodelle geprägt ist, aufweist, schimmert aber doch ein Funken Wahrheit durch, den auch die Menschenrechte nicht ignorieren können. Denn dass kein Mensch sich außerhalb seiner sozialen Welt, seiner »patterns of culture«, gerade auch *als Individuum* entwickeln kann, darf inzwischen als anthropologische Einsicht gelten, hinter die keine Menschenrechtstheorie mehr zurückfallen möchte.⁷⁹ Dessen war sich auch Hannah Arendt bewusst: »Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus [...].«⁸⁰ Jede individuelle Lebensgeschichte gleicht daher solcherart ineinander gewobenen Fäden. Im gleichen Maß trifft al-

⁷⁸ Fiona Robinson: »The limits of a rights-based approach to international ethics«, in: Tony Evans (Hg.), *Human Rights Fifty Years on. A reappraisal*, Manchester: Manchester University Press 1998, S. 71.

⁷⁹ Vgl. Ruth Benedict: *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin Company 1959. Sie erklärt darin die Ontogenese als Prozess der Anpassung an Kulturmuster bzw. Standards der Gemeinschaft: »No man ever looks at the world with pristine eyes. He sees it edited by a definite set of customs and institutions and ways of thinking« (ibid., S. 2). In ähnlicher Weise betonte die American Anthropological Association in ihrem berühmten »Statement on Human Rights«: »The individual realizes his personality through his culture, hence respect for individual differences entails a respect for cultural differences« (*American Anthropologist* 1947/49, S. 541).

⁸⁰ Hannah Arendt: VA, op. cit., S. 226.

lerdings auch zu, dass soziale Verbände und ihre normativen Standards den Einzelnen in seiner Entfaltung gravierend bedrängen können. In diesem Sinne betonen liberalistisch orientierte Menschenrechtstheorien ungeachtet der soziologischen und anthropologischen Bedeutung von Gruppenzugehörigkeiten »that human beings possess the inherent capacity to transcend their vital embeddedness in the particular and to come to evaluate the particular from the standpoint of the universal«.⁸¹ Oder wie Lenn Evan Goodman es ausdrückt: »The individual must not break away from the community [...], but neither is he or she its creature. For the community exists to foster the growth of the individual, whose adequate development fosters the advancement of the community.«⁸² Deshalb müssen dort, wo seine Freiheitssphären eingeschränkt und ihm Pflichten aufgebürdet werden, die über jene hinausreichen, die sich aus den gleichen Rechten anderer ergeben, die dafür angedachten Rechtfertigungen streng geprüft werden. Im folgenden Abschnitt soll dies anhand ausgewählter Problemaufrisse erfolgen.

4.2.3 Funktionalistischer Kollektivismus – Gemeinwohl verpflichtet

The human rights idea concentrates on the individual, believes that every individual counts equally, and limits the extent to which the individual can be sacrificed to the good of the majority, for maximizing happiness, or for the common good.

Louis Henkin

Dass in solchen Anschauungen, in denen der Einzelne subjektive Rechte nur beanspruchen darf, wo sie ›Gemeinwohlinteressen‹⁸³ nicht lädiieren, der individualistische Pfeiler der Menschenrechte keine Verankerung finden kann, scheint keiner weiteren Begründungen zu bedürfen. Eine (individuelle) emanzipative Anspruchsberechtigung kann in solchen Fällen nicht gewährt werden, wo der Mensch ausschließlich als ›Teil des Ganzen für das Ganze‹ betrachtet oder behandelt wird. In diesen Fällen ist die politische Position »exhausted by the collective goal«.⁸⁴ Etwas erklärte ›Rechte‹ würden dem, so Ronald Dworkin,

⁸¹ John Charvet/Elisa Kaczyńska-Nay: *The Liberal Project and Human Rights*, op. cit., S. 302.

⁸² Lenn Evan Goodman: *Islamic Humanism*, op. cit., S. 130.

⁸³ Der Begriff des Gemeinwohls, synonym verwendet mit dem der »kollektiven Interessen«, wird deshalb in Anführungszeichen gedacht, da ein zunächst behauptetes Gemeinwohl nicht schon ein tatsächliches auch in einer anderen Perspektive sein muss. Für die Analyse der konzeptionellen Belastbarkeit des individualistischen Grundpfeilers der Menschenrechtsidee ist allein entscheidend, ob ein – wie immer geartetes – Gemeinwohlziel in den Pflichten oder Ausnahmen von Rechten, die es impliziert, einer menschenrechtlichen Rechtfertigung zugänglich ist oder nicht.

⁸⁴ Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 118.

nichts Substanzielles hinzufügen und können als Rechte im Grunde gar nicht angesehen werden.⁸⁵ Es ist daher in solchen Fällen von Unvereinbarkeiten, nicht bloßen Spannungen mit dem Menschenrechtsgedanken auszugehen. Die unterentwickelte bzw. fehlende menschenrechtliche Freiheitsdimension kann auch nicht dadurch kompensiert werden, dass im Gegenzug die menschenrechtliche Gleichheitsdimension gestärkt wird, wie auch Arendt betont:

»Die Verbrechen gegen die Menschenrechte [...] können immer gerechtfertigt werden dadurch, daß man behauptet, Recht sei, was gut oder nützlich für das Ganze (im Unterschied zu seinen Teilen) sei. [...] Und an dieser Schwierigkeit wird gar nichts geändert, wenn man die Gesamtheit, für die das Recht gut sein soll, so erweitert, daß das Gemeinwohl, nach dem sich alles richten soll, nun die gesamte Menschheit einschließt.«⁸⁶

Dies betrifft nicht nur die bereits erwähnten politischen Ideologien, sondern auch – über das Ausmaß wird in der Menschenrechtstheorie traditionell intensiv diskutiert – den Utilitarismus. Zwar weist er eine hohe Verträglichkeit mit der Gleichheitsdimension des Menschenrechtsgedankens auf, wie auch Ronald Dworkin attestiert.⁸⁷ Doch sieht sich der Utilitarismus traditionell der Kritik ausgesetzt, eine zu rechtebasierten Theorien antagonistische Position zu markieren und mit aggregativem Kalkül das individuelle Glück in die kollektive Glücksbilanz zu verrechnen. Aus der Sicht des Gesamtnutzens wäre es letzten Endes unerheblich, ob es sich aus gleichmäßigen Individualnutzenanteilen zusammensetzt oder ob einzelne Menschen für die Bilanzsumme vollständig ihrer Wohlbefindensinteressen beraubt und sozusagen für das Kollektiv aufgeopfert wurden.⁸⁸ George Kateb kritisiert:

»In utilitarianism, a so-called right is merely an optional tool or device that in some circumstances facilitates the pursuit and retention of pleasure and the avoidance and reduction of pain. Any right, thus conceived as irrevocable privilege, may be abridged or cancelled if the state of the society sees that it is getting in the way of the common good.«⁸⁹

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Hannah Arendt: EUTH, op. cit., S. 618.

⁸⁷ »Utilitarian arguments of policy [...] seem not to oppose but on the contrary to embody the fundamental rights of equal concern and respect, because they treat the wishes of each member of the community on par with the wishes of any other, with no bonus or discount reflecting the view that that member is more or less worthy of concern, or his views more or less worthy of respect than any other« (TRS, op. cit., S. 329).

⁸⁸ Siehe auch Steven Lukes: »Five Fables about Human Rights«, in *Liberals and Cannibals. The Implications of Diversity*, London: Verso 2003.

⁸⁹ George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 90.

John Leslie Mackie nennt diese – aus seiner Sicht jedoch nicht notwendige – Tendenz utilitaristischer Ethik eine »Scham des Utilitarismus«,⁹⁰ und selbst Bernward Gesang geht in seiner *Verteidigung des Utilitarismus* davon aus, dass es sich dabei um das »gravierendste Problem des Utilitarismus« handelt.⁹¹ Doch besteht eine solche fundamentale Spannung zwischen dem Menschenrechtsdenken, konkret seiner Freiheitsdimension, und dem Utilitarismus tatsächlich?

Dass die Vorstellung von Rechten, das heißt subjektiven Ansprüchen, die nicht willkürlich verletzt werden dürfen, mit dem Ziel eines Maximalglücks nicht notwendigerweise in einem Konflikt stehen müssen, zeigt die Möglichkeit, (Menschen-)Rechte als taugliche Mittel zur Erziehung dieses Maximalglücks anzusehen, wie sie nicht erst bei John Stuart Mill,⁹² sondern bereits bei Jeremy Bentham aufschimmert, wenn er fordert, »[t]hat the community should grant the rights of each individual member«.⁹³ Das gilt besonders dann, wenn eine gewisse agnostische Haltung in der Bestimmung dessen, was des Menschen Glücklichkeit (nachhaltig) begründet oder steigert, eingenommen wird. Dann erscheinen nämlich Rechte als die Garanten derjenigen Freiheitsräume, die für den Einzelnen bei der Suche nach und der Bestimmung von Glücklichkeit unabdingbar sind. Nach regelutilitaristischen Gesichtspunkten betrachtet, sind Menschenrechte somit keine Antipoden zum Prinzip der kollektiven Glücksmaximierung, sondern eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen. Die Probleme, Utilitarismus und Menschenrechte zusammenzudenken, beginnen alsdann dort, wo das utilitaristische Kalkül von der grundsätzlichen Ebene, auf der es den Menschenrechtsgedanken stützen kann, auf die Einzelfallebene herunter gehoben wird. Wenn, wie gesagt, menschenrechtliche Ansprüche – seien sie negativer oder positiver Natur – oft auf jemandes Kosten gehen und mitunter auch die Interessen einer Gruppe gerade auch hinsichtlich ihres Zugriffs auf das Individuum kompromittieren (müssen), kann dies mit der »greatest happiness of the greatest number«⁹⁴ konfigurieren. Es kann, muss aber

⁹⁰ John Leslie Mackie: »Is there a right-based moral theory?«, in: Jeremy Waldron (Hg.), op. cit., S. 168–181.

⁹¹ Bernward Gesang: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, Stuttgart: Reclam 2003, S. 94.

⁹² Vgl. John Stuart Mill: *Utilitarianism*, Collected Works, Toronto: University of Toronto Press 1861.

⁹³ Jeremy Bentham: *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Basil Blackwell 1984, S. 35. Siehe auch Dagmar Borchers: »Non-sense on Stilts? Warum einige Utilitaristen Bentham widersprechen würden und moralische Rechte für sinnvoll halten«, in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), op. cit., S. 81–103.

⁹⁴ So die berühmte Fassung des utilitaristischen Prinzips, die oft Jeremy Bentham zugerechnet wird, sich aber so bei ihm nicht findet, dafür aber bei Francis Hutcheson (*An Inquiry*, op. cit., sec. III). Bentham hingegen beschreibt allgemein, dass das Wohlergehen der Gemeinschaft in der Summe des individuellen Wohlergehens bestehe. Zur möglichen Entgegensetzung von Minderheiten- und Mehrheitsinteressen gelangt Bentham im Grunde

nicht. Diese Einschränkung ist wichtig, denn auch ein Handlungsutilitarismus, von einem Regelutilitarismus unterschieden, wird Schwierigkeiten haben, *jeden* Eingriff in ein zuvor erklärt Recht zu rechtfertigen. Es ist daher unrichtig, einen kategorischen Gegensatz zwischen Utilitarismus und (Menschen-)Rechten aufzubauen und dies damit zu begründen, jener könne keine absoluten Rechte gelten lassen, wie es – als einer unter vielen – etwa George Kateb macht: »Utility is on side only of favoring a majority. But the theory of human rights disallows that calculation and does so in the name of preserving every individual in his or her rights, absolutely and inviolately.⁹⁵ Abgesehen davon, dass absolute Rechte, das heißt solche, die keine Ausnahme erlauben, ohnehin kaum sinnvoll existieren können, da sich mehrere Rechte auch untereinander wechselseitig begrenzen (müssen) und die Diskussion darüber, ob es überhaupt absolute Rechte geben sollte, auch ohne utilitaristisches Zutun keineswegs entschieden ist, lässt sich argumentieren, dass ad hoc-Eingriffe in bestehende Rechte dem Maximalglück eindeutig abträglich sind. Wer möchte in einer Gemeinschaft leben, die zwar ein allgemeines Recht auf Leben statuiert, immer dann aber, wenn gerade ein Mangel an Spendernieren herrscht, Mitglieder randomisiert zu Zwangsspenden verpflichtet? Oder in einem Staat, der – um Alan Gewirths »Abrams«-Beispiel aufzugreifen⁹⁶ – mit dem Zünden von Atombomben erpresst, jegliches erdenkliche Individualopfer zu fordern bereit ist, so auch die Folterung einer Mutter durch ihren Sohn (vgl. 4.2.3.5)? Ähnliches könnte auch für einen Staat gelten, der jedes Mal, wenn die Gefahr besteht, dass sich Terroristen an Bord einer Passagiermaschine befinden, die sie über bewohntem Gebiet zum Absturz bringen könnten, dieses Flugzeug einfach abgeschlossen wird.⁹⁷ In solchen Fällen könnte die Unsicherheit, nicht zu wissen, ob und wann man vielleicht selbst utilitaristisch aufgerechnet wird, in Summe gegen die Zulässigkeit von ad hoc-Eingriffen in zuvor gewährte Rechte sprechen. Genau genommen ist es hier auch nicht die Theorie utilitaristischer Ethik selbst, die zu diesem Unbehagen führt, sondern die fehlende *Rechtssicherheit*. Eine Kritik des Utilitarismus wie jene von Kateb verwechselt somit in der Charakterisierung von Rechten als »the absolute possession of every individual equally⁹⁸ ihre Absolutheit mit dem *Willkürverbot des Widerrufs*

gar nicht, da er das individuelle Wohl solcherart mit dem kollektiven identifiziert (vgl. *A Fragment on Government*, op. cit., Kap. 1).

⁹⁵ George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 88.

⁹⁶ Siehe Alan Gewirth: »Are there any absolute rights?», op. cit.

⁹⁷ Zu dieser vor einigen Jahren in Deutschland geführten Debatte siehe Kristoffel Grechenig/Konrad Lachmayer: »Zur Abwägung von Menschenleben – Gedanken zur Leistungsfähigkeit der Verfassung«, *Journal für Rechtspolitik* 2011/19, S. 35–45; sowie das Urteil des BVerfG, I BvR 357/05.

⁹⁸ George Kateb: *Human Dignity*, op. cit., S. 89.

(vgl. 1.2). Während ersteres prinzipiell zweifelhaft ist, kann letzteres aber für das Wohlbefinden der allermeisten Menschen selbst als notwendig angesehen werden. Eine Aufspaltung von Nutzengewinnen in kurz- und langfristiger Hinsicht kann daher den Vorwurf an den Utilitarismus, in jedem Fall einer Aufgabe bzw. Einschränkung von Rechten das Wort reden zu müssen, wo es einer Mehrzahl von Menschen nützt, abfedern. Das bedeutet jedoch nicht, dass nicht Konstellationen denkbar sind, in denen ein gleichmäßig verteiltes Risiko, utilitaristisch ›geopfert‹ zu werden, gerade nicht besteht und darum die Beunruhigung durch mangelnde Rechtssicherheit zu keinem kollektiven, sondern bloß partikularem Glücksverlust führt. Das Flugzeugabschussbeispiel wäre eigentlich bereits ein Grenzfall: Wie viele Menschen fliegen nie oder fast nie und verlieren damit durch eine hypothetische Abschusspraxis kaum Rechtssicherheit im Vergleich zu einem Piloten oder einem Steward? Das bedeutet, der »Stachel, der den Utilitaristen plagt«,⁹⁹ ist nie zur Gänze entschärft, er kann sich immer wieder zeigen. Dies lässt sich auch nicht dadurch banalisieren, die Möglichkeit einer (schrankenlosen) Verrechnung subjektiver Ansprüche in das Gemeinwohl als solche abzutun, die in der Realität ohnehin nie existieren würde, »da wir hinreichende externe Präferenzen [d. h. solche, die sich nicht auf den eigenen Gütererwerb, sondern den anderer beziehen, Anm.] haben, die es abwehren«.¹⁰⁰ Was Gesang hier meint, ist, dass niemand eine solche Verrechnung utilitaristisch rechtfertigen könne, solange durch Mitleiden mit dem oder den utilitaristisch Geopferten die kollektive Glücksbilanz geschmälert wird: »Wir halten es für pervers, einen Menschen für denkbar kleine Nutzengewinne vieler zu opfern und würden unter einer Welt leiden, in der dies geschehen darf.«¹⁰¹ Der »Stachel« der utilitaristischen Ethik besteht nun aber genau besehen darin, dass die Quellen, aus denen sich die verbreitete Abneigung gegen solche Opferungen speist, eben nicht innerhalb der utilitaristischen Ethik selbst liegen. Wer als Nicht-Betroffener und Utilitarist an einer utilitaristischen Opferung leidet, leidet nicht *wegen* der utilitaristischen Ethik, sondern *trotz* ihr. Die Ressourcen zur Einhegung des utilitaristischen Prinzips können nicht aus ihm selbst geschöpft werden. Nur durch externe Überlegungen kann der Utilitarismus daher ›humanisiert‹ werden (vgl. 4.2.3.3 und 4.2.3.5).

In weit markanterer Form kann die funktionalistisch-kollektivistische Denkweise bei Platon¹⁰² und ihrer Dekonstruktion durch Karl Popper

⁹⁹ Bernward Gesang: *Eine Verteidigung des Utilitarismus*, op. cit., S. 94.

¹⁰⁰ Ibid.

¹⁰¹ Ibid.

¹⁰² Platon: *Der Staat. Über das Gerechte*, Hamburg: Meiner 1989.

nachvollzogen werden.¹⁰³ »Niemals«, so Popper, »war es einem Menschen ernster mit seiner Feindschaft gegen das Individuum«.¹⁰⁴ Nur das kollektive Ganze sei in seiner Staatstheorie von Belang, gut sei allein dasjenige, was dem Kollektivwohl diene:

»Wegen seines radikalen Kollektivismus ist Platon an denjenigen Fragen, die die Menschen gewöhnlich die Probleme der Gerechtigkeit nennen, das heißt an unparteiischen Abwägungen der einander widerstreitenden Forderungen der Individuen, nicht einmal interessiert. [...] Denn das Individuum ist ein völlig minderwertiges Ding. [...] Nur das kollektive Ganze als solches ist von Interesse, und die Gerechtigkeit besteht für ihn in nichts anderem als in der Gesundheit, Einheit und Stabilität des Kollektivträgers.«¹⁰⁵

Solche Extremformen des funktionalistischen Kollektivismus – man kann sie auch als *totalitaristische Kollektivismen* bezeichnen, da sie private Interessen bzw. Rechte per se als Raub an der Gemeinschaft werten und das Individuum auf diese Weise vollständig verschlingen – sind qualitativ die gewichtigsten Herausforderungen des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee. Meistens wird nicht alles Selbstbehauptungsstreben pauschal nihilisiert, sondern der Einzelne in bestimmten Aspekten bzw. Situationen in unterschiedlichem Ausmaß einem größeren Ziel untergeordnet oder zur Erfüllung dieses Ziels (mit-)verpflichtet. Und nicht selten verbergen sich solche Zugriffe auf den Einzelnen auch hinter an sich einladenden Gesellschaftsvisionen, wie beispielsweise jener Lee Kuan Yews (für Singapur): »We can build up this team spirit [...], where every individual gives of his best for the team, for the nation, to achieve its maximum.«¹⁰⁶ Ob behübscht oder nicht, immer stellt sich für funktionalistische Kollektivismen die Frage, ob eine Freiheitseinschränkung bzw. Pflichtenzuschreibung gerechterweise vorliegt oder nicht. Was innerhalb eines menschenrechtlichen Paradigmas in diesem Sinne als gerechtfertigte Ausnahme gelten kann, wurde bereits vorgezeichnet (vgl. 2.2.2): (a) Eine *direkte* menschenrechtliche Rechtfertigung dafür, einen Anspruch für eine Situation x oder eine Person, die y tut, zu beschränken, liegt dann vor, wenn sie erfolgt, um (andere) Menschenrechte anderer zu schützen. Oder in Hinblick auf Pflichten formuliert: Eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung liegt dann vor, wenn die betreffende Pflicht (nach universalistischer Reziprozität) aus (anderen) Menschenrechten anderer abgeleitet ist. Da es sich bei diesem Prinzip insofern um ein offenes handelt, als eine ab-

¹⁰³ Karl Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, op. cit., S. 120ff.

¹⁰⁴ Ibid., S. 124.

¹⁰⁵ Ibid., S. 127.

¹⁰⁶ Lee Kuan Yew: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 12.

geschlossene Liste an Menschenrechten hier nicht autoritativ zugrunde gelegt wird, und weiters, wie gezeigt, das Verhältnis von Rechten und Pflichten ein hochkomplexes ist, sind Diskussionen vorprogrammiert. Hier eröffnet sich in der Tat ein weites Diskursfeld, das allen offen steht, die bereit sind, ihre sozialethischen Anschauungen, welcher Herkunft und Natur auch immer, in die Logik der Menschenrechte bzw. deren Sprache zu übersetzen. Diese Offenheit gilt aber eben nicht nur für Vorstöße aus dem kommunaristischen Lager, sondern gerade auch für diejenigen Positionen, die sich dazu kritisch verhalten bzw. sie abwehren möchten. – Gemäß der von Johan Galtung formulierten Devise, wonach Pflichten unter einer speziellen Bedingung Menschenrechten hinzugesellt werden dürfen:

»Wichtig ist nur, daß der Bürger nicht nur ein Recht hat zu fragen, ob das Rechte/Pflichten-Gleichgewicht ein gutes Geschäft für ihn darstellt, sondern auch ein Recht dazu, das Geschäft durch seine Worte und sein Tun in Frage zu stellen und ein neues Geschäft zu verlangen [...].«¹⁰⁷

Um eine (b) *indirekte* menschenrechtliche Rechtfertigungen für Schranken gewisser individueller Freiheitsbetätigungen handelt es sich dann, wenn diese zwar unter Verweis auf Gemeinwohlzwecke erfolgen, dieses Gemeinwohl allerdings als die Etablierung bzw. Sicherung einer menschenrechtlichen Rechtsordnung definiert wird oder mit diesem Ziel in einer hinreichend klaren Verbindung steht. Auch hier bleibt ein beachtlicher Erwägungsspielraum, der in den folgenden Unterabschnitten, die sich einzelnen Facetten (potenziell) funktionalistisch-kollektivistischer Herausforderungen annehmen, soweit es möglich ist bewusst offen gehalten werden soll.

4.2.3.1 Soziale Integrität: Religions- und Ehefreiheit

Wenn Individuen um des Zusammenhalts und der Bindegewalt ihrer Gemeinschaft willen Abstriche bei ihrer persönlichen Freiheit in Kauf nehmen müssen, so handelt es sich dabei um eine Gemeinwohldefinition, die nicht ohne weiteres mit einer menschenrechtlichen Zielbestimmung zusammenfällt. Zwar sind auch Menschenrechte auf ein gewisses Maß an sozialem Zusammenhalt angewiesen, aber wie weit darf eine Gruppe von Menschen oder auch ein Staat in der Wahl der Mittel gehen, diese herzustellen? Eine besondere Schwierigkeit liegt überdies dann vor, wenn es sich bei dem entsprechenden Kollektiv nicht um eine politische Gemeinschaft handelt, sondern um Familien oder Religionsverbände, also das Gemeinwohl partikularer Gruppen. Wie weit dürfen

¹⁰⁷ Johan Galtung: *Menschenrechte anders gesehen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 20.

Einschränkungen welcher Ansprüche hier erfolgen? Am Beispiel zweier etablierter Menschenrechte, dem Recht auf Ehe und Familie und dem Recht auf Religionsfreiheit, soll diese Frage diskutiert werden.

Weshalb und auf welche Weise das Recht auf Ehe und Familie, das in der International Bill fest verankert ist,¹⁰⁸ unter den Druck von Gemeinwohlzielen geraten kann, wurde an anderer Stelle bereits angedeutet (vgl. 3.2.5). Es ist allen voran der instrumentelle Blick auf die Frau, der ihren Wert auf einen bloß reproduktiven reduzierend am Wohl des Kollektivs bemisst. Dieses kann eine (Groß-)Familie sein, ein Volk, oder auch eine Religionsgemeinschaft. In allen Fällen gilt jedoch gleichermaßen: Ein Recht auf Ehe und Familie im Sinne freier Partnerwahl oder auch freier Bestimmung der Anzahl des Nachwuchses existiert hier nicht. Bereits erwähnt wurde diesbezüglich das Eheverbot von Frauen nach dem klassischen islamischen Recht, das sich auf eine Heirat mit Andersgläubigen bezieht. Es handelt sich bei dieser Vorschrift nicht nur um ein Problem hinsichtlich der menschenrechtlichen Gleichheitsdimension, da sie für Gläubige männlichen Geschlechts in dieser Form nicht existiert, sondern insbesondere um eine Herausforderung des individualistischen Pfeilers des Menschenrechtsgedankens. Die Gründe, warum Frauen keine vollständige freie Partnerwahl zugestanden wird, liegen auf der Hand, auch wenn sie oft mit scheinbar harmlos klingenden Scheinbegründungen verdeckt werden, die jedoch leicht zu dekonstruieren sind.¹⁰⁹ Die Nachkommen aus einer solchen inter-religiösen Ehe drohen, als Gläubige der Umma verloren zu gehen, wenn ein zum

¹⁰⁸ Art. 16 UDHR erklärt: »Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution (1). Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses (2)«. Fast identisch werden diese Ansprüche im ICCPR formuliert: »The right of men and women of marriageable age to marry and to found a family shall be recognized (2). No marriage shall be entered into without the free and full consent of the intending spouses (3)«. Ähnlich Art. 10 (1) ICESCR: »The widest possible protection and assistance should be accorded to the family, which is the natural and fundamental group unit of society, particularly for its establishment and while it is responsible for the care and education of dependent children. Marriage must be entered into with the free consent of the intending spouses.«

¹⁰⁹ So rechtfertigt etwa Yusuf al-Quradawi das Verbot mit der ansonsten fehlenden Harmonie zwischen den Eheleuten, die ja bekanntlich unter einem gemeinsamen Dach ein gemeinsames Leben führen müssen (vgl. *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, München: SKD Bavaria 1989, S. 157). Dieses Argument überzeugt ohne zusätzliche Erklärung für den geschlechterspezifischen Aspekt allerdings nicht, denn auch im Falle der erlaubten Eheschließung eines Muslims mit einer Christin oder Judin wäre diese Harmonie ja dann gefährdet. Eine weitere Rechtfertigung erwähnt Mashhood A. Baderin: Ein Muslim müsse, wenn er eine Angehörige der so genannten Buchreligionen ehelicht, ihren Glauben respektieren. Sie dürfe also ihren Glauben behalten. Dieses sei aber, vom Standpunkt des Judentums und Christentums, umgekehrt nicht der Fall, weshalb es hier die Rechte der Frau zu schützen gelte (IHR, op. cit., S. 144f.). Das ist jedoch zum Beispiel für die katholische Konfession unrichtig.

Beispiel christlicher oder jüdischer Vater als ›Familienoberhaupt‹ seine Religionszugehörigkeit auf die Kinder überträgt. Selten wird das diesbezügliche Spannungsverhältnis zwischen Islam und Menschenrechten von Muslimen so offen bekannt wie hier bei Mashood A. Baderin:

»Naturally, every religion [...] treasures its adherents and will have rules that close the door to defections. [...] The prohibition of Muslim women from marrying non-Muslim men thus seems to be of the areas where achieving complete equality is difficult between Islamic law and international human rights law.«¹¹⁰

Bereits in der Entstehungsphase der UDHR führte das islamische Ehehindernis für muslimische Frauen zu Kontroversen.¹¹¹ Dass das Recht auf Ehe in der UDHR ohne zusätzliche Einschränkungen, die über das Alter hinausgehen, aufscheint, ist keineswegs selbstverständlich: In einem ersten Entwurf lautete Art. 13 noch: »Every one has the right to contract marriage in accordance with the laws of the State.«¹¹² Hintergrund war das Unbehagen Saudi-Arabiens sowie Ägyptens, ein schrankenloses Recht auf Ehe und Familie würde mit der klassischen Scharia konfligieren.¹¹³ Als Verteidigung der islamischen Position durch den Vertreter Ägyptens in der Generalversammlung der Abstimmung ist überliefert:

»In Egypt, as in almost all Moslem countries, certain restrictions and limitations existed regarding the marriage of Moslem women with persons belonging to another faith. Those limitations were of a religious character, sprung from the very spirit of the Moslem religion, and therefore could not be ignored. They did not, however, shock the universal conscience, as did, for instance, the restrictions based on nationality, race or colour, which existed in certain countries and which were not only condemned, but unknown in Egypt.«¹¹⁴

Einschränkungen eines Rechts auf Ehe und Familie für Frauen kennt freilich nicht nur die klassische Scharia, zu deren Rechtsgütern neben Leben, Intellekt und Eigentum eben auch der Glaube und die Familie bzw. patriarchale Abstammungslinie zählen,¹¹⁵ sondern sie finden sich auch in anderen Traditionen, etwa im Judentum. Auch nach katho-

¹¹⁰ Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 145.

¹¹¹ Vgl. auch die ähnlichen Debatten hinsichtlich der CEDAW (*Draft Convention on the Elimination of Discrimination against Women*, A/34/PV.107, 18.12.1979).

¹¹² *Draft Outline of International Bill of Rights*, op. cit.

¹¹³ Wiederholt, doch letztlich erfolglos, versuchte etwa Saudi-Arabien, die Formulierung »as defined in the marriage laws of their country« in Art. 14 hineinzureklamieren (Vgl. *Saudi Arabia Amendment to article 14 of the draft Declaration*, A/C.3/240, 7.10.1948).

¹¹⁴ *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 912.

¹¹⁵ Vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 43.

lischem Kirchenrecht ist eine inter-religiöse Eheschließung bis heute nur möglich, wenn sich die Partner bereit erklären, möglichen Nachwuchs in katholischem Glauben zu erziehen. Aktuell werden gesetzliche Einschränkungen der Ehefreiheit von buddhistischen Frauen auch in Myanmar vorbereitet – als »Schutz« der Mehrheitsbevölkerung gegenüber den muslimischen Rohingya (vgl. 3.2.2). Das Interesse von Volks- bzw. Glaubensgemeinschaften auf soziale Integrität bzw. Kohäsion wird in diesen Fällen über das Interesse von weiblichen Individuen gestellt, ihre Sexual- bzw. Ehepartner selbst frei zu wählen. Die Verstöße gegen solche Verbote der Exogamie werden hingegen unterschiedlich ›sanktioniert‹. Während sie in manchen Fällen lediglich darin besteht, dass eine gewünschte Eheschließung nicht im Rahmen des religiösen bzw. traditionellen Ritus geschlossen werden kann und die Betreffenden auf – so es möglich ist – säkulare Recht ausweichen müssen, können informelle Strafen konkret seitens der eigenen Familie mitunter drastisch ausfallen: Gemeint sind damit so genannte ›Ehrverbrechen‹, wie sie in vielen Ländern der Welt – auch europäischen – täglich verübt werden.¹¹⁶ Frauen, die gegen den Wunsch bzw. entgegen der Erlaubnis ihrer Familie eine sexuelle Beziehung eingehen, müssen dies in tausenden Fällen mit Schlägen, Verstümmelungen, Vergewaltigungen oder auch ihrem Leben bezahlen.¹¹⁷ Dies ist die »Strafe« dafür, dass sie, die als Trägerinnen der Ehre ihrer Familie oder auch ihres ganzen Klans oder Stammes gelten, ihr persönliches Wohl nicht dem gemeinen hintanstellen. Das kollektive Wohl ist dabei oftmals nicht (nur) dasjenige einer bestimmten Religion bzw. Glaubensgemeinschaft, das durch Freiheitseinschränkungen auf Seiten der Frauen geschützt werden soll, sondern insbesondere ihrer eigenen Familie. Es ist daher nicht verwunderlich, dass ein Land wie der Jemen, das wesentlich von Stammesgesellschaften geprägt ist, eine Gesetzeslage aufweist, nach der sich Ehemänner und andere männliche Familienmitglieder nicht des Mordes schuldig machen, wenn sie ein weibliches Familienmitglied wegen des Verdachts auf »Ehebruch« töten.¹¹⁸ Um das Phänomen dieser ›Ehrverbrechen‹ zu verstehen, ist es wichtig,

¹¹⁶ Vgl. auch meine Ausführungen in »The Cultural Defense versus the Defense of Human Rights? An Inquiry into the Rationales for Unveiling Justitia's Eyes towards 'Culture'«, in: *Philosophy and Criticism* 2014/40, S. 555–576. Siehe auch Nina Scholz (Hg.): *Gewalt im Namen der Ehre*, Wien: Passagen Verlag 2014.

¹¹⁷ Vgl. Mark Cooney: »Death by Family: Honor Violence as Punishments«, *Punishment & Society* 2014/16, 406–427; Anand Kirti/Praetek Kumar/Rachana Yadav: »The Face of Honour Based Crimes: Global Concerns and Solutions«, *International Journal of Criminal Justice Sciences* 2011/6, S. 343–357.

¹¹⁸ CEDAW: *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Yemen* (2008), Abs. 367; Ähnlich auch die Situation zum Beispiel in Pakistan, wo Scharia-Elemente in der Rechtsordnung für derartige Ehrverbrechen ebenfalls Vergünstigungen vorsehen (vgl. CEDAW: *Consideration of Reports Submitted by States Parties under Article 40 of the Covenant: Pakistan*, 2013, Abs. 21).

sie von ›spontanen‹, andersmotivierten Gewaltakten abzugrenzen, deren es ebenfalls gegenüber Frauen tagtäglich unzählige gibt. In den meisten Fällen gleichen sie nämlich in Vorbereitung und Ausführung und nicht zuletzt in ihren moralischen respektive religionsrechtlichen Rechtfertigungen einer gezielten Hinrichtung. Nicht selten geht ihnen der Sanctus der erweiterten Familie oder der Dorfältesten voraus, wie in jenem Fall, der 2014 die Weltöffentlichkeit schockierte: Ein Stammesgericht in Indien verurteilte eine junge Frau wegen einer illegitimen Beziehung zu einer Mehrfachvergewaltigung. Sie überlebte knapp.¹¹⁹

Auch in einer anderen Hinsicht offenbart sich die nämliche Problematik der funktionalistisch-kollektivistischen Herausforderung für das Recht der Frau auf Ehe und Familie, und zwar in Form der Verheiratung im Kindesalter (›early marriage‹).¹²⁰ Nach Schätzungen der UN betrifft dies knapp 40,000 Mädchen täglich, die vor ihrem achtzehnten Geburtstag in der Regel gegen ihren Willen an (meist ältere) Männer verheiratet werden. Dies geschieht zwar aus einer Vielzahl oft unterschiedlicher (sozio-ökonomischer) Gründe, doch auch abzüglich aller vielleicht innerhalb konkreter und meistens prekärer Lebensbedingungen nachvollziehbaren Motive, bleibt ein Restbestand an Anschauungsformen, die auf ein Spannungsverhältnis mit der menschenrechtlichen Freiheitsdimension hinweisen, so sie ein Recht auf Ehe und Familie im genuinen Sinne nicht ermöglichen. Ein negatives Recht der Mädchen, das darauf gerichtet ist, mit niemandem die Ehe eingehen zu müssen, den sie – aus welchen Gründen auch immer – ablehnen, ist auf dieser Grundlage ebenso unmöglich wie ein positiver Anspruch, ein Eheverhältnis unter der Voraussetzung informierter Einwilligung einzugehen. Sowohl die Freiheit *von* Ehe als auch *zu* ihr ist nicht gegeben, wenn es sich dabei um Kinder unter vierzehn Jahren handelt, und sie darf bezweifelt werden bei Mädchen unter achtzehn Jahren. Letzteres jedenfalls dort, wo sie aus ruralen, unterentwickelten Regionen stammen und somit meistens auch nur rudimentäre Bildung genossen haben, wenn überhaupt.

Als Zwischenfazit ist daher festzuhalten: Überall dort, wo Mädchen und Frauen primär in ihrem Wert für den Fortbestand respektive Zusammenhalt bestimmter Kollektive bemessen werden und wo ihnen in Folge die Freiheit, selbst zu entscheiden, ob bzw. wen sie heiraten, abgesprochen wird, ist der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee nicht belastbar. Er wird daher, legt man ihm die betreffenden traditionellen, religiösen Anschauungen und Werthaltungen zugrunde, ein

¹¹⁹ Vgl. Someswar Boral: »Tribal girl gang-raped by members of kangaroo-court as punishment for affair in West-Bengal«, *Times of India*, 23.1.2014.

¹²⁰ Vgl. UNFPA: »Marrying too Young. End Child Marriage« (2012). Siehe auch Ruth Macklin: *Against Relativism*, op. cit., S.59ff.

Menschenrecht auf Ehe und Familie nicht tragen können. Da es sich bei diesem Recht nicht um irgendeinen Anspruch, sondern einen solchen handelt, der wesentlich(st)e Interessen jedes Menschen verkörpert, ist die Spannung zum Menschenrechtsgedanken noch unabhängig von der außerordentlichen quantitativen Dimension als besonders gravierend und die diesbezügliche Herausforderung als massiv anzusehen. Denn, so formuliert es eine Empfehlung zur CEDAW, »A woman's right to choose a spouse and enter freely into marriage is central to her life and to her dignity and equality as a human being«.¹²¹ Soziale Integrität von traditionellen bzw. religiösen Gemeinschaften oder auch von Familiensuppen ist ein Gemeinwohlziel, das mit der Bestrebung, eine auf Menschenrechten basierende Ordnung zu schützen, nicht ohne weiteres und vielleicht auch überhaupt nicht in Übereinstimmung zu bringen ist. Hier gilt: Die Beweislast für Einschränkungen individueller Freiheiten, auch der von Frauen, liegt bei denjenigen, die sie befürworten.¹²² Eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung dafür ist nicht ersichtlich, eine indirekte müsste erst näher unterbreitet werden.

Hinsichtlich spezieller individualistischer Ressourcen, die sich anbieten könnten, einen Anspruch von Frauen auf Ehe und Familie im vollumfänglichen Sinn dort zu stützen, wo er bisher nicht als solcher etabliert ist, sollte man die Erwartungen niedrig halten. Gerade dort, wo religiöse Rechtfertigungen für Einschränkungen der Ehefreiheit für Frauen vorliegen, erweisen sich Reformen als ausgesprochen schwierig.¹²³ Es liegen bisher auch kaum einschlägige theoretische Ansätze dazu vor, wenn man von allgemeinen feministischen Re-Lektüren der autoritativen religiösen Quellen absieht (vgl. 3.2.5). Zwar stimmt es, dass eine Vielzahl von Initiativen gerade aus dem Frauenrechts- und Entwicklungszusammenarbeitsbereich dort Schwerpunkte setzen; diese verdanken (gelegentliche) Erfolge aber weniger grundlegenden Veränderungen traditioneller Vorstellungen und Wertelandschaften als vielmehr strukturellen Veränderungen soziökonomischer Natur. Allen voran das Recht auf Bildung für Mädchen erweist sich in diesem Zusammenhang als ein Schlüssel zur Sicherung weiterer Menschenrechte der Frau, ist aber auch selbst auf entsprechende Bereitschaften angewiesen, Mädchen für ein Mehr an Wissen – gerade auch für Möglichkeiten der Geburtenkontrolle und Familienplanung – und Autonomie aus kollektivistischen Umklammerungen zu entlassen. Weniger auf theoretische Überzeugung

¹²¹ CEDAW *General Comment* Nr. 21 (1994), Abs. 16.

¹²² Vgl. John Stuart Mill: *The subjection of women*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer 1869.

¹²³ Vgl. Abdullahi Ahmed An-Na'im: »State Responsibility Under International Human Rights Law to Change Religious and Customary Laws«, in: Rebecca J. Cook (Hg.), *Human Rights of Women: National and International Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1994, S. 178ff.

und Veränderungen ›von unten‹ scheint ein Recht auf Ehe und Familie für Frauen bauen zu können, als oftmals auf legistische Reformen ›von oben‹. Dies gilt insbesondere für die Anhebung des Heiratsalters sowie durchgehende Registrierung von Eheschließungen, welche in Staaten, die mit dem Problem von Verheiratungen im Kindesalter konfrontiert sind, zur Zurückdrängung dieser Praxis, so hoffen auch die Vereinten Nationen, führen kann.¹²⁴ Letztlich, so scheint es, können derzeit nur traditionstranszendierende Ressourcen zum besseren Schutz dieses Anspruches führen, so sie immerhin als sichtbarer Kontrapunkt zu funktionalistischen Kollektivismen präsent sind. Diese Ressource ist das Menschenrechtsdenken selbst:

»Human Rights is the only universally available moral vernacular that validates the claims of women and children against the oppression they experience in patriarchal and tribal societies; it is the only vernacular that enables dependent persons to perceive of themselves as moral agents and to act against practices [...] that are ratified by the weight and authority of their cultures.«¹²⁵

Auch einem anderen Menschenrecht – nicht nur historisch besehen, sondern auch in dem vitalen Interesse, das es schützt, eines der bedeutendsten überhaupt –, dem Recht auf Gewissens- und Glaubensfreiheit, droht Gefahr von Seiten kollektiver Bestrebungen, die soziale Kohäsion bestimmter Gruppen auf seine Kosten zu besichern. Dies spüren in erster Linie diejenigen, die eine Glaubensgemeinschaft verlassen (wollen). Das Recht auf Austritt aus einer Religion, in die man entweder ›hineingeboren‹ wird oder für die man sich einmal entschieden hat – es gilt heute als durch das Recht auf Religionsfreiheit geschützt¹²⁶ –

¹²⁴ Bereits 1962 verabschiedete die UN-Generalversammlung die *Convention on Consent to Marriage, Minimum Age for Marriage and Registration of Marriages*. Auch in der ACRWC wird die Verheiratung von Mädchen im Kindesalter unter der Rubrik Schutz vor schädlichen sozialen und kulturellen Praktiken geächtet (Art. 21) und neben der Registration von Eheschließungen auch ein Mindestalter von achtzehn Jahren empfohlen (2).

¹²⁵ Michael Ignatieff: HRS op. cit., S. 68.

¹²⁶ Art. 18 (1) ICCPR lautet: »Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching [Hervorhebung d. V.]«. Noch deutlicher Art. 18 UDHR: »Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance [Hervorhebung d. V.]«. Art. 9 EMRK lautet: »Jede Person hat das Recht auf Gedankens-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht oder Praktizieren von Bräuchen und Riten zu bekennen [Hervorhebung d. V.]«.

war schon immer eine große Herausforderung für Religionen, was sich nicht zuletzt auch durch deren Herausbildung meist aus Stammes- oder Reichskulten erklärt.¹²⁷ Denn eine Religion, die nicht nur Glaubenslehre, sondern mitunter auch von nationaler bzw. politischer Bedeutung ist, so sie zu einer Zeit entstanden ist, der die Vorstellung einer Scheidung weltlicher und göttlicher Sphären fremd war, sieht im Apostaten nicht bloß einen Menschen, der einem Glauben untreu wird, sondern auch einen, der eine politische Gemeinschaft respektive ein ganzes Volk verrät. Man sieht dies im alten Judentum ebenso wie im frühen Christentum. Im Judentum, dessen klassisches Recht keinen Anspruch auf Austritt aus der Gemeinschaft kennt, ist die Bindung des Einzelnen an diese, so beschreibt es Elliot N. Dorff, so eng, dass im Falle der Apostasie zwar die Rechte des Betreffenden suspendiert sind, die Pflichten (gegenüber Gott und der Gemeinschaft) indes fortbestehen.¹²⁸ Dass die Zugehörigkeit zum Judentum nicht zuletzt aufgrund des Rituals der Knabenbeschneidung gleichsam unwiderruflich ist, worauf Dorff ebenfalls hinweist, wird später noch zu thematisieren sein. In der christlichen Religion wurde die Frage, ob man, um jemanden zum Glauben bzw. Verbleib in der Kirche zu bringen, zu Zwangsmaßnahmen greifen dürfe, wie kaum eine zweite von der Zeit der Kirchenväter bis herauf zur Aufklärung intensiv diskutiert. Insbesondere der von Jesus überlieferte Ausspruch, man möge die Menschen »nötigen einzutreten« (*compelle intrare*),¹²⁹ erwies sich als hermeneutisch umfehdet.¹³⁰ In der Auslegung von Thomas von Aquin impliziert dieser Bibelvers zwar keinen Zwang gegenüber solchen, die niemals den christlichen Glauben angenommen haben (Juden, Heiden); sehr wohl trifft er aber diejenigen Personen zu, die welche (wieder) vom Christentum abtrünnig werden.¹³¹ Er begründet dies mit dem kollektiven Gut der Integrität der christlichen Gemeinschaft: So könnten die Ketzer bzw. vom Glauben Abgefallenen durch ihre »Lästerungen oder durch bösartiges Zureden« Unruhe unter Gläubigen stiften oder ihrem Glauben »etwas in den Weg legen«.¹³² Thomas folgert: »[S]olche sind auch mit körperlichen Mitteln zu nötigen, zu erfüllen, was sie versprochen, und festzuhalten, was sie ein

¹²⁷ Vgl. auch 4.2.2.

¹²⁸ Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 20f. Dorff betont jedoch, dass unabhängig davon der Anspruch eines jeden, nicht mit der herrschenden Lehre übereinzustimmen, im Judentum über eine beachtliche Tradition verfüge (»high degree of tolerance in the Jewish tradition for questioning and disagreement«, ibid., S. 24).

¹²⁹ Vgl. Lk 14,23.

¹³⁰ Vgl. insbes. Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt*, op. cit.; und im Speziellen die Toleranzschrift von Pierre Bayle: *Commentaire philosophique*, op. cit.

¹³¹ Vgl. Thomas v. Aquin: *Summa Theologica* Bd. 1, Graz/Heidelberg; Verlag F. H. Kerle & A Pustet 1950, S. 212ff., 248ff.

¹³² Ibid., S. 212.

für allemal angenommen haben.¹³³ Doch nicht nur in klassischen religiösen Weltanschauungen finden sich solche Integritätsimperative, die ohne viel Rücksicht auf die Interessen des Einzelnen durchgesetzt werden sollen. Auch die politische Theologie Jean-Jacques Rousseaus – seine »Zivilreligion« – kennt Strafen für diejenigen *citoyennes*, die vom Bekenntnis zu den von ihm beschworenen Voraussetzungen einer stabilen Gesellschaftsordnung, zu denen auch der Glaube an einen Schöpfer sowie das Jenseits zählen, abweichen. Nicht weniger als den Tod verdienen sie in seinen Augen um, und das ist der für diesen Kontext maßgebliche Punkt, die soziale Kohäsion nicht zu gefährden.¹³⁴

Einen besonderen Stellenwert hat heute noch, wie bereits angesprochen, das Apostasieverbot im Islam: Aufbauend auf einem überlieferten Ausspruch Mohammeds, wonach derjenige, der seine Religion wechselt, getötet werden müsse, sieht die klassische Scharia für vom Islam Abgefallene die Todesstrafe vor. Zusätzlich wird eine Pflicht zum (richtigen) Glauben nach klassischer islamischer Lehre auch insofern angenommen, als Glaube neben dem Gebet, dem Fasten, der Armensteuer (*zakāt*) und den Körperstrafen für Diebstahl und Unzucht etc. ein *Recht Gottes* verkörpert.¹³⁵ Der Mensch ist somit Gott gegenüber verpflichtet, den Islam bzw. Monotheismus anzunehmen. Dass dies keineswegs rein historische oder theologische Bedeutung hat, zeigt die Rechtslage in zahlreichen islamischen Staaten.¹³⁶ Doch auch dort, wo keine offizielle (Todes-)Strafe vorgesehen ist, kann das Urteil etwa im Form eines religiösen Gutachtens eines Gelehrten dazu führen, dass die solcherart als Apostaten Geächteten um ihr Leben bangen müssen oder – wie der Fall Nasr Abu-Zayd zeigt (vgl. 4.2.1) – »zwangsgeschieden« werden, da sie als Nicht-Muslim ja keine Muslimin zur Frau haben dürfen. Um als vom Islam abgefallen zu gelten, reichen oft schon »blasphemische« Äußerungen, die mitunter Privatjustiz provozieren, wie im Falle jener vier Blogger aus Bangladesch, die im Jahr 2015 von selbsternannten Beschützern des Islam zum Teil in aller Öffentlichkeit mit Macheten ermordet wurden.¹³⁷ Zwischen der Apostasieproblematik und dem Blas-

¹³³ Ibid., S. 213.

¹³⁴ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Der Gesellschaftsvertrag*, op. cit., S. 221ff.

¹³⁵ Vgl. insbes. Muhammad 'Abid al-Jabiri: »The Concept of Rights and Justice in Arab-Islamic Texts«, in: Salma K. Jayyusi (Hg.), op. cit., S. 19.

¹³⁶ Siehe Hanibal Goitom et al.: *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*, The Law Library of Congress/Global Legal Research Center 2014. Siehe auch Abdullah Saeed/Hassan Saeed: *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Burlington: Ashgate 2004; Nazila Ghanea: »Apostasy and freedom to change religious beliefs, in: dies. (Hg.), op. cit., S. 249–272; Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturkampf?*, op. cit., S. 169ff.; Katharina Ceming: *Religionen und Menschenrechte*, op. cit., S. 220ff.

¹³⁷ Siehe Nathan Vanderklippe: »Extremist killing of atheist bloggers stirs panic in Bangladesh«, *The Globe and Mail*, 23.8.2015.

phemietopos besteht folglich ein systemischer Nexus, der verstehen hilft, warum viele in Blasphemiegesetzen ein so gefährliches Machtinstrument sehen.¹³⁸

Religionsfreiheit ist für den Islam daher in dieser Hinsicht weniger eine Frage, welche die Gleichheitsdimension der Menschenrechte beeindruckt, zumal, wie gezeigt, Rechte (gewisser) nicht-islamischer Glaubensrichtungen auch im Rahmen des klassischen islamischen Rechts eine feste Verankerung vorfinden.¹³⁹ Die im Apostasieverbot manifeste ›Selbstausgrenzung‹ der Muslime aus dem Anspruch, die Religion frei zu wählen bzw. zu wechseln, ist angemessener auf dem Boden des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee zu thematisieren, denn sie dient vornehmlich dem Schutz der islamischen Umma vor Schwächung bzw. Zersetzung. Jeder Abtrünnige stellt in dieser funktionalistisch-kollektivistischen Perspektive nicht nur in seiner Ablösung von der Religion einen Angriff auf diese, sondern mittelbar auch eine Gefahr dar, Nachahmungen zu begünstigen oder Zweifel zu säen. Er darf daher nicht aus der »Zwangsjacke der islamischen *Umma*«, um einen Ausdruck von Bassam Tibi zu entlehnen, sanktionslos entlassen werden.¹⁴⁰ Im Apostasieverbot konzentriert sich, so scheint es, das ganze kollektivistische Gewicht, mit welchem der Islam – zumindest in seinen orthodoxen Ausprägungen – den Menschenrechtsgedanken in seiner Freiheitsdimension bedrückt. Das kann sich dabei in mehr oder weniger offensichtlicher Weise manifestieren: ob ein Systemkritiker und Blogger wie Raif Muhammad Badawi als »Apostat« in Jiddah ausgepeitscht wird, weil er verschiedene Religionen als gleichwertig – anstatt den Islam als einzige wahre – bezeichnet hat,¹⁴¹ oder ob ein malaysischer Gelehrter wie Kassim Ahmad per Fatwa zum »Apostaten« erklärt wird, weil er die Autorität der Sunna anzweifelt und eine Kopftuchpflicht für Musliminnen verneint.¹⁴² In diesen und vielen weiteren Fällen lassen sich die Unterschiedlichkeiten letztlich auf ein konkretes Grundmuster zurückführen, das sie gleichermaßen teilen: eine Einschränkung höchst-

¹³⁸ Vgl. Jeroen Temperman: »Blasphemy, defamation of religion and human rights law«, *Netherlands Quarterly of Human Rights* 2008/26, S. 517–545. Auf eine zusätzliche Problematik des Apostasieverbots macht Stefan Weidner aufmerksam. Sie betrifft die Unsichtbarkeit der Ex-Muslime, die auch in soziologischer Hinsicht eine adäquate Einordnung der multikulturellen Kondition der europäischen Gesellschaften verbaue (*Manual für den Kampf der Kulturen*, op. cit., S. 92).

¹³⁹ Siehe etwa Mashood A. Baderin: »Islamic Law and International Protection of Minority Rights«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 309–345.

¹⁴⁰ Bassam Tibi: *Im Schatten Allahs*, op. cit., S. 48.

¹⁴¹ Zu diesem prominentesten Apostasie-Fall der jüngeren Vergangenheit siehe insbes. das Informationsportal der Raif Badawi Foundation, die seine Ehefrau gegründet hat: <<http://www.raifbadawi.org/>>.

¹⁴² Vgl. Seyd Jaymal Zahid: »Fatwa declaring Kassim Ahmad an apostate only for Terengganu, minister says«, *The Malay Mail Online*, 2.7.2014. Siehe auch FN 113 in 3.2.1.

persönlicher Freiheit unter Verweis auf das höhere Gut der Gruppenintegrität.¹⁴³ Eine menschenrechtliche Rechtfertigung für das Apostasieverbot erscheint im Lichte dieses Gemeinwohlzweckes, der in erster Linie das Wohl einer bestimmten Religion beschreibt und mit einer genuin menschenrechtlichen Zielbestimmung politischer Ordnungen somit nicht in Einklang zu bringen ist, ausgeschlossen.

Eine einzig verbleibende Möglichkeit, die Spannung zwischen Apostasieverbot und Menschenrechten einzuebnen, könnte darin bestehen, in einem ersten Schritt ein neues ›Menschenrecht‹ zu postulieren, nach dem jeder Mensch einen Anspruch auf die ›wahre Religion‹ hat, um in einem zweiten zu zeigen, warum die Apostatin dieses Recht der anderen verletzt. Die Schwierigkeit für ein so konzipiertes Apostasieverbot, auf menschenrechtlichem Boden Fuß zu fassen, läge dann – wie bei anderen perfektionistischen Gesellschaftsmodellen auch (vgl. 3.2.7 und 4.2.3.4) – nicht nur darin, zu demonstrieren, wie eine solche Rechtsverletzung sich materialisiert, sondern viel grundsätzlicher darin, weshalb es sich bei dieser wahren Religion um den Islam und nicht irgendeine andere handeln sollte. Jeder Versuch, die Menschenrechte aus ihrer agnostischen Grundhaltung herauszuführen und in die Arena derartiger Glaubensfragen zu werfen, muss zu (rational) unauflösbar Konflikten und schließlich auch zur Unterminierung des universalistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee führen. Das Gedankenspiel einer direkten menschenrechtlichen Rechtfertigung des Apostasieverbots kann daher an dieser Stelle abgebrochen werden. Es wäre daher unrichtig, das Apostasieverbot als legitime Form eines gewissen relativen Universalismus zu sehen, dem »a certain *prima facie* tolerance« gelten könne.¹⁴⁴ Denn es besteht der Verdacht, dass eine Gesinnung, die dem Einzelnen die Freiheit nicht belassen möchte, seinen Glauben zu wechseln, wenig bis keine anderen Freiheitsbetätigungen erlaubt, wenn sie auf Kosten von Gemeinschaftsinteressen gehen. So dies zutrifft, wäre sie mit dem Menschenrechtsgedanken unvereinbar. Und selbst wenn man wie Jack Donnelly argumentieren würde, dass trotz Apostasieverbot die Religionsfreiheit im Islam als »overarching concept« doch lebendig sei,¹⁴⁵

¹⁴³ Auch diese Problematik lässt sich für den Islam zu den Ursprüngen der modernen Menschenrechte zurückverfolgen. Dass Saudi-Arabien sich bei der Abstimmung der UDHR 1948 enthielt, liegt auch daran, dass seinen Vorschlägen, das Recht auf Religionsfreiheit einzuschränken, nicht entsprochen wurde (vgl. *Saudi Arabia Amendment to article 10 of the draft Declaration*, A/C.3/247/Rev.1, 9.11.1948). Auch Ägypten und Pakistan meldeten Bedenken an, wobei Pakistan im letzten Moment umschwenkte und sein Vertreter nun erklärte – und dabei seinen Vorgänger korrigierte –, dass der Islam ein umfassendes Recht auf Religionsfreiheit und damit auch das Recht aller Religionen, zu missionieren, anerkenne (vgl. *Meeting Record of the 183rd Plenary Meeting*, S. 913; siehe auch Frick, Marie-Luisa: »Zwischen (Nicht-)Verstehen und Verstehen-Müssen«, op. cit.).

¹⁴⁴ Jack Donnelly: »The Relative Universality of Human Rights«, op. cit., S. 303.

¹⁴⁵ Ibid., S. 301.

ist die daran geknüpfte Todesstrafe eine veritable Verschärfung dieser speziellen kollektivistischen Herausforderung. Nicht nur wird in ein vitales Interesse des Einzelnen eingegriffen, nämlich eine religiöse Überzeugung auch öffentlich zurückzuweisen, die man nicht länger als die eigene betrachtet; dieser Eingriff erfolgt auch noch mit dem stärksten aller möglichen Mittel. Gerechtfertigt wird dies darüber hinaus nicht nur durch isolierte, deviante Ansichten, sondern hat eine reale Basis im orthodoxen Islam.

Die eklatante Spannung bzw. Unvereinbarkeit der Anschauungen, die ein Verbot des Glaubensabfalls verbunden mit der Androhung des Todes beinhalten, mit dem Menschenrechtsgedanken kann erst durch entsprechende theologische Reformansätze entschärft werden. Hier besteht indes Hoffnung, denn solche sind nun in der Tat nicht bloß spekulativ, sondern schon dadurch gegeben, dass sich die islamischen Rechtsschulen in der Auslegung des Verbots des Glaubensabfalls bisweilen unterscheiden. So gilt in der hanafitischen Ausrichtung des Islam nicht schon diejenige Person als Apostat, die islamische Glaubensartikel in Abrede stellt, sondern nur die, welche aktive Handlungen gegen die islamische Religion setzt. Nur auf Grundlage der islamischen Geschichte, so Proponenten einer solchen Differenzierung zwischen *forum interno* und *forum externo*, sei nämlich das Apostasieverbot überhaupt verständlich, galt es doch nicht in erster Linie dem *Ketzer*, sondern dem *Hochverräter*.¹⁴⁶ Da der Islam sich nicht als bloßer Glaube, sondern als politische Bewegung mit starker militärischer Komponente entfaltet hat, habe die Todesstrafe für Abtrünnige dieselbe Funktion erfüllt wie die Todesstrafe für Staatsfeinde oder Rebellen in anderen Gesellschaften. Diese Unterscheidung steht im Zentrum zahlreicher Reformansätze. So betont auch Mashood A. Baderin: Während der Islam als Überzeugung nicht aufzustören werden dürfe – bzw. als »natürliche Religion«, zu der jeder selbst gelange, so keine Hindernisse im Wege stehen, auch gar nicht erst erzwungen müsse –, gelte anderes dort, wo die Abkehr vom Islam sich auf eine Weise manifestiert »that threatens public safety, morals, and freedom of others«.¹⁴⁷ Zwar stellt die Auslegung dieser Kriterien noch immer ein mögliches Einfallstor für bedenkliche Einschränkungen der Religionsfreiheit von Muslimen dar, doch einem pauschalen Verbot, den Islam zu verlassen, ist zumindest vorgebaut. Eine zusätzliche Stützung findet dieser Ansatz im Argument, dass jeder, der sich vom Islam abwendet, allein Gott verantwortlich ist und außerdem immer, so lange er lebt, »umkehren« könne.¹⁴⁸ Neben dieser

¹⁴⁶ Vgl. insbes. Kizilkaya Necmettin: »Apostasy as a Matter of International Criminal Law«, in: Marie-Luisa Frick/Andreas Th. Müller (Hg.), op. cit., S. 81–98.

¹⁴⁷ Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 118f.

¹⁴⁸ Muhammad 'Abid Al-Jabiri: »The Concept of Rights and Justice in Arab-Islamic Texts«, op. cit., S. 48; Seyyed Hossein Nasr: »Standing before God. Human Responsibilities and

historisch-orientierten Interpretation des islamischen Apostasieverbots existieren weitere Auffassungen, die als traditionsimmanente Ressourcen für eine Stärkung der Religionsfreiheit im Islam gelten können. So unternimmt Abdolkarim Soroush einen theologisch gewagten Versuch, die Religion vor ihren vermeintlichen Beschützern zu schützen, wenn er die Freiheit des Glaubens wie folgt begründet: »Freedom might upset personal convictions, but it cannot possibly offend the truth except for those who presume to personify the absolute truth.¹⁴⁹ Einen Weg, immerhin die Todesstrafe für Apostaten abzulehnen, zeichnet Abou Khaled El Fadl vor.¹⁵⁰ Selbst wenn der Staat von Gott das Mandat erhalten hätte, gewisse Delikte wie den Abfall vom Glauben mit dem Tod zu bestrafen, so sei es dennoch gefährlich, dem Staat diese Aufgabe zuzutrauen respektive zu überantworten. Dieses Argument wendet sich explizit nicht gegen die religiöse Vorstellung, wonach »the question of life is always a divine province [and] killing can only be justified if God has admitted and empowered the state within this province«,¹⁵¹ sondern baut auf ihr auf und verschließt den Pfad zu ihrer Praxis gleichsam mit einer Klugheitsregel, die in ihrer Plausibilität auf die Erfahrung angewiesen ist, dass insbesondere despotische Staaten die Macht über Leben und Tod missbrauchen.

Eine abschließend zu erörternde Facette des Spannungsverhältnisses Religionsfreiheit und kollektive Interessen in Gestalt von Gruppenintegrität und -zusammenhalt betrifft die Frage der Zugehörigkeitsmerkmale wie zum Beispiel Vorhautbeschneidungen, die jüdischen und muslimischen Gruppenmitgliedern in der Regel im Kindesalter körperlich mitgegeben werden. Dies hat jüngst in Deutschland zu kontroversen Debatten geführt,¹⁵² als ein Urteil des Kölner Landgerichts 2012 entschieden hat, dass die Knabenbeschneidung aus religiösen Gründen das Wohl des Kindes beeinträchtigt und durch Einwilligung der Eltern oder auch den Verweis auf Religionsfreiheit grundsätzlich nicht zu rechtfertigen sei.¹⁵³ Während manche, wie auch Heiner Bielefeldt, darin sehr

Human Rights«, in: William Schweiker/Michael A. Johnson/Kevin Jung (Hg.), op. cit., S. 312f.; Joshua Cohen: »Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?«, op. cit., S. 209.

¹⁴⁹ Abdolkarim Soroush: RFD, op. cit., S. 91.

¹⁵⁰ Abou Khaled El Fadl: »The Death Penalty, Mercy, and Islam«, in: Nazila Ghanea (Hg.), op. cit., S. 344–374.

¹⁵¹ Ibid., S. 345.

¹⁵² Siehe dazu Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.): *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin: Metropol 2012.

¹⁵³ Der in diesem Strafverfahren angeklagte Arzt, der die Beschneidung an einem vierjährigen Knaben auf Wunsch der Eltern in seiner Praxis durchgeführt hatte, entging einer Verurteilung nur, weil ihm das Gericht einen Verbotsirrtum zugestand (vgl. Kölner Landgericht, 151 Ns 169/11, 7.5.2012). Siehe auch Reinhard Merkel/Holm Putzke: »After Cologne: Male circumcision and the law. Parental rights, religious liberty or criminal

wohl einen Ausdruck der Religionsfreiheit (der Eltern) erkennen (»dass die Zulässigkeit ritueller Beschneidung von Knaben sinnvoll nur über die Religionsfreiheit begründet werden kann, die ihrerseits den *Stellenwert eines universalen Menschenrechts hat*«),¹⁵⁴ betonten andere wiederum, dass generell Gruppenrechte nicht auf Kosten von individuellen Menschenrechten ausgeübt werden dürfen und in diesem speziellen Fall eine am Kindeswohl orientierte Rechtfertigung scheitern müsse, da der Schaden der Beschneidung den Nutzen überwiege.¹⁵⁵ Bielefeldt wäre dabei entgegen zu halten, dass auch ein Recht auf Religionsfreiheit nicht absolut ist. Es darf ferner als *Anspruch* des Einzelnen nicht zu seiner *Pflicht* werden, das heißt hier konkret zur Pflicht, sich dem Wunsch der Gruppe, in die man hineingeboren ist, ihr Mitglied zu sein, unterzuordnen. Ein Kind im Alter von sechs Wochen (Judentum) oder auch etwa sechs Jahren (Islam) ist schlicht nicht in der Position, zu entscheiden, ob es die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft irreversibel leiblich eingeschrieben bekommen möchte. Eine menschenrechtlich besessene ideale Vermittlung von Freiheit des Einzelnen bzw. seiner negativen Religionsfreiheit und der positiven Religionsfreiheit der Eltern oder Erziehungsberechtigten, ihren Nachwuchs nach den Riten ihrer religiösen Tradition zu erziehen, bestünde darin, gewisse Initiationsriten zeitlich so anzusetzen, dass ein Mindestmaß an Einwilligung des betroffenen Kindes möglich ist – auch wenn, darüber soll man sich keine Illusion machen, in der Praxis eine informierte Einwilligung immer schwer zu erreichen ist, wo sozialer Druck herrscht. Wenn eine solche Suspension einer unumkehrbaren Eingemeindung mit Verweis auf Gruppenrechte nicht möglich bzw. gewollt ist, wäre hingegen für solche Weltanschauungen von einer reduzierten konzeptionellen Belastbarkeit des Menschenrechtsgedankens in seiner Freiheitsdimension auszugehen.

4.2.3.2 Soziale Harmonie: Kunst- und Meinungsfreiheit

Eine für viele traditionelle Gesellschaften zentrale Vorstellung des Gemeinwohls, wie sie auch in der Debatte um »Asiatische Werte« zum Vorschein gekommen ist (vgl. 4.2.2), ist jene der gesellschaftlichen Harmonie. Im Rahmen konfuzianischer Vorstellungen ist damit gerade auch die Zurücknahme individueller Interessen zugunsten des größeren gemeinsamen Wohlergehens gemeint. Harmonisch ist jene Gesellschaft bzw. Familie, in der jedes Mitglied seinen zugewiesenen Platz widerspruchslös einnimmt und seine Pflichten korrekt erfüllt. Disharmonie

assault?«, *Journal of the Institute of Medical Ethics* 2013/39, S. 444–450.

¹⁵⁴ Heiner Bielefeldt: »Menschenrecht, kein Sonderrecht. Einige Klarstellungen zur aktuellen Beschneidungsdebatte«, in: Johannes Heil/Stephan J. Kramer (Hg.), op. cit., S. 75

¹⁵⁵ Vgl. insbes. Holm Putzke: »Rechtliche Grenzen der Zirkumzision bei Minderjährigen«, *Medizinrecht* 2008/26, S. 268–272.

ist dann die aus dem Fehlen dieser Pflichtenübernahme und Einfügung resultierende (Rollen-)Konfusion. Gan Shaoping erläutert: »Dem Konfuzianismus zufolge hat jeder in einem Selbstkultivierungsprozess die eigenen Begierden unter Kontrolle zu bringen, um auf diese Weise zur Realisierung der gesellschaftlichen Harmonie und zur Stabilität der Hierarchie beizutragen.«¹⁵⁶ Das Ideal Harmonie (*he*) verlangt von den Menschen, so Stephen C. Angle, »to understand our interests in the context of the flourishing of my parents, children, students, friends, community members, and fellow citizens«.¹⁵⁷ Auch in der ASEAN *Human Rights Declaration* (2012) findet diese Idee Niederschlag, wenn dort eine Balance zwischen individuellen und kollektiven Interessen eingemahnt wird: »The enjoyment of human rights and fundamental freedoms must be balanced with the performance of corresponding duties as every person has responsibilities to all other individuals, the community and the society where one lives« (Art. 6). Ein konkreter Konfliktbereich, der sich dabei abzeichnet, ist jener der freien Meinungsäußerung bzw. ihrer Reichweite. Denn wenn Menschen unterschiedliche Ansichten haben, besonders hinsichtlich gemeinsamer Belange wie Politik, Moral oder Religion, und diese vorbringen und verbreiten, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass die soziale Harmonie Schaden nimmt. Uneinigkeit, Zwist, Streit: Dies sind Kennzeichen jeder pluralen-demokratischen Kondition und selbst dort, wo sie um höherer Güter willen (Stichwort: Kritik an Missständen) in Kauf genommen werden, oft nur schwer zu ertragen. Noch gar nicht zu sprechen von der Freiheit der Künstler, die oft gezielt dafür in Anspruch genommen wird, zu schockieren und zu verstören. Die Frage ist daher naheliegend: Ist die Ansicht, Meinungs- oder auch Kunstfreiheit müsse dort ihr Ende finden, wo sie Dissonanzen erzeugt, mit dem Menschenrechtsgedanken verträglich? Darf eine politische Gemeinschaft solche Grenzen einziehen, ohne die Belastbarkeit seines individualistischen Grundpfeilers herabzusetzen? Ein anschauliches Beispiel von an sozialer Harmonie bemessenen Grenzen der freien Meinungsäußerung ist der Stadtstaat Singapur. In dem 1991 veröffentlichten Regierungspapier »Shared Values« werden kommunitaristische Werte freiheitlichen nachdrücklich entgegen gesetzt. Bis heute, und auch nach dem Tod von Lee Kuan Yew, ist diese Position Teil der Staatsideologie: »Rights are regarded as disruptive to social harmony [...]«.¹⁵⁸ Einschränkungen der Meinungsfreiheit werden dort nicht allein anhand konkreter (anderer) Rechte anderer bemessen (Stichworte: Verleumdung oder

¹⁵⁶ Gan Shaoping: »Menschenrechte in China. Von der Idee zur Realität«, in: Philippe Brunozzi/Sarhan Dhouib/Walter Pfannkuche (Hg.), op. cit., S. 247.

¹⁵⁷ Stephen C. Angle: »Human Rights and Harmony«, *Human Rights Quarterly* 2008/30, S. 79.

¹⁵⁸ Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, in: Randall Gerenboom/Carole J. Petersen/Albert H. Y. Chen (Hg.), op. cit., S. 160.

Morddrohung), sondern am kollektiven Gut »Harmonie«. Nicht nur ist es dort nicht gestattet, Themen um Religion und »Rasse« in einer Weise öffentlich zu erörtern, die »Agitation« gleichkommt,¹⁵⁹ auch die Pressefreiheit unterliegt strengen Auflagen.¹⁶⁰ Singapur, so Thio Li-Ann, »unabashedly rejects a laissez-faire, libertarian model of free speech, actively adopting legislative and administrative content-based speech restrictions regarding race, religion, and political issues [...].«¹⁶¹ Der Grund für diese Einschränkung kann darin gesehen werden, dass es sich bei der Gesellschaft Singapurs um eine ethnisch und religiös heterogene handelt, die gleichsam ein Minimosaik der umliegenden Zivilisationen abbildet: Es leben dort ethnisch chinesische Christen, Konfuzianisten, Taoisten und Buddhisten, ethnisch indische Hindus und Sikhs sowie ethnisch malayische Muslime. Das Zusammenleben funktioniert – wenn auch mehr oder weniger segregiert – gut und nicht wenige sehen in der harmonie-orientierten Staatszielbestimmung einen wesentlichen Grund dafür. Hinsichtlich der restriktiven Reglementierung der Pressefreiheit – die übrigens auch Verbote ausländischer Beteiligungen an Medienunternehmen sowie Einschränkung der Verbreitung ausländischer Zeitungen beinhaltet – ist ebenfalls das Ziel Singapurs erkennbar, die Informationen für die Bürger so aufzubereiten, dass sie unter keinen Umständen das gemeinsame Wohl dadurch gefährden, dass diese das Vertrauen in die Regierung verlieren. Dazu erhalten unter anderem Politiker starken Schutz vor Kritik durch einen weit auslegbaren »Sedition Act«: Während in westlichen Demokratien Politiker als Personen öffentlichen Interesses in der Regel weniger Empfindlichkeit an den Tag legen dürfen, wenn sie (unfair) kritisiert oder sogar geschnäht werden, gilt in Singapur das umgekehrte Prinzip. Die Justiz, so beschreibt Tsun Hang Tey, »has turned the public figure doctrine on its head; rather than protecting free speech and critical reporting, the judiciary protects the reputation of public figures by awarding them a higher quantification of damages.«¹⁶² Er betont jedoch:

»Singapore has modeled a highly sophisticated legal framework that imposes close and strict regulation on the local and foreign press. Yet it is a simplistic view to suggest that Singapore's press has been suppressed by its elaborate press control regime and turned into a blunt tool to serve narrow political interests.«¹⁶³

¹⁵⁹ Vgl. die Stellungnahme von Justizminister K. Shanmugam zu den Grenzen der Meinungsfreiheit in Singapur im Zuge einer Diskussion 2014 unter: <<https://www.reach.gov.sg/participate/discussion-forum/archives/2015/01/23/shanmugam-clear-markers-for-free-speech-in-singapore>> (Zugriff am 12.10.2015).

¹⁶⁰ Vgl. Tsun Hang Tey: »Confining the Freedom of the Press in Singapore: A 'Pragmatic' Press for 'Nation-Building'?«, *Human Rights Quarterly* 2008/30, S. 876–905.

¹⁶¹ Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, op. cit., S. 167.

¹⁶² Tsun Hang Tey: »Confining the Freedom of the Press in Singapore«, op. cit., S. 902.

¹⁶³ Ibid., S. 882.

Wie sind solche mit Gemeinwohlvorstellungen gerechtfertigte Einschränkungen der Meinungsäußerungs- und Pressefreiheit zu bewerten? Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass es sich bei beiden Ansprüchen um solche handelt, die im Rahmen keiner Menschenrechtstheorie und auch nicht in den klassischen Menschenrechtsdokumenten als absolute angesehen werden. Dass der Freiheit des Einzelnen, seine Meinung öffentlich kundzutun, Grenzen gesetzt sind, gilt als allseits geteilte Grundlage der Diskussion. Doch jenseits davon gewinnt die Frage, wie weit die freie Meinungsäußerung reichen darf, rasch an kontroversieller Dynamik.¹⁶⁴ Nicht nur wird oftmals die Ansicht vertreten, dass nur moralisch tadellose Meinungen verbreitet werden dürfen (vgl. 4.2.3.4); auch die Frage, wo das Recht auf freie Meinungsäußerung unter Umständen andere Ansprüche anderer Menschen verletzt, führt in umkämpftes Terrain. Sie kann dann erst auf Basis der Definition weiterer Rechte geklärt werden. Wenn etwa ein universales Recht auf Leben anerkannt wird und eine Verbreitung einer Meinung geeignet ist, dieses Recht im Falle einer bestimmten Person zu verletzen, so muss – eine entsprechende Rechtsgüterhierarchisierung vorausgesetzt – das Recht auf freie Meinungsäußerung beschnitten werden. Das betrifft nicht nur Fälle, wo durch Äußerungen mehr oder weniger mittelbar in die Rechte anderer eingegriffen wird, wie etwa bei gefährlichen Drohungen oder Mordauffufen, sondern könnte auch dann angenommen werden, wenn eine Person in den Abgrund der ultimativen Entmenschlichung gestoßen wird (»hate speech«),¹⁶⁵ weil sie zum Beispiel mit Ungeziefer gleichgesetzt wird. Wenn auch ein zusätzlicher Verweis auf ein »Recht auf Würde«, wie er in solchen Fällen gelegentlich erfolgt, als zu wenig aussagekräftig anmutet, so kann doch bei Hasssprache im echten Sinne das »Recht auf Rechte« als verletzt bzw. verweigert angesehen und somit von einer groben Unvereinbarkeit mit dem Menschenrechtsgedanken gesprochen werden. Schon schwieriger ist die Beurteilung, ob denn die freie Meinungsäußerung auch dann eine Grenze finden soll, wenn sie zum Beispiel einer (natürlichen oder auch juristischen) Person finanziellen Schaden zufügt, indem kredit- oder geschäftsschädigende Informationen verbreitet werden. Oder wenn Meinungen im weiteren Sinne, wie zum Beispiel Schmähungen, jemanden beleidigen oder in seiner Ehre verletzen. Schwierig nicht nur aufgrund der ubiquitären öffentlichen Schmähungen nicht zuletzt im virtuellen Raum, sondern vor allem, da Sensibilitäts- bzw. Frustrationstoleranzniveaus zwischen

¹⁶⁴ Siehe auch Ivan Hare/James Weinstein (Hg.): *Extreme Speech and Democracy*, Oxford: Oxford University Press 2009; Timothy Garton Ash: *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*, New Haven: Yale University Press 2016.

¹⁶⁵ Vgl. etwa Carmen Thiele: »Meinungsäußerungsfreiheit versus Hassrede. Internationale Standards«, in: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.), *Meinungsfreiheit – Quo vadis?* Jahrbuch Menschenrechte, Wien: Böhlau 2013, S. 50–64.

verschiedenen Menschen bekanntlich beachtlich variieren. Um in diesem Falle das Recht auf freie Meinungsäußerung auf dem Boden des Menschenrechtsgedankens beschneiden zu können, müsste jedem und jeder ein Anspruch auf Ehre oder guten Ruf zugesprochen werden oder auch darauf, von niemandem beleidigt zu werden. Zusätzlich müsste das Rechtsgut der Ehre über dasjenige der freien Meinungsäußerung gereiht werden. Kant wäre ein möglicher Fürsprecher eines solchen Zuganges, wandte er sich doch ausdrücklich gegen jede Form der »*bittere[n] Spottsucht*«, denn sie habe etwas von »teuflischer Freude an sich und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen«.¹⁶⁶ Eine besonders heikle Frage ist zudem, ob bestimmte Meinungsäußerungen auch *indirekt* (andere) Rechte anderer Menschen verletzen können: etwa, indem gewisse Meinungen solchen Meinungsdruck aufbauen, dass es jemand erst gar nicht mehr wagt, mit seiner vielleicht abweichenden Meinung in die Öffentlichkeit zu gehen oder auch seine Religion öffentlich zu praktizieren. Der EGMR jedenfalls hat in einer richtungsweisenden Entscheidung schon vor vierzig Jahren das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit sehr weit gefasst und auch dezidiert solche Meinungen als von diesem Anspruch erfasst gewertet, die insofern nicht dem Harmonieideal entgegen kommen, als sie »offend, shock or disturb the State or any sector of the population«.¹⁶⁷

Im Lichte der menschenrechtlichen Logik der Rechtebegrenzung stellt sich, um auf das Beispiel Singapur zurückzukommen, die Frage: Lässt sich das Gemeinwohl der sozialen Harmonie so verstehen, dass es letztlich eine menschenrechtliche Funktion erfüllt, das heißt eine Rechtsordnung stützt, in der jeder und jede bestimmte grundlegende Ansprüche sein eigen nennen kann, oder stellt es hingegen eine kollektivistische Herausforderung der Menschenrechtsidee dar? Dabei hängt ihre Beantwortung von der näheren Bestimmung dieses Harmonieideals ab, die nirgends abschließend vorliegt, weshalb der interpretative Spielraum diesbezüglich weit ausfällt. Man kann als soziale Harmonie einmal einen gesellschaftlichen Idealzustand auffassen, in dem Menschen sich wohl fühlen und weitgehend sorgen- und konfliktfrei leben. In diesem Fall kann potenziell alles, was sie von diesem Zustand entfernt oder aus ihm herausholt, zur Bedrohung des gemeinen Wohls werden: Kriminalität und Unsicherheit ebenso wie Zeitungsberichte über Politikversagen oder Korruption. Spätestens hier dürften sich erste Zweifel an einem solchen Harmonieideal und den mit ihm gerechtfertigten Freiheitseinschränkungen regen. Denn auch ein zufriedener Mensch, unbehelligt von der Einsicht in die Fehler und Fehlritte der politisch

¹⁶⁶ Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 606.

¹⁶⁷ *Handyside v. the United Kingdom*, 5493/72, 7.12.1976, Abs. 49.

Verantwortlichen, würde vielleicht seine Seelenruhe gegen Aufklärung tauschen wollen, wenn der Schaden, der dadurch von seinem Gemeinwesen abgewendet werden könnte, geringer ausfiele. Solange jedenfalls die Regierenden paternalistisch jegliche Beunruhigungen von ihm fernhalten, bleibt dieser Tausch rein hypothetisch. Und genauso lange auch bleibt es unmöglich, zu entscheiden, ob Meinungsäußerungs- bzw. Pressefreiheit zu Recht für das kollektive Interesse oder aber nur für das partikulare Wohlergehen einiger weniger beschränkt wird. Das große Vertrauen, das zwangsläufig in die Politik bzw. staatlichen Institutionen nötig ist, wenn die Grenzen der Freiheit, Meinungen und Informationen zu verbreiten, entlang des überragenden Ziels der sozialen Harmonie gezogen werden, ist wahrscheinlich nicht einmal bei einem so wohlgeordneten Staat wie Singapur angebracht und mit Blick auf die Mehrzahl der politischen Gemeinwesen weltweit wahrlich ausgesprochen schlecht investiert.¹⁶⁸ Viel eher ist aus menschenrechtlicher, gerade geschichtsbewusster Sicht daran zu erinnern, dass eine an Menschenrechten orientierte Rechtsordnung auf einen öffentlichen Diskurs, der Kritik an Missständen ermöglicht wie auch Freiräume für Visionen jenseits des bekannten Terrains offenhält, notwendig angewiesen ist. Oft müssen erst schockierende Informationen an die Öffentlichkeit gelangen, um gesellschaftliche Reinigungsprozesse zu ermöglichen¹⁶⁹ oder schlichtweg den Menschen die Möglichkeit zu geben, sich selbst zu schützen: Es wird sich in der Tat um eine beunruhigende Information handeln, dass beispielsweise der Fluss, an und von dem man lebt, hochgiftige Industrieabfälle mitführt oder auch dass die Kriminalitätsrate in einem bestimmten Stadtviertel sprunghaft angestiegen ist. Aber sie zu unterdrücken, führt zu unmittelbaren Gefahren für die Rechte der Betroffenen, die durch mögliche langfristige Folgen für den sozialen Frieden nicht aufgewogen werden dürfen. Ein Harmonieideal, das Konflikte um jeden Preis zu vermeiden trachtet, scheint daher mit einer menschenrechtlichen Gemeinwohlorientierung unvereinbar. Auch widerspricht es der dynamischen bzw. antagonistischen Natur der Menschenrechte, welche sie ihrem Zuspruchscharakter verdanken (vgl. 1.2). Gerade in ihrer Form einer politischen Selbstverpflichtung kann man

¹⁶⁸ So sind denn Intentionen, den freien Informationsfluss aus Rücksicht auf den so verstandenen sozialen Frieden zu unterbrechen, unter einem genuin demokratischen Gesichtspunkt im höchsten Maße bedenklich: Wenn, mit Francis Bacon gedacht, Wissen Macht ist, und demokratische Macht beim Volk liegt, so ist seine Schonung, mit der Wahrheit nicht (vollständig) konfrontiert zu werden, nichts weniger als seine Entmachtung.

¹⁶⁹ Ein Beispiel dafür ist die TV-Dokumentation über die »Rape culture« in Indien (vgl. 3.2.5.), deren Ausstrahlung allerdings von der indischen Regierung mit fadenscheinigen Argumenten und wohl auch aus Furcht vor zu großer Beunruhigung der eigenen Bevölkerung untersagt wurde (vgl. »India's goverment bans Delhi rape documentary«, *The Telegraph*, 4.3.2015).

von Menschenrechten nicht erwarten, dass sie dissensfrei festgelegt werden. Kommunitaristische Menschenrechtskonzeptionen dürfen diese »anti-harmonische« Tendenz der Menschenrechte selbst freilich nicht überschätzen: »A liberal society will undoubtedly be noisier and more confusing than one run by a Plato or a Lee Kuan Yew. But it is not equivalent to anarchy and social breakdown.«¹⁷⁰

Nun kann aber Harmonie, wie angedeutet, auch etwas anderes bedeuten, und zwar die Harmonie einer Gesellschaft, wo Gewalt und Kriminalität sich in Grenzen halten und Menschen sich weitgehend respektvoll begegnen. Singapur, das konzedieren auch seine Kritiker, kommt dem Bild einer solchen Gesellschaft sehr nahe. Um welchen Preis darf es diese Errungenschaften zu besichern versuchen? Lee Kuan Yew warnte explizit, »[w]e cannot have our minority races worked up and pitted in hatred or fear against the majority, or have one religion so zealous for converts, or so intolerant, that they have open frictions with other religions. [...] Our history is besplattered with such outbursts«.¹⁷¹ Und er bekannte offen:

»One value which does not fit Singapore is the theory of the press of the fourth estate. From British times, the Singapore press was never the fourth estate. And in Singapore's experience, because of our volatile racial and religious mix, the American concept of the marketplace of ideas, instead of producing harmonious enlightenment, has time and again led to riots and bloodshed.«¹⁷²

Eine andere Frage freilich ist, inwieweit ein Zusammenhang besteht zwischen dieser Art von sozialer Harmonie und Einschränkungen des Rechts auf freie Meinungsäußerung. Könnte nämlich demonstriert werden, dass etwa die gute Nachbarschaft verschiedener Religionen und Volksgruppen in Singapur auch dem Umstand geschuldet ist, dass keine gehässigen oder aufrührerischen Meinungen die harmonische Grundgestimmtheit irritieren, so wäre der Weg einer menschenrechtlichen Rechtfertigung des nämlichen Gemeinwohlziels in Umrissen zumindest sichtbar.¹⁷³ Eine vergleichbare Tendenz, die soziale Harmonie – oder

¹⁷⁰ John Charvet/Elisa Kaczyńska: *The Liberal Project and Human Rights*, op. cit., S. 340.

¹⁷¹ Lee Kuan Yew: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 86.

¹⁷² Ibid., S. 68.

¹⁷³ Von rechtlicher Seite aus darf die Meinungsfreiheit nämlich durchaus auch unter Verweis auf höhere, kollektive Zielsetzungen eingeschränkt werden. Für den ICCPR erklärt der UN-Menschenrechtsausschuss in einer aktuellen Empfehlung Einschränkungen für zulässig, »which may relate to the rights or reputations of others or to the protection of national security or of public order [...] or of public health or morals« (*General Comment Nr. 34*, 2011, Abs. 21). Eine Grundlage für Einschränkungen der Meinungsfreiheit hinsichtlich rassistischer Diskriminierung liefert auch die CERD. Staaten verpflichten sich mit ihr auch zum Verbot der »dissemination of ideas based on racial superiority or hatred, incitement to racial discrimination [...]« (Art. 4, 2).

besser gesagt: den sozialen Frieden – durch eng geführte Grenzen der freien Meinungsäußerung zu schützen, findet sich bereits bei Hobbes, wenn als Recht des Souveräns auch die Kontrolle über die öffentliche Meinungsäußerung beschrieben wird (»to be Judge of what Opinions and Doctrines are averse and what conduced to Peace«).¹⁷⁴ Sie ist in den vergangenen Jahren auch in Europa vermehrt spürbar und hat darüber hinaus im Bereich des internationalen Rechts zu einer Vielzahl von Initiativen und Debatten geführt.¹⁷⁵ Die Sorge, dass wachsender Unmut über Fehlentwicklungen der Einwanderungs- und Integrationspolitik oder auch Religionskritik konkret in Bezug auf den Islam zu weiterer Entfremdung bestimmter Bevölkerungsgruppen und politischer Lager voneinander führt, hat in vielen Ländern zu Verschärfungen bzw. zur verschärften Anwendung strafrechtlicher Bestimmung (Stichwort: »Defamation«) geführt. So auch in Österreich, wo unter anderem mit Strafe bedroht ist, wer »öffentlicht eine Person oder eine Sache, die den Gegenstand der Verehrung einer im Inland bestehenden Kirche oder Religionsgesellschaft bildet, oder eine Glaubenslehre, einen gesetzlich zulässigen Brauch oder eine gesetzlich zulässige Einrichtung einer solchen Kirche oder Religionsgesellschaft unter Umständen herabwürdig oder verspottet, unter denen sein Verhalten geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen«.¹⁷⁶ Ebenso unter Strafe gestellt sind nicht nur Gewaltaufrufe gegen religiöse bzw. andere soziale Gruppen, die die öffentliche Ordnung zu gefährden imstande sind, es ist auch derjenige mit Strafe bedroht, der in »einer breiter Öffentlichkeit wahrnehmbar gegen eine [solche] Gruppe hetzt oder sie in einer die Menschenwürde verletzenden Weise beschimpft und dadurch verächtlich zu machen sucht«.¹⁷⁷ In diesem Fall wird also ein Recht dieser Gruppen statuiert, nicht in der beschriebenen Weise beschimpft und verächtlich gemacht zu werden. Als Gruppenrecht ist es daraufhin zu befragen, wie es zu individuellen Menschenrechten steht. Kann man behaupten, ein Gruppenrecht, nicht beschimpft und verächtlich gemacht zu werden, sei lediglich die Summe aller individuellen Ansprüche der Gruppenmitglieder, weshalb eine kollektivistische Herausforderung schon im Ansatz nicht bestehe? Das ist insofern wenig plausibel, als bereits in anderen Abschnitten des Strafrechts Menschen vor bestimmten Betätigungen freier Meinungsäußerungen, die somit als unzulässig gelten, geschützt werden (Stichworte: Ehrenbeleidigung, Üble Nachrede, Verleumdung). Doch warum sollten religiöse bzw. weltanschauliche oder soziale Gruppen über einen Anspruch verfügen, nicht beschimpft oder verächtlich gemacht zu wer-

¹⁷⁴ Thomas Hobbes: *Leviathan*, op. cit., S. 233.

¹⁷⁵ Vgl. insbes. Lorenz Langer: *Religious Offence and Human Rights. The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge: Cambridge University Press 2014.

¹⁷⁶ § 188 StGB

¹⁷⁷ § 283 (2) StGB

den, und wie schließlich kann man überhaupt die Menschenwürde einer Gruppe verletzen? Durch solche gesetzliche Bestimmungen entsteht der Eindruck, als sollte der öffentliche Diskurs von Meinungen – auch abwertende Äußerungen sind solche – verschont bzw. befreit werden, die das Potenzial aufweisen, zu gesellschaftlichen Konflikten oder ihrer Verschärfung beizutragen. Dass solche Überlegungen vermehrt dann virulent werden, wenn die Gefahr solcher Konflikte, auch in gewalttätiger Form, real ist, zeigen auch die Debatten, die 2006 (*Jyllands-Posten*) sowie zuletzt 2015 (*Charlie Hebdo*) um die Zulässigkeit von satirischen bildlichen Darstellungen Mohammeds geführt wurden.¹⁷⁸ So kritisierten mehrere Schriftsteller in einem öffentlichen Brief die Entscheidung des PEN-Clubs, das französische Magazin Charlie Hebdo mit einem Preis für Meinungsfreiheit auszuzeichnen, das bei einem Angriff islamischer Extremisten auf seine Redaktion bekanntlich zwölf Mitarbeiter verlor.¹⁷⁹ Die Autoren kritisierten, mit derartigen Karikaturen werde ein Teil der französischen Bevölkerung verächtlich gemacht, »that is already marginalized, embattled, and victimized«.¹⁸⁰ Charlie Hebdo trage, so kann man diesen Vorstoß deuten, nicht dazu bei, ein gleichberechtigtes, friedliches Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen zu fördern und sollte sich zudem seiner Verantwortung bzw. Machtposition stärker bewusst sein, denn »[p]ower and prestige are elements that must be recognized in considering almost any form of discourse, including satire«.¹⁸¹ Auch wenn aus dieser Kritik nicht hervorgeht, ob sie tatsächlich auf eine staatlich-gesetzliche Beschränkung der Meinungs- bzw. Pressefreiheit oder lediglich auf eine ethische Selbstbeschränkung der Journalisten abzielt, kann dieses Beispiel zum Anlass der Fragestellung dienen, ob eine Einschränkung der freien Meinungsausübung bzw. auch der Kunst- und Pressefreiheit mit dem Ziel rechtfertigbar ist, ein an Spannungen und teils auch Zerklüftungen nicht armes Gemeinwesen vor (weiteren) sozialen oder weltanschaulichen Konflikten zu bewahren. Wie im Falle Singapurs muss ein solches kollektives Interesse nicht automatisch abseits des deliberativen Terrains des Menschenrechtsgedankens stehen. Es kann in vielerlei Hinsicht für die Möglichkeit, über bestimmte menschenrechtliche Ansprüche zu verfügen – und zwar in Praxis und nicht nur auf dem Papier –, in höchstem Maße bedeutsam sein, wie Menschen unterschiedlicher Religion und Herkunft miteinander umge-

¹⁷⁸ Siehe etwa Heiko Heinisch/Nina Scholz: *Europa, Menschenrechte und Islam – ein Kulturmampf?*, op. cit., S. 99ff.; Lorenz Langer: *Religious Offence and Human Rights*, op. cit., S. 29ff.

¹⁷⁹ Alan Yuhas: »Two dozen writers join Charlie Hebdo PEN award protest«, *The Guardian*, 29.4.2015.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

hen, ob sich Konflikte ethnisierten oder religiös aufladen oder eine Gesellschaft sogar gewaltvoll zerbricht. Aber können Verbote, bestimmte Gruppen zu schmähen etc., dem überhaupt vorbeugen? Und wenn man es dem Grundsatz nach nicht ausschließt, muss dann jede Form der Religionskritik, jede Karikatur, jedes Internetposting als gleichermaßen gefährlich für die soziale Harmonie angesehen werden? Wo zöge man die Grenze? Ein pauschales Verbot von Schmähungen, Beleidigungen, Herabwürdigungen, Verspottungen von bestimmten sozial oder weltanschaulich gefassten Gruppen scheint daher die Flexibilität, die die Idee der Menschenrechte bietet, um zwischen individuellen Freiheiten und Gemeinwohlzwecken zu vermitteln, zu Lasten ersterer überzustrapazieren. Aus diesem Grund erscheinen weit gefasste Defamation-Gesetze, so sie nicht justiziell, das heißt in ihrer Anwendung wieder enggeführt bzw. eingefangen werden, als menschenrechtlich problematisch.

Und auch wenn man solche Gesetze in Geltung setzt, müsste doch im Einzelfall mit höchster Sorgfalt geprüft werden, ob eine Meinungsäußerung das Potenzial hat, die soziale Harmonie tatsächlich in einer ausreichend erheblichen Weise zu lädieren.¹⁸² Auch in Singapur wird beispielsweise kontrovers über Zuwanderung diskutiert.¹⁸³ Viele, auch der selbst Zugewanderten, erachten eine weitere Bevölkerungszunahme in dem dicht besiedelten Stadtstaat als problematisch und befürchten wirtschaftliche Nachteile oder soziale Spannungen. Gleichzeitig ist die Gesellschaft in Singapur trotz ihrer multikulturellen Kondition und trotz eines gewissen ›Alltagsrassismus‹ gefestigt oder eben ›harmonisch‹. Öffentliche Äußerungen wie »Bitte keine Inder mehr, die nehmen uns die Arbeitsplätze weg« oder »Bitte keine Chinesen mehr, die verteuern den Wohnraum« dürften daher nicht über das Potenzial verfügen, ›Rassenunruhen‹ auszulösen. Hingegen kann nicht ausgeschlossen werden, dass ähnliche öffentlich verbreitete Meinungen in Bezug auf Asylwerber etwa in jenen deutschen Bundesländern, wo zuletzt Angriffe auf Flüchtlingsunterkünfte verübt wurden, die öffentliche Ordnung und den sozialen Frieden gefährden. Nicht nur geographische bzw. soziale Kontexte sind in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, sondern auch unterschiedliche Sphären der Öffentlichkeit. So ist es etwa hoch problematisch, Ideale harmonischer und nicht-konfrontativer Diskurse dem akademischen Bereich aufzuzwingen.¹⁸⁴ Und selbst nach dieser

¹⁸² Das US-amerikanische Rechtssystem kennt dazu den so genannten »clear and present danger test« (vgl. Christoph Gusy: »Die Sprache der Ausgrenzung«, in: Heiner Bielefeldt et al. (Hg.), op. cit., S. 113f.).

¹⁸³ Vgl. dazu Mark Fenn: »Singapore's Foreigner Problem«, *The Diplomat*, 21.2.2014.

¹⁸⁴ Vgl. stellvertretend für viele ähnliche Fälle aktuell die Verhinderung eines Vortrages von Maryam Namazie an der Universität von Warwick (Richard Adams: »Student union blocks speech by ›inflammatory‹ anti-sharia activist«, *The Guardian*, 26.9.2015) oder die Proteste gegen Germaine Greer wegen vermeintlich »transphober« Kommentare (siehe

Differenzierung bleibt eine Reihe von Fragen klärungsbedürftig: Ist das Strafrecht immer das gelindeste der effektiven Mittel, Grenzen der freien Meinungsausübung zu ziehen? Müssen die Gefahren für den sozialen Frieden ausschließlich den Personen zugerechnet werden, welche vom Recht auf freie Meinungsausübung Gebrauch machen? Die weltweiten Unruhen, die im Zuge der Karikaturencontroversen eruptierten und auch Menschenleben forderten, sind dafür ein gutes Beispiel: Wenn Menschen drohen, in Krawalle zu verfallen und andere zu lynchieren, sobald sie irgendwo einer bildlichen Darstellung ihres Propheten gewahr werden, muss man sich diesem Druck automatisch durch Restriktionen der Meinungsfreiheit beugen? Sind Schranken der freien Meinungsausübung womöglich gar nur ein kurzfristiges und sogar kurzsichtiges Mittel, den sozialen Frieden zu wahren, wenn unter der Oberfläche eines scheinbar »harmonischen« Gemeinwesens Konflikte sich auf andere Weise kanalisieren?¹⁸⁵ Weil Konflikte nur dann adressiert und in Folge vielleicht gelöst werden können, wenn sie sich zeigen (dürfen)? Weil sich Überzeugungen, wenn sie aus dem politischen Diskurs ausgegrenzt werden, eher in physischer Gewalt entladen? Weil auch für den politischen Körper gilt: Zuviel Hygiene schadet dem Immunsystem? Und was schließlich bedeutet die, auch in der österreichischen Verhetzungsbestimmung enthaltene, Gleichberechtigung weltanschaulicher Gruppen für die gerade auch aus menschenrechtlicher Perspektive unverzichtbare Kritik an Gewalt und Terror? Spätestens hier drohen Paradoxien: Darf man eine Gruppe wie den so genannten Islamischen Staat verächtlich machen, ja öffentlich seinen Untergang herbeiwünschen? Darf man Neonazis ob ihres »stummen Schreis nach Liebe« verspotten?

4.2.3.3 »Soziale Gerechtigkeit«: Eigentumsfreiheit

Die Frage gerechter Verteilungskriterien für materiale Güter gehört zu den dunkelsten Zonen des moralischen Bewußtseins [...].

Wolfgang Kersting

Während die neuzeitlichen Menschenrechte fast ausschließlich liberale Abwehrrechte statuierten, enthalten die modernen Menschenrechte üblicherweise auch gewisse soziale und wirtschaftliche Rechte. Welche genau dies sind bzw. sein sollen, zählt zu den umstrittensten Fragen im Bereich der Menschenrechte überhaupt.¹⁸⁶ Große regionale sowie ide-

Ben Quinn: »Petition urges Cardiff University to cancel Germaine Greer lecture«, *The Guardian*, 23.10.2015).

¹⁸⁵ Vgl. dazu auch meine Ausführungen in MR, op. cit., S. 278ff.

¹⁸⁶ In der Phase der Erarbeitung der UDHR wurde intensiv um die Einbeziehung wirtschaftlicher und sozialer Rechte – insbesondere auf Seiten der sozialistischen Staaten – gerungen. Eine Einigung kam indes weniger deshalb zustande, weil sich die Positionen

ologische Unterschiede zeichnen ein eindrucksvolles Bild davon, wie schwer diesbezüglich globales Einvernehmen zu erreichen ist. Warum soziale und wirtschaftliche, das heißt direkt positive Ansprüche so umstritten sind, hat sich an anderer Stelle bereits gezeigt (vgl. 2.2.2 sowie 3.2.8). Während negative Rechte in der Regel Unterlassungspflichten und lediglich indirekt positive Schutzpflichten implizieren, folgen aus positiven Rechten zusätzlich direkt positive *Leistungspflichten*. Wenn etwa im ICESCR ein Recht auf Arbeit nicht bloß als negativer Anspruch, an der Ausübung von Erwerbsarbeit nicht gehindert zu werden, sondern als positiver (»the opportunity to gain his living by work which he freely chooses or accepts«) zugestanden wird,¹⁸⁷ so stellt sich umgehend die Frage, wie die dafür notwendigen Ressourcen im einem konkreten politischen Gemeinwesen aufzubringen sind. Das gleiche gilt für ein Recht auf Bildung, das laut Art. 13 ICESCR im Bereich der Grundschulbildung kostenlos allen offen stehen und in den Bereichen weiterführender und höherer Bildung schrittweise kostenlos ermöglicht werden soll, ebenso für den in Art. 11 (1) erklärten Anspruch eines jeden auf »adequate standard of living for himself and his family, including adequate food, clothing and housing, and to the continuous improvement of living conditions«.

Eine menschenrechtliche Ordnung im genuinen Sinne, das heißt eine Durchsetzung menschenrechtlicher Ansprüche unter Ergänzung der horizontalen Ebene durch die vertikale, benötigt immer schon gewisse Ressourcen. Dies allein dadurch, dass Schutzpflichten auf Seiten der staatlichen Institutionen entstehen, die eben zu deren Einlösung ins Leben gerufen und erhalten werden müssen. Das wäre sozusagen der *Mindestbetrag*, der in einem so genannten Nachtwächterstaat, der lediglich negative Rechte anerkennt und schützt, in jedem Falle für die Sicherung der Menschenrechte zu entrichten wäre. Ein Eigentumsrecht in einem absoluten Sinne kann es auf Basis einer solchen Rechtfertigung von Steuern im Sinne des Äquivalenzprinzips selbst hier nicht geben: Wer vom staatlichen Schutz auch seiner Rechte profitieren will, wird einen Teil seines Vermögens zu diesem Zwecke verkollektivieren lassen (müssen).¹⁸⁸ Wenn neben negativen Rechten auch positive eingeräumt

angenähert hätten, als vielmehr dadurch, dass von der rechtlich belanglosen Deklaration keine »Gefahr« etwa für die freiheitliche Ordnung der USA ausging. Zu einer verbindlichen Akzeptanz so genannter Menschenrechte der zweiten Generation aber haben sich die Vereinigten Staaten bis heute nicht entschlossen: Den ICESCR haben sie zwar unterschrieben, jedoch nie ratifiziert (Vgl. UNTS).

¹⁸⁷ Art. 6 (1) ICESCR

¹⁸⁸ Vgl. auch Stephen Holmes/Cass R. Sunstein: *The cost of rights. Why liberty depends on taxes*, New York: W. W. Norton 1999. Ob zusätzlich verlangt werden kann, dass sich die Mitglieder zum Schutz ihrer menschenrechtlichen Ordnung nach außen auch mit ihrem Leben in den Dienst des politischen Gemeinwesens stellen (Stichwort: Wehrdienst), ist eine Frage, die seit Hobbes diskutiert wird (vgl. 2.3.2.1). Siehe auch Alan Gewirth: HR, op. cit., S. 235ff.

werden, so steigt dieser Beitrag notwendigerweise in Relation zu ihrem Ausmaß und Umfang an. Die Diskussion darüber, wie viele bzw. welche sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Rechte Mitgliedern eines Gemeinwesens zukommen sollen, ist daher keine rein menschenrechtlich-theoretische, sondern immer auch eine Frage über die Aufbringung und Verteilung von Ressourcen und damit auch über die Reichweite des Rechts auf Eigentum. Sie begleitet, und dies begründet auch ihren Stellenwert in der Analytik kollektivistischer Herausforderungen, die Befürchtung vieler, positive Rechte könnten (ab einer gewissen Schwelle) zu einer Bedrohung individueller Freiheit werden. Wenn man davon ausgeht, dass die Sicherung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte zusätzliche Steuerlasten zur Folge hat und man weiters berücksichtigt, dass die Menschen, die in der Regel am stärksten von diesen Belastungen betroffen sind, lohnabhängig sind, erscheint der Vergleich von Robert Nozick, der darin eine gleichsam verschleierte – darum jedoch um nichts weniger rechtfertigungsbedürftige – „Zwangarbeit“ erblickt, nicht gänzlich abwegig.¹⁸⁹ Bereits Jeremy Bentham erblickte in (unbegrenzten) Ansprüchen auf soziale Fürsorge eine Antithese zum Recht auf Eigentum:

»To give to every poor person a right to the assistance of every individual who is not equally poor, is to overturn every idea of property; for as soon as I am unable to provide for my subsistence, I have right to be supported by you: I have a right to what you possess – it is my property as well as yours; the portion which is necessary to me is no longer yours – it is mine; you rob me if you keep it from me.«¹⁹⁰

In ähnlicher Weise kritisierte Friedrich August von Hayek, dass ein umfassender Gleichheitsanspruch auch in ökonomischer Hinsicht eine freie Gesellschaft im Kern gefährde, da (arme) Mehrheiten die Eigentumsansprüche (reicher) Minderheiten durch Umverteilungsreglements laufend verletzen würden.¹⁹¹ Er wandte sich konkret gegen progressiv ansteigende Steuern, wie sie mit Verweis auf »soziale Gerechtigkeit« in fast allen Staaten eingehoben werden.¹⁹² Die Tendenz von positiven Rechten, klassische Freiheitsrechte wie das Eigentumsrecht zu bedrän- gen, betrachtet auch Wolfgang Kersting kritisch: »Jede Umverteilung aber, auch die maßvollste, bedeutet eine zwangsbewehrte Einschränkung der bürgerrechtlichen Verfügungsfreiheit über den eigenen Besitz

¹⁸⁹ Vgl. Robert Nozick: ASU, op. cit., S. 169ff.

¹⁹⁰ Jeremy Bentham: »Anarchical Fallacies«, op. cit., S. 970.

¹⁹¹ Vgl. Friedrich August von Hayek: *The Constitution of Liberty*, London: Routledge 1960/1999.

¹⁹² Lediglich eine einzige mögliche Rechtfertigung für progressive Steuersätze lässt Hayek offen: »[T]o compensate for the tendency of many indirect taxes to place a proportionally heavier burden on the smaller incomes« (ibid., S. 307).

und den Ertrag der eigenen Leistung.«¹⁹³ Gerade dadurch, dass meist nicht klar sei, welche Pflichten sie tatsächlich implizieren, seien wirtschaftliche und soziale Rechte »epistemologisch opak«.¹⁹⁴

Das Recht auf Eigentum, das mit sozialen und wirtschaftlichen Rechten in einem veritablen Spannungsverhältnis steht, ist dabei historisch betrachtet von besonderer Bedeutung insofern, als sich in ihm »das Individualrecht gegenüber dem überkommenen Feudalrecht durch[setzt]«.¹⁹⁵ In den Sozialkontraktstheorien fließen nicht zufällig das Recht, über sich selbst zu verfügen, und das Recht, über sein Eigentum zu verfügen, bis zur Unkenntlichkeit ineinander. Allen voran bei Locke verfügt die Idee des possessiven Individualismus über zentralen Stellenwert, der zufolge der Einzelne in seiner Person wie auch in dem, was er durch originären Besitzerwerb oder Arbeit sein eigen nennt, gleichsam immun gegen zwangswise Eingriffe seitens anderer Menschen sein müsse.¹⁹⁶ Dies seien die fundamentalen natürlichen Rechte jedes Menschen, die Locke mit der Allmende-Idee verbindet: »Though the Earth [...] be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own person. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body, and the *Work* of his Hands, we may say, are properly his.«¹⁹⁷ Wenn sich nun in einem politischen Gemeinwesen konkret die Frage stellt, welche positiven Rechte allen Menschen – zumindest prinzipiell bzw. auf seinem Territorium – zugewiesen werden sollen, und ferner im Ausschluss der Möglichkeit einer konsensualen Übereinkunft auf eine demokratische Rechtfertigung der betreffenden Menschenrechtsordnung zurückgegriffen werden muss (vgl. 2.3.2.1), gelangt man zu dem Schluss, dass wirtschaftliche und soziale Rechte im Grunde nur über zwangswise Eingriffe in zumindest das Eigentumsrecht mancher zu erreichen sind. Auf diesen Tatbestand kann man auf unterschiedliche Weise reagieren: Man kann, in der Tradition der sozialistischen Menschenrechtstheorie, einen Anspruch auf persönliches Eigentum überhaupt in Frage stellen und ihn durch ein Gruppenrecht auf kollektives Eigentum ersetzen. Wer im Recht auf Privateigentum ein essentielles menschliches Interesse oder sogar Bedürfnis verkörpert sieht, wird darin eine gravierende Spannung zur Freiheitsdimension des Menschenrechts-

¹⁹³ Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, S. 25.

¹⁹⁴ Ibid., S. 29.

¹⁹⁵ Johannes Schwartländer: »Das ›freie Eigentum‹ und seine menschenrechtliche Bedeutung«, in: Johannes Schwartländer/Dietmar Willoweit (Hg.), *Das Recht des Menschen auf Eigentum*, Kehl a. R.: N. P. Engel Verlag 1998, S. 83–108. Zum Aufstieg des Rechts auf Eigentum ab der frühen Neuzeit siehe Peter Bläcke: *Von der Leibeigenschaft zu den Menschenrechten*, op. cit.

¹⁹⁶ Vgl. auch C. B. MacPherson: *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford: Oxford University Press 1962/2011, S. 194ff.

¹⁹⁷ John Locke: TTG, op. cit., S. 287f.

gedankens sehen. Man kann aber auch Einschränkungen des Rechts auf Eigentum menschenrechtlich dahingehend zu rechtfertigen versuchen, dass diese die positiven Rechte (anderer) ermöglichen, das heißt argumentieren, dass die Idee der Menschenrechte, ernstgenommen, selbst nach einer rudimentären sozialstaatlichen Struktur verlangt (vgl. 3.2.3). In diesem Fall sind weiterführende Diskussionen um Art und Ausmaß dieser Ansprüche und der an sie gekoppelten Leistungspflichten erforderlich. Der Ausgangspunkt und Zielpunkt dieser argumentativen Spur wäre jedoch immer noch der Menschenrechtsgedanke selbst.

Hinsichtlich der Beschneidung des Eigentumsrechts existiert jedoch auch ein weiterer Startpunkt konkret in Form von Verteilungsgerechtigkeitsüberlegungen, deren Verhältnis zur Idee der Menschenrechte jedenfalls noch näher zu klären wäre. Denn als Gemeinwohlziel ist auch »soziale Gerechtigkeit« prinzipiell nicht davor gefeit, individuelle Freiheitsräume solcherart bestimmten kollektiven Interessen zu opfern. Unter dem Schlagwort »sozial gerecht« finden sich in der Regel Positionen ein, die Anstoß daran nehmen, dass manche Menschen entweder über wesentlich mehr an Vermögen bzw. »Chancen« verfügen, oder bereits daran, dass diesbezüglich überhaupt unterschiedliche Niveaus zwischen Menschen bestehen. In beiden Fällen ist »Umverteilung« die handlungsleitende Devise ausgleichender Gerechtigkeitsvorstellungen. Wenn das Ziel sozialer Gerechtigkeit in diesem Sinne als Annäherung unterschiedlicher Vermögens- bzw. Chancenniveaus begriffen wird, lässt sich dieses entweder dadurch erreichen, dass jene, die »zu viel« haben, auf das Niveau derer hinabgestuft werden, die »zu wenig« haben, oder umgekehrt letztere auf das Niveau ersterer gehoben werden. Im ersten Fall sind Eingriffe in das Eigentumsrecht der einen Seite unvermeidlich, im zweiten zumindest wahrscheinlich. Dass dadurch eine sozial gerechtere Situation herbeigeführt werde, ist aus streng menschenrechtlicher Perspektive jedoch so lange irrelevant, bis die abstrakte Rechtfertigung »Gerechtigkeit« einer spezifisch menschenrechtlichen weicht. Kann nun eine vom Gemeinwohlziel sozialer Gerechtigkeit aus geforderte Einschränkung des Rechts auf Eigentum auf genuin menschenrechtliches Terrain (zurück-)geführt werden? Verschiedene Strategien, dies zu versuchen, bieten sich an: Die erste führt auf den Weg einer inhaltlichen Festlegung entsprechender menschenrechtlicher Ansprüche, um dadurch eine direkte menschenrechtliche Rechtfertigung zu erzielen. Ein solcher Anspruch könnte ein »Recht auf gleiche (Lebens-)Chancen« – in den Worten John Rawls: auf »fair (as opposed to formal) equality of opportunity«¹⁹⁸ – sein. Aus diesem könnte dann die Pflicht, Eingriffe in das Eigentumsrecht zumindest so lange zu dulden, bis alle Menschen

¹⁹⁸ John Rawls: *A Theory of Justice*, Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 1971, S. 275.

ihr Recht auf Chancengleichheit realisieren können, abgeleitet werden, vorausgesetzt, dass materielle bzw. monetäre Umverteilung ein geeignetes Mittel ist, Chancengleichheit herzustellen. Wenn man das Ideal sozialer Gerechtigkeit statt als Chancengleichheit hingegen als Ergebnisgleichheit auffasst, könnte sogar ein Recht jedes Menschen auf gleich viel Vermögen/Ressourcen/Wohlstand postuliert werden. Hier folgte die Pflicht, Eingriffe in das Eigentumsrecht zu dulden, unmittelbar aus dem Anspruch selbst. Eine weitere Möglichkeit zeigt sich, wenn man das viel diskutierte Differenzprinzip, das Rawls jeder minimal gerechten Gesellschaft anempfiehlt, in die menschenrechtliche Logik zu übersetzen versucht. Gemäß Rawls sind Eingriffe in das Recht auf Eigentum nur dann als gerecht anzusehen, wenn sie den Schlechtestgestellten einer Gesellschaft zu Gute kommen.¹⁹⁹ Darauf aufbauend ließe sich ein Recht jedes Menschen auf Unterstützungsleistungen formulieren, wenn er in der Situation ist bzw. in sie gerät, den Unterprivilegierten eines Gemeinwesens anzugehören.

Wie sind diese Ansätze zu beurteilen? Unter Zugrundelegung eines »Rechts auf identischen Wohlstand« wäre ein Recht auf Eigentum wohl nicht garantierbar, denn es müssten permanent Umverteilungsaktivitäten gesetzt werden, um einen derartigen Anspruch zu gewährleisten. Von einem Recht, das per definitionem keine willkürlichen Eingriffe erlaubt, könnte nicht länger gesprochen werden. Immer dann, wenn sich zwischen Personen ein Wohlstandsgefälle abzeichnet, müsste bereits interveniert werden, um die gewünschte gleichmäßige Verteilung zu erzielen. Abgesehen von den vielen Bedenken bezüglich der nachteiligen Folgewirkungen hinsichtlich Leistungsmotivation und Ausweichverhalten, muss aus menschenrechtlicher Perspektive die Aufgabe eines Rechts auf Eigentum der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee schweren Schaden zufügen. Wenn der Einzelne verpflichtet wird, auf all das zu verzichten, was er anderen gegenüber »zu viel« hat und dieser Vergleich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern fortwährend zu treffen ist, dann, so könnte man mit Kersting schlussfolgern, gelange man zu einem »Maßnahmenstaat, in dem alle Rechtsstaatlichkeit verdampft«.²⁰⁰ Auch Einschränkungen eines Rechts auf Eigentum, um universale Chancengleichheit, die ebenfalls zu einem Menschenrecht erklärt werden könnte, zu ermöglichen, werfen Fragen auf. Zunächst

¹⁹⁹ »Social and economic inequalities are to be arranged so that they are [...] to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle« (*ibid.*, S. 302). Der letzte Zusatz schränkt das Differenzprinzip insofern ein, als im Sinne der Nachhaltigkeit Sozialausgaben nicht zu Lasten der Generationengerechtigkeit gehen dürfen. Zumindest in dieser Hinsicht könnte dem Gemeinwohlziel sozialer Gerechtigkeit Schranken in Form der Berücksichtigung der Rechte anderer, wenngleich auch noch nicht geborener Menschen, gesetzt werden (vgl. 3.2.6).

²⁰⁰ Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 7.

wäre ein Recht auf Chancengleichheit tatsächlich im Kerstingschen Sinne opak, da aus ihm nicht schon hervorgeht, wann ein solcher Anspruch als erfüllt gelten könne. Da ungleiche Chancen nicht allein in gesellschaftlichen, sondern auch natürlichen bzw. robusten Unterschieden zwischen Menschen wurzeln, wäre auch hier eine permanente Umverteilung nötig, die aus ihrer Eigenlogik heraus eigentlich kaum eine Obergrenze finden kann. Im Hinblick auf das unrealistische Ziel einer umfassenden »Schicksalskorrektur«²⁰¹ kann keine Unterstützung Unterprivilegierter letztlich ausreichend, keine Umverteilung groß genug sein. Rasch droht sich an dieser Stelle jener Gedankengang einzuschleichen, wonach Personen mit vergleichsweise größeren Lebenschancen getrost »zurückstecken« sollen, um andere mit vergleichsweise geringen zu unterstützen. Auch ein Menschenrecht auf gleiche Chancen wäre letztlich wiederum nur in zweiter Hinsicht ein universales Recht; in erster Linie wäre es die Pflicht einiger weniger. Damit aber steht man vor einer potenziellen kollektivistischen Herausforderung des Menschenrechtsgedankens: Wo sozialer Gerechtigkeit die Rückbindung an menschenrechtliche Gesichtspunkte verloren geht und damit auch die Problematik der menschenrechtlichen Rechtfertigung von Freiheitseinschränkungen sowie der Güterabwägungen aus dem Blick zu geraten droht, wo im Gegenzug das kollektive Wohl als Wohl der größten Zahl gefasst wird, da hat der individualistische Pfeiler der Menschenrechtsidee es schwer, nicht einzuknicken. In diesem Sinne ist auch die Warnung Kerstings zu verstehen, dass (unreflektierter) Egalitarismus eine »philosophisch wie politisch verhängnisvolle Konzeption« sei. Denn: »Die Organisationsform, die ihn politisch wirklich werden ließe, müßte dem totalitären Sozialismus aufs Verwechseln gleichen.«²⁰²

Bleibt noch das aus Rawls Gerechtigkeitstheorie gewinnbare Menschenrecht auf Unterstützungsleistungen, das, wie gesagt, mit der Bedingung einheringe, dass diejenigen, die es einlösen können, zu den Schlechtestgestellten eines Gemeinwesens zählen. Verfügt auch dieses über funktionalistisch-kollektivistischen Gehalt? Hier wären ebenfalls Eingriffe in das Eigentumsrecht einer gewissen Anzahl von Menschen erforderlich, diese könnten aber menschenrechtlich gerade mit der Unteilbarkeit der Menschenrechte(-Generationen qua Interdependenz) begründet werden, das heißt damit, dass auch zur Ausübung von deren Rechten, die negative Freiheiten schützen, gewisse materielle Grundvoraussetzungen unerlässlich sind.²⁰³ Wenn in diesem Sinne

²⁰¹ Ibid., S. 61.

²⁰² Ibid., S. 62.

²⁰³ Eine weitere Begründung wäre jene, nach der es einer Regel der Klugheit entspricht, sozial schlecht gestellte Personen zu unterstützen, da sie sonst zu einem Stabilitätsrisiko der Gesellschaft zu werden drohen. Folgt man Kersting, ist dieses Kalkül jedoch insofern bedenklich, als es mit dem heutigen Menschenbild nicht vereinbar sei, Menschen auf

maßvolle Umverteilung bestimmten Menschen dabei hilft, ihr Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit etc. überhaupt in vollem Umfang genießen zu können, weil sie insbesondere vor Unter- bzw. Mangelernährung, Krankheiten und Obdachlosigkeit bewahrt werden, so steht eine menschenrechtliche Rechtfertigbarkeit nicht in Frage. Solange jedenfalls nicht gefordert wird, dass die Anwendung des Differenzprinzips so lange andauern bzw. so weit reichen müsse, bis *jeder* Unterschied zwischen Best- und Schlechtestgestellten eingeebnet ist, scheint ein Unterstützungsanspruch für Schlechtestgestellte nicht über die ausufernd kollektivistische Tendenz zu verfügen wie die Ansprüche auf gleichen Wohlstand oder auch auf identische Lebenschancen.²⁰⁴ Probleme wirft der Rawlsche Ansatz hingegen in einer anderen Hinsicht auf. Das Differenzprinzip selbst, so eine häufige Kritik, verhindere, dass die Anzahl der Schlechtestgestellten tatsächlich reduziert werde: Da Unterstützungsleistungen denen versprochen sind, die dieser Kategorie entsprechen, würden Menschen danach streben, sich eben in dieser wiederzufinden. Es könnte, wie schon Kant es ausdrückte, die Gefahr entstehen, dass man »Armsein zum Erwerbsmittel für faule Menschen« mache.²⁰⁵ Eine nämliche Befürchtung unintendierter Konsequenzen des Rawlischen Differenzprinzips formuliert Elmar Nass:

ein (solches) Risiko zu reduzieren (vgl. *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 41f.). Man muss aber in Hinweisen auf die soziale Sprengkraft von Massenverelendung und das daran angeschlossene Motiv, sie durch (ein gewisses Maß) sozialer Wohlfahrt zu reduzieren, nicht schon eine reduktionistische Instrumentalisierung der Betroffenen sehen. Im Gegenteil wäre damit eine weitere menschenrechtliche Rechtfertigung von Einschränkungen des Eigentumsrechts aufgewiesen, die darin besteht, die ›sozietale Harmonie‹ eines Gemeinwesens zu sichern (vgl. Zeynep Taydas/Dursun Pekson: »Can states buy peace? Social welfare spending and civil conflicts«, *Journal of Peace* 2012/49, S. 273–287). Dass es für eine Gesellschaft nicht frei von anderen Risiken ist, den sozialen Frieden durch solche Ruhigstellung unterer Schichten gleichsam zu ›erkaufen‹ (Stichworte Entfremdung, Solidaritätserosion), steht auf einem anderen Blatt.

²⁰⁴ Strenger freilich fällt das Urteil über Rawls' ökonomische Gerechtigkeitstheorie auf Seiten derjenigen aus, die eine so vorgesetzte menschenrechtliche Rechtfertigung nicht als Maßstab heranziehen, sondern ein Instrumentalisierungsverbot simpliciter (vgl. Robert Nozick: ASU, op. cit., Kap. 7, sec. II.). Der (ökonomisch nicht am schlechtesten gestellte) Einzelne, so der Vorwurf, werde bei Rawls – ungeachtet dessen Abgrenzung zum Utilitarismus – als Mittel zur Realisierung einer gesellschaftlichen Zielvorgabe (»Distributive Justice«) herangezogen. Um dies von der Hand zu weisen, muss, wie Michael J. Sandel nachzeichnet, Rawls sein Konzept der Person so erweitern, dass die Grenzen zwischen dem »Ich« und dem »Wir« zerfließen. Sandel kommt dabei zum Schluss, »that Rawls' theory implicitly relies on an intersubjective conception [of the self, Anm.] he officially rejects« (*Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press 1982/1987, S. 80).

²⁰⁵ Immanuel Kant: MS, op. cit., S. 447. Zu Gleichheit und Eigentum bei Kant siehe Gerhard Luf: *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Wien: Springer 1978, insbes. Kap. 5.

»Die Bessergestellten beklagen die Zwangseingriffe, die Schlechtergestellten entwickeln schnell eine Versorgungsmentalität. Denn da der soziale Rechtsanspruch auf zu optimierenden Wohlstand und soziale Sicherheit erlischt, sobald die begünstigte Gruppe durch Einlösung der sozialen Rechte den Status der am schlechtesten Gestellten verlässt, bestehen Anreize, in die Gruppe der am schlechtesten Gestellten zurückzufallen. Dies fördert entgegen der Rawl'schen Hoffnung Autoviktimisierung und hindert die Bereitschaft zur Eigenverantwortung.«²⁰⁶

Als Zwischenfazit kann gelten: Eine menschenrechtliche Rechtfertigung von Gemeinwohlzielen im Form »sozialer Gerechtigkeit« ist zwar, wenn man diese Gerechtigkeit näher als Chancengleichheit (und nicht Ergebnisgleichheit) konkretisiert, nicht gänzlich unmöglich, zugleich aber auch nicht frei von potenziellen Spannungen mit der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee. Mit dieser eher verträglich erscheint ein im Rahmen von Rawls Theorie der Gerechtigkeit gewählter Zugang, dessen Vorzug darin besteht, dass keine uferlosen bzw. permanenten Einschränkungen des Rechts auf Eigentum dieses letzten Endes gänzlich in Frage stellen – so wie es bei egalitaristischen Gerechtigkeitstheorien der Fall ist.

In den bisherigen Ausführungen wurden wirtschaftliche und soziale Rechte immer als Rechte von Mitgliedern eines konkreten politischen Gemeinwesens verstanden. Als solche wären sie im strengen Sinne Bürger- oder auch Grundrechte, aber noch keine Menschenrechte. Ob sich aber auch auf globaler Ebene Ziele sozialer Gerechtigkeit gleichsam »in die Menschenrechtsgrammatik einfügen«²⁰⁷ lassen, ist eine andere, mehrfach komplexe Frage.²⁰⁸ Dabei ist zunächst an folgende Ausgangssituation zu erinnern: Um allen Menschen ein Recht auf Arbeit, Bildung, Daseinsfürsorge und so weiter zuzugestehen, benötige ich zunächst nichts außer einer wohlgesonnenen Grundhaltung, noch nicht einmal eine ausformulierte Gerechtigkeitstheorie. Unter Berücksichtigung aber der bereits ausführlich erörterten Aporie der Menschenrechte (vgl. 3.2.2), die darin besteht, dass Menschenrechte nicht ohne Staat und unter derzeitigen Bedingungen nur durch (National-)Staaten geschützt werden können, stellt sich die Situation folgendermaßen einfach und kompliziert zugleich dar: Menschenrechte kennen keine Nationalität, kein Staat aber kann alle Rechte aller Menschen garantieren. Das gilt für positive Rechte im verschärften Maße. Wem gegenüber haben Menschen dann aber soziale und wirtschaftliche Rechte, so man

²⁰⁶ Elmar Nass: *Der humangerechte Sozialstaat*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 173.

²⁰⁷ Wolfgang Kersting: *Kritik der Gleichheit*, op. cit., S. 124.

²⁰⁸ Siehe dazu auch die Aufsatzsammlung von Thomas Pogge: *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin: de Gruyter 2011.

sie ihnen zuspricht? »Ihren jeweiligen Staaten gegenüber«, wäre die Antwort gemäß internationalem Recht. Unbefriedigend ist dies gerade deshalb, da Menschen, die das Unglück trifft, in arme Gemeinwesen hineingeboren zu werden, unter diesen Bedingungen niemals dieselben positiven Rechte (in der Praxis) genießen werden wie Menschen reicher Staaten. Hier gilt schon allein ob der normativen Kraft des Faktischen hinsichtlich sozialer und wirtschaftlicher Rechte ein Finanzierungsvorbehalt. An dieser Stelle betreten regelmäßig Theorien sozialer Gerechtigkeit die Bühne, die sich dieses Übelstandes annehmen und – das macht sie zu potenziellen kollektivistischen Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens – häufig in utilitaristischer Manier Eingriffe in das Recht auf Eigentum derjenigen fordern, die ›das zu viel‹ haben, an dem es anderen mangelt. Ihr Problem, so könnte man eine verbreitete Kritik an Theorien distributiver Gerechtigkeit beschreiben, liegt in ihrer tendenziellen Unmäßigkeit bzw. fehlenden Selbstbegrenzungsfähigkeiten: »If some redistribution is legitimate in order to protect everyone, why is redistribution not legitimate for other attractive and desirable purposes as well?«²⁰⁹ Wäre es denn im Sinne sozialer Gerechtigkeit nicht hilfreich, die Lebenschancen bzw. das Glück Tausender dadurch zu erhöhen, einen »Superreichen« bis zum Existenzminimum zu enteignen? Und zwänge ein »effektiver Altruismus« in Kombination mit dem Gesetz des abnehmenden Grenznutzens nicht förmlich dazu, statt in Luxusgüter in Entwicklungshilfe zu investieren?²¹⁰ Da es aber in einer Welt mit massiven Wohlstandsgefällen zwischen einzelnen Staaten, in der zudem das Bevölkerungswachstum allen voran in den globalen Elendsregionen ungebremst anhält, mit einer einmaligen Umverteilung nicht getan wäre, sondern permanent Wohlstandszuwächse von einer Seite zur anderen ›verschoben‹ werden müssten, gilt auch hier: Soziale Gerechtigkeit als globale politische Direktive wäre mit einem Recht auf Eigentum im Grunde unvereinbar. Was jedoch Proponenten globaler Umverteilung ohne Rücksicht auf individuelle Freiheiten wie das Eigentumsrecht an dieser Stelle zugunsten ihres Vorschlagेस vorbringen können, wäre eine schlichte Rechtsgüterhierarchie: Solange Millionen Menschen, besonders Kinder, täglich an den Folgen von Hunger oder verschmutztem Trinkwasser sterben, sollte das Recht auf Eigentum etwa gegenüber einem »Recht aller Menschen auf Versorgung mit dem Existenzminimum«²¹¹ oder einer »minimal economic security«²¹²

²⁰⁹ Robert Nozick: ASU, op. cit., S. 27.

²¹⁰ Vgl. diesbezügliche Überlegungen etwa bei Peter Singer: *The life you can save: How to do your part to end world poverty*, New York: Random House 2010.

²¹¹ Matthias Kaufmann: »Ein Menschenrecht auf Eigentum als Postulat der Gerechtigkeit?«, in Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, S. 193.

²¹² Vgl. Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 22ff.

zurücktreten und auf diese Weise, in den Worten Ilija Trojanows, zur »Verhandlungssache« werden.²¹³ Es sei höchste Zeit, so der Schriftsteller, »dass wir massives Vermögen grundsätzlich infrage stellen, denn es gefährdet das Gemeinwohl und ist moralisch nicht zu rechtfertigen«.²¹⁴ Doch so plausibel diese Wertung scheint, so defizitär ist die Schlussfolgerung der Vermögensumverteilung: Strukturelle Menschenrechtsverletzungen lassen sich nämlich nachhaltig allein durch strukturelle ordopolitische Veränderungen aufheben. Unter dieser Prämissen wäre über Exportsubventionen, Korruption, Misswirtschaft, Geburtenkontrolle, Rohstoffspekulationen, Waffenhandel, Saatgutmonopole und vieles mehr in vielen Details zu sprechen. Soziale Gerechtigkeit wäre dann nur eine Facette weitreichender globaler Gerechtigkeit.

4.2.3.4 Moralische Perfektion: Meinungsäußerungsfreiheit, Erwerbsfreiheit und Gewissensfreiheit

Auch Explikationen des Gemeinwohls in Form von religiösen respektive moralischen Idealen können kollektivistische Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens darstellen. Dabei ist zu klären, inwieweit Vorstellungen des guten und richtigen Lebens oder auch des Heils innerhalb übergreifender menschenrechtlicher Zielsetzungen verortet werden können. Dies kann immer nur im Einzelfall beantwortet werden. Die Methodik dazu soll in diesem Abschnitt grob anhand folgender Beispiele dargelegt werden: der Diskussion um Blasphemiegesetze, um ein Verbot von Prostitution und schließlich der heiklen Frage, ob auch zugunsten einer »Moral der Menschenrechte« Freiheitsbetätigungen des Einzelnen beschnitten werden dürfen.

Auf einer (völker-)rechtlichen Ebene sind Einschränkungen von Freiheiten unter Verweis auf die öffentliche Moral oder die guten Sitten (»public morals«) nicht grundsätzlich ausgeschlossen.²¹⁵ Das zeigt etwa ein Blick in den ICCPR, der eine derartige Einschränkung nicht nur im Fall des Rechts auf Versammlungsfreiheit (Art. 21), sondern auch des Rechts auf Religionsfreiheit (Art. 18, 3) erlaubt. Was aber ist unter öffentlicher Moral zu verstehen? Ist es eine aus der bestehenden Rechtsordnung herauszuarbeitende Normenordnung, ihre ›Essenz‹ (*ordre public*) oder einfach die empirisch erfassbare Summe der moralischen Einstellungen der Mitglieder des politischen Gemeinwesens? In pluralverfassten Gesellschaften werden die »guten Sitten« kaum im Singular Befolgung beanspruchen können, was auch erklärt, warum in demo-

²¹³ Ilija Trojanow: *Der überflüssige Mensch*, op. cit., S. 45.

²¹⁴ Ibid.

²¹⁵ Siehe Jan Christian Urban: *Freiheitsbeschränkungen aus Gründen von Ethik und Moral*, Marburg: Tectum Verlag 2015.

kratischen, säkularen Ordnungen Rechte relativ selten mit der Begründung, ihr (voller) Genuss würde der öffentlichen Moral widersprechen, begrenzt werden. Eine bekannte Ausnahme davon, die allerdings bereits zum Teil wankt, ist das immer noch in vielen Rechtsordnungen verankerte Inzestverbot, dessen menschenrechtliche Rechtfertigung etwa in Form des Verweises auf möglicherweise geschädigte Nachkommen umstritten ist.²¹⁶ Anders stellt sich die Situation hingegen in religiös orientierten Rechtsordnungen dar, deren Gesetze die öffentliche Moral bisweilen weit in den Alltag tragen. Verordnete Schließzeiten von Geschäften zu Gebets- oder religiösen Ruhezeiten, verordnete Teilnahme an Gottesdiensten, verordnete Speise- und Kleidungsvorschriften und vieles weitere mehr: Solche Erscheinungsformen öffentlicher religiöser Moral eint, dass sie festlegen, was der Einzelne nicht tun darf, um nicht mit dem Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion seiner Mitglieder bzw. ihrem Heil in Konflikt zu geraten. In ihren abweichenden Ordnungszielen liegt daher seit je her eine entscheidende Differenz zwischen religiösen sowie weltlichen bzw. menschenrechtlichen Sozialethiken, die einen großen Teil der kollektivistischen Herausforderung verstehbar macht, die erstere für die Idee der Menschenrechte darstellen (können). Aus der Grundentscheidung, Gesetze dahingehend zu fassen, dass sie die Rechte der einzelnen Mitglieder des politischen Gemeinwesens schützen oder aber sie so festzulegen, dass der Wille einer Gottheit »auf Erden geschehe« oder einem Volk in der Bündnisbeziehung zu ihr Heil widerfahre,²¹⁷ fließt eine Vielzahl von praktischen Konsequenzen, die für die Menschenrechte von unterschiedlich großer, jedoch unmittelbarer Bedeutung sind.

Nicht immer ist es eine staatliche Ordnung, die diese Ziele setzt und ihre Einhaltung überwacht. Gerade für religiöse Weltanschauungen ist zu beobachten, dass Privatpersonen einer Moral, die sie als maßgebliche ansehen und als öffentliche fordern, selbst zum Durchbruch verhelfen wollen, wie zum Beispiel bei Angriffen auf Homosexuelle ersichtlich (vgl. 3.2.7) Oder auch jüngst im indischen Bundesstaat Uttar Pradesh, wo – im Unterschied zu Jammu und Kaschmir ist dort kein Verbot, Rinder zu schlachten, aufrecht – ein Mob einen Muslim gelyncht und seinen Sohn schwer verletzt hat, nachdem Gerüchte aufgekom-

²¹⁶ Der EGMR entschied zuletzt, dass das Verbot von inzestuösen Verbindungen (zwischen Geschwistern) keine Verletzung des Art. 8 EMRK darstellen muss (vgl. *Stübing v. Germany* 43547/08, 12.4.2012). Die Richter erklärten, »that the imposition of criminal liability was justified by a combination of objectives, including the protection of the family, self-determination and public health, set against the background of a common conviction that incest should be subject to criminal liability« (Abs. 63). Siehe auch Benno Zabel: »Die Grenzen des Tabuschutzes im Strafrecht«, *Juristische Rundschau* 2008/11, S. 453–457.

²¹⁷ Siehe auch Elliot N. Dorff: RG, op. cit., S. 29.

men waren, die Familie habe Rindfleisch konsumiert.²¹⁸ Ein weiteres Beispiel dafür sind auch (inoffizielle) Blasphemieverbote, die – privat sanktioniert – weltweit immer wieder Menschen das Leben kosten und nicht allein in der Person des Schriftstellers Salman Rushdie ein ikonifiziertes Exempel haben. So sind, wie bereits erwähnt (vgl. 4.2.3.1), in Bangladesch seit 2014 mehrere islamkritische Blogger grausam ermordet worden, eine »Todesliste« weiterer ›Beleidiger Gottes‹ bzw. des Islam nimmt inzwischen auch Personen in Europa und Nordamerika ins Visier.²¹⁹ Die ebenfalls bereits erwähnte, förmliche Ausrottung der Charlie Hebdo-Redaktion in Paris zeugt ebenso von diesem Geist wie der jüngste Mordanschlag auf einen indischen Gelehrten, dessen rationalistische Theologie gewissen Anhängern der Hindutva-Bewegung ob ihrer gotteslästerlichen Tendenzen missfallen hat.²²⁰ Es steht hier, wie bereits beim Gemeinwohlziel der sozialen Harmonie, zwar auch das Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit in Frage; im Unterschied zu diesem Problemfeld kollektivistischer Herausforderungen des Menschenrechtsgedankens sollen aber keine Meinungen unterdrückt werden, die zu Beunruhigung oder Unfrieden führen könnten, sondern solche, die schlachtweg als lästerlich oder skandalös und gewissermaßen als diskursive Verunreinigungen – mitsamt ihren Trägern – ausgelöscht werden sollen.²²¹ Nicht weil sie unter Umständen den sozialen Frieden stören könnten, sondern weil sie aus dem Rahmen desjenigen ausbrechen, der um legitime respektive ›wahre‹ Meinungen zuvor herum gelegt worden ist. Die Grenze zu Freiheitsbeschneidungen unter Verweis auf den Schutz von (religiöser) Gruppenintegrität verschwimmt dabei oft. Unter einem Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion muss das Recht des Einzelnen, zu sagen, was er denkt, selbst als anstößig erscheinen. Es kann daher in Berücksichtigung der ihr zugrunde liegenden Weltanschauung nicht verwundern, wenn beispielsweise die CDHRI einen Anspruch, seine Meinung frei vorzutragen, nur unter der Bedingung anerkennt, dass sie geeignet ist, »das Gute« zu verbreiten und »das Schlechte« zu bannen.²²² Eine in ihrem Ansinnen sehr ähnliche For-

²¹⁸ Vgl. »Mob kills man over cow slaughter rumours«, *The Times of India*, 30.9.2015.

²¹⁹ Siehe Jason Burke: »Militant group published global hitlist of bloggers, activists and writers«, *The Guardian*, 23.9.2015.

²²⁰ Vgl. Sudipto Mondal: »Karnataka: Rationalist and scholar MM Kalburgi shot dead«, *Hindustan Times*, 30.8.2015.

²²¹ Vgl. auch die Bestimmungen zur Todesstrafe für Schmähungen (des) Gottes(namens) in Lev 24:10–16.

²²² So lautet Art. 22 – nach einem speziellen Schariavorbehalt in (a) – wie folgt: »Everyone shall have the right to advocate what is right, and propagate what is good, and warn against what is wrong and evil according to the norms of Islamic Shari'ah« (b). Zusätzlich statuiert (c): »Information is a vital necessity to society. It may not be exploited or misused in such a way as may violate sanctities and the dignity of Prophets, undermine moral and ethical values or disintegrate, corrupt or harm society or weaken its faith.«

derung enthält auch die erwähnte »Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten« (vgl. 2.2.2) in ihrem Art. 12, der besagt: »Jeder Mensch hat die Pflicht, wahrhaftig zu reden und zu handeln [Hervorhebung d. V.].«²²³

Ein weiteres Beispiel perfektionistischer Anschauungen und ihrer jeweiligen Versuche, das Recht auf freie Meinungsäußerung zu beschneiden, findet sich einmal mehr in der (Vor-)Geschichte der UDHR. Es waren allen voran die sozialistischen Staaten, die ein inhaltlich umschränktes Recht auf freie Meinungsäußerung als Bedrohung für das ›Projekt des neuen Menschen‹ gerade auch mit Blick auf den eben erst niedergerungenen Nationalsozialismus ausmachten. So argumentierte der Vertreter der UdSSR: »Without this [restriction, Anm.], the provisions of the Draft Declaration were mere abstractions, providing ample room for the propagation of their views by Fascist and Nazi organizations.«²²⁴ Im Alternativentwurf der Sowjetunion findet sich dann auch folgender Artikel 20, der die Meinungsfreiheit auf »demokratische« Vorstellungen und Ideen beschränkt:

»It is an inalienable right of every person freely to express and disseminate democratic views and ideas, to defend democratic systems and democratic state and social institutions, and to combat fascism in the spheres of ideology, politics and state and public life.«²²⁵

Auch der Vertreter Polens forderte bei der Abstimmung über die UDHR »that freedom of speech should be put at the service of the democratic ideal«.²²⁶ Widersprochen wurde diesem Ansinnen im Sinne der freiheitlichen Tradition von Seiten des Vertreters des Vereinigten Königreiches, der einwandte »that any limitation on freedom of expression and opinion, no matter how noble the reason, would be preparing the ground for the domination of a certain set of ideas and would clear the path for a totalitarian regime.«²²⁷ Diese Kritik trifft den Kern des Problems: Selbst wenn die Herstellung bzw. Erhaltung einer »öffentlichen Moral« als ein Gemeinwohlziel anerkannt würde, stellt sich die Frage, wer sie inhaltlich festzulegen befugt ist, wer sie hermeneutisch auf den Einzelfall hin anwenden darf. Ist dies einmal geschehen, ist eine Abänderung oder Reformation immer schon dadurch gebannt, dass jedes Infragestellen selbst durch so gerechtfertigte Einschränkungen der freien Meinung bedroht ist. Durch die Unterdrückung missliebiger Ansichten könnte sich eine bestimmte moralische Ordnung theoretisch ›auf Ewigkeit‹ vor Kritik immunisieren. Darin liegt nicht nur für politische Ideologien,

²²³ Helmut Schmidt (Hg.): *Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten*, op. cit., S. 30.

²²⁴ *Drafting Committee Twenty-First Meeting*, E/CN.4/AC.1/SR.21, S.3.

²²⁵ *UdSSR Draft International Declaration of Human Rights*, A/784, 8.12.1948.

²²⁶ *Meeting Record of the 182nd Plenary Meeting*, S. 905.

²²⁷ *Meeting Record of the 181st Plenary Meeting*, A/PV.181, 10.12.1948, S. 884.

sondern auch für religiöse Institutionen ein Hauptmotiv, einem inhaltlich nicht vorstrukturierten Anspruch auf freie Meinungsäußerung gegenüber skeptisch zu sein, denn: »The regulation of speech is essential to establishing and maintaining a religious regime.«²²⁸

Eine Möglichkeit, ein Gemeinwohl der moralischen Perfektion menschenrechtlich zu rechtfertigen zu versuchen, könnte, wie bereits an anderer Stelle angedeutet (vgl. 3.2.7), darin bestehen, Ansprüche zu postulieren, bei deren Zugrundelegung das Gemeinwohlziel der moralischen Perfektion dann in die Nähe der Zielsetzung rückt, eine menschenrechtliche Ordnung zu schützen. Solche Ansprüche könnten zum Beispiel ein Recht auf eine »moralisch saubere Umwelt« oder auch ein »Menschenrecht auf Heil« sein. Um als Menschenrechte gelten zu können, müssten solche Ansprüche – und das ist ihr eigentlich problematischer Aspekt – universalisierbar sein, das heißt jedem und jeder zukommen. Was würde dies konkret unter Bedingungen weltanschaulicher Vielfalt bedeuten? Nichts weniger als einen schier endlosen »clash of rights«: Wenn dein Recht auf eine öffentliche Moral dazu führt, dass Teile meiner Moralvorstellungen aus der Öffentlichkeit weichen müssen, und wenn mein Recht auf Heil nach einer Ordnung des Gemeinwesens verlangt, in der du dein Recht auf Heil nicht realisieren kannst, so werden niemals klare Grenzen unserer wechselseitigen Rechte gezogen werden können – zumindest nicht ohne (paternalistische) Gewalt. Die von John Rawls formulierte Kernfrage der politischen Ethik – »[H]ow can we affirm our comprehensive doctrine and yet hold that it would not be reasonable to use state power to gain everyone's allegiance to it?«²²⁹ – wäre aus der hier eingenommenen Perspektive ganz im Zeichen des Bayleschen Toleranzarguments zu beantworten: Wer sein Gemeinwesen nicht zu einer Hölle auf Erden verwandeln möchte, der enthalte sich weitestgehend staatlicher Moralverordnungen.²³⁰ Die skeptische Prämisse, der zufolge zwischen unterschiedlichen moralischen Normenordnungen nicht (erschöpfend) in wahr und falsch geschieden werden kann, ist für diesen Schluss eine entscheidende Voraussetzung; die Frage jedoch, inwieweit eine Menschenrechtsordnung zugunsten einer bestimmten Moral parteiisch sein darf, ist damit noch nicht beantwortet. Als Zwischenergebnis wäre somit festzuhalten: Partikulare Moralen – und das sind unter den Bedingungen plural verfasster Gesellschaften *alle*, so sie nicht in von Leerformeln kaum unterscheidbaren axiologischen Fundamenten und normativen Prinzipien bestehen – führen als Gemeinwohlziele zu Freiheitseinschränkungen, die men-

²²⁸ Lorenz Langer: *Religious Offence and Human Rights*, op. cit., S. 320.

²²⁹ John Rawls: *Political Liberalism*, op. cit., S. 139.

²³⁰ Vgl. Pierre Bayle: *Commentaire philosophique*, op. cit. Vgl. meine Ausführungen in MR, op. cit., S. 202f.

schenrechtlich schwer bis kaum zu rechtfertigen sind und damit die konzeptionelle Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee vermindern. Für religiöse Moralien, die danach trachten, Meinungen aus der Öffentlichkeit auszuschließen, die nach ihren Maßstäben anstößig sind, bedeutet dies konkret, dass auf ihrem Boden ein Recht auf freie Meinungsäußerung nicht Wurzeln schlagen kann. Ein Anspruch auf die Äußerung und Verbreitung der *richtigen* Meinung ist zutreffenderweise als *Pflicht*, nicht als Recht anzusehen.

Ein weiteres Fallbeispiel, das den Blick zusätzlich weiten und auch säkulare moralische Perfektionismen in die Analyse einbeziehen soll, ist jenes der Prostitution. Als sich Amnesty International 2015 auf Seite derjenigen positionierte, die eine völlige Liberalisierung der Prostitution forderten,²³¹ hat dies eine bereits seit geraumer Zeit virulente Debatte, deren Wurzeln allerdings bis zu den Anfängen des 20. Jahrhunderts zurückreichen,²³² zusätzlich intensiviert. Diese ist geprägt von unerwarteten Allianzen: So kampagnisierten Wertkonservative bzw. religiöse Gruppen in freundschaftlicher Nachbarschaft zu Frauenrechtsinitiativen gegen die Praxis bzw. Legalität sexueller Dienstleistungen und sahen sich dabei wiederum anders ausgerichteten feministischen Lagern sowie ›pragmatischen‹ Menschenrechtsaktivisten gegenüber, die in den Verbotsvorstößen reaktionäre oder kontraproduktive Ansinnen am Werk sahen. Nichtsdestotrotz kann das Verbotslager bis heute einigen Erfolg verbuchen: So hat Schweden als erstes europäisches Land – inzwischen sind Norwegen, Island und Nordirland gefolgt – 1999 die Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen kriminalisiert.²³³ Frankreich wäre 2014 fast gefolgt, wäre die Gesetzesinitiative nicht noch im Senat gekippt worden.²³⁴ Das Fallbeispiel der Prostitution ist in mehrfacher Hinsicht für die Frage der Rechtfertigbarkeit von Freiheitseinschränkungen interessant: Zum einen verfließen dort die Grenzen zwischen menschenrechtlich orientierten Rechtfertigungen, die insbesondere auf einen Schutz der betroffenen Frauen²³⁵ verweisen, und im weiteren

²³¹ Vgl. AI: *Decision on state obligations to respect, protect, and fulfil the human rights of sex workers* (2015).

²³² Siehe etwa Laura Reanda: »Prostitution as a Human Rights Question: Problems and Prospects of United Nations Action«, *Human Rights Quarterly* 1991/13, S. 202–228.

²³³ Vgl. Max Waltman: »Sweden's prohibition of purchase of sex: The law's reason, impact, and potential«, *Women's Studies International Forum* 2011/34, S. 449–474.

²³⁴ Inzwischen wurde jedoch (im Juni 2015) erneut in der Nationalversammlung für einen Gesetzesentwurf, der die Kriminalisierung von Freiern vorsieht, votiert (vgl. »Le députés votent pour la pénalisation des clients des prostitués«, *Le Monde*, 12.6.2015).

²³⁵ Die große Mehrzahl der Prostituierten weltweit ist zwar weiblich, dennoch soll nicht übergegangen werden, dass sich auch viele junge Männer prostituiieren (müssen). Laut Schätzungen, auf die auch eine Studie des Europaparlaments zurückgreift, prostituiieren sich gewerblich ca. 40 Millionen Menschen weltweit, wobei ca. zwei Drittel von ihnen zwischen 13 und 25 Jahre alt ist (vgl. *Sexual exploitation and prostitution and its impact on gender equality*, 2014).

Sinne moralischen, die in Vorstellungen von der »Würde der Frau« oder auch eines rechten Umganges mit Sexualität wurzeln.²³⁶ Diese Trennungsschärfe führt zu einer grundlegenden Frage: Gibt es so etwas wie eine ›Menschenrechtsmoral‹ und darf man sie zu einem Gemeinwohlziel, einer Staatszielbestimmung machen? Die häufige Referenz auf die (Menschen-)Würde seitens von Kritikerinnen liberaler Prostitutionsregime ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass zumindest schon das Vorfeld eines menschenrechtlichen Ethos gleichsam diskursiv besetzt wurde. Es geht vielen, die sich gegen die Gleichsetzung der Prostitution mit anderen Dienstleistungen aussprechen und auch dagegen, darin eine unproblematische Form der Erwerbsarbeit zu sehen (»Sexarbeit«), nicht allein um den Schutz der betroffenen Frauen, die bekanntermaßen häufig in repressiven bis mafiosen Milieus in unterschiedlichsten Abhängigkeitsverhältnissen ihre Dienste verrichten (müssen). Ein zentrales Argument der Befürworterinnen liberaler Prostitutionsregime ist auch jenes, wonach die Legalisierung der Prostitution eine Kontrolle der Rotlichtmilieus ermöglicht und Frauen, die sich prostituiieren, Schutz erfahren können, was nicht der Fall ist, wenn sie bzw. ihre Kunden in den ›Untergrund‹ gedrängt werden. Für Frauenrechtlerinnen, wie in Deutschland etwa Alice Schwarzer, wäre jedoch auch eine vollständig kontrollierte und gleichsam ›normalisierte‹ Situation unbefriedigend bis skandalös, da es ihrer Ansicht nach nie als Teil der Normalität hingenommen werden dürfe, dass Frauen ihren Körper verkaufen. »Nur eine Welt ohne Prostitution ist human«, wird Schwarzer in einer deutschen Tageszeitung zitiert.²³⁷ Aus dieser Perspektive ist allein die Existenz der Prostitution und ihrer Praktiken – unabhängig vom Schaden, den vielleicht die Prostituierten in ihren Rechten selbst erfahren – ein moralischer Übelstand.

Besteht für das Ansinnen, konkret die Erwerbsfreiheit von Frauen durch ein Verbot der Prostitution einzuschränken, die Möglichkeit einer menschenrechtlichen Rechtfertigung? Proponenten eines Verbots der Prostitution könnten sich insbesondere auf ein Argument zu stützen versuchen, und zwar jenes, wonach durch die Existenz von Prostitution und insbesondere ihre Duldung *Menschenbilder* generiert und verfestigt werden, die mit den ›Grundwerten der Menschenrechte‹ unvereinbar sind. Frauen würden zur »Ware degradiert« und Geschlechterstereotypen fortgeschrieben:

²³⁶ Zur Nachverfolgung solcher Argumente siehe zum Beispiel Ronald Weitzer: »Moral crusade against prostitution«, *Society* 2006/43, S. 33–38.

²³⁷ Vgl. ihr Interview »Nur eine Welt ohne Prostitution ist human«, *Die Welt*, 3.11.2013.

Zur *Prostitutionspolitik in Deutschland. Entwicklung im Kontext europäischer Trends* siehe die Studie von Eva-Maria Euchner (Wiesbaden: Springer VS 2015).

»Das System Prostitution degradiert Frauen zum käuflichen Geschlecht und überschattet die Gleichheit der Geschlechter. Das System Prostitution brutalisiert das Begehrten und verletzt die Menschenwürde von Männern und Frauen – auch die der sogenannten ›freiwilligen‹ Prostituierten.«²³⁸

Sich zu prostituieren wäre demnach keine Entscheidung bzw. Praxis, die nur die betreffende Person selbst berührt, sondern auf die Gesellschaft insgesamt zurückstrahlt. Das klassische Unterscheidungsprinzip des Liberalismus zwischen Handlungen, die mich selbst betreffen (und darum frei von Zwang zu sein haben) einerseits und solchen, die andere betreffen (und somit eingeschränkt werden dürfen) andererseits,²³⁹ wäre damit im ausschließenden Charakter seiner Optionenpräsentation in Frage gestellt. So betrachtet, wären durch die Praxis der Prostitution nicht allein die Menschenrechte der Prostituierten selbst zu berücksichtigen, sondern auch die Drittewirkung der Prostitution in Bezug auf die Rechte jener Personen, denen vielleicht Schaden droht durch Menschen- bzw. Frauenbilder, welche die Prostitution vermittelt (vgl. 3.2.5). Bereits John Stuart Mill war sich der Problematik der schwierigen Abgrenzung von Akten, die »self-regarding« sind, und jenen, sie es nicht sind, bewusst. Er plädierte jedoch dafür, solches Verhalten, das *nicht direkt* die Rechte anderer schädigt, nicht gesetzlich einzuschränken und bleibt bei seiner Begründung, wonach das Interesse, das die Gesellschaft am Einzelnen bzw. seinem Verhalten haben könnte, nie an das Interesse heranreiche, das der Einzelne auf sich selbst bezogen haben muss:

»He is the person most interested in his own well-being; the interest which any other person, except in cases of strong personal attachment, can have in it, is trifling, compared with that which he himself has; the interest which society has in him individually [...] is fractional, and altogether indirect [...].«²⁴⁰

Dieser Linie folgt auch Ronald Dworkin, wenn er durchdiskutiert, ob bzw. wann Freiheitseinschränkungen »zum Schutz der Gesellschaft« rechtlfertigbar sind.²⁴¹ Die Schlüsselfrage beim Ansinnen, Homosexualität, Pornographie – oder für den Kontext hier: die Prostitution – zu

²³⁸ So ein Auszug aus dem »Appell gegen Prostitution« der Zeitschrift *Emma* an die deutsche Bundesregierung unter <<http://www.emma.de/unterzeichnen-der-appell-gegen-prostitution-311923>> (Zugriff am 24.9.2015).

²³⁹ In den Worten John Stuart Mills: »It is desirable, in short, that in things which do not primarily concern others, individuality should assert itself« (*On Liberty*, op. cit., S. 57). Und: »When, by conduct of this sort, a person is led to violate a distinct and assignable obligation to any other person or persons, the case is taken out of the self-regarding class [...]« (ibid., S. 81).

²⁴⁰ Ibid., S. 76.

²⁴¹ Vgl. Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 289ff. Siehe auch Joseph Raz: MF, op. cit., S. 110ff. sowie Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 39.

verbieten, laute: »[H]ow shall we know when the danger is sufficiently clear and present to justify not merely scrutiny but action?«²⁴² Gerade darin, eine zufriedenstellende Antwort darauf zu geben, scheitern, so Dworkin, die allermeisten Theorien moralischer Perfektion.

Auch im hier vorgeschlagenen Modell konzeptioneller Belastbarkeit kommt der Wirksamkeit von Freiheitseinschränkungen mit (intendierter) menschenrechtlicher Rechtfertigung Gewicht zu. Um ein Verbot von Prostitution – ohne dabei auf Schutzinteressen der Betroffenen, sondern auf eine öffentliche ›Menschenrechtsmoral‹ abzustellen – auf dem Boden einer menschenrechtlichen Rechtfertigung zu positionieren, müsste nicht nur dargelegt werden, dass es sich dabei um ein effektives Mittel zum Schutz der Rechte Dritter handelt, sondern auch um das gelindeste, sollten mehrere Instrumente in Frage kommen. Um ein effektives Mittel zum Schutz der Rechte Dritter würde es sich dann handeln, wenn verdinglichenden Frauenbildern dadurch vorgebeugt werden und wenn weiters gezeigt werden kann, dass diese Bilder zu Verletzungen von Menschenrechten der Frau führen. Ein vergleichsweise gelindes Mittel wäre ein Verbot dann, wenn das nämliche Ziel nicht zugleich auf anderem Wege mit geringeren Freiheitseinschränkungen erreichbar wäre. All diese Bedingungen, die aus menschenrechtlicher Sicht für Einschränkungen der Erwerbsfreiheit aufgestellt werden können, sind schon aus methodischen Gründen schwer zu erfassen, denn Fragen von Kausalitäten im Bereich sozialer Wirklichkeit sind ihrer Natur nach ausgesprochen schwer zu klären. Für die Frage des Verbots von Prostitution bedeutet dies: Eine menschenrechtliche Rechtfertigung ist nicht undenkbar, die Frage aber, ob und, wenn ja, wie direkt oder indirekt Rechte Dritter davon berührt wären, kann auch mit aufwendigen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen im besten Falle wohl nur erahnt werden. Die Diskussion um das Prostitutionsverbot führt aber noch zu einer weiteren Facette dieses Themenbereichs, und zwar der Erziehung. Kritiker von Prostitution betonen einmütig, wie wichtig es für deren Ächtung sei, gerade auch junge Männer zu einem Frauenbild heranzuführen, das einer Objektivierung von Frauen in deren Ansehung und Behandlung entgegenwirkt. Hier lohnt es sich zu fragen: (Ab wann) wird das Gemeinwohlziel moralischer Perfektion zu einer funktionalistisch-kollektivistischen Herausforderung für den Menschenrechtsgedanken, wenn es mit Methoden der Pädagogik durchgesetzt werden soll? Verschärft kann danach gefragt werden, ob die Festigung einer Menschenrechtsmoral sogar Eingriffe in die Gewissensfreiheit rechtfertigt? Erziehung im Sinne übergreifender sozietaaler Zielsetzungen ist traditionell ein wichtiges Anliegen politischer Gemeinwesen. Und es ist auch besonders anfällig dafür, gegenüber dem

²⁴² Ronald Dworkin: TRS, op. cit., S. 294.

Einzelnen und seinen Anschauungen und Werthaltungen übergriffig zu werden. Das betrifft nicht nur Kinder und junge Erwachsene, sondern auch die Eltern, deren Anspruch, ihren Nachwuchs nach ihren eigenen religiösen oder sonstigen weltanschaulichen Vorstellungen zu erziehen, nicht selten unter Druck kollektiver Interessen gerät. Extreme Beispiele dafür waren und sind totalitäre Regime, die nach dem ganzen Menschen greifen, ihn um- oder neuformen, jedenfalls aber nicht nur in seinem Verhalten, sondern auch seinem Denken bestimmen (wollen). Für die Volksrepublik Korea beschreibt Jiyoung Song eindringlich, was dies in der Praxis bedeutet: Dort beinhaltet die ideologische Jugenderziehung gemäß den Zielen der Verfassung (»safeguard[ing] the political and ideological unity and solidarity of the people«²⁴³) die Einübung einer »collective sacrificing mentality«.²⁴⁴ Diese wird auch an kleinsten Details alltäglichen Handelns überprüft, was erklärt, warum in den Schulen Nordkoreas bereits das individuelle Eintreffen am Schulort bestraft wird. Nicht erst die Meinungsäußerungsfreiheit wird in solchen Systemen zugunsten des Gemeinwohls beschnitten, sondern bereits die Meinungsfreiheit im Sinne der Freiheit, eine eigene Meinung zu bilden. In abgeschwächter Form trifft das aber nun nicht nur auf totalitäre Ideologien zu, sondern ganz grundsätzlich auf pädagogische Interventionen. Der Unterschied zwischen Indoktrination und Erziehung ist ein diffiziler, weshalb auch die Methoden der Menschenrechtserziehung einer selbstkritischen Prüfung unterzogen werden müssen. Wenn nämlich darunter mehr verstanden wird als eine Aufklärung über die Erscheinungsformen der Menschenrechte, ihre Herkunft und Bedeutung etc., das heißt wenn eine Werteerziehung impliziert ist,²⁴⁵ so ist über deren Methoden im Detail zu diskutieren. Wie weit darf ein Mensch zu einer bestimmten Moral erzogen, zu einer bestimmten Werthaltung herangeführt werden, ohne dass der Blick auf ihn als künftig brauchbares Mitglied einer an Menschenrechten orientierten Gemeinschaft jedes individuell Widerständige im Ansatz schon vernichtet? Heiligt der hohe Zweck, ›menschenrechtlich wohlgesonnene‹ Bürger zu erziehen, auch das Mittel der Gehirnwäsche? Man muss die Frage der Pädagogik nur vom Jugendalter zum Erwachsenenalter verlagern und man erkennt ihre Brisanz: Was bedeutet denn der Strafzweck der »Resozialisierung« konkret für Delinquenten politischer Delikte oder auch für Überzeugungstäter im Bereich schwerster Menschenrechtsverbrechen? Wäre eine solche ›Umerziehung‹ mit dem Menschenrechtsgedanken vereinbar? Was

²⁴³ Jiyoung Song: *Human Rights Discourse in North Korea*, op. cit., S. 167.

²⁴⁴ Ibid., S. 141.

²⁴⁵ Zu den Unterschieden zwischen einer Menschenrechtserziehung als Wissensvermittlung oder Wissens- und Wertevermittlung siehe Hans Jörg Sandkühler: *Recht und Staat*, op. cit., S. 109ff. (der primär erstere vor Augen hat) und Peter K. Fritzsch: *Menschenrechte*, Paderborn: Schöningh 2004, S. 165ff. (der für zweitere plädiert).

bedeuten in dieser Hinsicht Forderungen wie jene Richard Rortys, man müsse, um ein globales Menschenrechtsethos sicherzustellen, »Gefühle manipulieren«,²⁴⁶ oder jene Ernst Tugendhats, man solle versuchen zu erreichen, »daß möglichst viele Menschen an die Menschenrechte glauben«.²⁴⁷

Man kann diesen Fragen auszuweichen versuchen, indem man die Zweckmäßigkeit pädagogischer Beförderungen moralischer Perfektion in Zweifel zieht, wie es etwa Wilhelm von Humboldt getan hat.²⁴⁸ Von einem menschenrechtlichen Gesichtspunkt aus interessiert aber noch vor aller Machbarkeit oder Sinnhaftigkeit ihre Legitimität. Diese allerdings kann mit dem Menschenrechtsgedanken selbst kaum entschieden werden. Das Gemeinwohlziel, eine menschenrechtliche Ordnung zu besichern, entkommt der Grundspannung nicht, die aus der Gegenüberstellung eines legitimen Ziels und eines vielleicht illegitimen Instruments erwächst, denn man wird auf seiner Basis immer Rechtfertigungen dafür finden können, individuelle Freiheiten, und auch so vitale wie die Gewissensfreiheit, zu beschränken. Im Extremfall bestünde nicht nur die Gefahr, »dass die Menschenrechtsordnung sich an die Stelle bestehender sittlicher, außerrechtlicher Ordnungen setzen und diese verdrängen würde«, wovor etwa Norbert Brieskorn warnt,²⁴⁹ sondern dass auch das Individuum und seine Gesinnungsfreiheit selbst den kollektiven Interessen der moralischen Perfektion zum Opfer fallen. Die Menschenrechte wären dann weniger für den Menschen da, als dieser für die Menschenrechte. Eine einmal festgelegte Menschenrechtskonzeption wäre dann unter Umständen auf eine solche Weise der Kritik und öffentlichen Deliberationen entzogen, dass sie für immer zementiert und jede weitere Evolution des Menschenrechtsdenkens ausgeschlossen wäre. – Eine schauerliche Vorstellung. Denn, so kann man mit Upendra Braxi unterstreichen: »Above all, underlying all human rights is the human right to interpret all human rights.«²⁵⁰ Die Idee der Menschenrechte, wie sie hier beschrieben wurde, hat dabei selbst kaum Ressourcen, diese kollektivistische Herausforderung zu entschärfen. Dies müsste durch zusätzliche Perspektiven geleistet werden, wobei eine materiale Menschenwürdekonzeption, die um den Wert der sitt-

²⁴⁶ Richard Rorty: »Human Rights, Rationality, and Sentimentality«, op. cit., S. 125.

²⁴⁷ Ernst Tugendhat: VE, op. cit., S. 346 (FN).

²⁴⁸ Humboldt widmet sich ausführlich der Frage, wie weit der Staat bei »öffentlicher Erziehung« gehen dürfe (vgl. insbes. *Ideen*, op. cit., S. 68ff., 99ff.), befindet aber eine »Umformung der Sitten« als nicht notwendig; denn: »Was nicht vom Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd, das verrichtet er nicht eigentlich mit menschlicher Kraft, sondern mit mechanischer Fertigkeit« (ibid., S. 39).

²⁴⁹ Norbert Brieskorn: »Menschenrechte, mit Rücksicht auf den Menschen«, in: Günter Nooke/Georg Lohmann/Gerhard Wahlers (Hg.), op. cit., S. 191.

²⁵⁰ Upendra Baxi: *The Future of Human Rights*, op. cit., S. 72.

lichen Autonomie oder auch schöpferischen Freiheit herum entfaltet wird, mit einem daraus gewonnenen Instrumentalisierungsverbot der menschlichen Person vermutlich das größte Potenzial aufweist, einem Menschenrechtstotalitarismus wirksam vorzubeugen.

4.2.3.5 Soziale Sicherheit: *Recht auf Freiheit von Folter, Recht auf Privatheit, Strafregime*

Persönliche Sicherheit gilt als klassisches Menschenrecht, das historisch primär als Abwehrrecht gegenüber dem Staat in Stellung gebracht wurde. Man kann Sicherheit nicht nur als subjektives Recht, sondern darüber hinaus auch als Gemeinwohlziel fassen: Erreicht wäre in ihm ein ordo-politischer Zustand, in dem Menschenrechte im Großen und Ganzen ungestört genossen werden können und funktionale staatliche Strukturen ihre Achtung und Einhaltung garantieren und notfalls auch erzwingen. Ein solches Bild von Sicherheit kommt dem Gemeinwohlziel, einer menschenrechtlichen Ordnung aufrechtzuerhalten, so nahe, dass sie kaum voneinander zu trennen sind. Das bedeutet aber auch: Mit Verweis darauf lassen sich grundsätzlich Einschränkungen in individuelle Freiheiten rechtfertigen, in extremo sogar sehr umfassende und weitreichende. Es stellt sich daher die Frage, inwieweit auch ein solcher prima facie unproblematischer Zweck aus Sicht der menschenrechtlichen Freiheitsdimension bedenkliche Mittel legitimieren kann. Dass zwischen Sicherheit und Freiheit ein solches Spannungsverhältnis besteht, ist ein Grundtenor nicht nur aktueller sicherheitspolitischer und menschenrechtstheoretischer Auseinandersetzungen. Wie genau dieses Verhältnis jedoch zu bestimmen ist, darüber herrscht Dissens. Weshalb dabei jedenfalls von einer Spannung, nicht schon einer dialektischen Gegenstrebigkeit auszugehen ist, zeigen die Begründungen des Menschenrechtsgedankens im Rahmen sozialkontraktualistischer Ansätze (vgl. 2.3.2.1), die eine unumschränkte Freiheit des Einzelnen als seine ultimative Unfreiheit erscheinen lassen – zumindest unter Voraussetzung einer realistischen Anthropologie, die den Menschen nicht allein als zu Kooperation und Gewaltverzicht, sondern eben auch zu Macht-, Konkurrenz- und Ehrstreiben fähig beschreibt. So wie ein Recht auf alles einem Recht auf nichts entspricht, muss in diesem Licht die absolute Freiheit aller die absolute Unfreiheit mancher, konkret der jeweils Schwächeren, bedeuten. »No one«, schreibt Henry Shue, »can fully enjoy any right that is supposedly protected by society if someone can credibly threaten him or her with murder, rape, beating, etc., when he or she tries to enjoy the alleged right«.²⁵¹ Oder in den Worten Wilhelms von Humboldts: »Ohne Sicherheit vermag der Mensch weder seine

²⁵¹ Henry Shue: *Basic Rights*, op. cit., S. 21.

Kräfte auszubilden, noch die Frucht derselben zu genießen; denn ohne Sicherheit ist keine Freiheit.²⁵² Erst Sicherheit, die über die Begrenzung individueller Freiheit erreicht wird, ist daher die Grundlage dafür, dass eine gewisse Freiheit *von allen* realisiert wird. Diese zentrale Einsicht des Menschenrechtsdenkens endet jedoch hier nicht. Denn andererseits, und auch dies wurde in den vorhergehenden Ausführungen bereits sichtbar (vgl. 4.2.3.2), lassen sich unter dem Sicherheitsaspekt eine Vielzahl sehr grundlegender menschenrechtlicher Ansprüche beschneiden, was zu potenziellen kollektivistischen Herausforderungen führen kann. Wenn alles, was ein Mensch tut oder sogar denkt, daraufhin überprüft wird, ob es die soziale Sicherheit bedrohen könnte, nähert man sich einer Entschärfung des Spannungsverhältnisses Sicherheit-Freiheit zugunsten ersterer und setzt auf diese Weise die Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee unter Druck. Ohne zusätzliche Schranken könnten dann nur sehr wenige Ansprüche übrig bleiben, die (ohne Ausnahmen) zugestanden werden.²⁵³ Welche Pflichten dem Einzelnen um der sozialen Sicherheit willen auferlegt, welche Einschränkungen seiner Rechte ihm zugemutet werden können, ist daher nicht zufällig eine der Kernfragen politischer Theorie und Ethik. Mit Humboldt lässt sich sagen, »daß die Untersuchung des Zwecks und der Schranken der Wirksamkeit des Staates eine große Wichtigkeit hat, und vielleicht eine größere, als irgendeine andere politische«.²⁵⁴ Der Menschenrechtsgedanke liefert dazu keine immer schon eindeutigen oder abschließenden Antworten, sondern eröffnet vielmehr einen weiten Horizont, diese Problematik zu erörtern. Er legt seine Grenzen dort, wo die konzeptionelle Spannung zwischen Freiheit auf der einen und Sicherheit auf der anderen Seite politischer Zielbestimmungen missachtet und einseitig nivelliert wird. Anhand dreier Problematischen soll im Folgenden das Gemeinwohlziel der sozialen Sicherheit mit der Frage konfrontiert werden, was an menschenrechtlichen Ansprüchen durch seine Priorisierung unter Druck funktionalistisch-kollektivistischer Räsonnements zu geraten droht.

Ein ausgiebig diskutiertes Beispiel ist Recht auf Freiheit von Folter, das nach bisheriger Mehrheitsauffassung als absolut zu gelten habe. So wird es auch in den einschlägigen Menschenrechtsverträgen festgelegt.²⁵⁵ Im Zuge des so genannten »Krieges gegen den Terror« (vgl. 3.2.9)

²⁵² Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 59.

²⁵³ Solche »side-constraints« mahnt auch Robert Nozick ein, wenn er die Gefahr, Freiheitsrechte des Einzelnen mit Verweis auf Sicherheitsüberlegungen zu beschränken, am Beispiel der denkbaren Opferung Unschuldiger festmacht (»punishing an innocent man to save a neighborhood from vengeful rampage«) (vgl. ASU, op. cit., S. 28ff.).

²⁵⁴ Wilhelm von Humboldt: *Ideen*, op. cit., S. 17.

²⁵⁵ Art. 5 UDHR lautet: »No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.« Gleichlautend (mit dem Zusatzverbot von medi-

und der Abwehr von Bedrohungen der »nationalen Sicherheit« geriet die Schrankenlosigkeit dieses Anspruches einerseits theoretisch in Bedrängnis, andererseits wurde sie praktisch ausgehebelt.²⁵⁶ Allen voran die hypothetische Konstellation eines Attentäters, dessen sinisterer Plan allein durch die rechtzeitige Aufdeckung, das heißt auch durch Folterung, durchkreuzt werden könne, wie sie im so genannten »Ticking-bomb«-Szenario vorgestellt wird, regten Debatten um die Absolutheit des Folterverbots bzw. die Zulässigkeit so genannter »Rettungsfolter« an.²⁵⁷ Die Freiheit des Einzelnen vor Folter erscheint in diesem Fall als eine mehr oder weniger unerträgliche Bürde auf Seiten der Gemeinschaft. Im schlimmsten Fall, so Ticking-bomb-Theoretiker, könnte die Weigerung, Ausnahmen vom Folterverbot zuzulassen, sogar zum Untergang großer Teile der Menschheit führen, wenn es etwa darum zu tun sei, den Einsatz etwa einer Atomwaffe zu verhindern. Die Frage würde dann lauten: »What lesser evils may a society commit when it believes it faces the greater evil of its own destruction?«²⁵⁸ Man mag sich in solchen Fällen vielleicht noch damit trösten, dass es sich bei dem Attentäter (wahrscheinlich) um einen Verbrecher handelt, dessen Schutz nicht zuletzt aus Sicht bedingter Reziprozität (vgl. 3.2.9) nachrangig gegenüber dem Schutz »unschuldiger Opfer« zu betrachten sei. Damit würde

zinischen Experimenten ohne Einwilligung) Art. 7 ICCPR sowie Art. 3 EMRK. Besonderen Schutz genießt das Folterverbot auch durch die UN-Folterkonvention (*Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment*, CAT, 1984).

²⁵⁶ Siehe insbes. den *Report on CIA torture* (2014) des US-Senats, der die bereits lange bekannten Praktiken auf 6,700 Seiten (von denen allerdings nur ein Bruchteil veröffentlicht wurde) penibel beschreibt. Siehe auch Mark Danner: *Torture and Truth. America, Abu Ghraib and the War on Terror*, London: Granta Books 2005.

²⁵⁷ Vgl. Eva Maria Maier: »Folter und Menschenwürde. Zur Debatte um die Rettungsfolter«, *Journal für Rechtspolitik* 2012/20, S. 195–206; Yukal Ginbar: *Why not torture terrorists? Moral, Practical, and Legal Aspects of the Ticking Bomb Justification for Torture*, Oxford: Oxford University Press 2008; Marie-Luisa Frick: *Das Folterverbot im Rechtsstaat*, op. cit. Zur Kritik am absoluten Folterverbot siehe Alan M. Dershowitz: *Why terrorism works. Understanding the threat, responding to the challenge*, New Haven: Yale University Press 2002; Mirko Bagaric/Julie Clarke: *Torture. When the Unthinkable is Morally Permissible*, New York: State University of New York 2007; Winfried Brugger: »Vom absoluten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter?«, *JuristenZeitung* 2000/55, S. 165–173; Zur Kritik daran siehe etwa Manfred Nowak: »Die Aushöhlung des Folterverbots im Kampf gegen den Terrorismus«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2007/1, S. 55–70; Georg Lohmann: »Das Menschenrecht, nicht gefoltert zu werden und die Grenzen des Rechtsstaates«, *Zeitschrift für Menschenrechte* 2007/1, S. 71–86. Für einen vergleichenden Überblick über die Stellung des Folterverbots im europäischen, jüdisch-israelischen und islamischen Recht siehe Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, Berlin: Springer 2009. Siehe weiters speziell zum »Fall Gäfgen« Andreas Th. Müller: »Die Androhung von Folter als polizeiliche Verhörmethode: das absolute Tabu?«, *Zeitschrift für Verwaltung* 2012/321, S. 219–230.

²⁵⁸ Michael Ignatieff: *The Lesser Evil. Political Ethics in an Age of Terror*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2004, S. 1.

aber die kollektivistische Herausforderung, die in der Bereitschaft, einen Menschen im Namen der sozialen Sicherheit zu foltern, wenn überhaupt, nur vorläufig entschärft. Denn, und Alan Gewirth liefert dazu ein anschauliches Beispiel, ein Ticking-bomb-Szenario könnte zum Beispiel auch darin bestehen, dass ein Attentäter erzwingen möchte, dass ein Sohn seine Mutter öffentlich zu Tode quält.²⁵⁹ Darf man sie beide – das Leben der Mutter und die moralische Integrität des Sohnes – für die Sicherheit der Mehrheit auf diese Weise opfern? Ein Gemeinwohlziel in Form von Sicherheit wird selbst kaum in der Lage sein, diese Überlegung einzubremsen, wenn nicht – wie anhand des Verhältnisses von utilitaristischer Ethik und Menschenrechtsdenken gezeigt (vgl. 4.2.3) – die Sicherheit *aller* durch allen gleichermaßen potenziell drohende Eingriffe in ihr Recht auf Freiheit von Folter geschmälert würde. Es ließe sich dann auch utilitaristisch gegen eine gesetzliche Aufweichung des Folterverbots argumentieren, dass sie ausgesprochen unattraktiv und auch langfristig kaum kollektiv glückssteigernd sein würde; in etwaigen Akut- oder Ausnahmesituationen wäre eine ad-hoc-Preisgabe individueller Freiheiten allerdings immer noch eine für viele verlockende Option, wenn sie ihr persönliches Risiko, einer solchen utilitaristischen Opferung anheimzufallen, als ausreichend bescheiden ansehen.

Der Menschenrechtsgedanke kann für solche aporetische Situationen keine Lösung anbieten. Selbst wenn er um externe Ressourcen etwa in Form eines autonomieorientierten Würdebegriffes ergänzt würde, wäre nicht klar, warum sich die Berücksichtigung der Menschwürde bzw. eines Instrumentalisierungsverbotes nur zugunsten des zu Folternden auswirken sollte, nicht aber auch auf Seiten der bedrohten Personen, die vielleicht als Instrumente der Aufrechterhaltung eines bestimmten Menschenrechtsdogmatismus missbraucht werden. Der Herausforderung, die sich in Abwägungen subjektiver Rechte gegen kollektive Sicherheitsinteressen darstellt, wäre auf alternativem Weg vielleicht eher beizukommen, und zwar indem man die menschenrechtlichen Ansprüche, die zur Debatte stehen, noch einmal präzise beschreibt. Ist es denn tatsächlich bloß ein Recht auf Leben, das auf Seite der durch die tickende Bombe Bedrohten auf dem Spiel steht, oder wird hier nicht vielmehr implizit der Anspruch zugewiesen bzw. eingefordert, ein *Recht auf Leben um jeden (moralischen) Preis* zu haben? Offenbar wird vom Staat ja nicht einfach die Einlösung einer Schutzpflicht simpliciter verlangt, die darin besteht, dass er einen Täter unschädlich macht, sondern darüber hinaus gefordert, dass er das Leben vieler letztlich mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln – das Quälen von Unschuldigen eingeschlossen – verteidigt. Ob das Überleben so viel „kosten“ darf, ist eine Frage, die zumindest geöffnet bleiben sollte. Mit der Einsicht in die Komple-

²⁵⁹ Vgl. Alan Gewith: »Are there any absolute rights?«, op. cit.

sitüt des Dilemmas, das über eine bloße Pflichtenkollision hinausgeht, wäre immerhin eine automatische Übernahme der Ticking-bomb-Logik verhindert und der Blick für die *eigentliche* existenzielle Dimension der Problematik geschärft: Ein Anspruch auf Leben ist nicht schon ein Anspruch darauf, das eigene Leben auf Kosten anderer zu erhalten.²⁶⁰ Wer anderer Ansicht ist, muss Leben gewichten und bewerten²⁶¹ und zugleich bedenken, dass der menschenrechtliche Spielraum dafür ausgesprochen eng ist.

Ein anderer menschenrechtlicher Anspruch – wahrscheinlich aus Sicht der meisten Menschen nicht ganz so grundlegend zwar in dem Interesse, das er schützen soll, wie das Recht auf Freiheit von Folter, nichtsdestotrotz aber als unverzichtbar gehandelt – ist jener auf Privatheit. Er wird in der Regel als Teil des Rechtes auf Familie und Privatleben betrachtet.²⁶² Die parallel zu terroristischen Bedrohungen nicht zufällig angewachsenen Möglichkeiten der Überwachung von privater Kommunikation und Wege der Datenverknüpfung haben in den vergangen Jahren weitläufige Debatten um die Bedeutung eines Grundrechts auf Privatheit evoziert. Im menschenrechtlichen Rahmen interessiert insbesondere die Frage, wie robust dieses ausfallen darf, wenn man theoretisch mit umfassenden bzw. invasiven Überwachungsmethoden die soziale Sicherheit – und damit andere, vielleicht bedeutendere Rechte – in einem Maße stärken könnte, welches der Utopie einer deliktfreien Gesellschaft relativ nahe kommt. Gerade diese Annahme der Wirksamkeit staatlicher Privatheitseingriffe zur Verbrechensprävention

²⁶⁰ So auch Gewirth (*ibid.*, S. 105).

²⁶¹ Ein anschauliches Beispiel für diese Schwierigkeit ist das in die 1980er Jahre zurückreichende Ringen des Staates Israel mit der Frage der (Un-)Zulässigkeit von Folter zur Gefahrenabwehr. Der so genannte »Landau-Report« unter Vorsitz des ehemaligen Höchstrichters Moshe Landau kam, bevor 1999 ein Urteil des Supreme Courts eine Kurskorrektur einleitete (vgl. *The Public Committee against Torture in Israel vs. Government of Israel et al.*, HCJ 5100/94), zum Ergebnis, dass Folter als kleineres Übel gerechtfertigt sein könne, um Israel, das sich »angers unexampled in any other country on earth« gegenübersehe, zu schützen (vgl. State of Israel: *Commission of Inquiry into the Methods of Investigation of the General Security Service Regarding Hostile Terrorist Activity*, 1987, Jerusalem, S. 83). Das Leben der »eigenen« Bürger wird dabei als schützenswerter ausgewiesen als das der »feindlichen Terroristen«: »We could not reconcile ourselves to the thought that if we recommend a response of *si fiat iustitia, ruat caelum*, it is liable to paralyze GSS [General Security Service, Anm.] investigations and thus it is almost certain that victims would die needlessly in terrorist activities that the GSS is capable of foiling« (*ibid.*, S. 93). Eine solche Wertung berührt nun nicht allein die Freiheitsdimension der Menschenrechte, sondern wesentlich ihre *Gleichheitsdimension* (vgl. 3.2.2 und 3.2.9). Siehe auch Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, op. cit., S. 245ff.; Yukal Ginbar: *Why not torture terrorists?*, op. cit., S. 194ff.

²⁶² Vgl. Art. 12 UDHR: »No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks«; sowie Art. 8 EMRK (»Recht auf Achtung des Privat- und Familienlebens«).

steht jedoch vielfach in der Kritik. Doch ist der oft reproduzierte Einwand, wonach großflächige Überwachung von Personen etwa durch Videokameras in öffentlichen Räumen oder auch Sammlung von Mobilfunkdaten niemanden von einem Verbrechen abhalten würden, im Kern unrichtig. Es mag stimmen, dass auch eine Kamera keine Körperverletzung verhindert, die beispielsweise in einer U-Bahn von alkoholisierten Schlägern spontan gesetzt wird. Zugleich stimmt aber auch, dass die Rechte anderer Menschen – neben dem unmittelbaren Opfer – geschützt werden, wenn man diese Straftäter leichter ausfindig machen und dem Strafsystem zuführen kann. Das gleiche gilt für politische Delikte bzw. Terrorismus: Überwachungsmaßnahmen mögen nicht in jedem Einzelfall einen Anschlag verhindern können. Das erleichterte Ausleuchten von (finanziellen) Netzwerken, Kontakten und Infrastruktur wird jedoch in der Regel in Summe die Aktivität solcher Täter behindern bzw. unterbinden helfen. Wenn man bedenkt, dass zur Verbrechensprävention nicht allein die Höhe der angedrohten Strafe, sondern insbesondere auch die Wahrscheinlichkeit, als Täter erwischt zu werden ausschlaggebend ist, erscheint die Herstellung eines gesellschaftlichen Umfeldes, in dem tendenziell weniger Anonymität herrscht, aus Sicht mancher als erstrebenswert:

»Privacy (or at least anonymity) is an essential ingredient of criminality and provides the environment in which wrongdoers can engage in conduct (such as theft, robbery, rape, murder and careless driving), which directly violates the capacity of others to lead their lives in their chosen manner.«²⁶³

Die Abwägung der Freiheit des Einzelnen mit der Sicherheit des Kollektivs ist daher keine nur scheinbar heikle, sondern insofern herausfordernde, als sie über eine tatsächliche menschenrechtliche Basis verfügt.
– Zumindest, wenn man die Bedrohung ausschließlich auf Seite der Menschen verortet und nicht auch auf jener des *Staates*. Solange die Abwägungskonstellation so vorgestellt ist, dass dem Recht des Einzelnen auf (möglichst viel an) Privatheit die Rechte der anderen Mitglieder der politischen Gemeinschaft auf Leben, Freiheit und Sicherheit etc. oder insgesamt das Ziel, eine menschenrechtliche Ordnung konkret vor terroristischen Gefahr zu schützen, gegenüber stehen, legt sich eine ‚Offerung‘ des individuellen Interesses an Privatheit gleichsam von selbst nahe. Der Wert der »Selbstachtung«, den etwa Avishai Margalit an das Recht auf Privatsphäre bindet,²⁶⁴ erscheint verschwindend verglichen mit dem Wert, den Menschen gewöhnlich ihrer Selbsterhaltung zu-

²⁶³ Carolyn Doyle/Mirko Bagaric: »The right to privacy: appealing, but flawed«, *The International Journal of Human Rights* 2005/9, S. 19.

²⁶⁴ Vgl. Avishai Margalit: PW, op. cit., S. 206.

schreiben. Im Extremfall könnte man auf diese Weise die Berechtigung eines Anspruches, über Privatheit im Ansatz noch zu verfügen, grund-sätzlich in Frage stellen. Und an menschenrechtlichen Rechtfertigungs-möglichkeiten würde es dafür nicht mangeln.

Wenn aber aus der großzügigen Beschniedung von Privatheitsrechten selbst wiederum Menschenrechtsverletzungen drohen (können), dürfen Zweifel an ihrer leichtfertigen Zulassung angebracht sein. Dies ist konkret dann der Fall, wenn die bereits heute verfügbaren Überwachungsmethoden – von in Zukunft technisch möglichen gar nicht zu reden – Regierungen die Macht verleihen, politische Gegner und sonstige unliebsame Personen zu schwächen oder sich ihrer zu entledigen. Das Argument, wonach derzeit im Rahmen demokratischer, rechtstaatlicher Strukturen eine solche Missbrauchsgefahr abwegig erscheint, trägt nur bedingt. Denn solche Strukturen können sich bekanntlich wandeln, die Techniken polizeilicher bzw. geheimdienstlicher Kontrolle und Überwachung blieben bestehen. Der Einzelne, so muss man heute den Tatsachen ins Auge sehen, wäre nur noch dann jenes von Günther Anders so bezeichnete »inselhaft[e] Reservat«,²⁶⁵ dem Staat entzogen, wenn der Staat sich bequemt, auf Mittel zu verzichten, über die er bereits verfügt oder verfügen könnte und die er annähernd sanktionsfrei zu beliebigen Zwecken einsetzen kann. Auch global besehen ist das zur Rechtfertigung von Privatheitseingriffen oft vorgebrachte Sicherheitsargument zu hinterfragen, und zwar dahingehend, um wessen Sicherheit es sich denn handelt. Wenn einzelne Staaten hinsichtlich des Rechtes auf Privatheit die Welt gleichsam in Zonen der Schutzwürdigkeit und Nichtbeachtlichkeit teilen und ihre Interessen auf Basis eines heilsge-schichtlichen Exzessionalismus unverhohlen über menschenrechtliche Garantien setzen, ist schließlich nicht nur die Freiheitsdimension des Menschenrechtsgedankens berührt, sondern vor allem seine Gleich-heitsdimension.²⁶⁶ Aus menschenrechtlicher Sicht besonders bedeutsam ist dabei, dass mit den wachsenden Möglichkeiten der Herrschenden ihre Rechenschaftspflicht insofern potenziell abnimmt, als schon heute bezweifelt werden kann, ob Revolutionen bzw. Volkserhebungen noch überhaupt erfolgreich sein können: Menschen, die sich versammeln (wollen), können über ihre Mobilfunkgeräte geortet, in vorbereitender Kommunikation belauscht und ihre Verbindung etwa in sozialen Netzwerken eingesehen bzw. rekonstruiert werden. Wie diese Möglichkeiten heute schon systematisch genutzt werden, könnte zum Beispiel bei der

²⁶⁵ Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen* Bd. 2, München: C. H. Beck 2002, S. 119.

²⁶⁶ Siehe Marcel Rosenbach/Holger Stark: *Der NSA Komplex. Edward Snowden und der Weg in die totale Überwachung*, München: DVA 2014. Zum US-amerikanischen Exzessionalismus siehe auch Michael Ignatieff: »Introduction: American Exceptionalism and Human Rights«, op. cit.

Niederschlagung des iranischen Aufstandes 2009 oder auch der »Gezi-Proteste« in Istanbul 2013 verfolgt werden.²⁶⁷ Ein Widerstandsrecht – wie im Rahmen der neuzeitlichen Rechtstheorien als ultimative Gewährleistung der (Wieder-)Herstellung menschenrechtlicher Gerechtigkeitsstandards vorgesehen (vgl. 2.3.2.1) – ist wesentlich an Bedingungen gebunden, die erst durch ein Recht auf Privatheit eingelöst werden können. Vor diesem Hintergrund ist jedenfalls die Frage im Bewusstsein zu halten, ob denn das Gemeinwohlziel der sozialen Sicherheit nicht auch als Sicherheit der Regierenden verbrämt zur Einschränkung von individuellen Freiheiten dienen kann. Ein Recht auf Privatheit bzw. sein Umfang ist dann nicht nur im Sinne der obigen Abwägung in Relation zu anderen Menschenrechten zu setzen, sondern auch zur Gefahr eines totalitären Überwachungsstaates.

Ein weiterer, ausgedehnter Bereich, in dem Freiheiten des Einzelnen strukturellen Bedrohungen in Form ihrer Verrechnungen in die kollektive Sicherheit ausgesetzt sind, ist das Strafsystem. Auf unterschiedliche Weise zeigt sich hier, dass subjektive Rechte mit Gemeinwohlzielen konfligieren und unter Druck geraten können. Ein Beispiel dafür ist etwa der Anspruch auf ein faires Verfahren, der in keinem Menschenrechtsdokument fehlt.²⁶⁸ Es handelt sich dabei um einen Überbegriff für eine Vielzahl von Verfahrensbestimmungen, die nach herrschender Auffassung das Verbot der Selbstbeziehtigung (und damit der Folter als Beweiserlangungsmethode) ebenso enthält wie die Berücksichtigung des Beweisgrundsatzes *in dubio pro reo*. Insbesondere letzterer erlegt der Gemeinschaft mitunter schmerzvolle Schranken in der Verfolgung ihrer Sicherheitsinteressen auf, wie Peter Hulsroj darlegt.²⁶⁹ Wenn eine strafrechtliche Verurteilung diesem Grundsatz gemäß zu unterbleiben hat, weil die Schuld einer Person nicht ›zweifelfrei‹ nachgewiesen werden kann, so stellt sich die Frage, ob nicht daraus Risiken für die Rechte anderer Menschen und die Gesellschaft insgesamt erwachsen können. Einfach dadurch, dass ein möglicher, jedoch nicht gewisser Täter unbestraft bleibt. »Im Zweifel für den Angeklagten« balanciert dieses Risiko zugunsten des Angeklagten und zulasten der Gesellschaft. Hulsroj kritisiert: »Leaving an innocent potential victim to his or her destiny when crime most likely could have been avoided by incarcerating a likely repeat offender is hardly a model of equality or fairness.«²⁷⁰ Ganz im Sinne der Stärkung eines Präventionsstrafrechts gegenüber dem klas-

²⁶⁷ Darin liegt ein weiterer Grund, das demokratische Potenzial konkret sozialer Medien nicht zu überschätzen. Vgl. Marie-Luisa Frick/Andreas Oberprantacher: »Shared is not yet Sharing, or What makes Social Networking Services public?«, *International Review of Information Ethics* 2011/15, S. 17–23.

²⁶⁸ Vgl. Art. 10 und 11 UDHR; Art. 9, 14 und 15 ICCRP; Art. 6 und 7 EMRK.

²⁶⁹ Vgl. Peter Hulsroj: *The Principle of Proportionality*, Dordrecht: Springer 2013.

²⁷⁰ Ibid., S. 14.

sischen Sanktionsstrafrecht betont er weiters: »The true human rights perspective is, again, the contrasting of the human rights of a suspect against the human rights of possible future victims. The right to life, liberty and health is not always trumped by due process rights!«²⁷¹ Diese Problematik spiegelt sich auch in der deutschen Debatte um die menschenrechtliche Bedeutung der so genannten Sicherheitsverwahrung, das heißt der Inhaftierung von Personen, die ihre Strafe bereits verbüßt haben, aber immer noch als eine Gefahr für die Allgemeinheit angesehen und deshalb festgehalten werden.²⁷²

Darf der Grundsatz »Ohne Schuld keine Strafe« aus dem Recht auf ein faires Verfahren herausgelöst werden, gesetzt, dass er der sozialen Sicherheit Schaden zufügen kann? Eine menschenrechtliche Rechtfertigung läge mit Verweis auf die Schutzzintention hinsichtlich der Menschenrechte anderer und der menschenrechtlichen Ordnung insgesamt grundsätzlich in Reichweite. Die Schwierigkeit präventionsstrafrechtlicher Freiheitseinschränkungen liegt vielmehr darin, dass sie dieser Logik im Grunde nach uferlos sein müssten. Immer dann, wenn eine Person zur Gefahr der Sicherheit im weiten Sinne zu werden droht oder auch statistische Algorithmen eine solche Wahrscheinlichkeit nahelegen – etwa durch Verknüpfung von Geschlecht, Alter, Wohnbezirk, Vorstrafen, Herkunft etc. –, wäre es aus dieser Perspektive gerechtfertigt, die Rechte des Einzelnen den Rechten der Mehrheit zum Opfer zu bringen. Ob dadurch vielleicht eine Situation entstünde, die zum Sicherheitsverlust einer Mehrzahl von Menschen führt, da sie ständig mit einer vorbeugenden Entfernung aus der Gesellschaft rechnen müssten, bleibt aus den bereits oben genannten Gründen fraglich. Das Risiko, als eine Gefahr der sozialen Sicherheit zu gelten, ist nicht gleichmäßig zwischen den Menschen verteilt, weshalb eine utilitaristische Opferung nicht von allen im gleichen Maße befürchtet werden muss.²⁷³ Man denke nur an das eklatante Geschlechtergefälle bei den Gewaltdelikten Raub, Mord und Vergewaltigung. Das bedeutet, Exzesse eines präventi-

²⁷¹ Ibid., S. 15.

²⁷² Siehe etwa Tobias Mushoff: *Strafe – Maßregel – Sicherheitsverwahrung. Eine kritische Untersuchung über das Verhältnis von Schuld und Prävention*, Frankfurt a. M.: Peter Lang 2008 Vgl. auch die Entscheidungen des EGMR *Case of M. v Germany*, 19359/04, 17.12.2009.

²⁷³ Darauf weist auch Ronald Dworkin hin, wenn er den Zielkonflikt Sicherheit-Freiheit wie folgt reflektiert: »The liberal is placed in a difficult position [...]. He might reply that he, personally, values the liberty of others more than his own increased security, but he would have to admit that this is a minority position. He might argue that the majority would itself be better off in the long run by promoting freedom at the cost of a little security, but this argument, though popular with liberals, is plainly wrong. The criminal law presents more of a threat to the black narcotics addict than to the middle-class white, and there is little reason to suppose that interrogating the former without counsel, or locking him up pending trial, will even in the long run affect the latter's liberty« (TRS, op. cit., S. 26).

onsstrafrechtlichen Ansatzes selbst wiederum utilitaristisch einzufangen, sind bescheiden. Es wären ihm höchstens praktische Grenzen im Sinne der Durchführbarkeit gesetzt, aber keine auto-doktrinären. Diese und ähnliche Fälle zeigen: Die Spannung zwischen dem Gemeingut sozialer Sicherheit, das über eine beachtliche menschenrechtliche Dimension verfügt, da darin auch der Schutz der Rechte auf Leben, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und Sicherheit inbegriffen ist, und dem Recht des Einzelnen auf ein faires Verfahren ist genuin. Sie lässt sich nicht mit menschenrechtlicher Rhetorik aus der Welt schaffen, da an beiden Enden des Spannungsfeldes menschenrechtliche Anliegen artikuliert werden können. Sie lässt sich lediglich ausbalancieren, wobei die Frage des Ausgleichoptimums wohl noch nicht abgeschlossen ist.

Eine weitere Facette dieser Problematik betrifft ganz grundsätzlich die Rechtfertigung und Art strafrechtlicher Sanktionen. Ihre *allgemeine Rechtfertigung* (»Warum darf der Staat strafen?«) finden sie aus menschenrechtlicher Sicht in vertikalen Begründungen des Menschenrechtsgedankens (vgl. 2.3.2). Ihre *speziellen Rechtfertigungen* (»Welche Strafen sind zulässig?«) wiederum hängen ab von den jeweiligen Straftheorien.²⁷⁴ Funktionalistisch-kollektivistische Herausforderungen können sich dabei dann ergeben, wenn Strafen nicht in dem Maße verhängt werden, wie sie zur Sicherung der Rechte anderer unmittelbar nötig sind, sondern wenn sie sich am abstrakten Ziel sozialer Sicherheit insgesamt orientieren. Die Frage, die zur Diskussion zwischen Immanuel Kant und Cesare Beccaria zurückreicht,²⁷⁵ ist jene: Darf ein Täter ausschließlich seiner eigenen Schuld gemäß bestraft werden oder darf

²⁷⁴ Für einen Überblick siehe Tatjana Hörnle: *Straftheorien*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011; Norbert Hoerster: *Muss Strafe sein? Positionen der Philosophie*, München: C. H. Beck 2012. Zu einer Position, die eine Kombination von relativen und absoluten Strafzwecken in Form einer Ergänzung der Generalprävention durch Gerechtigkeitsprinzipien vorschlägt, siehe Norbert Hoerster: »Die philosophische Rechtfertigung staatlichen Strafens«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1974/28, S. 368–379.

²⁷⁵ Vgl. Immanuel Kant: MS, op. cit., Abschnitt E (Vom Straf- und Begnadigungsrecht), S. 452ff.; Kant betonte unbeirrt: »Richterliche Strafe [...] kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er *verbrochen* hat; denn der Mensch kann nie bloß als Mittel zu den Absichten eines anderen gehabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wovider ihn seine angeborne (sic) Persönlichkeit schützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüßen gar wohl verurteilt werden kann. Er muß vorher *strafbar* befunden sein, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für sich selbst oder seine Mitbürger zu ziehen« (ibid., S. 453). Kant schließt auf diese Weise *jede*, auch eine menschenrechtlich unsichtige Präventionslogik aus. Konträr dazu Cesare Beccaria: *Von Verbrechen und Strafen*, Berlin: Akademie-Verlag 1764/1966. Er macht den Grundsatz stark, wonach »Strafen keine andere Absicht [haben darf], als nur den Böswicht zu verhindern, daß er nicht weiter schade und andere, eben dergleichen zu begehen, abgeschreckt werden mögen« (ibid., S. 67).

man an ihm auch ein abschreckendes Exempel statuieren? Kant hatte gegenüber Beccaria, welcher in konsequentialistischer Manier dem reformistischen Strafrechtsdenken der Aufklärung gemäß dafür plädierte, die Todesstrafe durch Haft- bzw. Arbeitsstrafen zu ersetzen, eingewandt, dass der Verbrecher nur dann nicht zu einem Instrument kollektiver Interessen herabgewürdigt werde, wenn er ein Recht auf die Anwendung der retributiven (oder auch: absoluten) Straftheorie und damit – im Falle des Mordes – auf die Todesstrafe hat. Die Gefahr, den Einzelnen der sozialen Sicherheit zu opfern, besteht potenziell dann, wenn im Zuge der relativen Straftheorie nicht allein die Spezialprävention, welche dem unmittelbaren Täter gilt, das Art und Ausmaß der Strafe bestimmt, sondern auch die Generalprävention. Diese dient als negative verstanden der Abschreckung weiterer potenzieller Straftäter, als positive der Festigung des Vertrauens der rechtsstreuenden Bürger in die Rechtsordnung. Insbesondere die negative Generalprävention kann sich in menschenrechtlicher Hinsicht als kollektivistische Herausforderung erweisen, denn sie wirft die Frage auf, ob der – menschenrechtlich gedeckte – Zweck der Straftatenverhinderung jeden Umgang mit einem konkreten Gesetzesbrecher rechtfertigt. Müssen das Recht auf ein faires Verfahren, insbesondere aber auch das Recht, keiner »erniedrigenden« oder »unmenschlichen« Strafe unterworfen zu werden, dafür kompromittiert werden? Was wäre aus Sicht des Menschenrechtsgedankens beispielsweise davon zu halten, wenn sich mittels Einführung eines Geißelapparats ähnlich der von Franz Kafka beschriebenen »Egge« die Zahl schwerer Verbrechen gegen Null senken ließe? Sehr konkret und keineswegs bloß hypothetisch stellt sich diese Frage mit Blick auf Staaten, in welchen Todesstrafen sowie Körperstrafen verhängt und auch (öffentliche) vollstreckt werden.²⁷⁶ Zu ihrer Rechtfertigung wird dabei regelmäßig auf die vermeintlich unübertroffen abschreckende Wirkungsweise dieser Sanktionen hingewiesen.²⁷⁷ Nicht selten betreten auch religiöse Fürsprecher von Amputationen, Stockschlägen, öffentlichen Hinrichtungen das Terrain eines menschenrechtlichen Rechtfertigungsschemas und preisen diese Methoden als Garantien des Schutzes für die Rechte der Menschen – abzüglich des Täters selbst – auf Sicherheit und Freiheit. In solchen Fällen ist die Möglichkeit, eine solche Rechtfertigung als menschenrechtliche zu akzeptieren, davon abhängig, ob ihre Proponenten sich auf eine Diskussion über möglicherweise gelindere (effektive) Mittel der negativen Generalprävention einlassen. Dieser Möglichkeit sind dort Grenzen gesetzt, wo – wie zum Beispiel im Rahmen des klassischen islamischen Strafrechts – Körperstrafen

²⁷⁶ Für islamische Staaten siehe Anja Katarina Weilert: *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*, op. cit., S. 350ff.

²⁷⁷ Zur Kritik etwa am Strafrechtsystem Singapurs und der selbstbewussten Reaktion darauf seitens der Regierung siehe Thio Li-Ann: »Taking rights seriously? Human rights law in Singapore«, op. cit., S. 81ff.

für bestimmte Delikte (*hudūd*) explizit als »Rechte Gottes« angesehen werden. Sie zu hinterfragen könnte grundsätzlich als Angriff auf Gottes Weisheit gewertet werden.²⁷⁸ Dem Kriterium des gelinderen Mittels, das einer totalen Nihilierung des Straftäters bzw. seiner Interessen im Namen der sozialen Sicherheit – oder eben anderer Zwecke – entgegenwirkt, können aber auch andere Grenzen gesetzt sein: Es steht nämlich dort in einem Konflikt zum Gemeinwohlziel der Sicherheit, wo es sich mit dem Kriterium der Effektivität reibt. Manche Strafe mag relativ gelinde, doch verglichen mit anderen in ihrem Abschreckungsvermögen nicht weniger wirksam sein. Hier sind, so scheint es, auch regionale bzw. kulturelle Unterschiede bedeutsam. Lee Kuan Yew etwa verteidigte die in Singapur angewandte Strafe von Stockschlägen mit Blick auf die Attraktivität von Gefängnissen für illegale Einwanderer folgendermaßen: »We found out that prison was paradise compared to what [they] came from and the jails were being filled up.«²⁷⁹ Ähnlich bemerkte Otfried Höffe, »daß der in flagranti erwischtie Dieb nicht mehr Stockschläge erhält, sondern für kurze Zeit im Gefängnis landet, hat in manchen Teilen Westafrikas keinen Strafwert. Wo man sich nach Schatten und regelmäßigm Essen sehnt, ist ein Ort, der beides verlässlich bietet [...] eher Lohn als Strafe«.²⁸⁰

Im Lichte dieser Ausführungen erscheint die Problematik der speziellen Rechtfertigung staatlicher Strafen aus einer menschenrechtlichen Perspektive ebenfalls in einem Spannungsfeld angesiedelt zu sein, dessen zwei Pole beschrieben werden können als die Unterordnung des Individuums unter kollektive Sicherheitsinteressen konkret in Form der generalpräventiven Maxime (»Effektivität«) einerseits, sowie der Freiheit des Einzelnen vor »unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung und Strafe« andererseits. Noch unabhängig von der strittigen Definition dessen, was als humane bzw. nicht-erniedrigende Strafe angesehen werden kann²⁸¹ – die auch dann bestehen bleibt, wenn man der negativen Generalpräventionslogik eine Absage erteilt und wie Kant an der absoluten Straftheorie festhalten möchte –, besteht die schwierige Aufgabe darin, zwischen diesen beiden Polen zu vermitteln. Und zwar auf eine

²⁷⁸ Vgl. Mashood A. Baderin: IHR, op. cit., S. 81ff. Siehe auch Tariq Ramadan: *An International Call for (sic) Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World* 2005, in dem er sich für eine Suspension der islamischen *hudūd*-Strafen und einen inner-islamischen Nachdenkprozess über Strafgerechtigkeit ausspricht.

²⁷⁹ Lee Kuan Yew: *Wit & Wisdom*, op. cit., S. 156.

²⁸⁰ Otfried Höffe: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 15.

²⁸¹ Vgl. dazu den Versuch von Abdullahi Ahmed An-Na‘im, Standards dafür aufzuweisen – jenseits partikularer Traditionen (»Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishments«, in: ders. (Hg.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1992, S. 19–43).

solche Weise, die weder ein Recht des Einzelnen auf Freiheit von unmenschlicher und erniedrigender Strafe – oder auch auf ein faires Verfahren – verneint und damit die Belastbarkeit des individualistischen Pfeilers der Menschenrechtsidee herabsetzt, noch an der Erfüllung des menschenrechtlichen Schutzauftrag des Staates zweifeln lässt. Anleitend dafür ist die Einsicht in die kleine, aber wichtige Differenz zwischen der Beschneidungen individueller Freiheiten, die unerlässlich sind, um Menschenrechte anderer zu schützen (Spezialprävention), und solchen, die in einem erweiterten Sinne der sozialen Sicherheit zuträglich sein könnten (Generalprävention). So wie im ersten Fall dem Kriterium der Wirksamkeit von Strafen der Vorzug zu geben ist und erst in einem zweiten Schritt nach dem gelindesten der wirksamen Mittel gefragt werden sollte, kann umgekehrt im zweiten Fall Effektivität nicht die (einige) Priorität sein, wenn man den Menschenrechtsgedanken nicht unter kollektivistischen Druck setzen möchte.

4.2.3.6 Soziale Entwicklung: Reproduktionsfreiheit

Das weithin anerkannte Menschenrecht auf Ehe und Familie inkludiert nach herrschendem Verständnis die Freiheit des bzw. der Einzelnen, darüber zu entscheiden, ob und, wenn ja, wie viele Kinder sie zeugen möchten. Diese negative Freiheit berührt eine der grundlegendsten Interessen jedes Menschen und jeder Eingriff in sie sieht sich daher prinzipiell großer Skepsis ausgesetzt. Solche Eingriffe treten bis jetzt nur in diktatorischen respektive undemokratischen Kontexten auf. Ein viel beachtetes, wie auch stark kritisches Beispiel ist die Volksrepublik China, die mit ihrer bis 2016 staatlich verordneten »Ein-Kind-Politik« die Reproduktionsfreiheit ihrer Bürger dem kollektiven Ziel der sozialen Entwicklung unterstellt hat.²⁸² Aus menschenrechtlicher Sicht stellt sich die Frage, ob ein solches Gemeinwohlziel einen Rechtfertigungstatbestand dafür darstellen kann. Eigenen Angaben zufolge hat China mit seiner Bevölkerungspolitik, die ab 1979 in mehreren Phasen eingeführt wurde, geschätzte 300 Millionen Geburten »eingespart«.²⁸³ Zwar existierten bereits vor dem offiziellen Ende dieser Politik etliche Ausnahmen von der Pflicht für Paare, sich auf einen Nachkommen zu beschränken –

²⁸² Unter »sozialer Entwicklung« wird hier die Entwicklung im Sinne der gesamtgesellschaftlichen Wohlstandvermehrung und des wirtschaftlichen, politischen und sozialen Strukturaufbaus verstanden, wie sie von der UN als Anspruch aller Menschen und aller Völker anerkannt wurde (vgl. *Declaration on the Right to Development*, op. cit.). Nicht gemeint sind damit folglich Zielsetzungen, die auf eine Züchtung des Menschen hinauslaufen, wie sie zum Beispiel in politischen Utopien seit Platon zu finden sind (vgl. *Der Staat*, op. cit., S. 191ff.).

²⁸³ Bettina Gransow: »Zu viel, zu alt, zu männlich? Demographie und Bevölkerungspolitik«, *Der Bürger im Staat* 2008/3/4, S. 217–222.

für die Landbevölkerung, ethnische Minderheiten und versehrte Veteranen –, doch wurden in der Regel Mehrkindgeburten mit Geldstrafen sanktioniert. Darüber hinaus kursierten Berichte über erzwungene Sterilisationen und auch Abtreibungen.²⁸⁴ Ein Hauptanliegen hinter dem Bestreben des 1,3 Milliarden Menschen umfassenden Staates, das Bevölkerungswachstum zu drosseln, bestand in der Sicherung allem voran der Lebensgrundlagen der Chinesinnen und Chinesen. Dies ist im Einklang mit Chinas Menschenrechtsdoktrin, der zufolge »die wirtschaftlichen und sozialen Rechte im Zentrum des Universalitätspostulats [stehen] und der Verwirklichung der individuellen Freiheitsrechte voraus [gehen]«.²⁸⁵ Eine menschenrechtliche Rechtfertigungsbasis ist also greifbar, doch trägt sie auch? Dazu muss die Frage weiter zugespitzt werden: Kann es als zulässig angesehen werden, die Zeugung von Menschen jenseits einer gewissen biopolitisch gesetzten Schwelle verhindern zu wollen, um damit den Wohlstand und das Wohlergehen einer mehr oder weniger bestimmten Anzahl von Menschen unter dieser Schwelle (besser) zu gewährleisten? Wenn man davon ausgeht, dass noch nicht gezeugte, ›zukünftige‹ Menschen nicht zum Kreis der menschenrechtlichen Anspruchsubjekte zählen, ein »Recht in die Welt zu kommen« ihnen also nicht zuzuschreiben wäre, stellt sich diese Problematik nicht auf der Ebene der Gleichheits-, sondern eben der Freiheitsdimension der Menschenrechtsidee: Darf also das Glück, dass Eltern in der Freiheit zu Teil wird, weitgehend frei über ihre Fortpflanzungsinteressen zu bestimmen, dem Glück der Gemeinschaft geopfert werden, das diese in einer stabilen Gesellschafts- und Menschenrechtsordnung findet? Dass dieses Ziel durch eine Reproduktionsrate, die weit über dem Maß liegt, welches nötig ist, eine Bevölkerung stabil zu halten, schwer zu erreichen oder unter Umständen gar gefährdet sein kann, zeigt sich, wenn man die ökologischen wie auch sozialen Folgewirkungen von unkontrolliertem Bevölkerungswachstum berücksichtigt. Jeder Mensch, der nicht nur vegetieren, sondern gerade auch vermittels wirtschaftlicher und sozialer Rechte ein lebenswertes Leben führen will, verbraucht Ressourcen, die er sich nicht nur mit anderen Lebewesen, sondern auch allen anderen Menschen seiner Gemeinschaft grundsätzlich teilen muss. Manche davon sind erneuerbar, andere sind es nicht. Alle jedoch sind begrenzt. Auch die Agrarindustrie, die im Zusammenwirken mit der modernen Medizin das rapide Anwachsen der globalen Bevölkerung erst ermöglicht hat, ist auf Voraussetzungen angewiesen, die über keine Ewigkeits- oder Unendlichkeitsgarantie verfügen: Phosphatdünger und

²⁸⁴ Vgl. zum Beispiel Max Fisher: »Why China's one-child-policy still leads to forced abortions, and always will«, *The Washington Post*, 15.11.2013.

²⁸⁵ Gunter Schubert: »China und die Menschenrechte«, *Der Bürger im Staat* 2008/3/4, S. 233.

fruchtbaren Boden. Es ist an sich eine einfache Rechnung: Eine Gemeinschaft, die sich in der Zahl ihrer Mitglieder geschätzt alle 35 Jahre verdoppelt, muss – um den gleichen Lebensstandard halten zu können, in der selben Zeit auch alle Infrastrukturkapazitäten, alle Ressourcen und allen Raum verdoppeln. So wie nicht ausgeschlossen werden kann, dass dies in manchen Fällen einmal gelingen kann, so gewiss ist hingegen, dass eine konstante Fortschreibung einer derartigen Entwicklung eine immense Überforderung aller Daseinsfürsorgebestrebungen bedeuten muss. Im schlimmsten Fall könnten Situationen eintreten, in denen nicht nur die soziale Entwicklung, das heißt die Lebens- und Aufstiegschancen der Menschen – ihre positiven Rechte – unter Druck, sondern durch Konflikte um Ressourcenverteilung oder den Zusammenbruch funktionaler Strukturen auch ihre negativen Rechte in Gefahr geraten. Verschärft stellt sich die Problematik auf der globalen Ebene. Bereits Aldous Huxley hat, zum Vorhaben der UDHR befragt, auf den Konnex Menschenrechte und Weltbevölkerung hingewiesen.²⁸⁶ Er ging damals noch von 3,3 Milliarden Menschen, die zum Ende des 20. Jahrhunderts die Welt bevölkern würden, aus. Heute weiß man: Seine Schätzung war um die Hälfte zu kurz gegriffen. Prospektive Populationskalkulationen sind immer ein Ausgriff in eine Zukunft, die aufgrund unbekannter Variablen nie im exakten Sinne berechnet werden kann. Was jedoch aus allen Prognosen derzeit als verlässliche Erwartung extrahiert werden kann, ist, dass die Weltbevölkerung in den nächsten Jahrzehnten weiter wachsen wird. Derzeit leben ca. 7,5 Milliarden Menschen auf dem Planeten Erde, im Jahr 1800 waren es noch ca. 1 Milliarde. Alleine seit 1990 ist die Weltbevölkerung um zwei Milliarden gewachsen. Laut Schätzungen wird im Jahr 2030 mit ca. 9,3 Milliarden Menschen zu rechnen sein.²⁸⁷ Rapide Bevölkerungszuwächse werden in weiten Teilen Südasiens und Afrikas erwartet. In manchen Ländern (wie Äthiopien, Kenia, Ruanda) wird sich nach Angaben der UN die Bevölkerungszahl 2030 wahrscheinlich fast verdoppelt, in anderen (wie Burkina Faso, Tschad, Mosambik, Nigeria, Senegal, Sierra Leone, Südsudan, Tansania, Sambia) sogar mehr als verdoppelt haben.²⁸⁸ Die Kinderanzahl pro Frau liegt in vielen, insbesondere afrikanischen Ländern weit über dem so genannten »replacement level«, auch in Afghanistan und Osttimor haben – den einzigen Länder außerhalb Afrikas – Frauen im Durchschnitt immer noch mehr als fünf Kinder.²⁸⁹

²⁸⁶ Vgl. Aldous Huxley: »The Right of Man and the Facts of the Human Situation«, in: UNESCO (Hg.), op. cit., S. 199–204.

²⁸⁷ UN Department of Economic and Social Affairs: *World Population Prospects. Key findings and advance tables* (2015)

²⁸⁸ Ibid., S. 18f.

²⁸⁹ Ibid., S. 9f.

Was bedeutet diese Aussicht für die Sicherung der Menschenrechte bzw. menschenrechtlich orientierten Gemeinwesen? Folgt man warnenden Stimmen, so geht von einem ungebremsten Wachstum der Weltbevölkerung eine multiple Bedrohung der Lebensgrundlagen der Menschheit aus. Stephen Emmott spricht gar von einer »unprecedented planetary emergency«.²⁹⁰ Von der Zerstörung der natürlichen Ressourcen und des Klimas über die Ausrottung anderer Spezies bis zur Gefahr globaler Nahrungsmittelknappheit durch den absehbaren Verbrauch der Kunstdüngerquellen zeichnet Emmot ein Bild, das für ihn nur einen Schluss zulässt: »Every which way you look at it, a planet of ten billion looks like a nightmare.«²⁹¹ Aufmerksamkeit erregt haben auch die Arbeiten von Gunnar Heinsohn, der das Bevölkerungswachstum unter dem Gesichtspunkt der »überschüssigen Söhne« beleuchtet und im steigenden Anteil junger männlicher Erwachsener (»youth bulges«) in vielen Gesellschaften nicht zuletzt ein Konfliktpotenzial erblickt, das sich im besten Fall über Migrationsdruck in bevölkerungsärmere Weltgegenden, im schlechteren Fall in kriegerischen Auseinandersetzungen entlädt.²⁹² Die von Kritikern einer Problematisierung der Zunahme der Weltbevölkerung gelegentlich eingeworfene Frage »Wer ist denn zu viel?« (vgl. 3.2.3) geht dabei allerdings am Kern des Problems vorbei, das ja nicht darin besteht, konkrete Individuen als »überzählige« oder gar »schädliche« zu identifizieren und ihnen vielleicht auch noch das Lebensrecht abzusprechen, sondern abstrakt die Anzahl der lebenden und Ressourcen konsumierenden Erdenbewohner in ein Verhältnis zu den materialen Lebensbedingungen und ihren Grenzen zu setzen. Um diesen Unterschied zu begreifen, kann ein Vergleich der angedachten Eingriffe in die individuelle Reproduktionsfreiheit mit den diskriminativen »rassehygienischen« Verneinungen eines universalen Rechts auf Ehe und Familie hilfreich sein.²⁹³ Nur unter der – unhaltbaren –

²⁹⁰ Stephen Emmott: *10 Billion*, London: Penguin 2013, S. 7.

²⁹¹ Ibid., S. 150.

²⁹² Gunnar Heinsohn: *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, München: Piper 2008.

²⁹³ Vgl. dazu etwa Heinrich Reichel: *Die Hauptaufgaben der Rassenhygiene in der Gegenwart*, Wien: Franz Deuticke 1922. Der österreichische Arzt hatte lange vor der Durchsetzung der NS-Bevölkerungspolitik wissenschaftliche Überlegungen über Reproduktionseinschränkungen zum Zweck der »Volksgesundheit« angestrengt und den (menschenrechtlichen) Individualismus als Hürde auf diesem Weg benannt: »Der rassenhafte Lebenswillen wird heute überhäuft, überwältigt von den verwirrten Wunscherlebnissen des Individuums. Diesem Willen muß wieder zu seiner Geltung verholfen werden: jeder Mann muß wissen, daß es für ihn kein höheres Erdenglück gibt, als die Freude am gesunden geistigen Wachsen seiner Kinder, jedes Weib muß wieder den Zweck seines Daseins darin finden, dem Kinde zu dienen, wenn nicht dem eigenen, so dem fremden. Nur wenn das geschieht, wird unser Volk leben« (ibid., S. 15). Später bekräftigte auch Konrad Lorenz die Berechtigung »humaner« eugenischer Logiken zwischen extremem Rassenwahn einerseits und völliger Fortpflanzungsfreiheit andererseits: »Wir müssen uns klar darüber werden,

Annahme, dass der Planet Erde unendlich viele Menschen ernähren und ihnen unerschöpflichen Lebensraum bieten kann, wäre diese Anfrage an die Bedingung der Möglichkeit eines guten Lebens für alle zurückweisbar. Wie wenig sinnvoll es ist, dieses Thema mit einem Blick auf konkretisierte Individuen behandeln zu wollen, zeigt nicht zuletzt eine mögliche Gegenfrage mit Blick etwa auf China: »Wer fehlt denn?« Natürlich werden nicht wenige chinesische Paare – gerade im hohen Alter – bedauern, nicht mehr als einen Sohn oder eine Tochter zu haben, doch werden viele angesichts der doch beachtlichen Wohlstandsverbreiterung und gewachsenen Mittelschicht auch die Vorteile der Ein-Kind-Politik bekennen. Das gilt ganz besonders, wenn sie China etwa mit Indien vergleichen, das ausgehend von ähnlichen Bedingungen nach wie vor ein veritable Armutsproblem aufweist – und ein ungezügeltes Bevölkerungswachstum.

Vor diesem Hintergrund, der den Zusammenhang zwischen einem absoluten Recht auf Reproduktionsfreiheit und der Gefährdung elementarer Menschenrechte in einer Vielzahl von Fällen wie auch von menschenrechtlichen Ordnungen insgesamt erahnen lässt, wäre auf dieser grundsätzlichen Ebene eine Verneinung jeder Einschränkung der Reproduktionsfreiheit allein unter der Voraussetzung verständlich, dass im überragenden Wert eben dieser Freiheit eine Rechtfertigung für eine Inkaufnahme solcher möglichen Gefährdungen erblickt wird. Diese Wertung nicht mittragen wird, wer jene (potenziellen) Menschenrechtsverletzungen, die ein uneingeschränktes Recht auf Reproduktionsfreiheit mit sich bringt, als zu schwerwiegend erachtet. Eine solche Abwägung lenkt schließlich die Frage der Rechtfertigbarkeit von Einschränkungen der Reproduktionsfreiheit hin zur Frage der legitimen bzw. effektiven Instrumente. Eine menschenrechtlich jedoch nicht akzeptable Möglichkeit bestünde darin, auf die natürlichen Grenzen der Fortpflanzungsfreiheit zu vertrauen, wie sie bereits vor über zweihundert Jahren von Thomas Robert Malthus beschrieben – und auch bejaht – wurden: Jede Gemeinschaft, die sich demnach über die Grenzen, die in Form der natürlichen Ressourcen gesetzt sind, hinaus vermehrt, muss früher oder später mit dem »imperious all-pervading law of nature« rechnen, welches die ›Überzahl‹ an Menschen beispielweise durch Hunger oder Krieg wieder reduziert.²⁹⁴ Malthus schreibt:

daß zu beiden Seiten des Punktes [...] *echte Werte* stehen: auf der ›linken‹ Seite der Wert der freien individuellen Entfaltung, auf der rechten Seite der Wert der sozialen und kulturellen Gesundheit (*Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, München: R. Pieper & Co Verlag 1974 S. 57f.).

²⁹⁴ Thomas Robert Malthus: *An Essay on the Principle of Population or A View of its past and present Effects on Human Happiness. With an Inquiry into our Prospects respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it contains*, Cambridge: Cambridge University Press 1798/1992, S. 14.

»If the proportion of the births and the deaths for a few years indicates an increase of numbers much beyond the proportional increased or acquired food of the country, we may be perfectly certain that, unless an emigration take place, the deaths will shortly exceed the births, and that the increase that had been observed for a few years, cannot be the real average increase of the population of the country.«²⁹⁵

Dies hinzunehmen oder sogar durch Einstellung von Entwicklungshilfe zu befördern, ist menschenrechtlich besehen ebenfalls bar jeder Rechtfertigungsbasis, wie auch Henry Shue unterstreicht: »The most human methods of controlling population«, befindet er, »involve decreasing the birth rate, not increasing the death rate for children already born«.²⁹⁶ Denn: »Passive infanticide is still infanticide.«²⁹⁷ Ebenso kann ausgeschlossen werden, dass es sich bei erzwungenen Sterilisationen von Frauen um ein gelindes Mittel handelt. Problematisch ist eine solche Politik gerade auch dann, wenn sie sich die Armut und Unwissenheit der Betroffenen zu Nutze macht, wie es offenbar in Indien der Fall ist.²⁹⁸ Wenig erfolgversprechend erscheinen auch direkte monetäre Negativanreize. Selbst die Aufforderung zu reproduktiver Zurückhaltung – eine ebenfalls von Malthus vorgeschlagene Maßnahme (»moral restraint, till we are in a condition to support a family, is the strict line of duty«)²⁹⁹ – wird dort nichts bewirken können, wo Kinderreichtum immer noch als soziale Absicherung gilt und damit auf einen ›Teufelskreis‹ verwiesen ist: Mit wachsendem Wohlstand sinkt erwiesenermaßen zwar die Kinderzahl pro Frau, doch solange in gewissen Regionen des globalen Südens viele Menschen aufgrund der prekären Lebensbedingungen einzig in ihren Nachkommen nicht nur eine Alters-, sondern überhaupt eine Art ›Lebensversicherung‹ sehen (können), wird sich an ebendiesen Bedingungen wenig verändern. Es besteht demnach eine Vielzahl von Gründen, gemeinsam mit Stephen Emmott pessimistisch hinsichtlich praktikabler und verträglicher Handlungsmöglichkeiten zu sein, die Reproduktionsfreiheit in allen Gemeinwesen bzw. Regionen der Welt (gleichermaßen) einschränken zu können.³⁰⁰ Es deutet sich an, dass das Ziel, das Bevölkerungswachstum zu bremsen, wohl nur auf Umwegen erreichbar kann, die allerdings gar keine Freiheitsbeschneidung implizieren, sondern vielmehr ihre Erweiterung: Bildung und Berufschancen für junge Frauen, die ihnen intellektuelle und ökonomische Unabhängigkeit nicht zuletzt von den reproduktiven Interessenlagen

²⁹⁵ Ibid., S. 40.

²⁹⁶ Henry Shue: *Basis Rights*, op. cit., S. 101.

²⁹⁷ Ibid., S. 98.

²⁹⁸ Vgl. Jason Burke: »India mass sterilisation: Women were ›forced‹ into camps, say relatives«, *The Guardian*, 12.11.2014.

²⁹⁹ Thomas Robert Malthus: *An Essay on the Principle of Population*, op. cit., S. 225.

³⁰⁰ Stephen Emmott: *10 Billion*, op. cit., S. 150ff.

ihrer Kollektive (vgl. 3.2.5) sichern können, sind notwendige Voraussetzungen dafür, dass sich keine Frau gezwungen sieht, mehr Kinder zu gebären, als sie ›eigentlich‹ möchte. Die Aufklärung über und der Zugang zu sicheren Verhütungsmitteln ist dabei ein sinnvoller Weg, der dennoch mit der nötigen Reflexion an ein Bewusstsein um bevormundende Symboliken und Praktiken rückgekoppelt werden muss, da ansonsten erst wieder individuelle Freiheitsbestätigungen einem kollektiven (Heils-)Ziel geopfert zu werden drohen, und sei es auch einem so wichtigen wie der Emanzipation der Frau.